

## POSSIBILITÀ, TEMPO, MONDO

*Pensieri della fine e dell'inizio a partire da Jacques Derrida*

*Massimo Adinolfi*

Invece di molte parole, a mo' di introduzione, il *Prometeo incatenato*. Primo episodio, Kratos e Bia, il Potere e la Violenza, sgherri di Zeus, accompagnano Efesto che porta con sé la catena con cui sarà legato Prometeo. Siamo nella Scizia solitaria, "l'estrema plaga della terra". Prometeo sconta la pena inflittagli da Zeus, per avere rubato il fuoco agli dei, averlo nascosto nel cavo di una canna e consegnato agli uomini. Invitato dal coro a *gridare il suo racconto*, a rivelare come "ebbe inizio l'odio degli dei", Prometeo racconta come Zeus, anche grazie al suo consiglio, si fosse seduto sul trono del padre Crono, e come poi, preso il potere, avesse distribuito i privilegi fra tutti gli dei, escludendo i mortali.

"Nessuno gli si oppose, tranne me – è la rivendicazione di Prometeo –. Io l'osai. E liberai i mortali dall'essere dispersi nella morte". In che modo Prometeo liberò i mortali è detto poco dopo: "Spensi all'uomo la vista della morte". Il *pharmakon* distribuito da Prometeo fu la speranza, il senso di futuro affidato alle opere del fuoco, alla tecnica.

Il *pharmakon* e il dono del fuoco sono dunque strettamente legati, com'è ovvio. Nel secondo episodio è Prometeo stesso ad illustrare questo nesso con parole giustamente famose: "Essi avevano occhi e non vedevano, avevano le orecchie e non udivano, somigliavano a immagini di sogno, perduravano un tempo lungo e vago, e confuso, ignoravano le case di mattoni, le opere del legno; vivevano sotterra come labili formiche, in grotte fonde, senza il sole"<sup>1</sup>.

Se dunque finisce il (senso di) futuro, finisce tutto ciò che l'uomo ha affidato al fuoco (o che il fuoco ha affidato all'uomo): si spegne il sole, l'uomo torna a condurre sulla terra un'esistenza labile e larvale, priva di consistenza, di durata, dispersa nel tempo e schiacciata dall'ineluttabilità della morte.

Ma in che modo può finire il futuro? Non certo nel senso che il tempo cronologicamente inteso si estingua, bensì nel senso dell'esaurimento di possibilità essenziali.

L'espressione testé adoperata è, però, vaga. Non dice nulla circa il carattere di una simile possibilità. Il vero problema è invece pensare questa possibilità: il senso di questa possibilità, ma si potrebbe anche dire *la possibilità di questa possibilità*. Credo però che, nonostante la vaghezza, si possa comprendere facilmente che cosa si intenda ordinariamente con l'espressione in questione. E cioè: per un verso, la cal-

<sup>1</sup> Ho adoperato la traduzione di E. Mandruzzato, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di C. Diano, Sansoni, Firenze 1980.

colabilità, la prevedibilità, l'anticipabilità come tratto distintivo dei processi di modernizzazione, razionalizzazione e tecnicizzazione che si estendono a sempre nuovi aspetti della vita, colonizzando quelli che Habermas ha chiamato i mondi vitali, e subordinandoli ad un unico modello di razionalità strumentale, calcolistica, quantitativa; per altro verso, lo svuotamento del futuro da qualunque contenuto di senso, fine o scopo che orienterebbe l'esperienza individuale e collettiva, l'esistenza e la storia. La storia non ha più una direzione orientata verso il futuro, una meta da raggiungere. I miti del progresso hanno esaurito la loro "spinta propulsiva". Non c'è una filosofia, e neanche una più modesta visione del mondo, che metta in ordine e 'assegni il posto' ai fatti storici. Non c'è più una prospettiva dominante e reggente, un orizzonte univoco di senso, una filosofia della storia condivisa. Dominano piuttosto la frammentazione, la proliferazione degli stili di vita individuali, il supermarket del consumo culturale e così via.

Nei termini del mito prometeico, si potrebbe dire banalmente che non abbiamo più nulla da sperare nel futuro, o anche: il futuro non rappresenta una speranza<sup>2</sup>. Il *pharmakon* donato da Prometeo ha esaurito i suoi effetti, e ciò è dipeso proprio dal pieno dispiegarsi del dono stesso, cioè delle tecniche a cui Prometeo aveva affidato il compito di sollevare l'uomo dalla dispersione nella morte. Tutto ciò è peraltro meno paradossale di quel che sembri, perché è anzi conforme alla doppia natura del farmaco, che è insieme antidoto e veleno<sup>3</sup>.

Di questa condizione si possono dare e si danno molteplici descrizioni:

- sul piano culturale, è il proliferare delle fini. Sono state in vario modo annunciate, infatti, una dopo l'altra (cito alla rinfusa) la fine della storia, la fine delle ideologie, la morte dell'arte, la morte di Dio, la morte dell'uomo, la fine della stessa filosofia, la fine dei 'grandi racconti', la fine della politica, la fine dell'utopia, la fine dello Stato nazione e anche la fine del diritto (magari con la prudente aggiunta: così come lo abbiamo conosciuto), la fine del libro, la fine del cinema, la fine della musica, la fine del romanzo, la fine dei giornali, la fine del petrolio, la fine della guerra, la fine del lavoro e così via. Non c'è tratto della nostra vita culturale che non sia giunto nei pressi della fine. Siamo dominati dal sentimento di essere postumi, proprio mentre riceviamo dalla tecnica una promessa di immortalità, per via di clonazione, di infinita riproducibilità e conservazione di ogni nostra traccia memoriale. Anche in questo caso, non si tratta soltanto di un singolare paradosso;
- su un piano antropologico generale, tutto ciò può anche essere presentato nei termini di una profonda modificazione di quelle che una volta erano le coordinate trascendentali dell'esperienza, lo spazio e il tempo. In verità è da almeno un secolo che si parla di sottrazione d'esperienza, di schiacciamento tempora-

<sup>2</sup> Queste affermazioni meriterebbero in verità di essere circoscritte, almeno dal punto di vista storico-politico, all'Occidente. Cfr. in proposito Dominique Moïsi, *Geopolitica delle emozioni. Le culture della paura, dell'umiliazione e della speranza stanno cambiando il mondo*, Garzanti, Milano 2009.

<sup>3</sup> Ma è conforme anche al senso della seguente proposizione: "Macchina è l'intera cultura" (C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 105), che fa giustizia di opposizioni divenute ormai persino corrive. Sulla doppia natura del *pharmakon* (e sul suo nesso con la scrittura e la tecnica), cfr. l'ormai classico J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.

le, di accelerazione del tempo storico. Di recente, Marc Augé, che aveva già inventato l'espressione *non-luogo*, con riferimento a spazi prevalentemente urbani come i centri commerciali, anonimi e standardizzati, privi di spessore antropologico, relazionale e storico, ha pubblicato un libricino, *Che fine ha fatto il futuro. Dai nonluoghi al nontempo* in cui estende la sua riflessione sulla *surmodernità* al tempo<sup>4</sup>;

- sul piano estetico, è venuto meno lo spazio sacrale, auratico, esentato dai circuiti utilitaristici dell'economia quotidiana, tradizionalmente occupato dall'opera d'arte. Ha scritto a questo riguardo Slavoy Žižek: “Se il problema dell'arte tradizionale (premoderna) era quello di riempire il Vuoto sublime della Cosa (il Luogo puro) con un oggetto adeguatamente bello – come riuscire ad elevare un oggetto ordinario alla dignità della Cosa –, il problema dell'arte moderna è, in certo senso, l'opposto (e molto più disperato): non si può più contare sull'esserci di questo Vuoto del Luogo (Sacro) che si presta ad essere occupato dalle creazioni dell'uomo, quindi il compito è quello di sostenere il luogo in quanto tale, per assicurarsi che questo stesso Luogo ‘avrà luogo’”<sup>5</sup>. L'arte cioè si trova sempre a un di presso dal chiudersi dello spazio simbolico dell'opera. Ciò si riflette anche sul piano della ricezione, e si esprime nella difficoltà crescente di avvertire, di sentire qualcosa, e dunque nella necessità di procurarsi *choc* sempre più grandi (più grandi provocazioni, più grandi trasgressioni);
- sul piano politico, si possono adoperare molte formule. La più neutra, la meno impegnativa, che non chiama in causa la grande politica o i processi di neutralizzazione e spoliticizzazione moderni, e in fondo non si riferisce ad altro che non sia la nostra ordinaria esperienza, è quella adoperata da Bobbio, che a suo tempo (cioè già molti anni fa) parlò delle “promesse non mantenute della democrazia”. Lasciamo che queste promesse ammontino in ultima analisi alla speranza di emancipazione contenuta nell'idea di democrazia, e registriamo quel che tutti quotidianamente registrano, che più nessuno (o quasi) affida, almeno nell'Occidente avanzato, una carica emancipatrice e quindi un'energia politica all'idea di democrazia, che perciò decade sempre più a fatto meramente procedurale, a mera democrazia elettorale, a pura amministrazione e gestione dell'esistente, e così via. Qui si tratta davvero della fine del futuro, non nel senso che dubitiamo che la democrazia possa mai avere un futuro, ma proprio al contrario nel senso che giudichiamo, implicitamente o esplicitamente, esaurita la capacità dei regimi politici dell'Occidente di prometterci un futuro in forza della promessa contenuta nell'ideale democratico<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ma una disamina sociologicamente densa e aggiornata di questi fenomeni è contenuta nel libro di D. Harvey, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 2002, che citiamo a titolo di un esempio di una letteratura ampiamente diffusa.

<sup>5</sup> S. Žižek, *La fragilità dell'assoluto (ovvero perché vale la pena combattere per le nostre radici cristiane)*, Transeuropa, Massa 2007, p. 34.

<sup>6</sup> Cfr., per una disincantata presentazione, D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1992. Una disamina condotta con notevole radicalità dello stato in cui versa la democrazia è contenuta da ultimo in Aa. Vv., *In che stato è la democrazia*, Nottetempo, Roma 2009.

Naturalmente, non v'è chi non veda che si tratta di un processo di lungo periodo. Che non è certo cominciato ieri né solo negli ultimi trent'anni, anche se l'attuale crisi e disordine economico-finanziario globale può averne reso più evidenti certi tratti. Tra le diagnosi più famose (e più longeve) c'è quella di Marx. Le sue parole, contenute nel *Manifesto* (1848), sono oggi nuovamente, e di continuo, citate, anche perché descrivono in maniera straordinariamente efficace la globalizzazione del capitalismo moderno:

Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca dei borghesi fra tutte le epoche precedenti. Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e di concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri reciproci rapporti<sup>7</sup>.

A questo processo di *continuo rivoluzionamento della produzione*, e su questa base dell'intera esistenza, sociale e individuale, si può dare il nome di nichilismo, in un'accezione non troppo problematica del termine, ma largamente diffusa, per cui esso comporta la profanazione di ogni cosa sacra, la perdita di stabilità, la precoce obsolescenza di "tutte le idee e [dei] concetti nuovi", ma anche – secondo Nietzsche – la mancanza del fine, la mancanza di una risposta al perché ultimo dell'esistenza<sup>8</sup>.

Il sociologo Mauro Magatti ha coniato di recente l'espressione: "capitalismo tecno-nichilista"<sup>9</sup> che tiene insieme i termini nei quali ci siamo imbattuti: il capitalismo (cioè Marx), il nichilismo (cioè Nietzsche) e infine la tecnica (cioè Heidegger). Marx, Nietzsche e Heidegger divengono così i tre grandi diagnostici del nostro tempo. E anche se per nessuno di loro le possibilità essenziali dell'uomo, che appartengono all'uomo o a cui l'uomo appartiene, anche se queste possibilità per nessuno di loro sono davvero esaurite, perché anzi proprio nel seno stesso del capitalismo, nell'essenza della tecnica o all'ombra del nichilismo cresce la salvezza, si prepara la rivoluzione o si annuncia una nuova salute dell'uomo, tuttavia di questa più profonda essenza sembra si siano perdute o dilapidate le tracce. Sembra che questo fondo più essenziale sia insomma venuto a galla, e che non abbia portato nulla di ciò che avremmo dovuto o potuto sperare.

Ai nomi appena rievocati c'è poi da affiancarne un altro, di non uguale grandezza o grandiosità. Non si tratta di far paragoni e non occorre che premetta un *si parva licet componere magnis*: è semplicemente che per suo tramite il discorso sulla fine del futuro ha raggiunto il vasto pubblico grazie ad un libro divenuto un best seller. Sto parlando di Francis Fukuyama e del suo libro, vecchio ormai di vent'anni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*.

<sup>7</sup> K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 1998, p. 10.

<sup>8</sup> "Che cosa significa nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano. Manca lo scopo. Manca la risposta al: perché?", F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, nuova ed. it. a c. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1995, p. 9.

<sup>9</sup> M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

Non si tratta semplicemente di un libro sciocco. E non bastano le smentite empiriche per regolare i conti con esso. Il libro è apparso nel 1992 in America, ed è in fondo un prodotto dell'89, della caduta del muro di Berlino. Dopo di allora di cose ne sono successe: la transizione dell'intera Europa orientale verso la democrazia e l'allargamento dell'Unione europea, ma anche l'esplosione del conflitto con il mondo arabo e il terrorismo internazionale e l'ascesa di potenze emergenti. C'è stato l'11 Settembre, ci sono state le guerre in Iraq e in Afghanistan. In Italia è crollata la prima Repubblica, in America è stato eletto il primo presidente di colore. Si potrebbe continuare, ovviamente. E allungare l'elenco, mettendoci le innovazioni tecnologiche nel campo della comunicazione, le biotecnologie, le nuove malattie come l'Aids, il capitalismo asiatico e via elencando. Tuttavia questo elenco di cose non è ancora una confutazione accettabile dell'impianto del libro di Fukuyama.

Nel quale si sostiene che:

Per larga parte del mondo non esiste oggi un'ideologia con pretese di universalità in grado di minacciare la democrazia liberale, così come non esiste un principio universale di legittimità diverso da quello della sovranità del popolo [...]. Perfino i non democratici saranno cioè costretti a parlare il linguaggio della democrazia per giustificare la loro deviazione dall'unico modello universale<sup>10</sup>.

Naturalmente, questo non significa affatto che la democrazia liberale – e, possiamo aggiungere, l'economia di mercato – non siano o non possano, l'una e l'altra, venire in qualche modo in questione. Ma la giustificazione teorica di una simile messa in questione sembra mancarci.

La ragione per cui ci manca è peraltro abbastanza evidente. L'una e l'altra, democrazia ed economia, comportano (o sembrano comportare) l'azzeramento di ogni giustificazione che vada oltre la semplice opinione, la preferenza individuale, soggettiva: che si manifesta nel voto, sul piano politico, e nella scelta di consumo, sul piano economico. Possiamo quindi lamentare ogni genere di storture, parlare di promesse non mantenute e denunciare le più gravi violazioni, ma resta il fatto che non abbiamo più ragioni diverse da quelle 'livellate' dall'adesione ai meccanismi della democrazia e del mercato per far valere le nostre individuali opinioni. Democrazia liberale ed economia di mercato rappresentano dunque, per Fukuyama, l'orizzonte storico non più oltrepassabile: entro quest'orizzonte non c'è più storia e non c'è più futuro perché non c'è più modo di trovare ragioni, oltre l'orizzonte della democrazia liberale, in cui radicare le possibilità essenziali che il futuro avrebbe ancora in serbo per noi.

È chiaro pertanto che non si tratta di una inoltrepassabilità fattuale, come se i regimi democratici non potessero più conoscere involuzioni autoritarie. Ed è chiaro anche che l'interesse per porzioni di mondo non hanno ancora raggiunto quest'orizzonte e recalcitrano: il che può produrre anche guerre sanguinose, non solo piccoli disordini locali. Ma è un po' come per il gioco degli scacchi (si sostiene): una volta che il computer ha battuto l'uomo, il gioco è finito: si può rompere la macchina, si può continuare a giocare, si può vivere ignorando che questo è accaduto, ma, nell'essenziale, il gioco è finito, è stato interamente 'rivelato'.

<sup>10</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2007, p. 66.

La domanda è dunque la seguente: è possibile rilanciare un'idea di futuro oltre l'orizzonte tracciato da Fukuyama? È possibile farlo avendo ormai abbassato nichilisticamente al rango di mera opinione l'intero giacimento di risorse logico-riflessive del *logos*, della parola e del senso? Questo compito è stato assolto da Derrida, che al libro di Fukuyama ha dedicato parte significativa di *Spettri di Marx*. Subito si comprende perché la discussione intorno all'eredità del marxismo – questo è il libro di Derrida – si incontri con le tesi di Fukuyama:

- perché di fatto e in prima battuta la fine della storia celebrata da Fukuyama coincide con la fine di *una* storia particolare, cioè con la bancarotta del comunismo reale, il crollo del muro di Berlino e l'ampliamento del numero delle democrazie liberali in Est Europa;
- perché in secondo luogo il progetto moderno di emancipazione umana, che affida al futuro la correzione delle storture del presente, ereditate dal passato, trovava proprio nel marxismo la sua più radicale configurazione. Senza una prospettiva futura non c'è emancipazione, marxista o no, che tenga – il che però vuol forse dire anche che, al contrario, senza emancipazione, senza un'idea di politica di emancipazione, non c'è futuro possibile, non c'è senso di futuro e non c'è futuro per il senso.

Ciò detto, cosa fa Derrida? Anzitutto elenca le piaghe del nuovo ordine mondiale che erano escluse dalla ottimistica visione del politologo americano. In secondo luogo, non si limita a presentarle come obiezioni empiriche, ma come contestazione dell'ideale ovvero dell'ideologia liberale di Fukuyama. Questo è naturalmente il punto decisivo. Quel che si presenta ostinatamente come una piaga non è infatti per Derrida solo un accidente che non collima perfettamente con il quadro, con la logica liberal-democratica e le teorie macroeconomiche correnti dell'equilibrio di mercato, qualcosa che è andato storto ma che può essere raddrizzato, sistemato e andare al suo posto: è invece una riottosità di principio, che frequenta la storia come un resto ineliminabile, come un fantasma incancellabile.

La decostruzione di Derrida si presenta allora esplicitamente come una radicalizzazione del marxismo, nel segno della sua eredità: non però di tutto il marxismo (perché *ce n'è più d'uno*, come Derrida non si stanca di ripetere), ma di quello che ha il suo tratto saliente nello spirito critico e demistificante, nell'atteggiamento questionante, che sarebbe appunto radicalizzato nella contestazione non di questo o quel fatto, di questa o quella macroscopica violazione dell'ordine democratico pacificato dell'Occidente, ma neppure solo della logica liberale entro cui dovrebbero idealmente essere ordinati o ordinabili, bensì ancora più a fondo, ecco il vero punto, nella contestazione *generale* della possibilità di curare le storture, le distorsioni o le surrettizie santificazioni entro *qualsiasi* logica.

Una simile presa in carico dell'eredità del marxismo respinge due tendenze dominanti, ragiona Derrida: da un lato, la tendenza, oggi facile da denunciare, a riempire di contenuti onto-teologici (cioè, mi scuso per la fretta della semplificazione, dogmatici e oppressivi) il marxismo, contenuti (quindi: *idee di futuro*) che non possono scampare alla critica decostruttrice, e che quindi una radicalizzazione della sua eredità non può in nessun modo far propri; dall'altro, la tendenza ad espungere dal marxismo ogni idealità, e cioè, per l'appunto *il suo carico di futuro, di infuturamento*. Ecco perché Derrida deve introdurre una distinzione chiara e netta e, per quanto

abbia sempre manifestato il sospetto per ogni genere di *Gleichspaltung*, di dicotomia linda e precisa, deve esigere una distinzione *esatta* tra il futuro e l'*avvenire*, e cioè tra la teleologia metafisicamente compromessa che provvede il futuro di un contenuto determinato verso il quale orienta i fatti storici, dall'escatologia messianica, dal messianesimo senza messia, che lascia indeterminatamente aperto e incalcolabile l'*a venire*.

Qui ne va insomma di quella distinzione fondamentale, che dovrebbe consentirci di riaprire (il discorso su) un futuro possibile: sulla possibilità del futuro e sul futuro della possibilità. Non c'è solo la teleologia metafisica, infatti, quella la cui storia si sarebbe ormai conclusa, che avrebbe in fondo trovato la fine per aver raggiunto il fine. C'è, accanto ad essa, l'escatologia messianica che pensa invece nella forma dell'avvenire, che non è semplicemente un futuro non ancora presente, ma il non mai (stato) presente che frequenta però la presenza come uno spettro.

Questa distinzione è, com'è chiaro, della più grande importanza. Non potendosi infatti più indicare un senso, un fine o uno scopo della storia – che si tratti del marxismo o di una qualunque filosofia della storia che ha comunque il difetto violento e totalitario di voler comprendere entro un unico disegno preordinato i fatti slogati e storti – non ci può più essere un futuro pieno e compiuto in cui si realizzi il progetto moderno. Del futuro resta soltanto l'apertura.

Derrida parla dunque di avvenire. Di giustizia a venire, di democrazia a venire. L'una e l'altra cadono *al di là* della "storia del diritto o della storia come diritto"<sup>11</sup>. Questo *al di là* non indica, si diceva, un futuro determinato, un futuro che si presenterà in un certo tempo, ma indica piuttosto, come la "debole forza messianica" di Benjamin, una "promessa messianica di tipo nuovo"<sup>12</sup>, e insomma quel che non è mai per principio totalizzabile dentro la storia della metafisica o la metafisica come storia; quello che non vale come fondamento e fine di un ordine politico, sua *arché* e suo *telos*, bensì come la sua incondizionata, incalcolabile apertura<sup>13</sup>.

Per quanto questa promessa o questa possibilità *di principio* frequenti da sempre come un fantasma la casa della metafisica, resterebbe comunque anzitutto da capire (non potendosi però, *per principio*, capire, cioè spiegare, calcolare e dare ragione) perché *proprio ora* intervenga a dissesare l'ordine politico moderno (oppure, se invece interviene – o anche può intervenire – *in ogni ora*, perché proprio ora si riveli questo intervento o la sua possibilità). Ma anche qualora si volesse accantonare il problema rappresentato dalla rivelazione di questo *ora*, che minaccia di far capolino qui con tutti i privilegi metafisici del presente che la decostruzione non si è mai stancata di criticare, resterebbe da fronteggiare un'altra temibile obiezione (almeno mi pare)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale*, Cortina, Milano 1994, p. 32.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 118.

<sup>13</sup> Cfr. J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 80: "Una delle ragioni per cui mantengo una riserva nei confronti di tutti gli orizzonti, per esempio rispetto all'idea regolatrice kantiana o all'avvento messianico, quanto meno nella loro interpretazione convenzionale, è proprio il fatto che siano degli *orizzonti*. Un orizzonte, come indica il termine greco, è a un tempo l'apertura e il limite dell'apertura che definisce sia un progresso infinito sia un'attesa". Ma è da vedere se il tipo nuovo di messianismo riesca davvero ad essere soltanto incondizionata apertura, senza limite.

<sup>14</sup> In J. Derrida - M. Ferraris, *«Il gusto del segreto»*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 13 c'è il tentativo (condotto peraltro da Derrida lungo tutto l'arco della sua produzione intellettuale, fin dai

Si tratta della seguente: con quali materiali è costruita questa *possibilità di principio*? Con materiali di risulta, si può dire, scarti o resti, ma allora viene fatto comunque di domandare se ciò che risulta non sia inevitabilmente determinato da ciò da cui risulta. Si tratta di un'obiezione di senso hegeliano, com'è evidente, che io credo però si sia legittimati ad elevare nonostante tutte le intenzioni di segno contrario di Derrida.

Prendiamo in esame solo la formula principale alla quale fa ricorso Derrida: la “*condizione di possibilità* dell'evento – scrive il filosofo francese – è anche la sua *condizione di impossibilità*”<sup>15</sup>. La ragione è chiara: le condizioni di possibilità definiscono ciò che è possibile a determinate condizioni, quali che siano le condizioni – non importa dunque se si tratti di condizioni puramente logico-formali o trascendentali. Se l'evento è *definito* come ciò che non si lascia calcolare a partire da condizioni date, è evidente che sarà possibile solo se sarà impossibile: la sua possibilità eccede *per principio* il regime della possibilità *sub condicione*. Ma se vi fosse un altro regime? L'evento non è forse il nome per ciò che non è ancora irregimentato? Il nome per ciò che non è ancora – e per ciò che non è mai irregimentato: non abbiamo alcun diritto di collocare l'evento *davanti a noi* più che non *prima di noi*, proprio perché l'evento eccede per definizione l'ordine crono-logico del tempo – eccede l'opposizione binaria fra presenza e non presenza ed è dunque pensabile solo nella logica della *hantologie*, della spettralità. “Pensare la possibilità dello spettro, e lo spettro come possibilità”<sup>16</sup> è dunque il compito.

Ora però: chi o cosa ci consegna un simile compito? E per il fatto che è consegnato non è anche vincolato? Se l'evento è *per principio* incondizionato (ancora una volta *per principio*: ogni volta che ci si imbatte in una simile clausola, essa va posta in speciale evidenza), se l'evento è possibile *perché* impossibile o possibile solo *in quanto* impossibile, chi o cosa stabilisce il *principio* per cui l'evento è pensabile solo in questi termini? E se è pensabile solo in questi termini, non è appunto pensabile solo alle condizioni che sono iscritte in questi termini? Perché questi termini non definirebbero, anche loro, un *regime*? E cosa cambia quando si aggiunga che è pensabile solo come impensabile, o anche, come taluni propongono, che non è affatto da pensare? Non è sempre *a partire da* un certo regime che si ricavano tali determinazioni? E perché questo «a partire da» non dovrebbe avere la forza (e il diritto: il diritto e la forza, indistinguibilmente) di determinare l'indeterminabile *come* indeterminabile? Quel che così si finirebbe forse col dire è che l'impensabile non può essere pensato: una tautologia, allora; dunque una pseudo-proposizione, che dà figura al bordo trascendentale del mondo e del linguaggio, e dunque a nessun *al di là* comunque pensato, ma solo a quello che ha come presupposto il mondo e il linguaggio<sup>17</sup>.

---

suoi esordi fenomenologici) di dissociare la singolarità dell'*adesso*, dell'*hic et nunc*, dal presente, essendo il presente della presenza a sé del presente sempre, per principio, dislocata. Il che però non impedisce a Derrida di scrivere: “C'è un «adesso» dell'inattuale, c'è una singolarità, quella di questa disgiunzione del presente”, dove fra virgolette si sarebbe forse dovuto mettere il dimostrativo (“questa' disgiunzione”), che rimane invece, nella circostanza, impiegato senza alcun avvertimento critico.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 87.

<sup>16</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 21.

<sup>17</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 5.61: “Ciò che non possiamo pensare, non possiamo pensare: né dunque possiamo *dire* ciò che non possiamo pensare”. Per lo sma-

Io credo che non sia necessario spingere molto oltre quest'analisi, per avanzare il sospetto che la decostruzione si muove in un gioco che, se non potremo dire *tout court* dialettico (la decostruzione è anzi il nome per ciò che non è dialettico), è però un gioco tipicamente metafisico-speculativo, il gioco della riflessione. Il gioco della riflessione assoluta, al quale non ci si sottrae affatto rivendicando per la possibilità dello spettro e per lo spettro come possibilità, un luogo ibrido, quasi ipnotico, esoterico, che *non* appartiene (di nuovo: *per principio*) ai concetti essoterici tra i quali rimbalza la riflessione: non ci si sottrae per la buona ragione che per sottrarsi ci si affida ancora e sempre alle risorse del *logos* al quale ci si vuole sottrarre, o si vuole lasciare che qualcosa si sottragga – essendo però, quel qualcosa, nient'altro che un effetto o una posizione logica.

Non ci si sottrae, provo a dirlo in maniera perentoria, perché non c'è un'uscita dal regime della riflessione, così come non c'è, *ceteris paribus*, una via d'uscita e un modo di sottrarsi alla logica elentica del libro gamma della *Metafisica* di Aristotele o a quella dialettica della *Scienza della Logica* di Hegel. Qui mi permetto di compiere un ultimo e più incerto passo. Derrida ha ragioni da vendere quando ridicolizza il tono apocalittico in filosofia e tutti i temi escatologici della fine (fine della storia, fine della filosofia, fine dell'uomo, fine del marxismo, ecc. ecc.), ma la sua decostruzione, che consiste essenzialmente nell'abbassare la *fine* ad una *certa* fine (come si è visto nel caso di Fukuyama), quindi nel singolarizzarla e contestualizzarla, non mette per questo in condizione di dire cosa avrà (avuto) inizio. E non perché Derrida non sgrani, su un piano empirico, il rosario dei fenomeni grazie ai quali va in malora il “quadro kojeviano dello stato del mondo”<sup>18</sup> e una nuova scena pubblica, un nuovo spazio pubblico, una differente vita politica, nuovi modi di rappresentazione<sup>19</sup> si annunciano. Ma perché l'inizio – io direi proprio: *l'iniziativa*, e insomma ciò per cui è nuovo il nuovo – è sequestrato, espropriato nell'evento e dall'evento: messo al riparo dalla decostruzione e sottratto al pensiero. O, con parola di Marx: alienato.

Qui ci sarebbe forse da condurre un piccolo scavo genealogico. A ben vedere, infatti, l'intima complicità fra assoluta indecostruibilità e interminabilità della decostruzione riproduce esattamente la solidarietà che nel cuore della critica kantiana si stringe fra autoriflessione e soggetto trascendentale: il soggetto è posto = x, dopodiché la riflessione si esercita all'infinito nel tentativo, del tutto vano, di determinarla. E una cosa innesca l'altra: la solidarietà dice che non c'è solo l'illusione che vide Kant, ossia l'illusione naturale e inevitabile per cui la forma logica della riflessione viene scambiata per un contenuto sostanziale, c'è anche – cosa che Kant non vide – l'innescamento della riflessione come effetto della posizione nominale (ma, si dirà con Heidegger, barrata) del soggetto della riflessione, mero corrispettivo del concetto di oggetto in generale (= x). Proprio come nel caso dell'indecostruibile incondizionatezza della giustizia: l'incondizionato è solo il nome di ciò che è senza condizione, e la nominalizzazione sufficiente a procurare l'illusione che qualcosa, anche se non una «cosa», ecceda il regime del condizionato. (Una notazione, a

---

scheramento di questa figura tautologica del limite, in cui finiscono col precipitare perfettamente insieme mondo e linguaggio, cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino 2003: “La critica atea della metafisica si compendia, forse, in questa semplice constatazione: i limiti del mio linguaggio *non* sono i limiti del mio mondo” (p. 211)

<sup>18</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 102.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 131.

marginale: nessuno più di Derrida ha preso di mira la metafisica del nome proprio, e nessuno, forse, si è mantenuto più a lungo nella sua ombra, pur nell'anonimato della decostruzione: *ça deconstruit...* ).

\* \* \*

Qual è allora, se è lecito dirlo, il malinteso? Provo a dirlo in maniera schietta e un po' provocatoria: non si può uscire dalle spire della riflessione per la buona ragione che non si è affatto entrati in essa, se con questa poco felice metafora si intende che vi sia uno spazio logico delimitato, un'area del significato o il significato come un'area circoscritta, metafisicamente (e storicamente) connotata, ben delimitata e protetta dalle alte mura della determinazione, presidiata dai nomi, e fuori della quale c'è qualcosa di innominabile (o di nominabile solo come l'innominabile). (Ancora un'annotazione *a latere*: Nessuno più di Derrida ha spiegato che il significato è l'effetto impuro di una *différance*, un movimento incomparabile di traduzione o più radicalmente di trasformazione, e nessuno, forse, ha subito più di Derrida – e di Benjamin – la cacciata dal paradiso nominale della lingua pura).

Non vi è nessuna incatturabilità di principio, nessuna indisponibilità di principio, ma al contrario l'originaria disponibilità del mondo alla significazione, a trasferirsi per la via lunga dei segni in significati. Però si badi: come non vi è nessuna indisponibilità *di principio* perché al principio non c'è il principio, così anche la disponibilità del mondo non va intesa affatto come una disponibilità di principio, ma come il modo in cui l'esistenza stessa (non il significato logico) inerisce al mondo. Come il *come* stesso del mondo. Che non avrà (più) un fine come fine, ma non per questo non dona (ancora) iniziativa.

Anche qui c'è un certo spirito del marxismo al quale richiamarsi, ma, *forse*, non è lo stesso spirito al quale si richiama Derrida. Per lo spirito del marxismo al quale mi richiamerei non c'è alcuna mera radicalità teorica che debba essere rivendicata: quando anzi si rivendica una simile radicalità di principio, è di solito proprio per effetto di qualche impotenza pratica.

Derrida, d'altronde, lo sa bene: per questo motivo, prende le distanze dall'"anestesia neutralizzante di un nuovo teoreticismo"<sup>20</sup>, sottolineando la maniera pratica e performativa dell'impegno e della responsabilità che il marxismo ha portato in filosofia, e di cui la decostruzione vuole essere erede. E tuttavia, nonostante l'interesse (soltanto asserito, però) per "ogni forma di organizzazione pratica o efficace"<sup>21</sup>, Derrida non ha dubbi quanto alla necessità di prendere le distanze anche da qualunque "incorporazione" dello spirito del marxismo al quale si appella: "La decostruzione dell'ontologia marxista, diciamolo da 'buon marxista', non si appunta solamente a un substrato teorico-speculativo del corpo marxista, ma a tutto ciò che lo articola con la storia più concreta degli apparati e delle strategie del movimento operaio mondiale"<sup>22</sup>. Così, mentre Marx ha in fondo finito col tenersi ben entro la tradizione metafisica cercando di distinguere lo spirito autentico della rivoluzione dai ritorni spettrali, Derrida ha cercato invece (ma con altrettanta nettezza) di preservare lo spettro da qualunque corpo o apparato, ma perciò anche,

<sup>20</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 45

<sup>21</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 116

<sup>22</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 115.

inevitabilmente, da qualunque dimensione *sensibilmente* eterogenea: eterogenea cioè rispetto a ogni inquadramento concettuale, e tuttavia qui-presente e, per quanto suoni paradossale, *materialmente* trascendentale ed *effettivamente* condizionante. L'assoluta purezza singolare dell'impurità spettrale non è perciò, rispetto ad una simile istanza, meno pura della purezza dello spirito coltivata dalla tradizione metafisica.

Non è meno pura, perché dopotutto non ha più corpo di quello. È stato detto che la decostruzione è un pensiero della traduzione, dell'impurità di ogni traduzione (cioè poi, lo si sappia o no, della corporeità di ogni traduzione, della intrasparenza costitutiva dei *corpora* delle lingue naturali), e anzi del carattere attivamente trasformativo di ogni traduzione: “Se dovessi arrischiare, Dio me ne guardi, una sola definizione della decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d'ordine, direi senz'altro: *più di una lingua*”<sup>23</sup>. La decostruzione, dunque, è questo *transfert*, che viene ‘prima’ dei termini tra cui avviene il trasferimento, che anzi, proprio per ciò, non hanno lo statuto di termini definiti: vi sono più lingue, e nessuna lingua costituisce *una* lingua. Proprio però quel che più conta, quel che cioè avviene, la dimensione interstiziale, evenemenziale, difettiva o eccessiva, dell'esperienza, il *tra* tra le lingue, per cui l'esperienza ha appunto valore di esperienza, proprio quello riesce, nella pratica decostruttrice, il più misterioso e inafferrabile. *Per principio* inafferrabile.

Eppure è ciò che è semplicemente sotto gli occhi: solo che non sta *al di là*, ma *al di qua*, se è lecito usare in maniera non banale queste distinzioni topologiche. Si tratta del *contesto*, delle *circostanze*, dell'*occasione* in cui ha luogo la traduzione. L'accadere dell'evento, che per Derrida chiama “ad un altro pensiero della storicità *al di là* del concetto metafisico di storia o di fine della storia”<sup>24</sup> si situa invece al di qua di quel concetto, non è che questa occasione, che cade per dir così dal lato del mondo, in cui dunque le parole sono inscritte<sup>25</sup>. Si tratta appunto di questo: di pensare che il mondo è più grande delle parole in cui si continua, che il mondo è il circoscrivente e che le parole sono inscritte in esso, non circoscritte, che il linguaggio è una risposta deficitaria al mondo, all'immane pre-potenza del mondo. Indecostruibile è allora la pre-potenza di questo al di qua, non la debole forza messianica di quell'aldilà.

È un pensiero, si diceva, che ha titolo per richiamarsi anch'esso a un certo spirito del marxismo: proprio quello spirito che metteva fine alla teologia politica, nella forma che Marx conosceva, misurandosi con lo Hegel di Berlino. O con Santo Max Stirner. Spazzando via tutti i fantasmi o, per dirla con una parola più consue-

<sup>23</sup> J. Derrida, *Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1995, p. 38.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 93.

<sup>25</sup> In *Firma evento contesto* (raccolto in J. Derrida, *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997), il filosofo francese dimostra che non c'è nessun “concetto rigoroso e scientifico di *contesto*” (p. 5), nessun contesto cioè che possa essere definito in maniera assolutamente rigorosa e univoca, e che sia sufficiente senza essere per principio *anche* insufficiente nella determinazione del senso di un testo. Ne viene anche che ogni comunicazione (proprio come ogni decisione e ogni azione), in quanto è sempre legata a un contesto vago e non esaustivamente determinabile, è legata alla possibilità dell'insuccesso, e che questa possibilità è strutturale. Orbene, questa possibilità, che Derrida pensa sotto termini negativi – benché si tratti di una negatività a-dialettica –, come un *al di là* scavato da una *différance*, è quel che si vuole qui indicare in termini di *mondo*, benché si tratti non della sua semplice presenza, ma della sua pre-potenza. (Su ciò, mi permetto però di rinviare a M. Adinolfi, *Spinoza. Per un'ontologia senza contrari*, in via di pubblicazione)

ta, tutte le ideologie, cominciando dalla religione, da Dio o dall'essere supremo. È un compito che Marx riteneva non potesse essere affidato alle sole armi della critica, ad “un cambiamento di sguardo, una messa tra parentesi, la riduzione fenomenologica, bisogna invece lavorare – praticamente, effettivamente”. In una parola si potrebbe dire: c'è bisogno di un mutamento di mondo.

Derrida ha quindi facile gioco nel denunciare l'ingenuità ontologica di questa opposizione, con la quale si vorrebbero regolare definitivamente tutti i conti, ma, forse, è a sua volta ingenuo nel non preoccuparsi abbastanza della iscrizione di questa stessa denuncia nel mondo, e dei suoi effetti per dir così disarmanti. Valorizza perciò la performatività della critica teorica, ma per ciò stesso finisce infatti col disarmare la performatività ed effettività della prassi stessa<sup>26</sup>. Mentre invece gli spettri potranno pure non essere mai definitivamente scacciati (e forse non solo con le armi della critica, ma nemmeno con la critica delle armi), ma questa, dopo tutto, non è ancora una buona ragione per non mettersi a lavoro e non immettere la filosofia nel mondo.

<sup>26</sup> Non si tratta peraltro di una vera e propria obiezione, ma in certa misura di un rischio calcolato: “si avrà sempre il diritto di *giudicare* il gesto che così azzardo. Si può ritenerlo effettivo o no, efficace o immaginario, reale o fittizio: io stesso non ho, *per definizione*, alcuna assicurazione ‘teorica’ o ‘pratica’ a riguardo” (J. Derrida, *Marx e Sons, Politica, spettralità, decostruzione*, con testi di A. Ngeri, P. Macherey, F. Jameson, W. Montag, T. Eagleton, A. Ahmad, R. Močnik, T. Lewis, W. Hamacher, Mimesi, Milano 2008, p. 246). Curiosamente, però, Derrida giunge sino al punto di chiedere di prendere in considerazione il suo gesto quanto all'intenzione, come se si trattasse di discutere davvero della sua “sincerità” e “autenticità” (*ibid.*), che è già un modo per lasciar perdere l'effettività di quel gesto, e non semplicemente di esporlo ai dubbi al riguardo.