

Emanuela Fornari

L'ultima intervista concessa da Jacques Derrida a *Le Monde* il 18 agosto si apre ricordando l'incipit di un testo, *Spettri di Marx*, interamente dedicato – come larga parte di quella che, certo impropriamente, viene definita l'“ultima fase” della produzione derridiana – alla questione della giustizia e del diritto, di una giustizia oltre il diritto e di una democrazia, di una politica democratica, a-venire. Il sottotitolo del libro è – si noti per inciso – “Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale”. Vorrei qui soffermarmi sui primi due termini che compongono questo trinomio. Il testo esordisce con questa frase, di cui Derrida stesso poco oltre confessa che essa veicola un “sintagma quasi incomprensibile”: “Qualcuno, voi o io, si fa avanti e dice: vorrei imparare a vivere, in fine”. Si può imparare a vivere?, si chiede Derrida nel corso dell'intervista. La domanda è retorica: “io no, – risponde al giornalista – non ho mai imparato a vivere” e, aggiunge, “rimango ineducabile rispetto alla saggezza del saper morire”. È certo superfluo ricordare – è stato fatto molte volte e con dovizia di argomenti – come il pensiero di Derrida si sia sempre posto agli antipodi di una filosofia come *meditatio mortis*, come apprensione della morte, di una morte-sempre-propria, della mia morte come possibilità-più-propria ecc., situandosi per così dire sull'altro bordo della questione: quello di una complicazione, o di una coimplicazione, tra vita e morte, in cui la morte prima – come si legge in *Addio a Emmanuel Lévinas* – è sempre la morte dell'altro.

E tuttavia – nonostante l'evidente distanza del pensiero di Derrida da ogni forma di tanatofilosofia – in quella domanda che apre *Spettri di Marx* e che ne orienta l'andamento è racchiusa *in nuce* tutta una costellazione di interrogativi e di inquietudini che hanno costituito il fuoco di altri testi cruciali come *Politiche dell'amicizia*, *Sull'ospitalità* o *Forza di legge*, per citarne solo alcuni: costellazione di interrogativi che possiamo raccogliere sotto il titolo di una *politica della memoria, dell'eredità e delle generazioni*. Se infatti, in questa sede, si tratta di testimoniare, di offrire o di portare una testimonianza (altro termine che, legandosi a doppio filo agli altri, rientra in questa costellazione), a trenta giorni dalla scomparsa di Derrida, dell'effetto singolare che questo evento di pensiero ha suscitato in ciascuna e ciascuno, ho voluto organizzare questa mia breve relazione attorno ai concetti di *eredità* e di *generazione*, tendendo sullo sfondo quello (benjaminiano) di *debito tra generazioni*. Non pretendendo, ovviamente, di tracciare seppure schematicamente le coordinate di una possibile “eredità” che il pensiero di Derrida ci consegna¹, ma ritornando sulla categoria stessa di eredità, così come egli l'ha scavata e inquietata, sino a legarla a quella, apparentemente contrapposta, di debito. E facendo risuonare nel termine “generazione” o “generazioni” la sua duplicità semantica: generazioni (al plurale, nel senso del legame tra generazioni) come concatenazione o trama che nel tempo può dar luogo a tradizioni o contro-tradizioni, ma anche generazione come legge dell'avvento singolare, come nascita che rompe con ogni schema di filiazione, come – per usare un termine levinasiano – “fecondità”.

¹ Posto che un compito simile sia mai possibile, sarebbe forse più interessante registrare le omissioni, dal momento che in un imponente “Vocabolario europeo delle filosofie” appena pubblicato in Francia – vocabolario il cui intento è quello di delineare un'identità filosofica europea così come essa si dà disseminata negli idiomi singolari delle lingue che la compongono – ebbene, in questo vocabolario ho riscontrato un silenzio per così dire assordante sull'evento-Derrida: alla voce scrittura troviamo infatti ricordato, come esponente francese di un pensiero della scrittura, Bergson, e Derrida non è mai richiamato, se non, un'unica volta, di sfuggita per illustrare e chiarire alcune tesi foucaultiane. Il che credo la dica lunga sul rapporto della Francia con il filosofo scomparso e sulla “disseminazione” del suo pensiero negli USA.

Eredità, dunque. Leggiamo in *Spettri di Marx* che “un’eredità non si raccoglie mai, non forma mai un tutt’uno. La sua presunta unità, se ce n’è, non può consistere che nell’ingiunzione di riaffermare scegliendo.” È inutile sottolineare come questo *double bind*, questa doppia ingiunzione (che ricalca la tesi già nietzscheana del rapporto vincolante con il passato come riaffermazione attiva, decisione o taglio a partire dall’adesso), descriva le movenze stesse di ciò che va sotto il nome di “decostruzione”: un corpo a corpo con la tradizione che non cede all’utopia dell’oltrepassamento (all’utopia o all’eterotopia di un “post-moderno”, “post-metafisico” o “post-filosofico”) ma che lavora e destabilizza la tradizione dall’interno, tormentandone i concetti per farne emergere il punto cieco o il margine interno. Vorrei, in questa sede, porre in rilievo un altro versante della questione dell’eredità. Nel primo capitolo del libro-dialogo con Elisabeth Roudinesco – intitolato, per l’appunto, “Scegliere la propria eredità” – leggiamo infatti che si tratta di “riuscire a concepire la vita stessa a partire dall’idea di eredità” poiché “solo un essere finito può ereditare”. In quest’affermazione si gioca, credo, il crinale tra scelta e decisione, debito e lutto: se infatti negli ultimi anni Derrida non ha fatto altro che rimarcare come l’atto del decidere sia tutt’altro dalla scelta, come la decisione sia sempre decisione dell’indecidibile, decisione dell’impossibile (*giustizia*, si legge in *Force de loi*), il gesto del decidere raccogliendo un’eredità, il gesto del raccogliere un’eredità decidendo da parte di coloro che vengono dopo – il rilancio iperbolico che struttura ogni assunzione di un’eredità –, è tutt’altro dal lutto, da un interminabile “lavoro del lutto”. Quest’ultimo – Derrida non si è mai stancato di ripetere – rischia sempre di cedere alla tentazione di una sorta di ontologizzazione o di semantizzazione dei resti, di un cannibalismo dell’incorporazione (per usare il lessico lacaniano), che rimuove proprio quella dimensione del “debito incalcolabile” – o della malinconia, per richiamarsi alla polarizzazione freudiana (e peraltro in *Quale domani?* Derrida definisce *Spettri di Marx* come un libro sulla malinconia della politica, sulla malinconia dell’essere-assieme nel tempo e attraverso il tempo) –, quella dimensione del debito e della malinconia, dicevo, che struttura la relazione asimmetrica con l’altro, e – in questa occasione – con colui e coloro che sono venuti prima.

Comincia così a chiarirsi l’antinomia asimmetrica dei primi due termini che compongono il sottotitolo di *Spettri di Marx* (stato del debito e lavoro del lutto) da cui ho preso le mosse: libro che, accanto a *Politiche dell’amicizia*, delinea i contorni di una *politica della separazione*, una politica che non solo contempla ma prescrive l’allontanamento all’interno di un codice che apparentemente lo esclude, all’interno dei linguaggi dell’amicizia, dell’ospitalità e del debito tra generazioni. In *Sull’ospitalità*, commentando le ultime scene dell’*Edipo a Colono*, Derrida parla dell’ospitalità data alla morte e ai morti a partire dall’esperienza di un lutto impossibile, a partire dall’esperienza della morte stessa come di un’impossibilità, della morte come interdetta, *inter-dicta*: vale a dire come quell’intervallo che costituisce la struttura stessa di alienazione del linguaggio (“Sì, non ho che una lingua, – si legge nel *Monolinguisimo dell’altro* – e non è la mia”) e l’origine dell’ospitalità. Politica della separazione – termine contenuto in *Politiche dell’amicizia* là dove si parla della “comunità anacoretica di coloro che amano allontanarsi” – è quindi quella politica la cui topologia irrepresentabile (che fa tutt’uno con la costellazione di termini come dono, perdono, amicizia, responsabilità) si situa in un’opposizione diametrica sia rispetto alle varie politiche della *de-liaison*, dello s-legamento (che non fanno che prescrivere la figura di un *maître*, militante-maestro della Verità) sia rispetto ai vari pensieri della comunità, per quanto inconfessabile, inoperosa ecc. Politica della separazione che – in una iperbole di democrazia – non solo rompe (muovendo dalla figura

dell'amico di cui devo rispondere e davanti al quale devo rispondere, secondo una forma paradossale di auto-eteronomia) con lo schema fallocentrico e fraternocentrico della simmetria, della calcolabilità, della commensurabilità, ma si apre anche a un *pensiero della singolarità*, di una "universalità del singolare". Se Derrida può scrivere, ancora in *Spettri di Marx*, che "si eredita sempre a partire da un segreto" – laddove il *se-cretum* è l'assoluto, l'*ab-solutum* della singolarità dell'altro – è perché il suo pensiero apre un varco al di là di ogni ermeneutica dell'inesauribilità del senso (del senso dell'altro o del senso della tradizione) in direzione di un pensiero della traduzione o del *trans-ducere*. Laddove certo, come voleva Benjamin, nessuna traduzione può penetrare il "nucleo di intraducibilità" della lingua, essendo ogni traduzione in senso stretto e per essenza impossibile. Ma laddove anche, dovendo obbedire all'ingiunzione etica originaria di un "devi tradurre", proprio la traduzione – secondo l'inscindibile nesso, ancora benjaminiano, di *Übersetzen* e *Überleben* – è la dimensione più propria della "sopravvivenza".

Offrire quindi una sia pur breve testimonianza del pensiero di Derrida a partire da alcune delle categorie che, negli ultimi anni – sotto l'influenza incrociata di filosofi come Emmanuel Lévinas o Walter Benjamin –, ne hanno polarizzato il movimento, come ho voluto fare in questa sede, categorie come eredità, ospitalità, debito o traduzione, ha il significato e l'intenzione di riconoscere che una possibile eredità del lavoro filosofico di Derrida, se ve n'è una (per utilizzare l'intercalare che ne costella tutti i testi), risiede certo nella sua logica disseminativa – che mette in scacco, con il suo stesso andamento, qualsiasi logica del *proprium* e dell'appropriazione. Ma risiede anche, credo, e soprattutto, nella sua apertura al trasporto traduttivo, allo slittamento metonimico, che non a caso ne ha fatto uno dei poli privilegiati delle rivendicazioni teoriche e politiche di quei tanti "altri" e "stranieri" (donne e uomini: e penso all'appropriazione operata da parte di alcune filosofe femministe del pensiero decostruttivo, e alla misura in cui tanto pensiero non-occidentale si nutre degli impulsi dati dal lavoro di Derrida) che, sulla sua scia, proseguono la denuncia di quella "mitologia bianca" (fallogocentrica o, più semplicemente, eurocentrica) che - come Derrida non ha mai cessato di metterci in guardia - rischia sempre di riannidarsi nel cuore del pensiero filosofico.