

# “Vi amo e vi sorrido da dove io sia” Ricordo di Jacques Derrida ·

Bruno Moroncini \*\*

*L'amore degli amanti sublunari  
(La cui anima è il senso) non può ammettere  
L'assenza che da loro fa lontane  
Quelle cose da cui trasse elemento.*  
John Donne, *A valediction: forbidding mourning*  
(trad. Giovanni Giudici)

Quando il mio amico Antonio Gargano<sup>1</sup> mi ha invitato a nome della Società di Studi Politici a ricordare uno dei grandi amici dell'Istituto italiano per gli studi filosofici come Jacques Derrida, scomparso il 9 ottobre dello scorso anno, ho subito accettato spinto da quella incoscienza che permette di affrontare situazioni che a mente fredda si eviterebbero accuratamente: già il compito - ricordare Jacques Derrida, ricordare il filosofo e l'uomo, provando attraverso una commemorazione funebre a restituirgli, certamente solo in minima parte, ciò che gli dobbiamo, tutti e ciascuno - è di quelli che fanno tremare le vene ai polsi. Ma in questo caso alle difficoltà insite nel ricordo addolorato e rispettoso che si deve a chi ha avuto tanta parte nella formazione filosofica di molti di noi, presenti o meno che siano in questa sala, se ne aggiunge un'altra del tutto specifica: non solo Jacques Derrida ha nel corso della sua vita e del suo percorso intellettuale tematizzato la questione del lutto e quindi della sopravvivenza, ma si è cimentato, portandolo ad un livello quasi perfetto, nel genere letterario delle commemorazioni funebri tutte le volte in cui, disgraziatamente, un amico lo avesse preceduto nella tomba. Come poter allora ricordare Jacques Derrida facendo finta di ignorare che anche su questo, come su tutto d'altronde, un maestro precede sempre l'allievo? Come sottrarsi a un confronto che anche al di là di ogni

---

\* Commemorazione pronunciata la mattina del 12 gennaio 2005 nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici “Gerardo Marotta”.

\*\* Università di Salerno.

<sup>1</sup> Segretario generale del suddetto Istituto.

intenzione cosciente potrebbe essere letto come una contestazione che l'allievo rivolge al maestro per il solo fatto di cimentarsi su di un genere filosofico-letterario che quest'ultimo ha già praticato in un modo che all'allievo non può che apparire insuperabile? Ma ad aiutarci ad uscire dall'*impasse* è, come sempre accade, proprio il maestro: nello stesso luogo in cui Derrida consegna l'allievo alla infelicità della sua condizione dovuta al fatto che come discepolo egli è sempre «contestato dalla voce del maestro che, in lui, precede la sua», contestato cioè «come discepolo dal maestro che parla in lui prima di lui per rimproverarlo di sollevare questa contestazione e per rifiutarla in anticipo, avendola svolta prima di lui», ricorda tuttavia che «questa infelicità interminabile del discepolo deriva forse dal fatto che egli non sa, o si nasconde ancora che, come la vera vita, il maestro è sempre assente»<sup>2</sup>.

Un assist formidabile, questo offerto dal maestro stesso, che permette anche a me «di rompere il ghiaccio, o meglio il rispecchiamento, la riflessione, la speculazione infinita del discepolo sul maestro. E cominciare a parlare»<sup>3</sup> - sebbene quell'assenza del maestro che libera la parola del discepolo si sia tramutata oggi da meramente ideale in brutalmente reale, rischiando di rigettare l'allievo in quella infelicità che sempre lo assedia e lo blocca. Un'assenza reale che, per soprammercato, rende finita la serie delle commemorazioni funebri che Derrida avrebbe potuto scrivere dal momento che questa volta è stato lui a morire prima dell'amico reale o ideale e che farebbe apparire come irriverente e tracotante la sola idea di aggiungerne un'altra anche se giustificata dalla pietà e dal rispetto. Il che non toglie che apparirei egualmente indifferente ed immemore se, sottraendomi al compito, venissi meno ai doveri della gratitudine e della riconoscenza. Ed ancora una volta il maestro ci precede: non si deve forse al suo insegnamento la consapevolezza del *double bind* della legge che, mentre comanda 'Tu devi!', ingiunge sempre e comunque 'Non puoi'?

Tantomeno potrei accampare come scusante la difficoltà di tener conto di tutte le commemorazioni funebri, di quelle solamente scritte e di quelle effettivamente pronunciate, aventi come nome d'autore e firmatario Jacques Derrida, derivante dal fatto che esse si trovano disperse in riviste, volumi collettanei, atti di colloqui e finanche giornali. L'ironia del *double bind* ha fatto in modo che esse fossero raccolte in un volume

---

<sup>2</sup> J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, tr. it. di G. Pozzi in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-40. Il passo introduce la critica all'interpretazione del pensiero di Cartesio da parte di Foucault di cui Derrida era stato discepolo anni addietro.

<sup>3</sup> Ivi, p. 40.

pubblicato per la prima volta in inglese e solo in seguito editato in francese e che ciò sia accaduto ancor prima della morte del loro autore<sup>4</sup>. In tal modo si fa manifesto che pronunciare (e scrivere) un ricordo di Jacques Derrida vuol dire aggiungere un supplemento, una coda, ad un libro già scritto, imporre una sua ideale pre o post-fazione, inserire una postilla, una nota a margine, in ogni caso sfruttare il nome, ben più famoso, dell'altro, per innalzare, celebrare, il proprio, farsi un nome sul nome dell'altro e a spese dell'altro.

Ecco la lista degli amici ai quali, in nome della legge dell'amicizia secondo la quale di una coppia di amici ce n'è sempre uno che se ne va per primo costringendo il superstite a farsi pegno ed ostaggio, per dirla con Lévinas, della memoria dell'altro, Jacques Derrida ha dedicato un ricordo: Roland Barthes, Paul De Man, Michel Foucault, Max Loreau, Jean-Marie Benoist, Louis Althusser, Edmond Jabes, Joseph N. Riddel, Michel Servièrè, Luois Marin, Sarah Kofman, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gerard Granel, Maurice Blanchot<sup>5</sup>.

Ma ciò da cui vorrei partire questa mattina per commemorare Jacques Derrida sono due frasi che estraggo dalla breve introduzione che egli scrisse per l'edizione francese del libro in questione. Riportandole a voce qui davanti a voi non potrò evitare – e in verità neppure lo vorrei – quel che attiene ad ogni testo che sia scritto, come in questo caso, in prima persona, al suo carattere performativo, ossia agli effetti che produce su colui che, ad alta voce o in silenzio, lo legge e se lo dice: di diventare lui l'io che parla e prende la parola. Non potrà che risultare indecidibile, in primo luogo per me stesso, se colui che parla sia Derrida o chi lo sta citando con la conseguenza che quella che all'apparenza è una semplice 'menzione' si trasformi in un compito o un comando,

---

<sup>4</sup> J. Derrida, *The Work of Mourning*, translated by P-A. Brault and M. Naas, Univ. of Chicago Press Books, 2001; J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Édition Galilée, Paris 2003. Una traduzione italiana da cui si cita è stata pubblicata nel 2005 (aprile): J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Roma. Nell'edizione italiana è stata aggiunta la traduzione del breve testo che Jacques Derrida scrisse poco prima di morire perché fosse letto dal figlio Pierre durante il funerale. Il testo fu pubblicato la prima volta in *Salut à Jacques Derrida*, «Rue Descartes», revue du Collège international de philosophie, n° 48, Aprile 2005.

<sup>5</sup> Un accenno alla legge dell'amicizia si trova in *Memorie per Paul de Man* (ed. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1995) nel punto in cui Derrida fa notare che le figure e i modi della retorica messi in risalto da de Man ricevono la loro possibilità d'essere da certe strutture paradossali come ad esempio l'inclusione, in un insieme, di una parte più grande dell'insieme stesso. Questa logica o questa a-logica «di cui non si può più dire se essa corrisponda a quella del lutto nel significato corrente del termine», regola tuttavia «tutti i nostri rapporti con l'altro, in quanto altro, vale a dire mortale per un mortale, dovendo pur sempre morire uno prima dell'altro. *Sempre uno prima dell'altro*» (p. 47), e dovendo quindi contenere in sé attraverso la memoria e il lutto questo altro che, in quanto altro, eccede e trascende il sé.

in un "Tu devi" come sempre impossibile, rivolti a chi innocentemente credeva di essere soltanto un portavoce.

«Ciò che provo, scrive Derrida, alla morte di chiunque, e in forma più intensa e incompressibile alla morte di un amico o di una persona cara – anche se talvolta l'amore è assente o contrastato, fino al disprezzo o all'odio – è proprio che (non ho voglia né forza per dimostrarlo come una tesi) la morte dell'altro, soprattutto se lo si ama, non è l'annuncio di un'assenza, di una sparizione, la fine di *questa* o *quella vita*, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta *la fine del mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita*»<sup>6</sup>.

Provandomi ora a commentare queste frasi – nonostante esse si sottraggano ad un commento esaustivo per l'inesauribilità, di diritto e di fatto, del contesto – potrà apparire che io mi limiti a ripeterle o a parafrasarle tanto esse sembrano parlare da sole e non aver bisogno di aiuto e di supporto. Quando qualcuno muore, ci dice Derrida - e già la cosa si complica perché in questo caso il morto è Derrida stesso che dunque parlerebbe di se stesso dalla tomba (ma scrivere, come lui stesso ha insegnato, non è essere già postumi? già morti mentre si è ancora in vita? Ma allora cosa vuol dire vivere? e morire?) – non muore soltanto una persona e il mondo quale appariva a lei. Che il mondo sia comune non toglie che ciascuno ne abbia un'esperienza individuale, che il mondo si presenti a ciascuno di noi con una faccia diversa. Come dice Leibniz ciascuno di noi è una monade che si rappresenta il mondo costituito da tutte le altre monadi dalla sua prospettiva singolare, una prospettiva che in sé è irriducibile a ogni altra. Ciò vorrebbe dire però che se una certa veduta del mondo viene meno e si azzerà, infinite altre restano possibili, pronte a rimpiazzare quella che si è spenta causa la scomparsa di quel centro attivo di rappresentazione che le donava la presenza. Con un altro lessico che dice però la stessa cosa, la sopravvivenza di tutti gli altri mondi rende sempre possibile il lavoro del lutto: come la fine di un mondo è compensata dalla presenza di tutti gli altri mondi, così l'elaborazione luttuosa della morte di una persona cara permette alla libido di abbandonarla al suo destino e di investire su altri oggetti d'amore.

---

<sup>6</sup> J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 11.

Ma è proprio questo che Derrida nega: la morte di una persona, soprattutto nel caso che la si ami, comporta la fine non di questo o quel mondo ma di tutto il mondo, di tutti i mondi possibili, e infine del mondo come la totalità di tutti i mondi. Alla morte di un amico è il mondo come totalità infinita di tutti i mondi possibili, del mondo come totalità unica anche se molteplice, a morire. Alla morte di un amico, noi anche moriamo e con noi muore il mondo che si apriva a noi, quello che era il nostro mondo.

Se a collassare non è un mondo, ma il mondo nella sua totalità unica e infinita, allora il lutto non può che rivelarsi impossibile. E non nel senso che non ci sentiremmo più chiamati a elaborarlo alla morte dell'amico, ma in quello per cui esso diventerebbe infinito, vale a dire interminabile, come quel mondo nella sua totalità che la morte dell'altro mette in bilico. La sopravvivenza dei mondi permette a noi che di quei mondi siamo l'interfaccia soggettivo di istituirci come la memoria viva in cui il morto sopravvive se non addirittura risuscita. La rinascita del morto attraverso l'interiorizzazione nella nostra memoria presuppone che almeno noi siano rimasti in vita, che il nostro mondo sia ancora presente e in grado quindi di accogliere il ricordo del morto, concedendogli una vita in sovrappiù in modo tale che, una volta ottemperato l'obbligo della riconoscenza, egli possa essere consegnato all'oblio: dimenticato egli tuttavia abiterà in un distretto, forse periferico, del nostro mondo in cui avremo avuto cura di erigergli una tomba, con tanto di lapide e di dedica, e di apprestargli un culto che lo ricordi a scadenze regolari<sup>7</sup>.

Se al contrario alla morte dell'amico è l'insieme dei mondi che vacilla, noi non possiamo più trasformarci nella memoria viva dell'estinto. La morte dell'amico ci trascina con sé, moriamo insieme a lui, si spegne il nostro mondo, si spegne tutto il mondo: non c'è più luogo tranne la stessa morte, in cui ci si possa ricordare dell'amico. Come avrebbe detto Blanchot, se risuscita è per risuscitare come morente: come avviene quando sogniamo i morti e diamo così un attimo di tregua al desiderio che siano ancora vivi, ma li sogniamo malati o lontani o assenti o irraggiungibili, sempre a distanza, una distanza che per quanto possa apparire minima risulta alla fine insormontabile.

---

<sup>7</sup> In *Memorie per Paul de Man* si legge: «Di fronte alla morte dell'altro siamo votati alla memoria, e quindi, all'interiorizzazione, visto che l'altro, fuori di noi, non è più nulla; noi apprendiamo che l'altro resiste alla chiusura della nostra memoria interiorizzante proprio a partire dalla luce oscura di questo nulla. A partire dal nulla di questa assenza irrevocabile l'altro appare *come* altro, e altro per noi, alla sua morte o almeno nella possibilità anticipata di una morte, poiché proprio questa rende manifesti i limiti di un *me* o di un *noi* obbligati ad accogliere ciò che è più grande ed altro rispetto a loro, allo stesso tempo *fuori di loro* e *in loro*» (p. 44).

Per Derrida questo carattere impossibile del lutto, questo suo soggiacere a un andamento dialettico senza composizione e senza sintesi, il fatto, come avrebbe detto Freud, che il lutto è sempre contaminato dalla malinconia, è la struttura fondamentale della nostra esistenza e informa di sé tutte le forme di vita che ci vedono impegnati (anche a ignorarle o a combatterle), da quelle propriamente filosofiche e culturali a quelle politiche in senso lato, a tutte le forme insomma del vivere-insieme<sup>8</sup>. L'esercizio del lutto non si limita, infatti, a mettere in risalto il carattere spettrale dell'esistere umano, ma esibisce l'impossibile stesso di cui è costituito: la ripetizione dell'irripetibile. Noi siamo obbligati a ripetere ciò che non si può ripetere: se è vero che ogni volta che un amico muore scompare il mondo come totalità unica e infinita, allora noi siamo chiamati ogni volta alla ripetizione di questa fine del mondo. Noi non ripetiamo il mondo così come quando si manifestava al morto e a noi, né tantomeno ridiamo vita al morto, bensì di entrambi ripetiamo la scomparsa totale e definitiva. Tuttavia chi è morto non può morire una seconda volta né ciò che è scomparso in modo infinito può scomparire ancora. Eppure ogni volta ricominciamo daccapo, incessantemente, perché c'è sempre un amico che se ne va per primo e ci consegna all'obbligo della commemorazione. Per quanto possa apparire un'occupazione risibile noi ripetiamo quello che sfugge in linea di diritto alla possibilità della ripetizione: la morte che è ciò che si ripete più di tutto è però sempre unica e infinita, ogni morte è come se accadesse per una prima volta che è anche l'ultima. Ripetere nel ricordo la morte dell'amico è ripetere ciò che accadendo ogni volta una sola volta non è passibile per questo di accadere una seconda volta, vale a dire di ripetersi. Con le parole di Derrida che come sempre sono più chiare di qualunque perifrasi e di qualunque tentativo di spiegazione: «Come se fosse ancora possibile la *ripetizione* della fine di un tutto infinito: la fine del mondo *per se stesso*, del solo mondo esistente, ogni volta. Singolarmente. Irreversibilmente. Per l'altro e stranamente anche per chi per il momento sopravvive (*le survivant provisoire*) e ne fa l'impossibile esperienza. Ecco che cosa può significare il 'mondo'. E questo significativamente glielo conferisce solo ciò che si chiama 'la morte'»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Sul lutto ancora in *Memorie per Paul de Man* Derrida scrive: «L'infedeltà più mortale, persino mortifera, è forse quella del lutto possibile, che interiorizza in noi l'immagine, l'idolo e l'ideale dell'altro morto e vivente solo in noi? Oppure quella del lutto impossibile che, lasciando all'altro la sua alterità, ne rispetta l'infinita lontananza, rifiuta o si scopre incapace di assumerla dentro di sé, come nella tomba o nella cripta del narcisismo?» (p. 23).

<sup>9</sup> J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 11.

Tutto ciò formalizza secondo quell'esigenza di rigore che pulsa al cuore della filosofia il più ovvio sentimento di sconforto che ci coglie alla morte dell'amico: inconcepibile ci appare che tutto possa continuare come prima, che il mondo non sprofondi nelle tenebre, che noi stessi ci si ostini a vivere. Ma se così non fosse, se non restasse nulla, chi commemorerebbe il morto, chi ne elaborerebbe il lutto, chi gli direbbe addio? Chi, in altri termini, testimonierebbe di quell'impossibile che è la morte impegnandosi nella ripetizione dell'irripetibile? È la morte stessa che invoca la sopravvivenza: ci deve essere un resto. Con una splendida invenzione linguistica che la traduzione in questo caso perde, Derrida designa questo resto che noi stessi siamo il 'sopravvivate provvisorio'; provvisorio in due sensi: perché dovrebbe essere già morto, risucchiato nel collasso del mondo come totalità unica e infinita - e quindi la sua sopravvivenza oltre ad essere a termine è anche un sovrappiù di morte piuttosto che di vita -, e perché destinato presto o tardi a morire a propria volta<sup>10</sup>.

Se c'è un sopravvivate, allora ciò vuol dire che c'è ancora mondo/un mondo; ma se un mondo sopravvive - e sopravvive anch'esso in modo provvisorio -, ciò è ancora una volta un dono della morte, l'effetto della sua impossibilità. Ciò impedisce che noi 'sopravvivate provvisori' ci si possa illudere di sostituire il morto, di esserne la sopravvivenza in vita, la reincarnazione nel ricordo. Ci sottrae ai miraggi dell'addio. Questo libro, dice Derrida, questo libro che riunisce – in modo provvisorio: Derrida era ancora in vita quando il libro fu edito e avrebbe potuto scrivere altre commemorazioni ancora – tutte le commemorazioni funebri scritte per gli amici scomparsi è un libro degli addii, è un libro d'addio. Un libro che, salutando gli amici, li rinvia e si rinvia direttamente a Dio.

Salutarsi con l'addio invece che con l'arrivederci significa dare per certo che non ci rivedremo mai, almeno non in questa vita; forse nell'altra quando appunto saremo tutti ritornati a Dio e vi saremo ritornati perché tutti morti, sia colui che viene salutato sia chi lo saluta con l'addio. Questa parola potente e impossibile, che Derrida

---

<sup>10</sup> Ricordo di passaggio che a questo tema della sopravvivenza che informa di sé tutta la sua opera Derrida ha dedicato un saggio specifico dal titolo appunto *Sur-vivre* (prima edizione in inglese in *Deconstruction and Criticism*, The Seabury Press, New York 1979, in francese in J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris 1986, ma nel frattempo tradotta in italiano da Giovanni Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982) in cui cortocircuitano il romanzo o racconto lungo di Blanchot *L'arrêt de mort*, ossia la sentenza di condanna a morte e insieme e indecidibilmente l'arresto, la sospensione della sentenza di morte, e *The Triumph of live* di Shelley.

utilizza in modo esplicito nella commemorazione di Levinas<sup>11</sup>, iniziando con «Da tempo, da molto tempo, temevo di dover dire *Addio* a Emmanuel Lévinas»<sup>12</sup>, è sì «un saluto» e forse «più di un saluto», un saluto «ogni volta unico» che è costretto a rassegnarsi «a salutare, come credo sia tenuto a fare ogni saluto degno di questo nome, la possibilità sempre aperta, cioè la necessità del possibile non ritorno, la fine del mondo come fine di ogni resurrezione», ma un saluto che non riesce ad evitare di dover postulare in fin dei conti - anche se lo dovesse fare in modo debole e non confessionale - «sia l'esistenza di qualche Dio sia che la fine *di un* mondo non sia la fine del mondo». In fondo, aggiunge Derrida, dire Dio, e quindi dire e dirsi addio, vuol dire sempre che «la morte può mettere fine *a un* mondo, ma non può significare la fine *del* mondo. Un mondo può sempre sopravvivere a un altro. Ci sono più mondi. Più di un mondo possibile. È ciò che vorremmo credere per quanto poco crediamo o crediamo di credere in 'Dio'. Se però a controbilanciare questo lato tranquillizzante dell'addio si fa leva sul suo tenore tragico in cui l'addio lascia presagire il distacco definitivo e duraturo, l'impossibilità cioè della resurrezione, allora il saluto estremo tornerà ad attestare che «la morte, la morte stessa, se esiste, non lascia alcuno spazio e alcuna possibilità né alla sostituzione né alla sopravvivenza del 'solo e unico' che fa di ogni vivente (animale, umano o divino) un vivente solo e unico»<sup>13</sup>.

Come indegno 'sopravvivate provvisorio' chiamato qui a ricordare Jacques Derrida, a ricordarlo sia da vivo che da morto, rischiando il trionfo narcisistico o il giubilo che secondo Lacan colpisce il bambino quando riconosce la propria immagine allo specchio - l'idolo e l'ideale del suo io -, non potrò evitare di testimoniare chi e che cosa sia stato Derrida per me e ciò indipendentemente dal fatto se egli lo abbia mai saputo. Sono gli allievi che scelgono i maestri, mai l'inverso. Nessuna conoscenza diretta come altri possono vantare, nessuna frequentazione delle lezioni e dei seminari: un rapporto cartaceo, consumato quasi esclusivamente nei libri e attraverso la lettura. Nonostante ciò, Derrida è stato, per usare un'espressione heideggeriana, una delle mie situazioni d'accesso (l'altra si chiama Aldo Masullo: stanno insieme, fianco a fianco, a fare da esergo di un mio libro che anche nel titolo li evoca, *Il discorso e la cenere*), alla

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997. Il libro comprende sia la commemorazione vera e propria poi ristampata in *Ogni volta unica, la fine del mondo* e il saggio *Le mot d'accueil*.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 215.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 12-13.



filosofia. A rischio di fare anch'io un ritratto generazionale, bisogna risalire al contesto: tardi anni sessanta, primi settanta. *La voce e il fenomeno* esce nel 1967, *Della grammatologia* anche e così pure *La scrittura e la differenza*, e da lì a poco vengono tradotti in italiano (nel '68 il primo, nel '69 il secondo, nel '71 il terzo). A loro volta *Margini della filosofia* e *La disseminazione* sono del '72, ma sono tradotti molto più tardi (1997 e 1989). Infine *Glas* è del 1974 e *La carte postale* del 1980<sup>14</sup>. Se il proprio maestro in carne e ossa, Aldo Masullo, si apriva a sua volta un varco nel campo della filosofia avendo come autori di riferimento tra gli altri Nietzsche, Husserl e Heidegger, come evitare che un giovane apprendista filosofo quale io ero non incontrasse Derrida? Ma a formare il contesto non era solo Derrida, ma tutto ciò cui il nome di Derrida era legato direttamente o indirettamente: Freud, Lacan e la psicoanalisi, lo strutturalismo e Levi-Strauss, ed ancora Bataille, Lévinas, Blanchot. Anche di quest'ultimo la scoperta avviene in quegli stessi anni: è vero che *Lo spazio letterario* risale al 1955 ma, troppo giovane per leggerlo a quel tempo (avrei avuto 9 anni), approfittai della sua traduzione che uscì nel '67: e per il me di allora ciò significava che era tutto in contemporanea. Già con *L'infinito intrattenimento* andò meglio, fu pubblicato nel '69 (e tradotto nel '77).

Mi fermo qui (per limitarmi ai francesi bisognerebbe parlare ancora di Deleuze e Foucault e ricordare le prime prove di Nancy e di Lacoue-Labarthe). Quel che conta è che tutto ciò forma un momento irripetibile di cui infatti continuiamo a fare il lutto ora che molti di quelli che ho citato sono morti senza contare che a una buona parte di essi sono dedicate le commemorazioni funebri di Derrida. Anni mirabili che dissolvevano abitudini concettuali consolidate e forse anche sclerotizzate e aprivano prospettive di pensiero impreviste e audaci. E dal momento che chi si trova all'inizio di un percorso filosofico tende a dare risalto più a quel che gli è contemporaneo che alla tradizione che gli sta alle spalle perché da questa si sente come sovrastato e ha bisogno piuttosto di un punto di vedetta da cui potersene semmai riappropriare in modo libero, cosa meglio della decostruzione, erede sbarazzina e scanzonata, benché logicamente rigorosa più della deduzione sillogistica, della heideggeriana distruzione della metafisica, per aprirsi un accesso nel territorio complesso e articolato del sapere filosofico?

A questa che è una condizione collettiva in cui può credo riconoscersi una generazione di filosofi italiani, aggiungerò un ricordo, che pur riguardando un evento

---

<sup>14</sup> E in questo caso le traduzioni sono o tardissime - *Glas* uscirà addirittura nel 2006 -, o parziali: di *La carte postale* sono state tradotte solo *Il fattore della verità* nel 1978 e *Speculare – su "Freud"* nel 2000.

pubblico, assume per me un carattere privato, anzi privatissimo. Il primo impatto fisico con Derrida – un incontro a distanza senza conoscenza – fu una sera d'autunno del 1982 a Firenze in una chiesa sconsacrata; in quei giorni Derrida partecipava a un convegno filosofico, ma quella sera, all'interno di una rassegna di eventi culturali organizzata dal comune di Firenze e dedicata al tema della 'voce', lesse in francese, coadiuvato dalla traduzione simultanea che noi ascoltavamo in cuffia un testo strano e bellissimo, dalla natura letteraria più che filosofica e tuttavia di un rigore e di una logica stringente. Il titolo che compariva sul programma era *Il y a là cendre*, ossia *C'è là cenere*<sup>15</sup>, e sarà stata l'aria religiosa che emanava dal luogo, ma mai mi era capitato di ascoltare una conferenza filosofica in un clima così raccolto, caratterizzato da un silenzio partecipe ed assorto e da una rara intensità emotiva e intellettuale.

L'effetto fu tale che la cenere, la cenere di *Il y a là cendre*, la cenere *feu cendre* (fu cenere), la cenere delle mie sigarette fumate compulsivamente, la cenere che resta nei forni crematori, la cenere che si confonde con la polvere, divenne la mia ossessione per molti anni (e forse lo è ancora adesso). Fece da varco per accedere a un pensatore, Walter Benjamin, che allora non sapevo essere un autore di Derrida: all'inizio del saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe Benjamin paragona l'opera d'arte quale si offre al critico convocato per interpretarla ad un rogo i cui resti - legno e cenere, ossia i ceppi pesanti del passato e la cenere lieve del vissuto – continuano a testimoniare che il fuoco, cui si chiedeva di bruciare tutto ciò che pesava sulla vita, non è spento, brucia ancora, cova sotto la cenere<sup>16</sup>.

Ma non mi fermi lì: come ho già accennato la cenere fu chiamata a ricoprire, già dal titolo, uno dei fuochi dell'ellisse che per me forma il campo della filosofia, l'altro essendo il discorso, il logos<sup>17</sup>. Se quest'ultimo è ciò in cui si raccoglie l'essere perché se ne possa distillare l'essenza, la cenere ne attesta l'impossibilità: non c'è discorso che non finisca in cenere. Che la cenere colpisse al cuore la possibilità stessa del logos – dire l'essenza come 'il passato che non passa'(Hegel) al passare dell'essere – era ciò che si annunciava nello strano titolo che, originariamente, Derrida aveva dato alla conferenza. Detta a voce la frase *Il y a là cendre* non ha senso o piuttosto lo rende

---

<sup>15</sup> Poi pubblicato col titolo *Feu la cendre* (*Fu la cenere*) reso in italiano dalla traduzione di Stefano Agosti con *Ciò che resta del fuoco* (Sansoni, Firenze 1984).

<sup>16</sup> Si veda il mio *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009 (I<sup>a</sup> ed. Guida, Napoli 1984).

<sup>17</sup> *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006 (I<sup>a</sup> ed. Guida, Napoli 1988).

all'istante indecidibile: 'la' è insieme e indecidibilmente articolo determinativo e avverbio di luogo, 'la' e 'là'. Ogni volta che ci si prova a dire *La* cenere, ossia l'essenza della cenere, la cenere è là, dislocata, dispersa, volatilizzata. Confusa con altra cenere o con qualcosa che non è cenere ma lo sembra. Senza identità, senza nome proprio che non sia Cenere. Sempre un passo al di là.

Non si può dire *La* cenere: non c'è una voce unica, identica, autorizzata a dirla. *Il y à là cendre* è infatti un dialogo a più voci, dal sesso incerto, senza nomi: una parodia del dialogo platonico di cui mentre si contesta l'intento più o meno dichiarato - arrivare all'essenza -, si conferma l'essere il luogo in cui, attraverso lo sfregamento dei discorsi, possa accadere che all'improvviso la verità brilli proprio come una fiamma che si 'accende da fuoco che balza'. Cenere è il nome della verità, di quel che resta della verità, del fatto che la verità è sempre nulla più di un resto. Che cos'è la verità se non il fuoco che brucia, ciò che lascia il marchio, l'olocausto impossibile di cui attraverso il resto della cenere facciamo costantemente il lutto? Che commemoriamo incessantemente ad ogni morte dell'amico e del mondo? Che cos'è cenere se non il nome della sopravvivenza di una verità morta, bruciata, differita, mai stata presente. E tuttavia sempre pronta a riaccendersi sia per bruciare gli assassini che per riscaldare i cuori?

La verità è la causa della filosofia, è in nome della verità, infatti, che qualcosa come la filosofia si è data in un certo tempo, un certo luogo, a certe condizioni forse irripetibili nonostante il fatto che esse continuino a ripetersi anche oggi senza che si possa sapere se cesseranno mai un giorno o proseguiranno all'infinito. La filosofia ha un inizio, forse avrà una fine: quel che è certo è che è, come diceva Husserl, una posizione innaturale, che richiede la sospensione del rapporto ingenuo con mondo, la messa a distanza del mondo che improvvisamente da dimora accogliente e rassicurante si trasforma nello scenario delle lotte e degli inganni, dello scontro fra credenze e convinzioni, nella guerra fra uomini e valori. La molteplicità del mondo scade all'improvviso al rango subalterno della proliferazione delle opinioni prive di un fondamento ultimo, irrazionali, ossia incommensurabili tra loro e quindi oltre che in lotta anche causa scatenante della disgregazione. Contro il mondo delle *doxai* sta il registro della verità.

Primo tempo del lutto: la filosofia è l'addio al mondo abituale, la rinuncia ai vantaggi che offre, ai piaceri che promette. Tuttavia non si tratta di abolire o cancellare

il mondo, ma di rifondarlo e ricostruirlo, facendolo poggiare d'ora in poi sulla ragione. C'è nella filosofia un tratto utopico e rivoluzionario – nella polemica con Foucault a proposito del ruolo di Cartesio nel fenomeno del grande internamento dei cosiddetti folli, Derrida lo attribuisce al Cogito, al suo disegno di trasparenza assoluta e radicale - : rifare il mondo dall'inizio facendo leva su qualcosa che non appartiene al mondo sia esso il pensiero, il logos, l'uno o il bene che si situa al di là dell'essenza e dell'essere.

Progetto che come ogni utopia è destinato allo scacco. Secondo tempo del lutto: la filosofia è l'addio alla sua stessa ragione d'essere, l'assunzione ai limiti della disperazione che il progetto che la animava e da cui prendeva abbrivio è ogni volta fallito, che non è più di un sogno. E che il sogno è finito. Commemorazione della verità che tuttavia è anche forma spettrale della sua sopravvivenza, resistenza sotto la cenere della sua forza infiammante, sopravvivenza della combustione.

Era questo la cenere in cui impattai tramite Derrida una sera d'autunno del 1982. Ma era anche altro: era il resto e la sopravvivenza della verità di Auschwitz, resto e testimonianza muta dei corpi bruciati dei gasati; di cui, non lo si dimentichi, non doveva restar nulla, nessuna prova, nessuna testimonianza dello sterminio. Di questo nulla resta solo la cenere, un resto che non resta, che si disperde; un resto vulnerabile, facilmente manipolabile, di cui in ogni momento si può smentire e revocare in dubbio la testimonianza, attaccando la sua credibilità e la sua autenticità.

Dopo l'11 settembre del 2001 la vulnerabilità si è imposta come un tema etico-politico: l'attacco alle torri gemelle di New York ha fatto vedere come tutti, anche chi si credeva inattaccabile, sia esposto all'oltraggio, sia ostaggio dell'altro. Una condivisione della vulnerabilità che avrebbe dovuto spingere tutti a riconoscersi parte di una comune condizione umana che ci rende vittime potenziali o attuali del potere piuttosto che a tentare di dividerci fra chi è degno di memoria e di pianto e chi invece merita solo disprezzo e vendetta. Facendo quasi una critica a se stesso, Derrida aveva anticipato il carattere etico-politico della vulnerabilità nel momento in cui aveva chiamato la cenere a testimoniare della dignità umana sprofondata nelle camere a gas e nei forni crematori. Il teorico della traccia come resto di una presenza differita e mai stata presente aveva ritenuto poco pertinenti le metafore di cui si era servito fino a quel momento - «la pista di caccia, il varco, il solco nella sabbia, la scia dentro il mare, l'amore del passo per la propria impronta»<sup>18</sup> -, e imputando ad esse un residuo di forza

---

<sup>18</sup> J. Derrida, *Ciò che resta del fuoco*, cit., p. 17.

(maschile?) e di sopraffazione, le aveva sostituite con quella della cenere (posto sempre che cenere sia una metafora e non una lettera), con questo resto friabile incapace di violenza, ma di cui semmai è portata a farsi carico per liberarne il mondo.

In tempi recenti è diventato di moda contrapporre un primo Derrida, responsabile di confondere la filosofia con la letteratura, irrispettoso delle buone regole accademiche, incomprensibile e ribelle, a un ultimo Derrida, dal linguaggio sorvegliato e dal pensiero sobrio, finalmente impegnato ad analizzare questioni classiche della filosofia e pronto a prender posizione sui problemi politici più attuali – dalle guerre americane alle nuove forme di potere informatico e tecnologico - dando prova soprattutto di aderire pienamente all'ideologia dominante democratica e progressista. Un Derrida finalmente ricevibile nei salotti buoni dove si formano le *élites*.

Per me, tuttavia, non solo la posizione di Derrida era politica fin dai tempi della *Scrittura e la differenza* o della *Grammatologia*, ma soprattutto non è mai cambiata. La decostruzione della metafisica della presenza è di per sé un gesto politico perché la stessa metafisica è politica. Come ogni discorso che voglia ricondurre una molteplicità all'identità indicandone l'arché anche la metafisica instaura una tassonomia, un ordine di precedenza, un sistema di differenze organizzate che rinviano a una distribuzione ineguale della ricchezza e dei diritti. Smontare il dispositivo della metafisica in tutte le sue forme e le sue trasformazioni, portare allo scoperto l'incrinatura nascosta che ne minaccia la stabilità, individuare il tarlo che la corrode dall'interno, sono modi della critica politica dei sistemi di dominio.

Se decostruzione della metafisica e critica politica vanno sempre insieme, allora anche la politica rientra in quel movimento interminabile del lutto che ci obbliga a intrattenerci con lo spettro. Scelgo un passo da *Aporie. Morire – Attendersi ai "limiti della verità"*: «Niente politico, diremmo in modo economico, ellittico, e quindi dogmatico, senza organizzazione dello spazio e del tempo del lutto, senza topolitologia della sepoltura, senza relazione anamnestică e tematica con lo spirito come spettro, senza ospitalità aperta all'ospite come *ghost* che è tenuto presso di noi mentre, allo stesso tempo, ci tiene in ostaggio»<sup>19</sup>. Sarebbe possibile una qualunque forma del 'vivere-insieme' senza una politica della memoria e una elaborazione pubblica del lutto? Senza commemorazione funebre e senza pianto per i propri morti? Se da un lato una polis è

---

<sup>19</sup> J. Derrida, *Aporie. Morire – Attendersi ai "limiti della verità"*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2004, p. 54.

costretta a fare sempre il lutto del suo sogno di rappresentare la città perfetta, retta dalla giustizia e dalla virtù, a causa della scoperta che la sua stessa fondazione, la sua arché, ciò da cui prendeva abbrivio e legittimità, affondava in realtà nella violenza e nella prevaricazione, dall'altro deve essere pronta ad accettare che l'ospite inatteso cui deve aprirsi se non vuole inaridire possa essere lo spettro del passato che ritorna. Il 'vivere-insieme' si fonda molto di più sul morire assieme che sullo stesso vivere.

Per fortuna il 'sopravvivate provvisorio' non è mai da solo. Fa parte di una comunità più vasta, potenzialmente infinita: la comunità dei 'commorenti'. Questa parola potente che Derrida trova in Montaigne e che riprende in un saggio dedicato al tema del 'vivere-insieme' chiedendosi se il «morire-insieme, nello stesso luogo e nello stesso momento, non (possa) essere per certuni, per quelli che per esempio Montaigne chiama i 'commorenti', la prova suprema del vivere-insieme»<sup>20</sup>, questa parola che si trova anche in Kierkegaard – i commorenti sono i componenti di una congrega davanti ai quali vengono letti in *Enten-Eller* sia *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* (moderna rilettura della commorente per antonomasia, cioè Antigone) sia *Silboutes* -, sembra provenire in realtà da un passo della *Vita di Antonio* di Plutarco in cui, sotto la forma *sunapothavoumenoi*, designa una specie di associazione, setta o confraternita, denominata 'Compagni di morte', che Antonio e Cleopatra, ormai sconfitti, fondarono dopo avere sciolto quella precedente intitolata ai 'Viventi inimitabili'. Vi si iscrivevano tutti quegli amici della coppia di amanti che intendessero morire insieme a loro, passando il tempo che restava in mollezze, lusso e dispendio, godendosi insomma il più possibile. Prendendo esempio dai loro antenati e prototipi Antonio e Cleopatra, sempre i commorenti attendono una morte che sanno inevitabile e vicina ma lo fanno incrementando i piaceri della vita, cercando di gustarne il sapore fino all'ultimo; in altri termini essi indeterminano il rapporto fra la vita e la morte, contaminano la vita con la morte e la morte con la vita, accomunano fino all'indiscernibilità l'esser vivo e l'esser morto: sono in tutto e per tutto dei sopravvivate.

Accettare la condizione di sopravvivate provvisorio e di commorente è l'unica possibilità per apprendere infine, alla fine della vita, a vivere. Nell'intervista rilasciata a *Le Monde* poco prima di morire (sarà infatti l'ultima in assoluto), Derrida proprio in

---

<sup>20</sup> J. Derrida, *Avouer – L'impossible: «Retours», Repentir et Réconciliation*, in AA. VV., *Comment vivre ensemble?*, Albin Michel, Paris 2001, p. 191.

apertura liquida ogni pietosa ipocrisia: in risposta all'intervistatore che dopo aver elencato la ricchezza della sua produzione intellettuale nell'ultimo anno – il 2003 –, cambia registro e accenna sommessamente al fatto che «tuttavia, non si può nascondere, voi siete...», Derrida blocca il discorso replicando secco: «ditelo dunque, pericolosamente malato, è vero, e sottoposto a un trattamento terapeutico pesante. Ma lasciamo stare, non siamo qui per un bollettino sanitario pubblico o segreto»<sup>21</sup>. La consapevolezza della morte imminente rende lucidi inoltre in merito alla questione della ricezione: ripetendo, non so quanto scientemente un gesto nicciano, Derrida anticipa, indebitando gli interpreti futuri, il doppio vincolo che governa sempre un'eredità. «Alla mia età», dice mentre tenta di offrire un'assiomatica delle forme dell'eredità e della sopravvivenza intellettuale, «su questo punto sono pronto alle ipotesi più contraddittorie: vi prego di credermi, ho simultaneamente il *doppio* sentimento che, da un lato, per dirlo con un sorriso e immodestamente, non mi si è ancora incominciato a leggere, che, se ci sono, come è certo, molti buoni lettori (qualche dozzina al mondo, forse, e che sono dei pensatori-scrittori, dei poeti) in fondo, è più tardi che tutto questo ha una possibilità di manifestarsi; ma anche dall'altro lato, simultaneamente quindi, quindici giorni o un mese dopo la mia morte, non resterà più niente. Eccetto che per il deposito legale in biblioteca. Ve lo giuro, credo sinceramente e simultaneamente a queste due ipotesi»<sup>22</sup>.

Se Derrida può antivedere lo scontro che si aprirà intorno all'eredità da lui lasciata è perché, come ha sempre sostenuto, scrivere è essere postumo, darsi per morto e sopravvivere mentre si è ancora in vita. «Mi sono sempre interessato a questa tematica della sopravvivenza», aggiunge nella stessa intervista, «il cui senso *non si aggiunge* al vivere o al morire; essa è originaria: la vita è sopravvivenza. Sopravvivere nel senso corrente vuol dire continuare a vivere, ma anche vivere dopo la morte. La sopravvivenza è sopravvivenza alla vita ma è anche sopravvivenza alla morte (...) Tutti i concetti che mi hanno aiutato a lavorare, soprattutto quelli della traccia o dello spettrale,

---

<sup>21</sup> L'intervista di Jean Birnbaum uscita il 19 agosto 2004 si legge ora in J. Derrida, *Apprendre à vivre infini*, Galilée, Paris 2005, da cui cito: il passo si trova alle pagine 21-22.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 34-35. Previsione facile: a dieci anni dalla morte, a parte i pochi che continuano ad amarlo, la tesi prevalente nel mondo della filosofia e della intellettualità impegnata è che Derrida sia sorpassato, fuori moda, un cane morto. Allo stesso tempo ciò prepara forse una rilettura: chissà se anche questo necrologio che esce a dieci anni di distanza dal momento in cui fu pronunciato non possa far parte dell'inizio di un rilancio.

erano legati al ‘sopravvivere’ come dimensione strutturale e rigorosamente originaria. Essa non deriva né dal vivere né dal morire». <sup>23</sup>

Se vivere è fin dall’inizio sopravvivere, alla vita e alla morte, a una vita che muore e a una morte che sospende il suo morire, a una vita mortale e a una morte vivente, se è lo spazio, la topologia della sepoltura e della resurrezione, lo spazio dell’indeterminazione fra ‘la vita, la morte’, allora il tempo del lutto interminabile è anche quello del massimo incremento della vita, l’approvazione della vita fin dentro la morte. In nessun altro modo l’intervista avrebbe potuto terminare se non così: «Come ho già ricordato, dall’inizio, e ben prima delle esperienze della sopravvivenza che sono adesso le mie, ho marcato che la sopravvivenza è un concetto originale, che costituisce la struttura stessa di ciò che chiamiamo l’esistenza, il *Dasein* se volete. Siamo strutturalmente dei sopravvissuti, marcati da questa struttura della traccia, del testamento. Ma, detto questo, non vorrei lasciare spazio all’interpretazione secondo la quale la sopravvivenza stia piuttosto dal lato della morte, del passato, che della vita e dell’avvenire. No, per tutto il tempo, la decostruzione è dal lato del *si*, dell’affermazione della vita. Tutto ciò che dico – a partire almeno da *Pas in Parages* – della sopravvivenza come complicazione dell’opposizione vita/morte, procede in me da un’affermazione incondizionata della vita. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più che vita. E il discorso che faccio non è mortifero, al contrario è l’affermazione di un vivente che preferisce il vivere e quindi la sopravvivenza alla morte, poiché la sopravvivenza non è semplicemente ciò che resta, è la vita più intensa possibile» <sup>24</sup>.

Forse è per questo che dalla nuova forma di sopravvivenza in cui dimora, nel luogo-non luogo in cui stanno i morti, Derrida, come lui stesso ha scritto prima di morire, ci ama e soprattutto ci sorride. Morto, commuore insieme a noi che moriamo con lui: formando come sempre la comunità dei vivi e dei morti.

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 26.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 54-55.