

Com'è possibile che una traccia abbia un ordine? La traccia è un segno con caratteristiche precise, in cui traballa l'idea di presenza, di interno/esterno, ecc.; però, è difficile pensare che tutto questo sia anche un ordine. Ordine significa misura, significa cioè una trama di rapporti misurabili, possedibili; mentre la nozione di traccia va in direzione opposta a quest'idea greco-occidentale di ordine.

Io cercherò di riprendere delle domande, delle questioni rimaste in sospeso, rilanciarle nella forma: che farcene di Derrida? Cosa significa che Derrida può essere avvistato – poco o tanto – come un maestro?

In un'intervista a Magazine Littéraire di aprile, Derrida dialoga con Hélène Cixous, scrittrice algerina, ebrea, di qualche anno più giovane di Derrida, ma con un percorso straordinariamente simile a quello del filosofo. Nell'intervista citata Derrida a un certo punto esce con questa battuta: "Hélène è senza dubbio la sola a pensare che io non menta mai". Ecco, come sempre Derrida dice le cose con una curvatura ironica, spesso provocatoria. Quando ho letto questa frase mi sono interrogato e mi sono trovato – degnamente o indegnamente – schierato con la Cixous: anch'io ho sempre pensato che Derrida non mentisse! Allora ho cercato di interrogarmi: come mai? E' ovvio, Derrida mentirebbe... questa è una curvatura ironica, provocatoria, socratica, riveduta e corretta dopo l'epoca moderna, non semplicemente come Socrate fa nei Dialoghi, o come Platone fa dire a Socrate nei Dialoghi: far dire sempre la verità agli altri. Non è solo questo montaggio teatrale greco d'altri tempi, ma è un montaggio raddoppiato in cui sia la "verità" che "altro" hanno qualche problema, perlomeno di condivisione o di rimando interno. Questo è il clima, il linguaggio che Derrida ci fa respirare. Ma non è semplicemente questo. In questa fase mi colpisce il fatto che, certamente, dal punto di vista dell'effetto immediato che fa Derrida, che fanno i suoi testi, si potrebbe dire: come si fa a dire che Derrida non mente se lui non ha un concetto compatto, assoluto, eterno e stabile di verità? Non mentire mai vorrebbe dire che si dice la Verità, ma Derrida non è proprio colui che spiega che la Verità non si può dire? O che si può sempre e solo dire a metà, in modo implicito, rimandato, sempre e comunque mai possedibile? In Husserl, in Hegel, come in tutti gli autori di cui si è occupato, in quegli incessanti confronti resi a suo modo, continuamente e sembra che il suo stile di lavoro sia cogliere sempre in flagrante lui stesso, oltre che l'Altro, quando l'autore sembra dire l'impossibilità di dire la verità.

L'impossibilità di dire la verità non va tradita.

Allora, un autore sembra un odierno sofista, anche nel senso nobile del termine, non nel senso di colui che fa un discorso su commissione, per i giornali. No, egli si interroga sino agli estremi limiti di ciò che significa Discorso, cosa vuol dire fare un discorso, fare un discorso in filosofia. Derrida è colui che, qualunque valutazione si dia della sua dignità e utilità socio-culturale, politica, filosofica, ecc., comunque sia, Derrida spinge sino agli estremi limiti la questione del Dire, mette in questione l'atto stesso del dire. Cosa significa che Derrida dice la Verità? Cosa significa che Derrida dichiara di dire la verità?

Credo che questo ci metta alla prova.

Questo di certo mette alla prova la mia opinione, ma è Derrida che ci insegna che non si può uscire dal fatto di parlare partendo sempre dal proprio modo di lettura. Fare filosofia significa assumersi, fino in fondo, la responsabilità come *firmando* ciò che si dice, altro elemento richiamato nello stile di pensiero e di struttura di Derrida. Dire qualcosa è firmarlo. La firma di ciò che si dice è il rapporto tra me e ciò che dico. La firma è un rapporto di responsabilità, un attestato.

Il possesso che Derrida ipotizza rispetto al linguaggio ha la forma della firma, quella testamentaria. E' una dinamica, quindi di eredità e di testamento, quella della parola. Mi pare che questa frase sia comprensibile in quest'ottica perché sennò si fa come Severino ha fatto sul Corriere della Sera, la mattina dopo la morte di Derrida, quando ha scritto che Derrida è il filosofo che nega la verità assoluta. In un certo quadro, ciò è anche vero, però – qui andiamo al di là di Severino – questo articolo è un sintomo che nell'idea di dire la verità la menzogna non ha luogo. La menzogna, nel fatto di dire la verità, avrebbe semmai un ruolo morale. Ci sarebbe una verità, ci sarebbe l'uomo limitato che la dice solo in parte, perché viviamo nel problema, nella domanda della verità, non

nella verità. D'altra parte, nel dire la verità, uno può essere sincero o mentire; ma è un quadro morale: faccio finta, recito una parte, sono convinto, ecc.

E' un quadro morale che si giustappone a quest'immagine maestosa della verità che sarebbe qualcosa che ha a che fare con la realtà stessa, con l'origine della realtà, con la struttura della realtà stessa, a seconda di ciò che ognuno vi ritrova, a seconda dei suoi fantasmi, delle sue affermazioni. Mi sembra che la lezione nietzschiana – verità e menzogna in senso extramorale – sia qualcosa che viene letto ma non viene capito nella sua portata di comportamento, anche nel suo sedimentato etico: che sia possibile, che sia proprio la questione dell'umano, toccare il punto in cui verità e menzogna siano pensabili e praticabili anche in senso extramorale. Cioè che sia possibile toccare una questione di questo tipo quando dico: "è possibile pensare che non mento". Il dire e il mentire sono elementi di una struttura di uno stesso atto. Questo implica una divisione di una mancanza nichilisticamente intesa come una debolezza con cui l'umano ha a che fare: sono diviso, non posso tenermi in pugno, c'è un non-proprio – hegeliano o non hegeliano – che muove la mia parola. C'è un modo di concepire la mancanza per cui la mia parola, il mio discorso, la mia coscienza mancano nel senso che mi manca la felicità, mi mancano 5 lire, ecc. e c'è una mancanza come quella di chi tira al bersaglio e manca l'obiettivo, un colpo mancato. Sono due nozioni diverse di mancanza. Io credo che allora la questione di questa divisione per cui la menzogna è una nozione extramorale allora risponde a questo tipo di mancanza: non è semplicemente il fatto che sono limitato, problematico, e c'è davanti a me un pieno, concepito in modo paradigmatico, utopico, regolativo, ecc.

Non sarebbe così la questione del dire, non sarebbe così la questione del soggetto che dice, di questo soggetto cosciente di sé, parlante, ma sarebbe una questione invece più radicale.

Cioè, in altri termini, esistono tre problemi: il primo riguarda la questione del rigore.

Questa affermazione di Derrida io la sento insieme come una confessione e come una dichiarazione paradigmatica di cosa significa per lui essere rigorosi. Dire la verità è un problema di rigore. Non è un problema di ciò che si dice, ma è un problema del rapporto che ho con quello che dico. Il rigore per Derrida è il rapporto che egli ha con ciò che dice. In un'intervista del '99 Derrida dice: "rigore vuol dire etimologicamente rigido". Il rigore si riferisce a un rapporto con la parola che non è niente affatto debole, al limite, niente affatto problematico. Il rigore è il contrario del pensiero debole. "Quando penso che qualcosa debba essere detta, è che bisogna trarre una conseguenza anche se la conseguenza è terribile. Allora non bisogna esitare". "Quando leggo un testo, come posso essere rigoroso?" Se sono trasformato dal testo, se mi trasformo mentre leggo, c'è il rischio che manchi di rispetto al testo. Ora, per Derrida che lavora incessantemente il testo, lo attraversa, cosa vuol dire rigore? Come si fa a controllare dove Derrida dice la sua lettura del testo, dove ciò che si legge è quello che l'autore dice? Dove inizia e dove finisce la "verità del testo"?

C'è un concetto di rigore che riguarda invece il modo con cui l'autore rischia in modo esplicito la sua lettura del testo. Il rigore è che questa lettura non è caotica, perché leggere un testo significa darsi una regola che è interna all'atto di leggere, questa regola è il rigore. Questa regola, però, non è sopra di me, ontologica o no, come una verità, un contenitore che contiene me e il testo che io leggo, bensì è ciò che è implicato nel mio atto di leggere. Non è che io mi pongo e non mi pongo, domando il testo e non lo domando... Se lo domando lo domando, e fare una domanda significa – come dicevano i classici, da Socrate a Agostino – insegnare. Quando si domanda si insegna. La domanda ha un rigore, il rigore della risposta dipende dal rigore della domanda. Una risposta assolutamente rigorosa in certi casi deve ridefinire la domanda.

La seconda questione è connessa al rigore, ed è quella della testualità, cioè della genesi del significato. Derrida pensa che vi sia una trama di significati più grande del suo atto di leggere, più grande di quello che dice l'autore, che sia Kant, Hegel o Leibnitz, e che questa trama di significati, strutturata da causa e conoscibile attraverso effetti, "vive" fra me e la consapevolezza che ho di me. La testualità ha delle implicazioni formidabili. Il Derrida che scrive politiche dell'amicizia, per esempio, o il Derrida che parla dell'ospitalità, non è un Derrida diverso dal passato, divenuto una

sorta di maitre à penser che parla di ogni sorta di cose: la testimonianza, il segreto, il perdono o gli "Stati canaglia. Questa immagine è a mio avviso errata: la figura di Derrida è coerente. Egli svolge le implicazioni di quell'idea di rigore, quell'idea di dire la verità, e svolge tutte le implicazioni tra sé e quello che dice, tra sé e la domanda che propone.

Il terzo termine è la nozione di segreto. Il segreto ha preso spazio nei testi di Derrida negli ultimi anni, e per segreto Derrida non intende qualcosa di nascosto che si tratterebbe di disvelare. Il segreto è piuttosto il rapporto che il soggetto, l'Io, intrattiene con l'origine di sé. Il segreto, come già Hegel diceva, è sotto gli occhi di tutti, il segreto riguarderebbe il punto di vista del generativo, di ciò in base a cui o di ciò che nel rapporto con me stesso è imprevedibile. Il segreto è ciò che non conosco, ciò che nel mio tentativo di appropriarmi fallisce. Questo segreto non allude, a mio parere, ad uno scacco nichilista, di pura perdita; il segreto riguarderebbe invece qualcosa dotato di valore, ma non dicibile, un "valer la pena" che non può essere detto, ma che attivo nelle parole, negli atti e nelle domande. Questo è il segreto. Derrida ha anche affrontato aspetti religiosi del segreto: in "donner la mort" c'è questo sviluppo del segreto visto nel prospettato sacrificio di Isacco e in certi brani del Vangelo di Matteo; qui il segreto è una strana indicazione, poiché è un'indicazione per tutti. Ciò è contraddittorio perché un'indicazione è tale se vale solo per alcuni. Il segreto non riguarderebbe quindi il nascosto, ma la costituzione, la nascita dell'Io del soggetto. Questo tema del segreto è sviluppato da Derrida a tutto campo, in relazione a tematiche sociali, politiche o giuridiche. Tutto ciò può sembrare strano, è come se Derrida sviluppasse un tentativo assolutamente perdente, è come se laicamente prendesse ciò che è più improbabile nei racconti messianici, religiosi, come cemento sociale: la democrazia non riguarderebbe un rigore di regole, di politically correct, di teorie della giustizia, ma riguarderebbe una com-possibilità provvisoria relativa a un rapporto con l'altro. Allora, come potrebbero costituirsi delle società sulla fragilità di questo aspetto? Questi temi derridiani interrogano, destabilizzano anche i quadri istituzionali, disciplinari di politica internazionale, di pace. Pace, tema in cui Levinas è stato sicuramente importante per lui, ma era lontanissimo dall'essere per la non violenza o per la pace perpetua di Kant. La pace riguarderebbe per Derrida un rapporto con l'alterità nascosta che è un modo originario di rapporto al significato stesso, cioè è qualcosa rispetto a cui il fallimento riguarda la dinamica dell'impossibile e dell'evento. Questi non sarebbero qualcosa come le idee regolative, ideali sullo sfondo di una prassi umanamente gestibile, anche se sempre limitata e mancante. L'impossibile riguarda anche qui il punto generativo della coscienza, generativo dell'Io. Come l'evento non è qualcosa che viene dal cielo, dall'alto, come se ci fosse un soggetto aperto, disponibile, così l'evento non è un regalo; esso è evento in quanto è già trasformazione dell'esperienza, del discorso, del rapporto mio con gli altri e con le cose. L'evento è una specie di ferita nella carne del discorso, piuttosto che un fatto di contro all'intellettualismo. Qui c'è tutto un lavoro esperienziale, etico, di cui Derrida ci fa partecipi, così come ci fa partecipi della nozione di morte su cui ha sempre insistito. C'è un passo del "gusto del segreto" in cui Derrida dice che non passano dieci secondi di una giornata in cui non pensa alla morte. La cosa può sembrare paradossale, ma in realtà è un'attitudine a sé o alla proprietà di sé. Come quando dice, malato, in una intervista a "Le Monde" di agosto: "Mi rendo conto di non aver imparato a morire". Quindi la morte è una questione che afferra in un colpo solo il discorso e lui, e qui che questo aspetto diventa più coinvolgente. Derrida è un autore in cui il movente che spinge a pensare è parte integrante del pensiero.

In un seminario a cui partecipai, insieme a Ferraris, Derrida parlava del tema del tremore: nella letteratura, nel corpo, in senso religioso ecc. Ad un certo punto, Derrida disse: "Come dice San Paolo, bisogna operare e parlare con timore e tremore. Vi auguro di parlare sempre con timore e tremore anche quando non ci sarò più".