

Tutti i diritti riservati – All rights reserved
© 2006 Stamen – Editoria scientifica
Via A. Poliziano, 24 – 00184 Roma
redazione@stamen.net
www.stamen.net

SCENE E LINGUAGGI DELL'ORIGINE

Antropologia generativa e decostruzione

Saggi di
E. Gans, D. Collins,
R. Van Oort, M. Featherstone

Traduzione di
Francesca Meleleo e Silvia Tomassi



Mimetic Paradox and the Event of Human Origin
di Eric Gans
in «Anthropoetics» I, no. 2 (December 1995)

Justice of the Pieces
Deconstruction as a Social Psychology
di Douglas Collins
in «Anthropoetics» IV, no. 1 (Spring / Summer 1998)

Epistemology and Generative Theory: Derrida, Gans, and the
Anthropological Subtext of Deconstruction
di Richard van Oort
in «Anthropoetics» I, no. 1 (June 1995)

Speed and Violence:
Sacrifice in Virilio, Derrida, and Girard
di Mark Featherstone
«Anthropoetics» 6, no. 2 (Fall 2000 / Winter 2001)

La rivista «Anthropoetics» è visionabile online presso il sito
<http://www.anthropoetics.ucla.edu/>
Si ringraziano gli autori per la gentile concessione dei loro saggi

Diritti di traduzione riservati

© 2006 Stamen – Editoria scientifica
Via A. Poliziano, 24 – 00184 Roma
redazione@stamen.net
www.stamen.net

Progetto grafico di copertina: © Stamen
In copertina: Victor Brauner, *Forme e controforme* (1958)
isbn 88-901301-9-9

Indice

5	ERIC GANS, <i>Il paradosso mimetico e l'evento dell'origine umana</i>
29	DOUGLAS COLLINS, <i>La giustizia dei pezzi. Decostruzione come giustizia sociale</i>
91	RICHARD VAN OORT, <i>Epistemologia e teoria generativa. Derrida, Gans e il subtesto antropologico della decostruzione</i>
109	MARK FEATHERSTONE, <i>Velocità e violenza. Il sacrificio in Virilio, Derrida e Girard</i>

IL PARADOSSO MIMETICO
*e l'evento dell'origine umana*¹

Eric Gans

L'antropologia generativa, come ogni progetto di riflessione essenziale sull'essere umano – che si chiami mito, teologia, o scienza sociale – è un'operazione ad innesco automatico che tenta di spiegare attraverso il linguaggio umano l'origine del linguaggio stesso. Questa apparente aporia è stata tradizionalmente dissimulata da figure trascendentali che oggi possiamo intendere come *proiezioni* dell'originaria scena del linguaggio. La storica «morte» di queste figure nell'era moderna è stata interpretata da alcuni come rivelatrice dell'inconcepibilità dell'operazione stessa. Ciò che in realtà è stato rivelato è infatti la sua paradossalità. Tuttavia ciò che è paradossale non è impensabile: al contrario, sarebbe impossibile pensare in assenza del paradosso.

Il paradosso è la strada privilegiata per poter comprendere l'essere umano, perché il paradosso rivela il *trait d'union* – il foro ombelicale – nella gerarchia del segno e del referente che costituisce l'essenza del linguaggio umano. Le moderne definizioni fondazionali del segno non colgono la sua duplice essenza di relazione reale ed ideale, dualista e monista, «verticale» e «orizzontale».

In Charles S. Peirce il segno è ad esempio definito come ciò che è «determinato da qualcos'altro». Si colloca cioè in

¹ Edizione originale: Eric Gans, *Mimetic Paradox and the Event of Human Origin*, in *Anthropoetics* I, no. 2 (December 1995), French Department, UCLA, Los Angeles CA 90095-1550.

una relazione orizzontale rispetto al suo referente¹. L'inadeguatezza di tale relazione è integrata da un ipotetico terzo termine, o «interpretante», che si pone quasi a livello dell'argomento del «terzo uomo» della filosofia greca con cui venivano fornite le basi di somiglianza tra l'uomo reale e l'idea di uomo. La relazione di segno è spiegata mediante un movimento di infinito regresso, che rimanda indefinitamente l'incontro orizzontale tra il segno ed il referente a dispetto del rigore definizionale del sistema. Distinguendo le famiglie di segni attraverso i loro diversi tipi di motivazioni, Peirce non può lasciare spazio all'*arbitraire du significant* che distingue il linguaggio umano: l'*arbitraire* non è un grado zero della motivazione, ma un formale assoluto che, come tutti gli assoluti, non è immune dalla decostruzione.

In contrasto con Peirce, Saussure non vede nel segno altro se non la verticalità. Lacan dal canto suo dando alla barra che separa il significante dal significato – nella sua prospettiva primordiale – la funzione antropologica di interdizione paterna, indica la necessità di fornire una spiegazione generativo-antropologica all'apparizione del formale-verticale dall'orizzontale.

La linea è un mistero. Se il segno, e ciò cui esso si riferisce, sono aree identiche su ambo i lati del foglio di carta, ci si può chiedere non solo a cosa serva girare il foglio, ma anche, in primo luogo, come si è giunti dal mondo reale al foglio. Mettendo tra parentesi il referente del segno e sostituendo il suo significato o concetto, Saussure rimanda solamente la

¹ La definizione esatta, formulata in una lettera a Lady Welby del 23 dicembre 1908, è la seguente: «I define a Sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter [person] is thereby mediately determined by the former [object]. My insertion of “upon a person” is a sop to Cerberus, because I despair of making my own broader conception understood» (Charles S. Peirce, *Values in a Universe of Chance*, Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1958, p. 404).

comprensione della relazione orizzontale tra segno e referente come fossero due cose materiali.

La mia soluzione a tale aporia fu pubblicata più di dieci anni fa in *The Origin of Language*. I termini in cui la teoria fu espressa, così come i termini con cui è stata ripetuta e rifinita nei miei libri più recenti, sono stati spesso fraintesi come formulazione di un nuovo «mito dell'origine». Non vi è dubbio che io abbia tentato di comprendere più l'essenza del problema che la strategia per articolarlo. Ho offerto, per così dire, un'ipotesi minimale sull'origine del linguaggio, dell'essere umano, dell'«uomo» come si diceva allora. Ma descrivere una scena dell'origine del linguaggio, contrapposta alla mera affermazione dell'essenziale scenicità del linguaggio stesso, non poteva evitare di dare l'apparenza di un eccesso piuttosto che un minimo di contenuto. Ciò è tanto più vero quando l'ipotesi rivale è che nessuna ipotesi sia concepibile.

La versione «triangolare» dell'ipotesi originaria che qui presento differisce di poco nella sostanza rispetto a quella espressa in *The Origin of Language*, ma questa differenza rende subito impossibile mettere alla prova tale ipotesi con naturalistica ingenuità. La nostra intuizione antropologica primaria è notevolmente più sensibile alle modalità della presentazione narrativa dell'ipotesi, piuttosto che al suo reale contenuto. La descrizione di una scena originaria collettiva si scontra con la diffidenza del clima intellettuale post-moderno nei confronti dei centri di attrazione mimetica. Le mie iniziali formulazioni sull'ipotesi originaria non tenevano conto di questo fattore della nostra vita intellettuale, in quanto era necessario permettere che nuovi elementi emergessero. La nostra intuizione degli elementi minimi è infallibile, ma soltanto nel tempo; nell'immediato, si tende sempre ad aggiungere qualcosa al bagaglio immaginativo per poi, fondamentalmente, sottrarre da esso. Ora che la sottrazione è stata compiuta, dovrebbe essere più semplice per il lettore cogliere il principio minimizzante valido sia qui che nelle mie prime ricostruzioni narrative della scena originaria.

Il fulcro dell'origine del linguaggio risiede nella comparsa della *relazione verticale* del segno rispetto a quella orizzontale dell'interazione animale. L'ipotesi originaria sostiene che tale comparsa è plausibile solo se considerata come un *evento*, perché la comunicazione della nuova relazione del segno verso i propri utenti dà loro un accesso consapevole, direttamente manipolabile, al segno come forma straordinaria di rappresentazione. Non è possibile avere accesso al segno senza conoscerlo; ma ciò non vuol dire conoscere cosa sia l'accesso – cioè cosa sia il linguaggio, nei nostri termini.

La comparsa del segno è il prodotto del divenir-paradossale della mimesi in una situazione di «crisi mimetica», in una situazione cioè di conflitto imminente tra esseri viventi nella quale le modalità di affermazione animale non riescono più a proteggersi contro la de-differenziazione. Il nostro modello di questa trasformazione richiede un solo presupposto: che la mimesi, avendo raggiunto un determinato livello d'intensità, diventi incompatibile con le forme di differenziazione pre-umane. Ovviamente, esistono varie forme di differenziazione: tra le scimmie antropomorfe più evolute, ad esempio, non esiste una stretta divisione del lavoro come succede tra gli insetti. La differenziazione ha la funzione di mantenere un ordine sociale, di evitare o contenere i conflitti. Le rigide strutture gerarchiche limitano i conflitti a tentativi di scontro diretto finalizzati ad avanzare nella scala gerarchica. Ma è solo esaminando le gerarchie animali dal punto di vista dell'egualitarismo umano che noi comprendiamo il loro elemento costitutivo come limitazione. In termini di evoluzione dell'organizzazione sociale animale, le gerarchie animali introducono nuovi gradi di libertà ricanalizzando l'energia mimetica della rivalità intraspecifica.

È dunque sufficiente ipotizzare che la non-differenziazione della mimesi ad un certo punto sconfigga la forza differenziatrice della gerarchia animale. Dal momento in cui tale gerarchia di fatto esisteva, era necessario controllare il conflitto mimetico; nel momento in cui la gerarchia cessa di conservare la sua funzione, il conflitto diventa impossibile da

controllare. Si rende dunque necessario un nuovo sistema di controllo, in grado di operare nella condizione di una collettiva de-differenziazione. Questo sistema è il linguaggio.

Il segno linguistico, in quanto gesto abortito di appropriazione, è detemporalizzato, escluso dalla sfera pratica in cui l'azione imitativa scivola impercettibilmente verso la rivalità violenta. Il segno *indica* prima ancora di imitare; la sua relazione orizzontale, metonimica, con il proprio referente, si ripiega su se stessa come verticalità, come *metafora*¹. In quanto oggetto della rappresentazione, la figura centrale assume il ruolo negativo dell'ostacolo mimetico. Lo scopo dell'attività materiale imitata è divenuto il suo modello materiale altro.

Mimesi

L'imitazione lascia la propria ontologia non-tematizzata: riconosce solo che dal momento in cui tu sei come me, allora posso agire come te. La mimesi tematizza invece la propria ontologia. Questo decisivo concetto, male interpretato dalla tradizione metafisica, fu confinato dalla *Poetica* di Aristotele nella sfera estetica per più di duemila anni, fino a quando Girard non gli diede la dovuta considerazione rivelando che il desiderio umano, e l'essere umano come tale, obbedisce alla struttura paradossale della mimesi.

Generalmente, l'imitazione del comportamento tra creature simili non è problematica. Più precisamente, io posso imitare le tue azioni in modo non problematico sino a che queste non implicano l'appropriazione di un oggetto raro che entrambi desideriamo possedere. Ora, la ricerca di tali tipi di oggetto è precisamente il tipo di comportamento che rende

¹ Ciò potrebbe suggerire un'analisi originale della classica dicotomia metonimia/metafora in Jakobson come omologa all'opposizione tra componenti orizzontali e verticali del paradosso mimetico originario.

l'imitazione proficua. L'evoluzione di animali più forti è stata dettata dalla difficoltà di ottenere la soddisfazione appetitiva, specialmente quella legata al cibo. Se io fungo da esempio per te nella caccia, tutto andrà bene sino a che la tua imitazione non raggiungerà la riproduzione dei miei gesti appropriativi in relazione allo oggetto. A questo punto l'imitazione genera rivalità. Il modello mimetico diventa un ostacolo.

Il fatto che il modello divenga un ostacolo non è una prerogativa esclusiva dell'essere umano. Al livello più elementare di imitazione, quando un branco di animali si raggruppa attorno ad una fonte di nutrimento, ogni animale diviene, prima o poi, un ostacolo per gli altri. Ma l'energia e l'attenzione del gruppo sono rivolte alla preda, non agli altri elementi del gruppo. Nel caso in cui entrassero in conflitto, o addirittura si divorassero gli uni con gli altri, questo resterebbe un fattore casuale rispetto all'operazione appropriativa di cui infine beneficia il branco e la specie cui appartiene. L'ostacolo mimetico è qui presente, ma rimane secondario rispetto al beneficio conferito dall'imitazione.

Nell'imitazione animale il divenire ostacolo del modello resta uno spiacevole effetto collaterale che deve essere contrastato dal processo reale dell'evoluzione mimetica che serve ad incrementarlo. Se il meno forte tra i tanti membri di specie meno evolute può essere facilmente sacrificato, gli animali più evoluti, di maggior valore individuale per la propria specie, vanno preservati all'interno di un ordine gerarchico che prevenga il conflitto mimetico, o che lo limiti allo scontro di due elementi che si fronteggiano per la supremazia. L'animale «alfa» è il prodotto di un livello più alto di tensione mimetica che può esistere all'interno di un branco privo di leader. Il fatto che esso mantenga l'ordine implica un certo grado di rivalità con i suoi simili. Ma tale ordine non è minacciato dal rafforzamento della mimesi collettiva. L'imitazione animale è per natura auto-controllante. La tensione della rivalità raggiunge un equilibrio semi-stabile nel dominio degli esemplari più forti. Il

modello mimetico dà maggiore stabilità a livelli evolutivi più alti piuttosto che ai livelli più bassi.

La comparsa del genere umano, tuttavia, dimostra i limiti di tale correlazione tra l'imitazione e l'ordine. Il reciproco rafforzamento dell'imitazione collettiva porta al ribaltamento della supremazia dello scontro diretto dell'animale «alfa», e alla creazione di una comunità egualitaria di essere umani. Quando la struttura conflittuale della mimesi raggiunge il superamento dei conflitti tipici della gerarchia animale, essa può solo essere controllata, o, più precisamente, procrastinata, mediante la gerarchia formale rappresentata dal linguaggio umano. L'origine del linguaggio può dunque essere descritta come l'instaurazione di questa nuova gerarchia attraverso la quale il segno linguistico acquisisce la propria verticalità, prettamente umana. L'ipotesi originaria si rivolge al mistero della nascita del verticale dall'orizzontale, della forma dal contenuto, o, nell'antico lessico dialettico, della «qualità» dalla «quantità».

Nel nostro tentativo di svelamento di questo mistero, dobbiamo concentrarci sull'intrinseca conflittualità o proto-paradossalità della mimesi pre-umana, in cui troveremo il correlativo orizzontale della verticalità del segno. Ciò, di conseguenza, ci obbliga ad analizzare più attentamente rispetto a prima l'idea nodale dell'ipotesi originaria: cioè che il segno originario è un «gesto di appropriazione abortito», trasformato in un gesto di rappresentazione privo di timore della rivalità mimetica di altri elementi.

L'ipotesi triangolare

In una plausibile ricostruzione storica della scena originaria, l'«altro» mimetico, o modello, sarebbe una pluralità di altri individui. L'aspetto originale della presente interpretazione dell'ipotesi riflette il fatto, sinora mai efficacemente utilizzato, che il triangolo originario di Girard è già di per sé un sufficiente, e realmente minimale, modello di tale scena. Nel momento in cui si dà inizio alla gestualità

appropriativa, la relazione mimetica pre-umana è semplicemente imitativa: l'altro è il mio modello, ma non ancora il mio rivale. Arrivo all'oggetto seguendo il modello della *gestualità* del modello. Tuttavia, in quel momento, comprendo l'incompatibilità del mio gesto rispetto al suo: due movimenti diretti allo stesso oggetto non possono avere entrambi esito positivo. Il modello-altro mi porta a prefiggermi un atto che lo renderebbe un rivale-altro.

A questo punto è necessario fermarsi a considerare attentamente cosa rende tale situazione intollerabile. È abbastanza facile, nella versione collettiva dell'ipotesi, introdurre due elementi chiarificatori naturalistici. Uno è ovvio, ed è rappresentato dalla pluralità degli altri; in una situazione collettiva, un singolo membro che desidera appropriarsi dell'oggetto di comune interesse, rischia di provocare l'ostilità del gruppo. Il secondo elemento, meno ovvio di quello appena esposto, è la preesistenza della gerarchia animale di cui si è trattato in precedenza. La scena di Freud dell'uccisione del padre in *Totem e Tabù* potrebbe essere riscritta in termini etologici: l'animale alfa tenta di esercitare il suo normale privilegio appropriandosi dell'oggetto del desiderio comune, ma, a causa dell'elevato livello di mimesi e della conseguente differenziazione, gli altri non si sottometteranno più ad esso, ma imiteranno la sua gestualità appropriativa «a sproposito»; esso dovrà conseguentemente interrompere le proprie azioni, e gli altri lo seguiranno. Questo aspetto è più palese nel caso della gerarchia animale, ma può essere applicato anche alla pluralità degli altri, nonostante la necessaria natura pubblica dell'evento originario: perché il «pubblico» può essere formato da due persone come da duecento.

Il problema non è che potrebbe non essere esistito un animale alfa, quanto che la sua esistenza empirica, anche se ne avessimo la certezza, non può essere sostituiva di una spiegazione della cessazione del suo ruolo dominante. Riconoscere come causa della fine della gerarchia la sua intrinseca instabilità, sarebbe come reiterare la domanda.

Dunque, l'esistenza di alfa non ha tanto la funzione di un vero elemento esplicativo, quanto di mediatore, o stadio intermedio, che evita la questione cruciale del fissare il grado di libertà intrinseco alla specifica operazione della mimesi umana.

La gerarchia animale compare per sviare il conflitto implicito nella mimesi. Ma questo stadio intermedio tra le più basse forme di vita e il genere umano è interessante per noi nella misura in cui determina le condizioni minime di insorgenza di questo conflitto. La fiducia nella gerarchia animale è intrinsecamente fuorviante ed è già visibile a partire dall'esame del modello freudiano, sebbene esso manchi di riferimenti etologici. Freud immaginò l'orda pre-umana come un gruppo gerarchicamente organizzato, la cui liberazione o de-gerarchizzazione corrisponde alla comparsa dell'uomo. Ma noi non possiamo intendere lo stato mimetico de-differenziato in cui si svolge la scena originaria semplicemente come il prodotto della misteriosa dissoluzione di una precedente gerarchia. Il concetto deve essere spiegato dall'interno, come lo stato di indecisione del soggetto tra i due ruoli di modello e rivale del mediatore-altro. Tale enunciazione del problema evidenzia l'inutilità di postulare una gerarchia animale proto-umana. La mimesi stessa definisce una gerarchia, sebbene instabile, tra il soggetto-sé e il modello-altro, e questa gerarchia rappresenta la base su cui si fondano tutte le altre.

Analogamente, la formulazione triangolare dell'ipotesi elimina la necessità dell'indipendente postulato della pluralità degli altri. Il fattore determinante nella conversione del gesto appropriativo in segno non è la paura della violenza dell'altro o degli altri, ma l'incompatibilità dei due ruoli di soggetto e di altro nel processo mimetico. Tale correzione non dovrebbe essere intesa come un addolcimento del nostro passato sanguinoso. «Paura» e «violenza» non sono categorie così nette come sembrano. Se la paura della violenza del mio modello mimetico dovrebbe spiegare il mio fallimento nel portare a compimento il mio gesto appropriativo, a stento

spiega perché continuo a compiere quel gesto con una nuova intenzione, o perché resto all'interno della configurazione mimetica piuttosto che cercare di sfuggire ad essa. L'attaccamento del soggetto alla scena, quali che siano i suoi pericoli, dimostra che la mimesi, più che la paura, rappresenta l'elemento chiarificatore. In quel caso, però, la spiegazione più idonea è quella che non presuppone altro se non la configurazione mimetica triangolare. Ridotta al triangolo mimetico epurato da ogni elemento naturalistico, l'ipotesi originaria potrebbe essere formulata come segue: il segno ha origine come soluzione dello «stato paradossale», o «paradosso pragmatico», nato quando la relazione mimetica con l'altro-mediatore ha richiesto il compito impossibile di mantenere quest'ultimo come modello, mentre si imitava la sua azione appropriativa verso un oggetto eccezionale. In termini geometrici, le linee parallele dell'imitazione devono convergere verso un unico punto. Il modello mimetico è sia modello che (potenziale) ostacolo. È nel momento in cui tale contraddizione ostacola l'azione che il segno linguistico umano fa la sua apparizione.

La cessazione dell'azione nella situazione di crisi mimetica è più radicale della situazione di sottomissione gerarchica, in cui l'animale non-alfa esprime la propria sottomissione mediante una reale stasi, laddove dovrebbe attendere normalmente il proprio turno dopo i suoi superiori. Abbiamo bisogno di una parola più generica rispetto ad «azione» o «comportamento» per descrivere ciò che viene ostacolato in una reale situazione paradossale: *habitus*, forse, un termine che designa semplicemente un coerente modo di essere. Il corrispondente psicologico dello stato paradossale della mimesi è l'ansia, come nel caso dei cani di Pavlov. La situazione è ovviamente simile, ma qui il l'effetto di retroazione è minimizzato. Non è determinato dall'interferenza di due fattori condizionanti che portano il soggetto verso due azioni incompatibili nello stesso tempo, ma da una contraddizione interna nella modalità (mimetica) comportamentale stessa. Quando l'attrazione mimetica

raggiunge una sufficiente intensità, un comportamento come questo diviene impossibile.

Ciò che viene fatto in questa circostanza non è più «comportarsi», bensì produrre un segno. Il modello triangolare dell'ipotesi permette un'analisi ben più rigorosa del modo in cui la funzione ed il carattere di tale segno designatore differiscono da quelle del gesto appropriativo originario. Nel modello naturalistico, la funzione più evidente del segno è apotropaica: esso svia la potenziale violenza dal gruppo dimostrando che colui che compie il gesto non ha più intenzione di appropriarsi dell'oggetto. Designare significa *rinunciare*, rimandare il possesso attraverso la rappresentazione. Ciò non chiarisce la natura del legame tra la rinuncia dell'appropriazione da un lato, e, dall'altro, del possesso immaginario attraverso la rappresentazione. Il fatto che si parli di «legame» tra quelle che sembrano essere due operazioni completamente distinte, è prova sufficiente che questa non è ancora una minimale esposizione dell'ipotesi.

È questo il momento giusto per poter evocare la nozione aristotelica di mimesi come rappresentazione (teatrale). Tale nozione lascia l'imitazione orizzontale degli altri, che è potenzialmente conflittuale, all'argomento che si svolge sul palco, e conserva come sua definizione formale solo la rappresentazione verticale, priva di conflitti, della realtà. Nella scena originale, il concetto di mimesi aristotelico concerne non il gesto appropriativo originario, che dipende dall'altro in quanto modello mimetico, quanto il nuovo gesto designativo-rappresentativo del segno.

Il segno appare come un allontanamento dall'altro inteso come modello, a favore dell'oggetto del desiderio che è a sua volta divenuto modello. Nella trasformazione della relazione mimetica elaborata mediante il linguaggio, il soggetto sposta l'intenzione del proprio gesto dall'imitazione (inconscia) dell'altro verso l'imitazione (tematica) dell'oggetto. Tracciare segni resta un'operazione mimetica intesa nel senso tradizionale; il segno nella sua trascendentalità, nella sua «arbitrarietà» può essere imparato solo dagli altri. Ma

diversamente persino rispetto ai comportamenti animali più stilizzati, il segno ha lo scopo di rendere-presente un referente altro rispetto a se stesso.

In che modo il raddoppiamento dei modelli mimetici risolve lo «stato paradossale» della mimesi, della crisi mimetica originaria? L'imitazione pre-umana, sia tra due elementi singoli che nel branco, ha una struttura bipolare di attore e modello; l'unica differenza nel caso del branco è che il modello è rappresentato dalla pluralità di elementi. L'imitazione animale, mancando della triangolarità, può solo essere la base di un ordine dualistico, un ordine «gerarchico» fatto di relazioni a due. Diversamente dal triangolo della mimesi umana, essa non può essere sviluppata in un cerchio comunitario che trova il suo equilibrio intorno al centro. Se un oggetto centrale è lo scopo comune degli attori, questi si avvicineranno ad esso seguendo l'ordine gerarchico. I gesti appropriativi dei soggetti non-alfa non sono trasformati in segni ma semplicemente rimandati. Dunque, la struttura circolare della scena della rappresentazione, fondamentale per i fenomeni culturali umani, è sconosciuta tra gli animali, salvo che potrebbe essersi evoluta in una forma complessa per un singolo scopo – come nella famosa danza delle api.

La formazione del triangolo della mimesi umana, la struttura minima in equilibrio, risolve la crisi permettendo la ripresa dell'attività mimetica. Il segno inizia come l'azione fisica stessa, come il gesto abortito di appropriazione, ma il volontario spostamento dell'interazione orizzontale con il proprio oggetto fa in modo che esso possa «intendere» verticalmente tale oggetto nel senso fenomenologico, che possa considerarlo come il proprio tema. Ciò che sblocca il processo mimetico nasce all'interno della mimesi stessa. L'intenzione appropriativa del gesto originario, rendendo impossibile la sua imitazione all'interno della cornice del mondo animale, focalizza sempre più l'attenzione sull'oggetto di cui si deve appropriare. Quando imito l'altro nella sua appropriazione di un oggetto, la mia attenzione si concentra su di lui nel momento in cui ho una controparte al suo

oggetto, ma si concentra sull'oggetto se esso è lo stesso per ambedue. L'intensificazione della mimesi, ponendo in discussione l'equivalenza tra il mio oggetto e quello che ha qualcosa dell'aura del mediatore, rende sempre meno soddisfacente per me scegliere un oggetto differente dal suo. Il bambino normale sceglie un amico imitando la scelta di suo padre; Edipo, l'archetipo mimetico, non può scegliere una moglie diversa da quella del padre.

Il movimento che procede verso l'oggetto – e che nello stesso tempo si allontana dal modello – è intrinseco alla mimesi in quanto tale. Il gesto appropriativo è, per così dire, già «predisposto» a ri-presentare l'oggetto anche quando svolge la sua funzione pratica¹. Ciò che resta per poter completare la scena originaria – ma è poi il compimento che rende tutto differente – è la tematizzazione dell'intenzione di rappresentare e rimandare l'appropriazione. Dal momento in cui l'attenzione verso l'oggetto e la sua interdizione da parte dell'altro sono aumentate sino a rendere impossibile l'azione

¹ A questa predisposizione mimetica corrisponde l'evoluzione cognitiva verso la formazione del concetto «prelinguistico» riferito da Derek Bickerton ed altri come l'elemento preliminare necessario al linguaggio umano. Cfr. il testo di Bickerton, *Roots of Language* (Karoma Publishers, Ann Arbor, Mich. 1981), e la sua ultima sintesi in *Language and Species* (University of Chicago Press, 1990), che tratta le più recenti ipotesi sulla scena originaria del linguaggio. L'imitazione è «già da sempre» protolinguistica, non soltanto nel senso astratto che *après coup* possiamo comprendere come una non tematizzata versione della concentrazione attorno al centro, ma nel senso ben più concreto che i neuroni hanno cominciato a differenziarsi tra categorie di oggetti come risultato di questa concentrazione. La concezione di Bickerton della originaria evoluzione linguistica, sebbene attesti un considerevole passo in avanti rispetto a teorie orientate totalmente sul versante linguistico, non riconosce la centralità della mimesi. Essa cade in errore proprio riguardo la questione fondamentale dell'origine del linguaggio, l'oltrepassamento di ciò che Bickerton chiama il «Rubicone» del linguaggio interattivo.

appropriativa, lo spostamento mimetico verso l'oggetto formalizza – in effetti, porta alla coscienza (umana) – questa tendenza già esistente.

Questa analisi muove nella direzione opposta rispetto all'esposizione originaria di Girard del desiderio mimetico ne *La mensonge romantique*, che consiste nel mettere in luce il terzo elemento mediatore che si trova dietro la «bugia romantica» che concepisce il desiderio come una relazione-oggetto dualistica. Qui è l'oggetto del desiderio, piuttosto che il mediatore, ad essere rappresentato come centrale rispetto a ciò che è sembrato essere una relazione frontale di imitazione comportamentale. Tale risultato contro-intuitivo richiede una spiegazione.

Il comportamento appetitivo si dirige normalmente verso l'oggetto, e non è certo esagerato spingere oltre l'analogia dicendo che esso «designa» quegli oggetti. Un gatto che dà la caccia ad un topo sa a quale oggetto sta dando la caccia, proprio come succede per un cacciatore che insegue un cervo. Ma il comportamento del gatto, a differenza del comportamento del cacciatore, è un'abitudine innata che include categoricamente in essa il suo oggetto – non il comportamento di caccia che avviene quando si imbatte nel topo, ma il comportamento della caccia al topo. Quando l'apprendimento imitativo avviene nel rispetto di tale comportamento, l'oggetto, in quanto parte stessa del comportamento, non cade sotto il sortilegio dell'imitazione; se un gatto impara da un altro gatto una nuova tecnica di caccia al topo, nessun topo in particolare riceve un valore supplementare. Il valore aggiunto che deriva dalla rappresentazione dell'oggetto può sopraggiungere solo quando non è già presente come un elemento dell'attività appresa.

Il desiderio è sempre desiderio mediato. Il movimento dell'appetito verso il desiderio è quello di una mimesi intensificata che svela non solo il comportamento, ma l'obiettivo del comportamento nell'altro. Ciò che causa la finale comparizione dell'oggetto nell'equazione mimetica non è l'indifferenza verso di esso ma, al contrario, il pratico

orientamento verso l'oggetto del comportamento animale. Dato che l'oggetto, inteso come fonte di cibo, riparo, soddisfazione sessuale e così via è scelto in modo meno libero (più «raro») rispetto ai comportamenti attuati dal soggetto per appropriarsene, le tecniche di appropriazione sono soggette all'apprendimento mimetico prima che ci sia il bisogno di «conoscere» l'oggetto dell'appropriazione. Solo ad uno stadio avanzato della mimesi avviene che non sia più l'azione in sé, ma il suo obiettivo, a cadere sotto l'influenza dell'altro mediatore.

Perché l'intensificazione della mimesi dovrebbe allontanare il soggetto dal comportamento che l'altro – verso il quale esso è diretto – tiene nei confronti dell'oggetto? Questo movimento riflette un'interiorizzazione della motivazione del modello, la più vicina assimilazione del sé alla realtà propria dell'altro. Più rigorosamente imito l'azione – finalizzata allo scopo – del mio modello, più condivido lo scopo della sua azione, che non è nell'azione in sé, ma precisamente nel suo oggetto esteriore. (Quest'analisi può essere applicata altresì alle azioni dirette a se stessi: un livello maggiore di mimesi mi porterebbe, ad esempio, ad imitare il «narcisismo» degli altri animali e a favorire questo piuttosto che me stesso). Da ciò deriva l'apparente paradosso per cui quando l'imitazione si fa più intensa prefigura la struttura triangolare della rappresentazione umana, concentrandosi meno sul comportamento del modello che sull'oggetto verso cui è diretta.

Il paradosso del segno

Il segno, come si è già puntualizzato, è la conversione di un gesto iniziato come imitazione del gesto appropriativo del modello, all'«imitazione» dell'oggetto che era lo scopo di tale gesto. Tracciando un segno, io abbandono la mia imitazione dell'intenzione originaria dell'altro di appropriarsi dell'oggetto: mi allontano dall'oggetto che ambedue desideriamo. Di conseguenza, la mia situazione nell'eseguire

tale gesto è ancora una volta compatibile con quella dell'altro, le cui azioni possono avere luogo simultaneamente alle mie, senza alcun rischio di convergere sull'oggetto. I due gesti non sono più paralleli come prima, sono entrambe diretti verso l'oggetto, ma non cercano più di rimuoverlo dalla sua posizione centrale. L'oggetto è ora divenuto il centro di una *scena*.

L'emissione del segno crea verticalità da quella che precedentemente era una relazione orizzontale di appetito ed appropriazione combinando i ruoli di modello ed oggetto in un singolo comportamento. Imito l'altro nella mia *énonciation* e l'oggetto nel mio *énoncé*. La mia azione, invece di essere un semplice mezzo di auto-espansione nel mondo attraverso l'assorbimento e l'annientamento degli oggetti esterni, diviene un modo per preservare tali oggetti riproducendoli all'interno di me stesso. Ora, posso continuare ad imitare i gesti del mio modello nonostante la presenza di un ostacolo all'azione appropriativa. Dato che il modello non intralcia il mio comportamento segnico, è l'oggetto che è percepito come ostacolo alla sua stessa appropriazione: questo è ciò che noi chiamiamo la sua sacralità.

Questo modello della prima emissione del segno è quello della sua emissione «iniziale» o «meditata». Intendendo che io emetto il segno come risultato dell'«aborto» del mio gesto di appropriazione piuttosto che come imitazione del mio modello, la decisione di emettere il segno costituisce l'originario esempio di pensiero. Ciò potrebbe essere contrastato dall'emissione del segno sotto l'influenza mimetica o «retorica» del modello, da parte dell'«ultimo» partecipante che ancora tenta di appropriarsi dell'oggetto.

Ancora una volta, la specifica differenza tra questi due momenti dell'emissione del segno viene chiarita mediante l'uso di un contesto minimale piuttosto che di un contesto naturalistico. Il segno originario è il primo esempio della libera, conscia ed intenzionale tematizzazione di un oggetto. La nostra analisi non può essere considerata soddisfacente solo dimostrando che il segno è effettuato liberamente, ma

deve dimostrare in che modo la libertà sia nata con il segno. Come la nascita della verticalità dall'orizzontalità, la nascita della libertà dalla necessità è un'altra affermazione del paradosso del significato originario. La sua spiegazione non potrà mai essere completa, proprio come per la nascita di un nuovo livello di complessità è irriducibile a qualsiasi configurazione precedente. Ma piuttosto che lamentare la futilità dell'autonomia intellettuale, dovremmo considerare tali paradossi – ed ogni paradosso si riduce a questo, il paradosso dell'essere umano in quanto tale – come i garanti dell'inesauribilità del pensiero originario.

In una breve discussione riguardo la questione della libertà nell'Introduzione a *Originary Thinking*, ho usato la formulazione di Kant del giudizio estetico («senza concetto») come mio modello della libertà dell'intenzione segnica: il soggetto era influenzato dalla «bellezza» del proprio gesto, cioè, dalla sua abilità di ri-presentare l'estremamente desiderabile oggetto centrale. Questa è una formulazione suggestiva, ma complica la questione introducendo la categoria dell'estetica, nella quale l'attenzione del soggetto oscilla tra il segno ed il referente.

L'estetica dipende dal segno; essa rende perpetua la nostra paradossale esperienza della tematizzazione che il segno compie verso il proprio referente come già significante. Per poter cogliere l'originaria libertà del segno precedente il rafforzamento fornito dall'estetica, dobbiamo tentare, invece, di definire la «libertà entro i limiti della mimesi»: per poter capire in che modo un atto mimetico possa liberarsi dalla dipendenza «istintiva» o non-meditativa del suo modello. La trasformazione del gesto abortito in un segno è uno spostamento dall'imitazione del modello umano, all'«imitazione» di un oggetto appetitivo. Nella mimesi dell'oggetto, il soggetto non copia i gesti di un altro, ma rappresenta l'oggetto stesso.

Consideriamo per un momento la relazione soggetto-oggetto. Io mi approprio di un oggetto per soddisfare una necessità appetitiva. Se imito o meno un mediatore umano ciò non costituisce un elemento critico fino a che io ho

realmente questa necessità. A questo livello, la mimesi è meramente un modo vantaggioso di apprendere la tecnica di tali necessari gesti appropriativi.

Potremmo dunque essere tentati di definire anche il gesto appropriativo come «libero» quando avviene in un contesto non-mimetico. Potrei averlo imparato da un'altra persona, ma la mia esecuzione del gesto è dettata dalle mie personali necessità, e negli animali più evoluti tali necessità non debbono obbedire a rigidi calcoli fisio-chimici di stimolo-reazione. Ad esempio, gli animali si dedicano a vari giochi. Qui, ci troviamo di fronte alla classica questione del «libero arbitrio», che, insieme alla questione dell'esistenza di Dio, è una delle antinomie della ragion pura di Kant.

L'antropologia generativa offre una nuova interpretazione del concetto di libertà e di Dio. La nostra è una spiegazione strettamente antropologica: non ha pretese cosmologiche. La questione della libertà in opposizione al determinismo, come quella riguardo l'esistenza di Dio, è realmente una questione solo antropologica. Non si può più prendere seriamente la «scienza della religione» del XIX secolo che intende far derivare il concetto di Dio dal nostro timore riverenziale del cosmo. La realtà è esattamente l'opposto: avendo sufficientemente procrastinato la violenza umana usando come mezzo il concetto di Dio, ci siamo interessati al cosmo relativamente pericoloso, sul modello dell'umanità estremamente pericolosa. La religione tende a dare al cosmo un modello di potere divino che è, in realtà, un valore reale nelle situazioni antropologiche, ma che ha scarsa funzionalità nelle situazioni cosmiche. In tempi di crisi, cosmica o di altra natura, ci appelliamo a Dio perché nel nostro primario e originario modello di crisi, il segno in quanto nome-di-Dio, fornisce delle soluzioni¹.

Il problema della libertà in opposizione al determinismo è parimenti antropologico piuttosto che cosmico, «culturale»

¹ Cfr. il mio articolo *The Unique Source of Religion and Morality*, in *Anthropoetics* I, no. 1 e *Contagion*, in via di pubblicazione.

piuttosto che «naturale». Dire che il futuro movimento di una particella è «determinato», significa concepire una mente potenzialmente consapevole di tale determinazione. La semplice prova antropologica del determinismo è la seguente: se dopo aver calcolato lo stato futuro di un sistema, io posso informare il sistema riguardo i miei calcoli senza indurlo a deviare da essi, quel sistema può essere detto determinato. Se, al contrario, ho bisogno di nascondere i miei calcoli onde evitare tale deviazione, allora il sistema è libero; perché qualcuno all'interno del sistema potrebbe eventualmente fare gli stessi calcoli proprio come ho fatto io.

L'ovvia obiezione a questa definizione è che essa è influenzata a favore degli utenti del linguaggio: come potrei trasmettere il risultato dei miei calcoli senza il linguaggio? L'onere della prova dovrebbe però essere non nella definizione, ma nelle sue critiche. Essi dovrebbero spiegare perché, se il linguaggio umano è solo uno tra i diversi mezzi di comunicazione che non comporta reale differenza rispetto alla questione del libero arbitrio, esso possiede tali effetti sul sistema che lo contiene, e perché gli animali di cui studiamo il linguaggio così intensamente sono incapaci di tali azioni. La domanda non dovrebbe neanche sviata introducendo l'intelligenza artificiale. *Jusqu'à nouvel ordre*, i computer sono stati costruiti dagli esseri umani a proprio vantaggio.

La libertà di indicare come atto di rappresentazione si distingue dall'imitazione come una nuova, umana varietà di mimesi. Imitare non significa rappresentare. Io imito te perché siamo esseri analoghi; non ho bisogno di compiere sforzi consci per seguire i tuoi gesti, per tematizzarli come oggetti di rappresentazione¹. La crisi mimetica porta alla stasi,

¹ Il gioco «Simple Simon Says» è una dimostrazione pratica di come, in materia di semplice *mimesis*, il linguaggio funzioni in un modo solo. Il livello ironico del gioco sta nella difficoltà di ascoltare parole quando esse in modo «semplicemente» naturale ripetono il gesto.

precisamente perché l'imitazione pre-umana è non-riflessiva: il soggetto non ha alcuna conoscenza di sé come di un sé che imita un altro. Al contrario, la mia rappresentazione dell'oggetto è una tematizzazione conscia. Io non sono come l'oggetto, non posso seguirlo per analogia. Quando io imito te, imito le tue azioni, faccio movimenti analoghi ai tuoi; ma quando rappresento un oggetto, io designo esso, non una sua particolare azione. Il mio intendere l'oggetto significa intenzione di dargli vita, di raddoppiarlo usando unicamente le mie risorse. Non posso eseguire il segno, come opposto al gesto di appropriazione, senza tematizzare lo scopo del segno di rappresentare il proprio oggetto.

La chiave per la libertà del segno risiede nel movimento de-temporalizzante/ri-temporalizzante discusso in *Originary Thinking* (capitolo 6, «Narrativity and Textuality»). L'imitazione non ha una forma intrinseca. Il gesto pratico è «orizzontalmente» contiguo al suo oggetto; il suo non essere fine a se stesso è visibile nella sua assenza di forma esteriore. Dato che l'appropriazione termina con l'oggetto, non con l'atto stesso, se imito te con successo, non ho coscienza alcuna dei limiti al mio gesto, che vengono imposti su di esso dall'esterno. La qualità non-formale del gesto pratico è riflessa nella continuità tra la sua temporalità e quella del mondo-della-vita a cui esso è subordinato. I movimenti del cacciatore devono obbedire ai ritmi dell'animale a cui egli dà la caccia invece che ai propri. Per contro, il segno è de-temporalizzato, isolato dal proprio scopo naturale e, dunque, dal tempo in cui tale scopi sono realizzati.

Nella discussione tenuta in *Originary Thinking*, la de-temporizzazione operata dal segno verso il gesto appropriativo originario era considerata equivalente alla sua costruzione come forma, anche come forma estetica (ad esempio: «Nella scena originaria stessa, in presenza del sacro, la contemplazione estetica del segno è il completamento del prolungamento del desiderio del segno verso il centro» [p. 103]). Ma, nella presente discussione, rimaniamo sull'origine della forma, che dobbiamo spiegare senza ricorrere a nozioni

estetiche. Tale spiegazione ci rimanderà alla questione della libertà.

L'aborto del gesto non significa de-temporalizzazione in sé: essa tale solo quando il gesto abortito diviene un'azione di diritto – un'azione di nuovo tipo, priva di un diretto scopo materiale. Possiamo affermare che essa procrastina tale scopo, che la sua stessa esistenza come forma è una materiale realizzazione del differimento, attraverso il quale io alludo all'equivalenza primaria – indicata dal termine seminale di Derrida *différance* – tra differenziazione, come indicato dal segno, e differimento del conflitto mimetico che la perdita di differenza rischia di causare. Il segno ri-presenta l'oggetto come ciò che potrebbe realmente essere denominato oggetto del desiderio, ora che la sua potenziale attrattiva appetitiva è stata sospesa dall'azione pratica. Il desiderio non è sperimentato per la prima volta e poi «represso», come nel modello psicoanalitico: il suo tematizzare il proprio oggetto è di per sé un prodotto della repressione della possibilità di liberarsi nella soddisfazione appetitiva.

Il gesto de-temporalizzato possiede una temporalità nuova, formale. L'inizio e la fine di una forma risiedono nella forma stessa. All'origine della formalità si colloca il nuovo scopo del gesto abortito, che viene trasformato da atto pratico in atto rappresentativo. Nel dominio reale, il fine non consiste più nell'appropriarsi dell'oggetto imitando il mediatore umano, bensì nell'imitare l'oggetto per sua soddisfazione, per fargli capire il nuovo senso – che può già essere chiamato il «significato» – del gesto. Si tratta di uno scopo esterno al gesto stesso, ma che dipende dalla sua chiusura formale come rappresentazione. Tale chiusura non è percettibile nel mondo pratico, ma nella scena immaginaria di rappresentazione dell'altro. In termini pratici, tale scopo immaginativo media il differimento del conflitto, allontanando la possibile collera del mediatore-altro verso il proprio discepolo-rivale.

È giustificabile seguire alcune pratiche passate chiamando questa forma originaria di rappresentazione «designazione», e la sua funzione «ostensiva». (Ma è inutile, in questo contesto,

speculare sul carattere orale opposto a quello manuale del «gesto abortito»; si potrebbe parimenti supporre che li possenga entrambi). In linea di principio, ogni gesto appropriativo «indicherà» il proprio oggetto, nel senso che fungerà come segno naturale che attira l'attenzione su di esso, ma nel continuo dell'azione materiale che porta infine all'appropriazione dell'oggetto stesso. Ora che l'ultimo corso è stato forcluso, il segno non fa altro che «indicare», non anticipando ulteriori azioni, ma come una ri-presentazione, richiamando l'attenzione. Ora che lo scopo dell'azione si è volto alla comunicazione di una rappresentazione dell'oggetto all'altro, l'inizio e la fine di tale azione, laddove sia possibile la retroazione dell'altro, sono determinate dalla coerenza interna o formale del gesto stesso, dal momento che è questa coesione che *lo* rende un oggetto di percezione, comunicando all'altro l'intenzione di ri-presentare l'oggetto. La formalità del gesto rappresentativo, per quanto la sua forma possa essere diversa rispetto a quella dell'oggetto che esso designa, è dello stesso tipo, in contrasto con la non-formalità del gesto pratico – il cui gesto ordinario è piuttosto la de-formazione dell'oggetto, la distruzione della sua forma per il suo vantaggio personale, secondo la regola delle operazioni appetitive.

La formalità del gesto è una qualità oggettiva analoga a quella delle forme di oggetti nel mondo reale. Il gesto, in quanto parte di una sequenza che ha il proprio principio di coerenza al di fuori di sé, diventa un oggetto autonomo di percezione, una *Gestalt* in sé. Già questo è sufficiente per autorizzarci a parlare del segno come imitazione del suo oggetto. Nello stesso tempo, la creazione di un oggetto formale nel segno richiede che i criteri per una chiusura formale siano imposti dal soggetto. Un giro di retroazione connette il progresso del segno con la percezione del suo completamento, una cosa non richiesta nella mimesi pre-umana e nemmeno nell'espletamento delle routine del mondo-della-vita. Tale giro anticipa la struttura oscillatoria dell'estetica, ma determina la specificità dell'azione segnica come la creazione della forma-in generale piuttosto che della

forma bella. Il segno è ben-formato, piuttosto che bello, esso non richiede un «secondo sguardo» come accade per la forma estetica. Questo primo giro del giudizio formale, in cui la relazione tra il segno e l'oggetto è tematizzata in modo che possiamo esaminare il nostro segno e «vedere che va bene», è la struttura minima del libero arbitrio umano.

Il paradosso è una struttura del linguaggio; esso non può essere concepito in assenza del segno. Tuttavia, neanche il segno può essere concepito senza il paradosso. L'orizzontale ed il verticale non possono essere estromessi l'uno dall'altro. Il raddoppiamento della realtà mediante il segno-mondo non può seguire né il modello di Saussure né quello di Peirce. Il segno che è nel mondo rappresenta il mondo in cui esiste. Il segno che si trova al di sopra del mondo, rimane all'interno del mondo del segno.

C'è più di un'analogia tra questa situazione e quella del soggetto mimetico che trova il raddoppiamento del gesto del suo modello ostacolato dalla collisione di traiettorie convergenti. Non ci sono né due posti nello stesso universo, né due universi separati, perché l'uno possa trovare un luogo in cui imitare l'altro. La costituzione del segno è creazione e differimento – *différance* – del paradosso. Il paradosso stesso è paradossale: questa è la peculiarità che lo rende un paradosso. Esso non può essere ridotto ai «minimi termini», ma solo differito. Ciò non è neanche sempre ovvio: esso infatti è *sempre* in uno stato di differimento.

Il soggetto dà inizio al processo imitando l'oggetto, raddoppiando nelle sue stesse azioni il fine inaccessibile del suo gesto mimetico. Tale azione libera il gesto dalla sua stasi, sciogliendo i componenti del blocco mimetico. Da un lato, il gesto segnico, diversamente dal gesto di appropriazione, può essere imitato senza ulteriori difficoltà, perché ha fine in se stesso e non nel mondo materiale. Dall'altro, l'oggetto è designato, rappresentato come un ostacolo all'effettiva azione appropriativa che è incitata dalla sua designazione. Invece di due mani che convergono sullo stesso oggetto, abbiamo due gesti co-terminanti, interrotti prima che possano interferire

l'uno con l'altro, ma che tematicamente rifiutano lo scopo pratico che inizialmente li ha stimolati.

Ciò che genera tale trasformazione, è la radicale ridefinizione del «pratico», un programma per la stabilizzazione della comunità umana attraverso la significazione, la cui validità è stata dimostrata dal nostro uso continuo per almeno trentamila anni. Tale programma crea il paradosso differendolo. Il referente non è più un semplice oggetto di appropriazione, ma un oggetto di significazione. Non vi è modo di tenere alzata una barriera tra il suo essere «naturale» ed il suo essere «culturale». Formalmente, per designare l'oggetto attraverso il linguaggio, diviene inevitabile designarlo come un oggetto-della-designazione: l'oggetto che intendo è sempre un oggetto già inteso. Questo non è un artefatto della mimesi che può essere superato con il beneficio di una lucida teoria del desiderio. È stato già così per il primo segno, per l'originario gesto interrotto, nel primo momento del pensiero umano.

LA GIUSTIZIA DEI PEZZI
*Decostruzione come psicologia sociale*¹

Douglas Collins

Intra muros/extra muros – il valore attribuito alla decostruzione all'estero, contro quello nazionale. Al di là degli aneddoti, alcuni dati recenti. Dedicato a un'utile indagine sulle prospettive contemporanee riguardo *The Great Questions of Philosophy*, in un'edizione speciale completa de *Le Nouvel observateur*² viene tracciato il profilo di diversi personaggi – nell'edizione sono allegate foto, compendi sulle loro idee, disegni ispirati al loro lavoro, bibliografie, ecc.

Sfogliare l'edizione è certamente un'esperienza singolare per un americano entusiasta di professione, sebbene sia poco rassicurante (se tutto va bene!) per gli specialisti in questioni francesi, perché nell'edizione sono citati pochissimi nomi conosciuti. Alcuni sono riconoscibili (vengono citati ad esempio Ricoeur e Baudrillard), ma è ignorata la maggior parte di quelli di maggiore interesse al momento. Ed è senza speranza la ricerca della menzione di quello che è «forse il filosofo più famoso del mondo» – se non l'unico filosofo famoso³ – che si aggiudica poco più di un solitario cenno bibliografico nell'intero compendio di quasi cento pagine redatte a doppia colonna.

¹ Edizione originale: Douglas Collins, *Justice of the Pieces Deconstruction as a Social Psychology*, *Anthropoetics* IV, no. 1 (Spring/Summer 1998), Department of Romance Languages University of Washington, Seattle WA 98195

² Hors-série No. 32 (Febbraio 1998).

³ Secondo la giornalista Dinitia Smith, in «Philosopher Gamely in Defence of his Ideas», *The New York Times* del 30 Maggio 1998, p. 13.

Dove devono essere trovate le compensazioni? Derrida prende curiosamente vita in un taxi in Argentina: «Il tassista a Buenos Aires solleverà gli occhi al cielo ed esclamerà: “Ah, la Francia, Derrida...”», riporta la stessa rivista che platealmente sapeva meno riguardo al filosofo di quanto non ne sapesse un sudamericano non istruito solo qualche mese prima¹. Forse non tanto Francia in Francia, ma a volte, al limite del comico, la Francia *al di fuori* della Francia. «Traducete Jacques Derrida ed il D.L.L. vi aiuterà», restiamo stupiti nel leggere una frase del genere nell'edizione di *Lire* uscita poco dopo il sistematico affronto. D.L.L.: l'acronimo sta per «Direction du livre et de la lecture». Si tratta di un ente governativo che incoraggia la traduzione del materiale francese potenzialmente interessante all'estero; con un budget di circa sette milioni di franchi, stimola, annualmente, la traduzione di circa cinquecento libri. Solitamente, il cinquanta, sessanta per cento dei costi sono presunti. Tra il 1988 ed il 1997, la maggior parte delle sovvenzioni assegnate per la traduzione di un dato autore andarono appannaggio di Derrida (circa trentasei). (Il secondo, molto distante, fu Le Clezio, a quota diciotto). Il Ministero degli Affari Esteri ha contribuito inoltre annualmente alla diffusione dei testi francesi all'estero con dieci milioni di franchi, dei quali circa tre milioni assegnati a case editrici straniere per coprire i costi di produzione di determinati libri. Nel periodo tra il 1990 ed

¹ Almeno un grande europeo, se non il maggiore filosofo. Il 30 Aprile, il quotidiano pubblica una lista di «101 Champions de l'Europe». Il suo posto viene spiegato in termini non propriamente francesi: «Le chauffeur de taxi à Buenos Aires, lève les yeux au ciel: “Ah la France! Derrida...”. Les philosophes modernes français s'exportent bien, et parmi eux Jacques Derrida, 68 ans occupe une place à part: depuis de début des années 70, notre déconstructioniste national partage son temps entre la France et les Etats-Unis où il est une véritable star. Il a enseigné à Johns Hopkins, Yale, Irvine, et a obtenu un diplôme honoraire de Cambridge University en 1992... évidemment très controversé!» (*Le Nouvel observateur*, N. 1747, 30 Aprile-6 Maggio, 1998, p. 10).

il 1997, l'autore più supportato fu Camus, che contò quaranta assegnazioni. Con ben trentatre, e nessuno a tallonarlo, Derrida era secondo. «[L]'auteur de *La Dissémination* s'impose en effet comme le grand champion de l'assistance à auteur exporté», ironizza *Lire*¹.

«La politica e l'economia politica, di certo, sono implicate in ogni discorso...»².

Non sono state ponderate né l'esclusione, né tanto meno l'ubiquità. Ma di quali funzioni materiali queste azioni non possono essere considerate responsabili? Come possono le risatine comunicare con il silenzio? Perché la decostruzione è considerata come un virtuosismo nazionale non residente? Cosa c'è in essa che sia più planetario del francese? Perché si dà il caso che «questo sperperatore di segni sia americano?»³. In che modo interagiscono la predilezione e l'avversione, e in che modo collaborano per costituire un sistema? E quale potrebbe essere il rendimento di tale duplice azione di abbandono e supporto?

Bisogna dedicarsi alla specifica questione del francesismo dell'uso e/o non-uso, se dobbiamo iniziare a capire come l'antropologia generativa proceda di pari passo con la decostruzione, in che modo quest'ultima avvalori le intuizioni dell'oggettualità dell'antropologia generativa derivate dall'inadeguatezza dell'intersoggettività di Girard, e perché se l'antropologia generativa può riconoscere efficientemente la decostruzione, viceversa la decostruzione sarà riluttante a riconoscerla.

Per rispondere ai nostri interrogativi, bisogna focalizzare l'attenzione sulle tecniche di fuga di Derrida dal gruppo-

¹ «A Qui vont les aides à la traduction?», in *Lire*, No. 265, Maggio 1998, p. 45.

² J. Derrida, *Economimesis*, trad. di Richard Klein, in *Diacritics*, 11, 1981, p. 3; trad. it. *Economimesis. Politiche del bello*, Jaca Book, Milano 2005.

³ *Of Grammatology*, trad. di Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, p. 284; trad. it. *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

unito, efficacemente riassunte nel riferimento alla sua nozione di «resto». «Confusione, allora, fronteggiata con questa istituzione o tipo di oggetto che permette di dire tutto. Cos'è? Che cosa “resta” quando il desiderio ha appena scolpito qualcosa che “resta” lì, come un oggetto a disposizione degli altri, un oggetto che può essere ripetuto? Cosa significa “resto”?»¹. Significa *differimento* per l'antropologia generativa, che condivide con la decostruzione la necessità di posizionare la forza vitale dell'individuazione non nell'assoluta differenza dell'Altro, ma in qualcosa di non-assorbito tra noi. «Qui è l'oggetto del desiderio, piuttosto che il mediatore, ad essere esposto come centrale rispetto a ciò che era sembrata una relazione a confronto diretto di imitazione comportamentale»². «Così vicino, eppure così lontano», aggiunge Gans rafforzando quanto detto³. Il mio progetto è capire la prossimità e la distanza tra i due sistemi.

La relazione dei gruppi con la decostruzione è legata alla relazione di quest'ultima con i gruppi. Un americano appassionato – una persona che ha avuto un ruolo nello sviluppo della nostra passione per Derrida – osserva che in lui le catene motivazionali sono guidate, in modo fobico, da interessi per la scala sociale. Richard Rorty scrive: «Egli vuole capire come sia possibile rompere con la tentazione di identificare se stesso con qualcosa di grande...»⁴. E ancora: «Credo che l'importanza di Derrida risieda nel fatto che egli ha avuto il coraggio di rinunciare a tentare di unire il privato ed il pubblico, di aver smesso di provare a riunire una ricerca per l'autonomia privata ad un tentativo nel pubblico interesse

¹ *This Strange Institution Called Literature*, trad. di Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, in *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, Routledge, London e New York 1992, pp. 36-37.

² *Signs of Paradox; Irony, Resentment and Other Mimetic Structures*, Stanford University Press, 1997, p. 22.

³ *Signs of Paradox*, p. 148.

⁴ *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 122; trad. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989.

ed utilità. Egli privatizza il sublime, avendo imparato dalla sorte dei suoi predecessori che ciò che è pubblico non potrà mai essere niente più che bello»¹. Qui si porta all'attenzione ciò che è, in verità, la sua caratteristica espressiva. È lodato, ad esempio, per aver ammonito che quando «il volere sociale [è] ricercato in un ideale di fusione (...) il soggetto si perde in una rappresentazione collettiva, in un ideale comune (...). È la collettività che dice “noi”, che si è rivolta verso il sole intelligibile, verso la verità, l'esperienza, con l'altro al suo fianco e non di fronte ad esso»².

«La morte del festival»³ è il nome che Derrida dà al corpus letterario francese prodotto a partire dagli anni '20. In questi scritti pullulano descrizioni nostalgiche e non-nostalgiche di enormi folle, ora incoscienti e immobilizzate ora estatiche, in un reale o immaginario recupero di una perdita carismatica, comunità separate da se stesse perché troppo se stesse, o vivacemente riportate all'amore di sé attraverso un contatto con alternative dai richiami esotici. La linea giacobina include le future comunità fertili di Malraux, le fantasie confortanti di sottomissione allo spettacolo ipnotico di Artaud, l'attenzione verso le consumate tradizioni e le condizioni della rinascita nei giovani Bataille e Caillois, entrambi i gruppi regressivi e rigenerativi di Girard, le fredde maggioranze descritte da Céline, il giovane Sartre, i Situazionisti e Baudrillard. Il collettivismo frustrato giunge alle sue impossibili, contrastanti, conclusioni nella descrizione dell'acefalo sciame del «gruppo in fusione» del Sartre della *Critica della ragione dialettica* e nelle redente empatie cristiane della *summa* di Girard. Tale spirito sopravvive in modo poco persuasivo, sebbene arditamente, nelle recenti ed amare

¹ *Contingency, Irony and Solidarity*, p. 125.

² Cfr. «Violence and Metaphysics», in *Writing and Difference*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978, p. 90; trad. it. «Violenza e metafisica», in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, pp. 99-198.

³ *Of Grammatology*, p. 306

parole di Pierre Bourdieu sull'impatto disgregante del «neoliberalismo» sulle comunità sociali.

L'attenzione sulle qualità dell'avversità verso ciò che è indicato in modo ostile come «la gente assemblata» nella *Grammatologia* dimostra di essere la più efficiente delle strade per una comprensione sia del ruolo della decostruzione nella storia intellettuale francese, sia della sua relazione con le intuizioni dell'antropologia generativa, alcune delle quali saranno condivise – è bene notare – ed alcune delle quali dovranno essere abbandonate.

Ma, al di là di questo semplice riconoscimento dell'immane disagio della fusione, rimane la sfida di fornire una valutazione del funzionamento equilibrato delle caratteristiche della protesta, la sua soluzione e le condizioni dell'intuito successo. Ciò che è a rischio varierà sempre secondo la designazione delle ansie nazionali coinvolte.

In passato, anche la decostruzione era nata da questa stessa ansia: la teoria critica aveva annunciato la propria allergia – la cui acutezza è stata eguagliata e poi migliorata da Derrida – alla grandiosità sociale prodotta dal pericoloso lustro legato ad un certo uso errato del linguaggio. Adorno ha notato riguardo i dittatori che «il fascino che esercitano sui loro seguaci sembra dipendere in larga misura dalla loro oralità: lo stesso linguaggio, privo del suo significato razionale, funziona in modo magico, e incoraggia quelle arcaiche regressioni che riducono gli individui a membri della folla»¹. La più apparentemente benevola delle versioni può legittimamente sollevare diffidenza. Elogi da Derrida, che scrive: «Maurice Blanchot parla del suo dissenso con questa superiorità del discorso orale, che è paragonabile “al tranquillo discorso umanista e socratico che ci avvicina

¹ *Negative Dialectics*, p. 222; trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1982³.

all'oratore"»¹. Viene citata con approvazione anche la critica di Bataille al desiderio «di voler essere un Dio per la folla»².

A generare livelli di disagio espressi in modo più urgente, c'è poi quella finale forma di non autenticità sociale, il gruppo che prorompe verso il suo assurdo centro – «la folla sottomessa ad un discorso demagogico»³. È questa la figura che «lega la buona società a se stessa»⁴, realizzando l'ideale «dell'immagine di una comunità immediatamente presente a se stessa senza alcuna differenza, una comunanza di discorso in cui tutti i membri sono a portata d'orecchio»⁵. Il testo efficacemente intitolato *D'un ton apocalyptique*⁶ contiene dei passi particolarmente animati:

Queste persone si pongono al di fuori dell'ordinario, ma hanno una cosa in comune: dice se stessa in un rapporto immediato e intuitivo con aria di mistero. Ed essi vogliono attrarre, sedurre, e condurre verso il mistero, attraverso il mistero. *Mystagogein* è proprio questo: condurre, iniziare al mistero; è la funzione del mistagogo o del prete iniziatore. Questa funzione *agogica* di colui che guida gli uomini, del *duce*, del *Führer*, del *leader*, lo posiziona al di sopra della folla che egli manipola con l'aiuto di una stretta cerchia di adepti radunati in una setta dal linguaggio segreto, una cricca o piccolo gruppo di persone che condivide delle pratiche rituali. I mistagoghi pretendono di avere accesso esclusivo al privilegio di un mistero segreto (...). La rivelazione

¹ Citato in «Violence and Metaphysics», in *Writing and Difference*, p. 102.

² «From Restricted to General Economy», in *Writing and Difference*, p. 266; trad. it «Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve», in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 325-358

³ *Of Grammatology*, p. 137.

⁴ *Of Grammatology*, p. 113.

⁵ *Of Grammatology*, p. 136.

⁶ *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983; trad. it., *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, in Aa.Vv, *Di-Segno*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 107-143

o lo svelamento del segreto è qualcosa che essi serbano gelosamente per se stessi. Qui, la gelosia è una caratteristica dominante¹.

Sarebbe allora chiaro lo scopo se l'autore giungesse, come del resto fa, alla conclusione che la gelosia rappresenta il nodo centrale nella formazione della folla, e se subito accettasse l'idea di Nietzsche che il superamento della vendetta è il «ponte verso la massima speranza». Far sì che il gruppo eteronomo sia impoverito attraverso lo sviluppo di un meccanismo ostacolante, diviene la ragion d'essere della decostruzione. Il repertorio dei suoi temi e delle sue tecniche – l'impersonale, la critica verso tutte le opposizioni dentro/fuori, proprio/improprio (le strutture, i confini e le polarità di genere e disciplina, la voce, ecc.), l'attenzione verso ciò che è spregevole – le rovine, i pezzi staccati dal tutto, un tono spesso non serio, etc. – è mobilitato per detronizzare, disperdere ciò che c'era in precedenza, le identificazioni carneficali pericolosamente accentrate.

Il gruppo sarà privato del narcisismo integrale che rappresenta il carburante ideale della sua unanimità. L'unità minima del distaccamento, della differenza – l'unità quantica della distanza – sarà ricercata attraverso la promozione di una insignificante oggettualità. Evitando furtivamente un attacco frontale al gruppo, la sua metastasi sarà ostacolata mediante lo schieramento di un narcisismo silenzioso e dunque sterile, un narcisismo che impoverirà il gruppo non semplicemente estinguendo, ma minimizzando l'indifferenza a sua disposizione.

La risposta di Derrida, recentemente richiesto di definire la decostruzione, è stata: «E' impossibile rispondere. Farei solo qualcosa che mi lascerebbe insoddisfatto»². Tuttavia, è possibile dare una risposta soddisfacente: la decostruzione è la

¹ *Ibidem*, pp. 27-28

² «There is No One Narcissism», in *Points...; Interviews, 1974-1994*, trad. di Peggy Kamuf et al., Stanford University Press, Stanford 1992, p. 199.

minimizzazione della solubilità sociale delle forme con lo scopo di minimizzare le transittività sociali del narcisismo. Sempre riguardo la produzione di effetti omeopatici, la decostruzione si incentrerà sulla misura – ciò di cui Derrida si lamenta verrà contestato, con complicità agonistica, con la dovuta assistenza della versione atomizzata di ciò che suscita la più grande delle fobie. Potrebbe esserci solo il narcisismo, ma da ciò non deriva il fatto che l'esperienza è dunque indivisibile:

Non esistono narcisismo e non-narcisismo; ci sono narcisismi più o meno comprensivi, generosi, aperti, estesi. Ciò che è definito non-narcisismo non è, in generale, altro se non l'economia di un narcisismo molto più accogliente, ospitale, un narcisismo molto più aperto all'esperienza dell'altro in quanto altro. Credo che in assenza di un movimento di riappropriazione narcisistica, la relazione con l'altro sarebbe assolutamente distrutta, sarebbe distrutta anzitempo. La relazione con l'altro – anche se resta asimmetrica, aperta, priva di riappropriazione – per essere possibile, deve tracciare un movimento di riappropriazione nell'immagine di sé per l'amore, per esempio. L'amore è narcisista. Oltre a ciò, esistono piccoli narcisismi, e esistono grandi narcisismi (...) ¹.

La dimensione conta – può esistere solo la lotta del grande verso il piccolo e viceversa, un narcisismo di infinito bene contro una versione a somma zero – e la questione della misura è determinata dal tipo di produzione dell'autoaffezione che rende possibile un determinato narcisismo.

La strada che porta a queste conclusioni inizia con il punto d'avvio della decostruzione nel processo di autoaffezione, quell'accesso a Derrida senza la comprensione del quale il suo pensiero risulterebbe quasi oscuro. Rudolph Gasché, uno degli esegeti in cui Derrida ripone maggiore

¹ *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge 1994, p. 35.

fiducia, riporta confidenzialmente: «Ora, ciò a cui la decostruzione di Derrida mira è precisamente il disfacimento dell'idea dell'autoaffezione e, conseguentemente, di tutte le forme dell'auto-riflessività»¹. Ma, riguardo la manifesta assurdità di ciò, Derrida non potrebbe essere più chiaro, più radicale:

L'autoaffezione è una struttura universale dell'esperienza. Tutti gli esseri viventi sono capaci di provare autoaffezione. E solo un essere in grado di simboleggiare, vale a dire di autoaffettarsi, potrebbe essere affetto dagli altri in generale. L'autoaffezione è la condizione di un'esperienza in generale. Tale possibilità – un altro nome per «vita» – è una struttura generale articolata mediante questa storia della vita, che porta ad operazioni complesse e gerarchiche. L'autoaffezione, il come-per-sé-stesso o per se-stesso – la soggettività – diviene più potente e supera l'altro al punto che il suo potere di ripetizione *idealizza se stesso*. Qui, l'idealizzazione è il movimento attraverso il quale l'esteriorità sensoriale, quella che mi colpisce o che mi fa da significante, si sottomette al mio potere di ripetizione, a ciò che da allora in poi mi appare come la mia spontaneità e che mi sfugge sempre meno ².

La coscienza di sé si manifesta solo nella sua relazione con un oggetto, la cui presenza essa può conservare e ripetere. Nel momento in cui Derrida rispecchia alcune posizioni che vanno da Hegel a Husserl, da Freud e Bataille, risulta inevitabile il momento dell'auto-divisione. La presenza che si dà a se stessi nell'autoaffezione è accessibile a condizione che ci sia una precedente privazione – l'autoaffezione necessariamente «riconosce il mondo come un terzo»³.

¹ *Of Grammatology*, p. 165-166.

² *Of Grammatology*, p. 165.

³ *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trad. di David B. Allison, Northwestern University Press, Evanston 1973, pp. 78-79.

Ogni (...) forma di autoaffezione deve o seguire ciò che è al di fuori della sfera di ciò che è «proprio», o rinunciare ad ogni pretesa di universalità. Quando vedo me stesso, o perché guardo una parte del mio corpo, o perché esso è riflesso in uno specchio, ciò che è al di fuori della sfera di «ciò che è mio» è già entrato nel campo dell'autoaffezione, con il risultato che non è più puro. Nell'esperienza di toccare e essere toccati, avviene lo stesso processo¹.

«La totalmente irriducibile etero-affezione appartiene – intrinsecamente – alla più ermetica autoaffezione»². Deve emergere una differenza tra me e me, e tutto dipenderà dal genere di quell'esteriorità differita, dalla quale l'auto-relazione deriva. Devono essere fatte delle distinzioni a seconda che il circuito dell'autoaffezione/etero-affezione/auto-affezione sia o meno un gioco cruento, e questo dipende dalla causa del danno recato alle mediazioni coinvolte nella deviazione. Il movimento comporta sempre violenza, una scomparsa liberatoria della forza che conquistiamo mediante l'attaccamento alla mediazione, una forza non scindibile da una depressione perché qualsiasi forza fornisca l'elemento esterno indica un personale senso di inadeguatezza che ha prodotto in primo luogo l'impulso all'identificazione. Quando si ama ci viene detto che «una legge mi *lega* alla morte dell'altro»³. « È nella poesia che il pianto, trasformando l'etero-affezione in auto-affezione,

¹ *The Truth in Painting*, trad. di Geoff Bennington and Ian McLeod, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 56; trad. it. *La verità in pittura*, Newton Compton, Milano 1981.

² «Aphorism Countertime», trad. di Nicholas Royle, in *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, Routledge, London and New York 1992, p. 420.

³ *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and other Ruins*, trad. di Pascale-Anne Brault and Michael Naas, University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 68; trad. it. *Memorie di cieco*, Abscondita, Milano 2003.

produce il massimo del piacere disinteressato»¹. In un altro testo, *Glas*, Derrida chiede: «Come si può amare qualcosa di diverso dalla possibilità della rovina?». Come Bataille, cui su questo problema egli si rifà, Derrida vede il sacrificio come una versione della stessa cosa in misura differente: «Il sacrificio riprende con una mano ciò che dà con l'altra, e i suoi conti devono essere tenuti su un doppio registro»². Dobbiamo notare quanto siano cruciali i tempi e la causa della violenza rilasciata, se ricade sulla forma dall'esterno, se essa «si sottomette al mio potere di ripetizione», o se è sempre già contenuta all'interno della sua struttura.

Solo se può stabilire che «un lavoro è *simultaneamente* l'ordine e la sua rovina»³ (corsivo dell'autore), allora la decostruzione può annullare l'enormità sociale con la quale è impegnata in un'instancabile battaglia.

Come la spinta alla ricerca della presenza definisce l'essere umano, il «Jarndyce contro Jarndyce» del feticcio è ciò che la decostruzione richiede che la filosofia divenga se deve essere quella cosa liberatrice che è la scrittura, «il processo della dispersione della gente»⁴. Se bisogna raggiungere «la morte del festival», la scrittura deve essere instancabilmente «la prova del feticismo». Se esiste solo l'autoaffezione, e se esistono varietà di narcisismo valutate in modo diverso, allora saranno decisive le caratteristiche degli strumenti materiali dell'auto-riflessione. Viene ripetutamente notato che se il narcisismo dovesse essere segato in due, allora avrà estrema importanza «la questione del feticismo»⁵, «la problematica del

¹ *Ibidem*

² *Glas*, trad. di John P. Leavey, Jr. e Richard Rand, University of Nebraska Press, 1986, p. 259

³ *Memoirs of the Blind*, p. 122.

⁴ *Of Grammatology*, p. 222.

⁵ *The Truth in Painting*, p. 327.

feticismo»¹. «Dovremmo collegare il problema del narcisismo a quello del feticismo e rifare *tutto da capo*»².

Se esistono narcisismi e narcisismi, devono esistere anche feticci e feticci. E fare una distinzione tra di essi vuol dire dividere l'identificazione in blocchi sociologicamente transitivi ed intransitivi: quelli che *restano* e quelli che *non restano*. I due feticci riguardano identificazioni contagiose piuttosto differenti – una implica una relazione predatoria e l'altra, quella privilegiata, implica un rapporto passivo, così da rendere possibile *una sfida alla debolezza*, così da produrre una zona di *indebolimento* di gruppo, un campo di narcisismo appena comunicabile, irrisolvibile. Un tipo di narcisismo può essere distinto da un altro distinguendo fino a che punto esso possa essere metabolizzato o possa causare fervore per l'assimilazione dell'altro a sé, o creare e annientare gruppi che permettano o neghino ogni cosa per poter esistere al di fuori di se stessi, secondo il grado in cui esso sia fusibile o renda possibile un'idealizzazione, un processo di vaporizzazione, un processo di esclusione o, infine, un effetto di massa dannosamente incentrato. È necessario «un concetto di feticcio che non si lasci più contenere nello spazio della verità»³, che non faccia sì che la conoscenza si deteriori divenendo tautologia, che produca una differenziazione che non sia antagonista, che permetta che il senso delle proprie azioni non sia derivato, che produca e possa vivere in uno spazio che resti aperto tra due soggetti piuttosto che pensato come esistente all'interno di un soggetto provocatoriamente sequestratore⁴.

¹ *The Truth in Painting*, p. 267.

² «White Mythology», in *Margins of Philosophy*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 216; trad. it., «La mitologia bianca», in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-349

³ *The Truth in Painting*, p. 380.

⁴ *Ibidem*

«La decostruzione è giustizia»¹ se offre anonimamente l'oggetto come esperienza «extra-corporea». È attraverso una promiscua resa del prendere o lasciare che la teoria immagina gli impulsi di fusione come i più realmente ostacolati. Se la conoscenza è modellata su un oggetto, allora la possibilità di non accumulare – di bloccare il processo di idealizzazione – è necessaria al soggetto per restare estraneo. Adorno scrive: «Più l'io si innalza autocraticamente al di sopra dell'ente, più saranno grandi la sua impercettibile oggettivazione e l'ironica ritrazione del suo ruolo costitutivo»². Come può essere ottenuta tale non esclusiva singolarizzazione? Attraverso una giustizia dei frammenti inconvertibili: «puoi prenderli o lasciarli»³ – frammenti che non possono essere riuniti in una grandezza, non quelli di un'enormità sociale mediata in modo carismatico. «Non esiste forse sempre un elemento escluso dal sistema che garantisce lo spazio di possibilità del sistema?»⁴. Derrida cita, in modo entusiastico, Genet per stabilire che ciò che è sempre già escluso ostacola la macchina esclusoria: «Sono sempre stato sicuro che questo piccolo e umile oggetto avrebbe difeso da solo ciò che è suo contro di loro; mediante la sua sola presenza sarebbe stato in grado di esasperare tutta la polizia del mondo»⁵. (Questa logica rispecchia quella di Adorno: «Il più piccolo resto di non-identità è sufficiente per negare un ente concepito come totale»⁶). La decostruzione potrebbe ben divenire la morte del festival, ma essa si batte con identica misura di energia per non essere la morte del non-strumentalizzabile, del non alienabile, privatizzato divertimento.

¹ «The Force of Law», in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, a cura di D. Cornell et al., Routledge, New York 1992, p. 15; trad. it. *Forza di legge*, Boringhieri, Torino 2003.

² *Negative Dialectics*, trad. di E. B. Ashton, The Seabury Press, New York 1973, p. 177.

³ *The Truth in Painting*, p. 242.

⁴ *Glas*, p. 162

⁵ *Glas*, p. 160.

⁶ *Negative Dialectics*, p. 22.

Il modernismo estetico ha riscontrato che il tutto significativo mostrato nella tradizionale sintesi implicata nelle grandi opere d'«arte borghese» è infine un'unità falsa e inautentica che, nonostante il suo ruolo nella storia della secolarizzazione, sembra aver costituito un riferimento nostalgico per un ordine creato divinamente. La teoria critica riguarda maggiormente la scoperta di qualcosa di violento nell'unità dell'opera tradizionale, come nell'unità del «soggetto borghese», cioè un tipo di coerenza che è possibile solo sopprimendo ed escludendo ciò che è eterogeneo o che non può essere integrato, ciò che rimane inarticolato e represso. Questo verrebbe rimpiazzato, in ciò che è stato chiamato il postmoderno, da forme più flessibili ed aperte di sintesi estetica che potrebbero, attraverso l'espansione dell'opera d'arte e dell'esperienza estetica, raccogliere insieme l'indefinito, il non-identico ed il separato nella sua «costellazione» (è un termine di Adorno) minimamente dominante.

Al centro di quel corpus letterario chiamato «teoria», le discussioni si incentreranno usualmente sulla doppia indole del feticcio: mentre una è ritenuta colpevole di essere lo stimolo alla formazione delle totalità pestilenziali (l'illuminazione figurale, la cui rivelazione rappresenta il primo passo del processo sacrificale), l'altra è invocata per rompere l'equazione della soggettivizzazione e della reificazione. Ecco la versione di Adorno delle differenze brutali e apotropaiche, facilmente trasferibili nei termini in cui Derrida parla dell'autorità scissa:

In realtà non esiste un'identità senza qualcosa di non-identico – mentre negli scritti [di Hegel] l'identità, come totalità, ha la precedenza ontologica, favorita dalla promozione dell'obliquità del non-identico al livello del suo essere assolutamente concettuale. La teoria, invece di portare l'indissolubile nei suoi concetti, lo incorpora assorbendolo sotto il suo concetto generale, quello dell'indissolubilità¹.

¹ *Negative Dialectics*, p. 120.

«La non-identità del soggetto sarebbe utopistica senza il sacrificio»¹, ma è tuttavia possibile perché «la struttura rigidamente dicotomica si disintegra in virtù della definizione di entrambi i poli come un momento del suo stesso opposto»². Che la posizione di Derrida sia ortodossa risulta nuovamente chiaro dalla visione di Blanchot del frammento: «Non si congiunge con altri frammenti per formare un pensiero che sia più completo, rendendo possibile una conoscenza del tutto. Ciò che è frammentario non precede il tutto, ma si dichiara come esterno ad esso, al di là di esso»³. Baudrillard è chiaro riguardo la posizione politica abitualmente suggerita: la scrittura frammentaria è scrittura democratica. Ogni frammento gode di uguale distinzione, anche il più banale trova il suo lettore d'eccezione. Ogni frammento, a turno, ha il suo momento di gloria. Ovviamente, ogni frammento potrebbe divenire un libro. Ma il punto è che questo non succederà, perché l'ellisse è superiore rispetto alla linea retta⁴.

Solo se accadesse ciò, si potrebbe pensare che il modernismo estetico possa essere recuperato per la teoria sociale. Le posizioni di Derrida su questo punto hanno un particolare valore educativo per il grande rigore della relazione che egli stabilisce con la psicologia sociale, per la chiarezza con la quale egli assimila etica ed estetica. Egli ci permette di vedere che la violazione dell'autorità di un feticcio da parte di un altro allegorizza e media la differenziazione della società, la moltiplicazione e l'autonomia dei desideri e dei settori. Le sue distinzioni contribuiscono a renderci in grado di liberare noi stessi da una certa logica oltremodo semplice della sinistra, come ad esempio quella di Bourdieu, il quale scrive, con assoluta ingenuità, che «il

¹ *Negative Dialectics*, p. 281.

² *Negative Dialectics*, p. 139.

³ *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 229; trad. it., *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977.

⁴ *Fragments. Cool Memories III, 1990-1995*, trad. di Emily Agar, Verso, New York 1997, p. 9.

mondo dell'arte – un'isola sacra, palesemente opposta al profano, attività quotidiana in un universo abbandonato al denaro ed agli interessi personali – offre, come la teologia in un'epoca passata, un'antropologia immaginaria ottenuta rifiutando tutte le negazioni introdotte dall'economia»¹.

La polizia si rivela in realtà essere la questione. La sensibilità di tipo poliziesco della decostruzione è chiarissima se non ignoriamo l'insistenza di Derrida sul fatto che Melanie Klein – tradotta in francese dalla moglie dell'autore, una psicanalista – costituisce un forte punto di riferimento nel suo lavoro. I lettori sono stati fortemente invitati a capire la sua visione nei termini proposti dalla critica di Freud: «L'intera tematica di Melanie Klein, la sua analisi della costituzione di oggetti buoni e cattivi, la sua genealogia della morale, potrebbero indubbiamente chiarire, se seguite prudentemente, l'intero problema dell'archi-traccia, non nella sua essenza (non ne ha una), ma in termini di valorizzazione e svalorizzazione»². E' bene notare che il seguire prudentemente implicherà una inesauribile insistenza su un procedimento decisivo.

Lasciando da parte la teoria di Freud dell'insorgere dell'invidia, e la correlata descrizione della sua tardiva apparizione nell'esperienza di un bambino, la Klein suggerisce che il bambino, indifferente alla questione del sesso, sin dagli inizi della sua vita conosce tale emozione. Il bambino immagina se stesso come sostenuto dalle infinite risorse arbitrariamente distribuite nell'esclusiva conquista di un'entità impossibile definita come «il seno che si auto-alimenta». Si immagina che questa forma contenga i cosiddetti «oggetti parziali», traducibili in oggetti dell'inoggettività, o oggetti narcisistici, cioè mediazioni dell'assenza della mediazione. Nello sforzo di controllare

¹ *Outline of a Theory of Practice*, trad. di Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 197.

² «Freud and the Scene of Writing», in *Writing and Difference*, p. 231; trad. it., «Freud e la scena della scrittura», in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, pp. 255-297.

l'unica risorsa della propria forza, il bambino sogna di usurpare il suo posto, di essere lui stesso quella cosa che è sufficiente a se stessa per poter avere accesso esclusivo agli oggetti della non-mediazione che si suppone non siano ivi condivisi.

C'è un passo indietro nell'orientamento, perché sarebbe orribile se il bambino dovesse riuscire nell'intento! L'antropologia generativa conosce la storia: l'ambizione di spostarsi verso il centro, con esclusivo accesso alle forme che precedentemente erano state raccolte e ora liberate, viene rifiutata con orrore quando il bambino realizza che se dovesse ricollocare forzatamente la felicità, sarebbe preso di mira dagli inevitabili invidiosi che cercherebbero di raggiungere lo stesso scopo di accesso indiviso alle relazioni non-mediate. L'intuizione retroattiva che la sofferenza sarà il prezzo da pagare, rende necessario l'intervento del termine della Klein: «l'invidioso superego».

Gans scrive: «Ciò che ci terrorizza è che il rancore – il nostro rancore – ha avuto il sopravvento»¹. «L'uomo entra nel mondo etico non attraverso l'amore, ma attraverso la paura»². Derrida cita Bataille: «Nel sacrificio, il sacrificatore si identifica con l'animale colpito dalla morte. Dunque, egli muore guardando se stesso morire, e addirittura in un certo modo, muore per sua stessa volontà, come per mezzo del braccio sacrificale»³. Ci si corregge nella correzione, come Adorno ha ben compreso descrivendo un momento passato della musica moderna: «Nel caso di Stravinsky, la soggettività assume la forma di un sacrificio, ma – e qui egli schernisce la

¹ *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*, Stanford University Press, Stanford 1993, p. 140.

² P. Ricoeur, in *The Symbolism of Evil*, trad. di Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston 1969, p. 30; trad. it. *La simbolica del male*, Il Mulino, Bologna 1970.

³ «Hegel, la mort et le sacrifice», richiamato in «From Restricted to General Economy» in *Writing and Difference*, p. 257; trad. it. G. Bataille, «Hegel, la morte e il sacrificio», in Aa.Vv., *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985.

tradizione dell'arte umanistica – la musica non si identifica con la vittima, quanto piuttosto con l'elemento distruttivo. Con l'uccisione della vittima, si libera di tutte le intenzioni – cioè, della sua stessa soggettività»¹. Il sacrificio diverrebbe, dunque, una reiterazione collettiva della rivelazione ammonitrice, lo spettacolo ritualizzato esemplare di un trasferimento dell'accesso esclusivo alle mediazioni della non-mediazione. Se il ritorno del desiderio al sé è reso possibile dalla furia contro l'intermediario attraverso cui ci si colpisce, il movimento verso il centro sarà bloccato. Lo scopo della teoria è di rendere possibile il ritorno del desiderio che sarà alleggerito da questa conoscenza non dinamica. Non dinamica perché, come ha riconosciuto Max Weber, il puro carisma è opposto a tutte le attività economiche sistematiche, perché rappresenta la più vigorosa forza anti-economica. La plausibilità morale dei mercati richiede che gli schemi della ricchezza siano sempre destabilizzati. «Il sistema sociale ha bisogno di agitazione sufficiente a sconvolgere le distinzioni sociali non appena esse si formano»². Se l'elemento carismatico è il problema, è a causa del modo in cui esso necessariamente rende se stesso metonimico e di ciò di cui si immagina il carismatico sia soggetto in modo edificante. Soggetto in modo edificante all'orrore implicato nell'esperienza della differenza, una parola così indicativa di sacrificio livellatore che deve essere sostituita, perché «tra le diverse confusioni, tale parola suggerirebbe un'unità organica, un'unità primordiale ed omogenea, che arriverebbe ad essere ripartita e a prendere la differenza come un evento»³.

¹ *Philosophy of Modern Music*, trad. di Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster, Seabury Press, New York 1974, p. 143; trad. it. *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002.

² Mary Douglas and Aaron Wildavsky, *Risk and Culture*, University of California Press, Berkeley 1982, p. 179.

³ «Différance». in *Speech and Phenomena*, p. 143; trad. it., «La différance», in *Margini della filosofia*, op. cit., pp. 27-57.

Probabilmente «Melanie Klein (...) apre una strada»¹ dando un nome alle mediazioni della non-mediazione. Ma, collegata al suo nome, c'è frustrazione, perché all'improvviso lei sembra descrivere l'inevitabilità di una spaventosa lezione di «differenza come evento», così come gli strumenti per disimpararla. Dato che la sua storia di immaginata insubordinazione finisce in modo inaccettabile, diventa urgente fare una revisione. *Klein aber mein*. Deleuze considera:

Abbiamo (...) riscontrato il problema dell'indifferenza della psicoanalisi all'uso degli articoli indefiniti o dei pronomi tra i bambini; ciò, in modo particolare, sebbene precoce quanto Freud, nel caso della Klein (i bambini che analizza, ed in particolare il Piccolo Richard, parlano in termini di «un», «uno», «le persone», ma Klein esercita un'incredibile pressione per farli divenire locuzioni familiari personali e possessive)².

Per Derrida, la Klein occupa un posto nella galleria dei pensatori – Husserl, Lévi-Strauss, Foucault – che non tengono fede alle possibilità sregolate dei loro istinti iniziali, che, piuttosto che rendere semplicemente disponibile un accesso incontestato alle mediazioni della non-mediazione, liberano le forme dalla morsa di una tradizione di oppressiva codificazione solo per seguire quel primo passo liberatore con una denegata caduta in un sistema chiuso appena costituito. Tale schema sembra la temuta sequenza che implica il cruento *trasferimento* degli oggetti della non-mediazione da una posizione di cui si ha esperienza in modo contrastivo, ad un'altra. In fondo, per il buon nietzscheano la Klein è impossibile. La visione è pantragica (Gans: «[Ciò] che è specifico della tragedia è che le sofferenze del protagonista

¹ «Freud and the Scene of Writing» in *Writing and Difference*, p. 230; trad. it., «Freud e la scena della scrittura», in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 255-297.

² *The Deleuze Reader*, a cura di Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York 1993, p. 264.

sono vissute come il prezzo della materiale centralità»¹). Deve essere evitato il ridicolizzante spettacolo dell'esemplare spostamento nella locazione della felicità.

In che modo è possibile evitare il lavoro di cerniera, i pugnali diretti verso la forma ricolma di esche, pugnali che poi vengono diretti verso il proprio impulso di essere al centro dell'attenzione della comunità? Oggetti parziali, sì, ma la possibilità di raccogliarli, e il loro cruento spostamento, cioè l'inevitabilità del dominio dell'invidioso schiacciante superego, no. Dunque: «C'è qualcosa di segreto. Ma non dissimula se stesso»². Se il pensiero deve realizzare il suo destino di rispecchiare il successo del mercato, l'oggettualità a somma zero che risulta nella compensazione dell'invidioso super ego, deve essere seguita da un sistema di infinito bene, l'insieme non-violento del molteplice, un (non) sistema in cui il particolare non è sacrificato all'universale e l'Altro al soggetto autocratico.

In che modo, invece di immergersi nel tutto, ottenere da esso l'esclusivo possesso dell'oggetto per creare una fonte di nutrimento priva del suo interno? Le identificazioni equivoche devono cessare di essere riconoscibili come tali. La sequenza implicata nel movimento dall'impotenza all'onnipotenza vissuta nel sacrificio nel corso dei tempi, deve essere sostituita da un collasso nell'indistinguibilità dei momenti della sequenza. Il revisionismo della Klein, che costituisce una sorta di «teoria critica», deve contribuire ad una smobilitazione della differenza per mezzo di un narcisismo misterioso, ritualisticamente ostruzionista. Il processo esemplare può essere ostacolato stabilendo che le non-mediazioni siano già da sempre fuori della scatola, che l'illuminazione figurale «già mai» esista, che l'accesso non sia

¹ *Originary Thinking*, p. 137.

² «Passions: "An Oblique Offering"» trad. di David Wood, in *Derrida: A Critical Reader*, a cura di David Wood, Blackwell, Oxford and Cambridge, Mass., 1992, p. 21; trad. it «Passioni. "L'offerta obliqua"», in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 87-129.

dovuto ad una ricerca di cui si ha necessità, ma piuttosto ad una scoperta immotivata che non renda esclusivo qualsiasi scarso successo possa essere ottenuto in modo aleatorio.

In Derrida troviamo due forme di autoaffezione, rese possibili rispettivamente da oggetti-feticcio strutturati in modo diverso: quelli che suscitano la gelosia – e che provocano un'azione annullante – e quelli disgiungenti, che non lo fanno.

Riguardo i resti (...) ci sono, sempre, due funzioni che si sovrappongono tra loro. La prima rassicura, protegge, assimila, interiorizza, idealizza, libera la discesa nel monumento. Così, la discesa afferma, conserva la memoria e mummifica se stessa, monumentalizza e nomina se stessa – cade (verso la lapide). Dunque, come nient'altro se non una caduta, erige se stessa lì. L'altra lascia che i resti cadano. (...) Ciò che resta è indescrivibile, o quasi (...)¹.

Il feticcio riporta il desiderio in sé e, come abbiamo notato, l'elemento decisivo è se questo ritorno sia immaginato come dovuto ad una liberazione da un incantesimo sciolto a causa di una violenza motivata dal risentimento – reale o immaginata – che insorge dall'esterno, oppure se è sciolto da forze *immanenti* all'oggetto, forze non collegate a nessuna energia che possa derivare da una qualsiasi inadeguatezza vissuta in modo doloroso, causata da un testimone. In un feticcio, il desiderio, indisciplinato nel suo ritorno in sé, ritorna non oppresso: ma nell'altro, il desiderio ora appesantito dal superego invidioso, è tornato al sé in condizioni ristrette, restrittive.

I due feticci sono di nuovo messi in contrasto nel saggio di Derrida sull'artista Adami: «Il feticismo generalizzato da Adami rende ridicola la classica logica del feticismo, l'opposizione della cosa trasformata in feticcio e la cosa stessa, e Dio, e il referente originario, ed il fallo trascendentale»².

¹ Glas, pp.1-2.

² *The Truth in Painting*, p. 179.

Questo particolare che riscatta rende possibile un'imparagonabile oggettualità che tiene conto di un traguardo parallelo di desiderio realizzato, qui individuato nel linguaggio della filosofia da Adorno: «La conoscenza del non-identico è anche dialettica, perché essa stessa si *identifica*, sia *oltre* che *diversamente* rispetto al pensiero identificante. Spera di poter dire ciò che una cosa è, mentre il pensiero identificante dice sotto cosa cade»¹. La salvezza dalla fusione ha queste sembianze: «È un'eterogeneità irriducibile che non può essere mangiata, né razionalmente né idealmente, e che – ma questo è tautologico – non permettendo di essere ingoiata, deve dunque *far in modo di essere vomitata*»². Il processo di disfacimento è intralciato da ciò che non può essere dissolto, perché quest'ultimo è sempre già segnato dal disfacimento. L'incompetenza narrativa caratterizza il possesso inalienabile, dal momento che «lo sforzo di prendere cose diverse dal soggetto e renderle come il soggetto»³ è *bloccato dall'indifferenza*. I lettori di Derrida non saranno autorizzati né a copiare né a incollare – perché la decostruzione è questione di «lasciar cadere le cose»⁴.

È immediatamente chiara la relazione tra l'autorità scissa delle forme del feticcio e la maggior parte dei problemi chiave di Derrida. Ad esempio la famosa distinzione:

Ho provato a fare una distinzione tra la *différance* (i cui pregi migliori, tra gli altri, sono le sue caratteristiche conflittuali e produttive) e la differenza hegeliana, e l'ho fatto in modo così preciso che Hegel, nella grande *Logik*, determina la differenza come contraddizione solo per risolverla, per interiorizzarla, per elevarla (...) nell'auto-presenza di una sintesi onto-teologica o onto-teleologica⁵.

¹ *Negative Dialectics*, p. 152.

² «Economimesis», p. 21.

³ *Negative Dialectics*, p. 244.

⁴ *The Truth in Painting*, p. 328.

⁵ *Positions*, p. 44; trad. it., *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, Ombre Corte, Verona 1999.

Il sistema così diviso in due parti dà origine a quello che probabilmente è il passo più familiare del filosofo:

Ci sono, dunque, due interpretazioni delle interpretazioni, della struttura, del segno, del gioco. Una cerca di decifrare, sogna di decifrare una verità, o un'origine, che sfugga al gioco e all'ordine del segno, e che viva la necessità dell'interpretazione come un esilio. L'altra, che non è più rivolta all'origine, afferma il gioco e prova ad andare oltre l'uomo e l'umanesimo, essendo il nome dell'uomo il nome di quell'essere che, nel corso di tutta la storia della metafisica o dell'ontoteologia – in altre parole, nel corso della sua intera storia – ha sognato una presenza piena, la rassicurante creazione, l'origine e la fine del gioco¹.

Dunque, la vera possibilità di una lettura di Derrida dipende dall'esistenza di questo feticcio *insignifiantemente* insubordinato².

Cosa genera il processo del cacciare e dell'uccidere? La sequenza della scoperta, della punizione, dell'incorporazione violenta, il rendere la cosa invisibile, cioè la cattiva interpretazione? Cosa genera l'invito alla problematica della quale il gruppo si nutre? Lo schema richiede la presenza di quello che Derrida chiama il «supplemento», cioè un immaginato doppio di ciò che immagina se stesso come il compimento dell'indifferenza. Il sogno di una totalità nell'autoaffezione dipende da una differenza attorno alla quale il sogno stesso dell'annientamento della differenza può essere immaginato: la pretesa fine del desiderio richiede

¹ «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences» in *Writing and Difference*, p. 292; trad. it. «La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane», in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 359-384.

² Che ogni feticcio abbia potenzialmente una funzione di contrasto, è richiamato dalla concezione del metaforico di Derrida. Cfr. «White Mythology», in *Margins of Philosophy*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 270.

provocatoriamente, per la tua edificazione, un'immagine di contrasto della *fine del desiderio*. La strategica alienazione dell'amore implica che il soggetto si lasci sedurre da ciò che poi viene distrutto per poter stabilire che ciò che appariva all'esterno non era altro se non l'*illusione* di un'attrazione esteriore. È confermato dal ritorno del desiderio il senso che il sé è ciò che si immaginava fosse l'esteriore. Deve essere sollevato un monito verso Jean Rousset che ha immaginato forme fatte per pagare con la loro stessa vita, quando ha visto il lavoro come un «assoluto, indipendente organismo autosufficiente» e ha affermato che «il lavoro è una totalità e progredisce sempre nell'essere vissuto come tale»¹. Il terrore sta nell'opportuno discorso estetizzante, perché dietro di esso si cela il fiore di Kant, per il quale vale la pena morire, pronto all'assimilazione mediante ciò che «piacevolmente consuma una presenza assolutamente vicina»:²

Ciò che è bello, è dunque bello per se stesso: non ha bisogno di niente, non ha bisogno di te (nella misura in cui tu esisti), non ha bisogno della sua classe. Invidia, gelosia, mortificazione agiscono all'interno delle nostre percezioni, che deriverebbero dunque da tale sorta di indipendenza semi-narcisistica di ciò che è bello (...) che non si riferisce ad altro se non a se stesso³.

Derrida concorda con la Klein nel dire che il bello è sempre immaginato come didatticamente morto, e che il suo essere degno di morte lo qualifica come nutrimento dell'invidioso superego. Egli sostiene che il fiore è assolutamente *coupable* perché, approfittando del fatto che in francese la parola significa sia colpevole che divisibile, è candidato ad essere «un elemento in cui il tutto infinito viene integralmente raggruppato, ricordato»⁴. «Il tutto (...) come

¹ *Writing and Difference*, p. 13.

² «From Restricted to General Economy», in *Writing and Difference*, p. 273.

³ *The Truth in Painting*, p. 94.

⁴ *Glas*, p. 72.

frammento» – che è qualcosa di simile al nostro fiore – è necessario in occasione dell'affermazione da parte del gruppo dell'onnipotenza della sua stessa coercizione, rendendo possibile «l'uguaglianza del sé nell'infinita riconciliazione»¹.

La relazione predatoria con tali forme, un'inclinazione all'ingiurio, è spaventosamente radicata. L'estromissione di un imprecisato altro è definita come il gesto di auto determinazione caratteristico dell'umanesimo: «L'uomo chiama se stesso uomo solo delineando i limiti che escludono il suo altro dalla rappresentazione della supplementarietà: la purezza della natura, della vita animale, del primitivismo, dell'infanzia, della pazzia, della divinità. L'approccio a questi limiti è sia temuto come una minaccia di morte, che desiderato come accesso ad una vita priva di *différance*»². «Il tutto (...) come frammento» presenta un problema perché esso è non solo «metafisica (...) che è gelosa»³. Si evince che quella che Adorno ha definito «teoria dell'identità» sia una forma mitologica di pensiero, nel momento in cui le basi sociali vengono descritte in questo modo:

Il vero nucleo della città ricostituisce la sua unità, si circonda della sicurezza dei cortili interni, restituisce a se stesso la parola che lo collega a sé nei confini dell'*agorà*, escludendo violentemente dal suo territorio ciò che simboleggia la minaccia dall'esterno o l'aggressione. Tale simbolo rappresenta l'altro del malvagio che arriva ad intaccare o infettare ciò che è all'interno irrompendo imprevedibilmente in esso. Eppure, ciò che rappresenta l'esterno viene ciò nonostante *costituito*, mantenuto al suo posto dalla comunità, scelto, tenuto e nutrito proprio all'interno. Questi parassiti erano, di fatto, accolti dall'organismo vivente che li accoglieva a proprie spese. «Gli ateniesi mantenevano regolarmente un certo numero di miseri ed inutili esseri grazie ai contributi dei cittadini; quando una qualsiasi calamità colpiva la città, che fosse una pestilenza, la

¹ Glas, p. 72.

² *Of Grammatology*, p. 243.

³ Glas, p. 134.

siccità, una carestia, due tra queste persone venivano sacrificate come capri espiatori» [citazione da Frazer].

La cerimonia del *pharmakós* si svolge al limite tra ciò che è interno e ciò che è esterno, cosa che la cerimonia deve tracciare e rintracciare incessantemente. *Intra muros/extra muros*. L'origine e confine, il *pharmakós* rappresenta sia il male interiorizzato che quello proiettato: benefico nella misura in cui cura – e per questo venerato e gradito –, nocivo nella misura in cui incarna il potere del male, e per questo temuto e trattato con cautela. Inquietante e calmante. Sacro e maledetto. L'unione, la *concidentia oppositorum*, incessantemente annulla se stessa nel momento del passaggio alla decisione o alla crisi¹.

«La metafisica occidentale della presenza» appare in termini tali da permettere l'identificazione, nel fulcro della sua descrizione, di una lamentela riguardo la verticalizzazione, cioè la realizzazione filosofica e l'astratta sublimazione di tale meccanismo sacrificale. Platone, Rousseau, Husserl e Saussure sembrano escludere la scrittura dal campo della filosofia e della linguistica. La scrittura viene descritta come «la bestia perseguitata», perseguitata in un'oscurità esteriore e soggetta a «cattura ed omicidio magici»² da parte di una voce paranoica e sedicente auto-presente. «Il linguaggio si è auto-proclamato», scrive Derrida nella *Grammatologia*, «ma in realtà il discorso si è illuso nel credersi completamente vivo, e violento, perché esso “non è in grado di proteggere o difendere [se stesso]” (...) se non espellendo l'altro, e specialmente il proprio altro, gettandolo al di fuori ed oltre, con il nome di scrittura»³. Il discorso deve inseguire questo altro e teatralizzare l'esclusione di ciò che

¹ Of *Grammatology*, p. 39.

² «Plato's Pharmacy», in *Dissemination*, trad. di. Barbara Johnson, University of Chicago Press, Chicago 1981, p. 132; trad. it., «La farmacia di Platone», in *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 101-197.

³ Of *Grammatology*, p. 292.

affligge la sua serenità, ottenuta sempre in modo angoscioso, se deve fingere di esistere nel pieno seno dei suoi sogni illusi: «Quell'esperienza [della voce] vive e proclama se stessa come l'esclusione della scrittura, cioè l'invocazione di un significante "esteriore", "razionale", "cosmico" che interrompa la presenza a sé»¹.

«L'operazione di "ascoltarsi parlare" è un tipo assolutamente unico di autoaffezione»². Essendo la forma carismatica di autoaffezione, l'azione annullante che avviene durante l'esperienza della disperata efficienza della voce ha un aspetto psicologico-sociale che è al centro dell'interesse di Derrida.

La voce è *sentita* (...) più vicina al sé come assoluta cancellazione del significante: la pura autoaffezione che ha necessariamente la forma del tempo e che non prende in prestito al di fuori di sé – nel mondo o nella "realtà" – nessun significante complementare, nessuna essenza di espressione estranea alla propria spontaneità. È l'esperienza unica del significato che produce se stesso spontaneamente, dall'interno del sé, e tuttavia, come concetto significato, nell'elemento dell'idealità o universalità. Il carattere spirituale di tale essenza dell'espressione è alla base di tale idealità³.

Qual è il significante che la voce cerca di far sparire? Si crede sia quello che si suppone sia il fiore, così fragile di fronte all'atto del tagliare. Il carattere spirituale della voce è possibile grazie ad un'esclusione, alla distruzione dei segni.

Tale esempio di annullamento assume forme idealizzate. «La filosofia nella sua interezza» è un esempio mostruoso di idealizzazione del sacrificio, perché «[ci dà] una cognizione dell'universo come eccezionale organica totalità in sé che si sviluppa "dal suo stesso concetto". Senza perdere niente di ciò che lo rende un tutto "che torna a se stesso", questo

¹ *Ibidem*

² *Speech and Phenomena*, p. 78.

³ *Of Grammatology*, p. 20.

“unico mondo di verità” è contenuto, conservato e unito in se stesso»¹. In una relazione riguardo l'idea di Kant di ciò che accade in relazione con il sublime, vi è diretto riferimento al fantasma del processo sacrificale:

L'immaginazione ritorce questa violenza su se stessa, mutila se stessa, si lega, si incatena, sacrifica se stessa e si cela, si sfregia e si deruba. Questo è il luogo, nella terza *Critica*, in cui la nozione del sacrificio agisce in modo tematico – e noi siamo stati costantemente sulle sue tracce. Ma questa violenza mutilante e sacrificale predispone l'espropriazione in un calcolo, e lo scambio che ne segue è esattamente la legge del sublime nonché la sublimità della legge. L'immaginazione guadagna per mezzo di ciò che perde. Ottiene perdendo. L'immaginazione predispone il furto della sua stessa libertà, si lascia comandare da una legge altra rispetto a quella dell'uso empirico che la determina per una finalità; ma, mediante tale violenta rinuncia, guadagna in estensione (...) ed in potenza (...). Tale potenza è maggiore di ciò che sacrifica, e sebbene il motivo rimanga ad essa celato, l'immaginazione ha il senso del sacrificio e del furto e contemporaneamente quello della causa... alla quale si sottomette².

A questo sarebbe correlato in teologia il concetto di «in-modo-che-non-ci-sia-niente-più»: «La spiritualità dell'Ultima Cena cristiana divora i propri segni, non lascia che questi fuoriescano, ama senza resti. L'assimilazione priva di tracce residue [*sans relief*] soddisfa anche se stessa»³. E ancora: «L'orizzonte teologico della “vera e sola religione” segna la scomparsa del feticcio»⁴

Tuttavia, il processo intimidatorio di annullamento risulta vanificato da ciò che è sempre già vanificato. Il successo della decostruzione dipenderà dalla disponibilità di questo feticcio

¹ Glas, p. 207.

² *The Truth in Painting*, p. 28.

³ *The Truth in Painting*, pp. 130-31.

⁴ Glas, p. 71.

de-generalizzante che non si costituisce con la grandezza, con la dimostrazione che non c'è, in fine, niente se non esso stesso. Benjamin, un autore cui Derrida si è interessato diverse volte, scrive: «Il barbone prefigura (...) l'eroe moderno (...) per il suo interesse verso la spazzatura della grande città»¹. Derrida si immerge nei resti della *Critica del Giudizio* per recuperare gli scarti apotropaici che diverranno lo strumento del barbone per il disfacimento della massa. A contrastare il campo d'azione pluri-intenzionale del più importante testo di Kant, il suo fiore, il suo sublime, e quell'orrore sociale che sostiene ed oscura allo stesso tempo, viene posta una forma di cui Kant non era ignaro, ma che ha relegato a nota. Ma di certo non poteva essere confinata a lungo, tanto si è diventati coscienti dei suoi poteri come miracolo di distribuzione e moltiplicazione, come un talismano garante contro il sacrificio. È in un momento centrale della *Critica* che fa la sua timida apparizione – sotto forma di una pietra forata al centro, portata alla luce durante uno scavo archeologico. Se il cammino di Kant nel sublime naturale sembra costituire una regressione nell'antropologico, ignaro di sé come tale, la via dei rifiuti ha dimostrato di essere la *via salutis* della filosofia.

Vi sono cose in cui vediamo una forma che suggerisce un adattamento verso un scopo, senza che alcun fine sia conosciuto in esse, come, ad esempio, gli utensili di pietra provvisti di un foro – come per inserirvi un manico – che spesso vengono ritrovati nei tumuli sepolcrali; e sebbene questi indichino chiaramente, grazie alla loro forma, una finalità, il cui scopo è sconosciuto, non vengono per questo certo descritti come belli. Il solo fatto di essere considerati come oggetti artistici implica che sia subito riconosciuto che la loro forma debba essere attribuita ad uno scopo e ad una finalità ben definite. Per questo motivo non vi è alcun piacere immediato

¹ *Paris, capitale du XIXe siècle*, trad. di Jean Lacoste, Editions du Cerf, Paris 1997, p. 385 ; trad. it., *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi 1986.

nell'osservarli. Un fiore, al contrario, come ad esempio un tulipano, è apprezzato per la sua bellezza, perché nel guardarlo riscontriamo una certa finalità, che nella nostra valutazione di esso non è riconducibile a nessuno scopo in particolare¹.

La cavità vuota è un buco della memoria, e lì risiede il fantasma del lavoro, venuto ed andato via, che immortala l'amalgama del fallimento. L'apertura non può essere qualificabile come bella secondo Kant: suggerisce l'assenza di un manico, spettro di un disagio passato e presente – un legame con la necessità. Questa forma, non derivata dalla strumentalità ma che pietosamente la rincorre, che diminuisce più che trascendere la produzione, impercettibilmente è caduta, sotto la pressione di forze impersonali, nell'indifferenza invece di essere disciplinata. È presente, nel foro, un riferimento ad una debole esigenza, ma questa si manifesta nel momento della sua apparizione. Invalidità, piuttosto che rifiuto di fare, divenire inutile, coscienza delle proprie sofferenze: ma ora lo strumento rotto, sottostante a questa sofferenza a causa della dolorosa rinuncia alle proprie rivendicazioni materiali, è realmente inutile, solo perché inadeguato. Inoltre, al di là della capacità di ottenere dei risultati, la forza dell'oggetto è esaurita piuttosto che tenuta in inutile riserva: la pietra vorrebbe contribuire, ma non più farlo.

Ma questa non è semplicemente l'opposto della definizione di bellezza formulata da Hegel – l'assenza del raggiungimento che indica il superamento del desiderio – perché sarebbe stato inutile coinvolgerci. C'era il raggiungimento ed il non raggiungimento, come il «marteau sans maître» bloccato tra la produzione ed il suo opposto, la marmorizzazione della trappola e il rilascio. A causa della sua retrocessione da una condizione che rimane visibile nell'avanzamento verso un'altra, esso si indebolisce in un

¹ *The Critique of Judgment*, trad. di James Creed Meredith, Oxford University Press, New York 1952, p. 80. trad. it, *La critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1981.

narcisismo che non aveva mai conosciuto la tristezza che risiede nell'aver dovuto rinunciare, cade in un narcisismo tormentato, a cui si arriva attraverso un fallimento e che è l'opposto del narcisismo. Non distante dal lavoro quanto appena oltre esso, non più all'altezza di esso, pazientando per esso, vi è una mancanza di risolutezza binaria. In questa macchina – un attrezzo privo di estensione c'è qualcosa che provoca imbarazzo. Ha avuto luogo un'alienazione liberatoria – il testimone è fuori dal lavoro, è fuori dal lavoro dalla morte, perché gli è stato sottratto il lavoro di umiliazione che è già stato compiuto. La sofferenza non è nelle mani del lettore/spettatore, ma nelle mani di forze immanenti già operanti. La forma, che prima era il sedicente, ma che ora è l'occhio deformante privo di prede è pre-screditata (a causa della mancanza di lavoro), compromessa all'interno piuttosto che al di fuori: il fallimento è insito, non è un evento edificante. Dato che non può essere ridotto né al corso del lavoro in esso congelato, né alla mancanza di esso, noi rispondiamo ad esso come se fosse simultaneamente liberato e ricondotto alla servitù.

Questo è ciò che la forma non è: «La moneta che è stata esumata nell'arena: testa, mostra un volto sereno, croce, mostra la brutalità di un numero universale» (Mallarmé)¹. Sia nella moneta che nella pietra interagiscono le stesse caratteristiche costitutive con differenti velocità. La moneta – il sito di una visibile rivelazione – è una roccia decelerata; la roccia è la situazione confusa dei momenti che compongono la moneta. A causa del movimento rotatorio che l'ha rimossa dal circo romano, la roccia sarebbe la moneta, se le spietate alternative della sua differenza testa/croce non fossero state spinte alla quasi indistinguibilità, le sue tensioni non fossero state confuse con l'accelerazione di un'oscillazione che non può avere risultati morali. Se la migrazione interiore della punizione offre rifugio

¹ *Oeuvres*, a cura di Y.-A. Favre, *Classiques Garnier*, Paris 1992, p. 349: «La pièce de monnaie, exhumée aux arènes, présente, face, une figure sereine et, pile, le chiffre brutal universel».

dall'enormità sociale, proteggendo il narcisismo della roccia – l'ideale dell'ego freudiano che ha perso la sua ombra (di gruppo) –, la moneta non è protetta dalle sue contrastanti caratteristiche: la vendetta la segue nel sepolcro ed oltre. Gasché scrive: «L'autoaffezione è stata caratterizzata dalla sua esclusione della differenza. Tale esclusione è essenziale perché l'autoaffezione sia autoaffezione, perché raggiunga un'identità immediata e spontanea nella presenza a sé»¹. Vero – ma tutto dipende dalla collocazione della responsabilità, da come e quando avviene la violenza, se vi è implicato o meno un agente sdegnato.

«Restitutions» è un saggio che contiene il più chiaro degli esempi di come Derrida prediliga l'imperfetta, e dunque minimamente provocatoria, inutilità richiesta per una felicità che non sia molesta né molestabile. Con una collera comica, egli irrompe in un dibattito tra Heidegger e lo storico dell'arte Meyer Shapiro su ciò che realmente appare nelle famose immagini delle vecchie scarpe realizzate da Van Gogh. Shapiro, rispondendo in modo saccente alla casuale menzione di Heidegger che le scarpe sembravano essere di un contadino, replicò sostenendo che ricordavano piuttosto le scarpe di un lavoratore urbano.

Le persone frivole non sono sufficientemente insignificanti. Si evince presuntuosità da parte di entrambi, una brama di incorporazione e persecuzione: «Questa ricerca sembra proprio condotta dalla polizia»². Le assegnazioni di proprietà sono prive di basi, ed è addirittura assurda la presupposizione che le due scarpe costituiscano un paio. La richiesta che avanza Derrida è che siano preservate come inutili e senza proprietario: «Il loro distacco è ovvio. Sono slacciate, abbandonate, libere dal soggetto (colui che le indossava, colui che le teneva o il loro possessore, o anche l'autore-firmatario), e libere/slegate in loro stesse (i lacci sono

¹ *The Tain of the Mirror; Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1986, p. 232.

² *The Truth in Painting*, p. 363.

sciolti)»¹. E' richiesta la liberazione delle forme dal pensiero «identificante» ed il suo correlato, l'autocratico ego: «Non appena queste scarpe abbandonate cessano di avere qualsiasi stretta relazione con un soggetto che le ha portate o che le ha possedute/indossate, diventano il supporto anonimo, alleviato, svuotato (ma tanto più pesante perché abbandonato alla sua opaca inerzia) di un soggetto assente (...)»². Dato che non ci può essere alcun legittimo reclamo: «Le lascio. Esse sono, per giunta, abbandonate, slacciate, lasciate o prendile»³. Con l'aiuto della scarpa come mezzo di fuga, l'attrezzo prediletto non è più un attrezzo: «il centro non è il centro»⁴.

Un altro saggio, «Cartouches» contenuto ne *The Truth in Painting*, è esplicitamente correlato a questo. «Cartouches» tratta di una serie di sculture e disegni di piccole bare realizzate dall'artista Titus Carmel. I lavori che hanno colpito Derrida sono stati ispirati da un passo di Genet, il quale descrive una scatola di fiammiferi che ricorda una bara. La misura e le deformazioni imposte alle scatole fanno sì che siano messe in relazione e allontanate dal loro utilizzo – l'oggetto «era» una scatola di fiammiferi. Ciò che è definito bara certamente non ha questa funzione. «Eppure, non devo cercare di appropriarmi di questa serie di cenotafi»⁵, egli scrive, avendo imparato la lezione delle scarpe.

«Non incitare le parole a servire la politica delle masse», scrive Char⁶. C'è qui l'opposizione che ci aspettavamo di trovare: «Esiste una scrittura buona e una cattiva: quella buona e naturale è l'iscrizione divina nel cuore e nell'anima;

¹ *The Truth in Painting*, p. 260.

² *The Truth in Painting*, p. 265.

³ *The Truth in Painting*, p. 31.

⁴ «Structure, Sign, and Play», p. 279.

⁵ *The Truth in Painting*, p. 190.

⁶ René Char, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1994, p. 579. («N'incitez pas les mots à faire une politique de masse»).

quella perversa e artificiosa è tecnica, esiliata nell'esteriorità del corpo»¹.

Se non c'è una parola che combacia con la scarpa, l'emarginazione della differenza, che è il prodotto dalla voce, pervaderà liberamente tutta l'esperienza – il gruppo sarà un destino, e la vendetta non sarà superata. Se la voce è un'evaporazione che ispira paura nel sublime sociologico («Nella voce, la presenza degli oggetti [...] sparisce»²), allora la buona scrittura è ciò «che resta (...) un frammento (...) nella misura in cui non può, naturalmente, legare (bendare) se stessa»³.

Un bambino mostra la via, la via verso la catacresi: «La catacresi (...) il tropo in cui una parola è spogliata del suo senso ed è usata nel linguaggio comune per indicare un'altra cosa che ha una qualche analogia con l'oggetto espresso inizialmente»⁴. In una lunga e appassionata nota a piè di pagina, Derrida cita un passo da un saggio della Klein – tradotto dalla moglie dell'autore –, in cui la parola prende la forma, ora familiare, dello strumento inutile:

«Quando Fritz scriveva, immaginava che le linee fossero strade, e che le lettere viaggiassero a cavallo di una motocicletta – la penna – su quelle strade. Quindi, la “i” e la “e” viaggiano insieme su una moto, che solitamente è guidata dalla “i”, e si amano l'un l'altra con una tenerezza quasi sconosciuta al mondo reale». Le “i” sono abili, raffinate e furbe, hanno molte armi affilate e vivono nelle caverne circondate da montagne, giardini e porti [...]. Le “l”, invece, sono rappresentate come stupide, goffe, pigre e sporche; vivono nelle caverne sotterranee. Nella città delle “l” sporcizia e cartacce si accumulano lungo le strade; nelle piccole case “sudice” queste si mescolano con acqua e coloranti importate dal mondo delle “l”, e vengono bevute, e poi questo miscuglio viene venduto come vino. Non

¹ *Of Grammatology*, p. 17.

² *Of Grammatology*, p. 240.

³ *Glas*, p. 118.

⁴ *Glas*, p. 2.

camminano bene, né possono scavare perché tengono la vanga sottosopra, ecc.»¹.

Il linguaggio è uno strumento; uno strumento che può essere tenuto sottosopra: «La scrittura avrebbe, dunque, l'apparenza che può essere attribuita agli utensili, quello che potrebbe essere uno strumento imperfetto e una tecnica pericolosa, quasi malvagia»². Si dice che il supplemento abbia una mansione, ma esso è «diverso dalla mansione, gli manca qualcosa»³. La disponibilità del linguaggio ad essere tranquillamente usato in modo improprio dipende dal fatto che tutti i significanti posseggono i loro incontrollabili componenti non-espressivi⁴. «Tutto nel mio discorso, che è destinato a manifestare un'esperienza ad un altro, deve passare attraverso la mediazione del suo lato fisico»⁵. Le parole contengono caratteristiche che si perdono nell'opacità di un corpo materiale che vanifica i sogni di trasparenza produttrice di una prossimità. La rappresentazione delle differenze che fanno parte della scrittura, e per estensione di tutto il discorso, la sintesi ed i riferimenti che costituiscono il segno, che stabiliscono quei *simples* (il fiore di Kant), riferendosi solo a se stessi, non esistono – ci sono solamente ricordi.

Il significante non è mai contemporaneo – è sempre presente in esso la traccia di un altro elemento. Nel segno c'è sempre già una traccia di altri segni. «L'idea di un libro è l'idea di una totalità»⁶, ma non c'è nessuna cosa come «un

¹ *Of Grammatology*, p. 333.

² *Of Grammatology*, p. 34.

³ *Of Grammatology*, p. 226.

⁴ La caratteristica di «trans-senso» del linguaggio è notoriamente sostenuta dai formalisti, richiamati da Derrida in *Positions*.

⁵ *Voice and Phenomena*, p. 38; trad. it., *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997.

⁶ *Of Grammatology*, p. 18.

significante che non cade nel mondo»¹. Gli elementi grafici non possono essere consumati, cioè non possono appartenere alla voce. La voce non può dissolverli: «Non appena, in un secondo, il primo tratto di una lettera si divide, e deve dunque sopportare la divisione per potersi identificare, non ci sono altro se non (...) anonimi frammenti senza fissa dimora, senza indirizzi legittimi (...)»². Questa è la traccia illimitata, l'ostinazione della differenza, «l'apertura verso l'esteriorità in generale, verso la sfera di ciò che non è "proprio"»³, il rispetto verso ciò che salva la filosofia dall'animalità della voce che dice: «Le mie parole sono "vive" perché sembra che non mi lascino: non che cadano fuori da me, oltre la mia voce, ad una distanza visibile; che non smettano di appartenermi, ma che siano ancora a mia disposizione (...)»⁴.

«Il diritto del *representament* non deve essere *appropriato*, cioè assolutamente vicino a se stesso»⁵. Potrebbe non essere prossimo a se stesso, ma dato che cade nel mondo, media il narcisismo limitato che non può essere concentrato, cioè moralizzato, e dunque rappresenta «la morte del festival». Il seno non ha interiorità non essendoci niente come «un significante che non cade nel mondo»⁶ che non può essere utilizzato come un feticcio per la salvezza.

La parola scritta, in modo particolare, è sempre la roccia di Kant, e non il fiore, perché c'è l'uso, come c'è la rappresentazione, ma le caratteristiche incontrollate del linguaggio «cessano (...) di essere utili in alcun modo nella "vita civile" (...)». «La perfezione della convenzione qui tocca il suo opposto estremo, è (...) la perfetta alienazione dello strumento dell'ordine civile»⁷. Dal momento in cui la

¹ *Positions*, p. 22.

² *The Post Card; From Socrates to Freud and Beyond*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 53.

³ *Speech and Phenomena*, p. 86.

⁴ *Speech and Phenomena*, p. 76.

⁵ *Of Grammatology*, p. 50.

⁶ *Positions*, p. 22.

⁷ *Of Grammatology*, p. 50

scrittura è l'uso e la sua assenza, è la sincronizzazione dell'identificazione e la liberazione da essa, è dunque la condizione totalmente disponibile dell'inautenticità sociale: «Una scrittura temuta deve essere soppressa perché cancella la presenza di ciò che è identico-a-sé all'interno del discorso»¹.

La scrittura – se le caratteristiche che la costituiscono sono opportunamente comprese – è priva del potere di sguinzagliare il processo sacrificale. Essendo un'integrazione, è la candidata all'eliminazione da parte del «popolo riunito», dato che la voce eliminerà ciò che sembra essere il suo atomizzato doppio. Ma un vero idolo, che non è scrittura, non può rompere la spinta del meccanismo sacrificale, perché è piacere, auto-presenza, autoaffezione realizzata. Perché è la scarpa, è la roccia. «La scrittura *rappresenta* (...) piacere. Rappresenta piacere, lo rende presente e assente»² ed è dunque irragionevole che ne causi l'eliminazione. È sempre coinvolta in una preventiva demistificazione del sé, devastando continuamente la sufficienza che «il popolo riunito» raccoglie per poi distruggere. («Che strategia, non l'ammiri? Neutralizzo tutti i rischi in anticipo»³). Dato che la parola scritta non si perde nelle esclusivizzanti auto-ripetizioni del discorso, è una non-mediazione che è infinitamente accessibile per costruire un non escluso, non escludente narcisismo.

La felicità legata alla scrittura è data inoltre dalla misura dell'esperienza. La miniaturizzazione è la paura della morte, in quanto apre la possibilità di una realizzazione a livello limitato, dunque la possibilità della seduzione che non è la seduzione del sé che «lega la buona società a sé stessa». La scrittura è il segno della «seducente influenza delle volontà individuali». Non può essere semplicemente l'opposto della presenza a sé, perché ci sono solo mediazioni

¹ *Of Grammatology*, p. 270.

² *Of Grammatology*, p. 312.

³ «Telepathy» trad. di Nicholas Royle, *Oxford Literary Review*, 10 (1988), p. 23.

dell'autoaffezione. Se la scrittura è l'impossibilità della presenza a sé ad un livello, nello stesso tempo offre l'esperienza della *miniaturizzazione* dell'autoaffezione, della sua realizzazione in forme segrete ed atomizzate. Viene associata alle forme asociali di chiusura – «sedotte narcisisticamente», «era difficile scindere la scrittura dall'onanismo»¹. «La scrittura riduce la dimensione della presenza nel suo segno. La miniatura non è riservata solo alle maiuscole illuminate; essa è, intesa nel suo senso derivato, la vera forma della scrittura. La storia della scrittura seguirebbe, allora, il progresso continuo e lineare delle tecniche di abbreviazione»². Derrida cita, approvadolo, Ponge, che scrive: «Se preferisco La Fontaine – la semplice favola – a Schopenhauer o Hegel, so certamente perché. Credo sia: 1) meno stancante, più divertente; 2) più appropriato, meno peculiare; (...) Dunque, il trucco è scrivere “testi umili” o *Sapates*, ma che facciano presa, che soddisfino, e allo stesso tempo siano rilassanti, che purifichino dopo aver letto i grandi metafisicizzanti»³.

Attenzione a ciò che è piccolo, come opposto al processo riduttivo, il *divenire piccolo*, è importante sia per Derrida che per tutti i pensatori riconoscibili come moderni. Il suo potere può essere attribuito al fatto che si ritiene che le mediazioni di dimensione ridotta rendano possibile una chiusura del sé dal sedicente gruppo auto-chiudente. La voce è associata alla larghezza perché distrugge le distinzioni: «In prima istanza il suono ci tocca, ci interessa, ci appassiona soprattutto perché ci penetra. È l'elemento dell'interiorità perché la sua essenza, la sua energia, implica che la sua ricezione sia obbligatoria»⁴. Ma di fronte alla lettera scritta, ciò che è piccolo, «posso chiudere gli occhi, posso evitare di essere toccato da ciò che

¹ *Of Grammatology*, p. 165.

² *Of Grammatology*, p. 281.

³ *Signé/Ponge*, trad. di Richard Rand, Columbia University Press, New York 1982, p. 32.

⁴ *Of Grammatology*, p. 39.

vedo e da ciò che è visibile da lontano»¹. Con la scrittura «l'uomo ha eliminato gli occhi, si acceca»². Derrida aggiunge: «È *più naturale* chiudere gli occhi o distogliere lo sguardo che evitare di ascoltare. Non dimentichiamo che tale situazione naturale è principalmente quella del bambino attaccato al seno»³.

La conferma in Freud, nel saggio sul motto di spirito in cui si dice che quando si chiede ad un bambino di descrivere qualcosa «si può scommettere che spalancherà gli occhi quando descriverà qualcosa di grande, e che li stringerà invece descrivendo qualcosa di piccolo»⁴. Questi occhi chiusi, sono quelli del «neonato attaccato al seno quando è soddisfatto e sazio, e lascia il seno mentre si addormenta»⁵. Se la parola parlata è il seno del gruppo, la parola scritta – estromettendo il lettore dal lavoro della morte perché in essa ci imbattiamo con ciò che già è piccolo – è il seno dell'individuo. Ciò che è piccolo trasla immediatamente l'indifferenza – non la vivo come un'esperienza umiliante in quanto contrastiva, perché ora sono io stesso l'indifferenza – e fa sì che sia invulnerabile. Con ciò che è piccolo, guardo al mondo con la prospettiva dell'indifferenza, non in modo risentito verso ciò che è indifferente a me. «Necessità imperfetta» è il termine legale per questo crimine impunito.

Se la forza è invulnerabilità, allora la scrittura è forte perché è debole:

La scrittura forte non è l'invito allo spreco, perché essa «resiste (...) alla degradazione», perché «è confacente a niente e a nessuno, e niente e nessuno la può riappropriare, neanche il

¹ Of *Grammatology*, p. 240.

² Of *Grammatology*, p. 148.

³ Of *Grammatology*, p. 235-36.

⁴ *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, trad. di James Strachey, Norton, New York 1963, p. 193; trad. it., *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *Opere 1886/1905*, Newton Compton, Roma 1992, pp. 1147-1195

⁵ *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, p. 146.

presunto titolare (...) è questa singolare inesattezza che le permette di resistere alla degradazione (...). L'enigmatica affinità tra ciò che è inutile (...) ed il capolavoro»¹.

La scrittura è forte, come ad esempio in Mallarmé, quando il significante ha la struttura dell'oggetto pensato:

Sradicato, anonimo, distaccato da qualsiasi dimora o nazione, questo quasi insignificante significante è a disposizione di tutti, può essere scelto sia da chi è competente che da chi non lo è, da coloro che lo capiscono e sanno come usarlo (...) da coloro che sono estranei ad esso, e da coloro che, non sapendo niente di esso, possono infliggergli ogni sorta di insolenza. A disposizione di tutto e di tutti, reperibile sui marciapiedi, non è dunque la scrittura democratica?²

Con tali premesse, «la scrittura è il vero processo della dispersione di persone unificate come corpi»³.

«Non sigillare, cioè non chiudere, ma ancora, non segnare»⁴. Lo scopo ultimo sarebbe un incruento spostamento delle mediazioni della non-mediazione, l'assenza di un'esigenza per cui queste siano minacciosamente strappate da una zona non-permeabile ad un'altra: «La felicità (...) ci propone l'interiorità degli oggetti come qualcosa di estrapolato degli oggetti»⁵. Sempre già estrapolato, sarebbe essenziale aggiungerlo. Se è necessario che un feticcio sia scisso dall'altro, allora deve esserci la forma che non mi appartiene, ma che sia sempre accessibile a tutti, contemporaneamente. Se è necessario che qualcosa e qualcuno spariscano perché sia possibile tale ingresso, allora

¹ «Biodegradables», trad di Peggy Kamuf, in *Critical Inquiry*, 15:4, 1989, p. 845.

² «Plato's Pharmacy», in *Dissemination*, p. 144.

³ *Of Grammatology*, p. 170.

⁴ *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, p. 98. («Ne scelle pas, c'est-à-dire ne ferme pas mais aussi ne signe pas»).

⁵ *Negative Dialectics*, p. 374.

l'idea della cornice diviene un problema. Deleuze e Guattari, revisionisti della Klein, supportando la caratteristica oggettualità del postmodernismo, scrivono:

Ma il quadro è anche ostacolato da un potere destrutturante che si apre su una superficie di composizione o su un infinito campo di forze. Tali processi possono essere molto differenti, anche al livello della cornice esterna: forme irregolari, sezioni che non si incontrano, strutture dipinte o punteggiate realizzate da Seurat, o quadrati dipinti ai margini da Mondrian, tutto questo dà al quadro il potere di lasciare la tela. L'azione del pittore non è mai contenuta nella cornice; abbandona la cornice e non inizia con essa¹.

L'estetica classica è anche ostile verso le cornici. Ma, mentre qui esse vengono offerte per essere distrutte, Derrida deve essere «meno interessato a superare taluni limiti, piuttosto che nel mettere in dubbio il diritto di presupporre tali limiti in primo luogo»². Se c'è la cornice, allora non c'è il feticcio non-classico: «il superamento del tutto operato da quella parte che fa scoppiare la cornice (...) non è prodotto all'interno di un elemento incorniciante o incorniciato»³. Molti sono i passi simili al seguente:

Il nostro scopo non è provare che *La Lettera Rubata* funziona all'interno della cornice (...) ma di provare che la struttura degli effetti dell'incorniciare è tale che non è neanche possibile una totalizzazione del bordo. Le cornici/strutture sono sempre incorniciate: dunque, incorniciate da un pezzo del loro contenuto. Pezzi senza un tutto, «divisioni» senza totalità⁴.

¹ *What is Philosophy?* trad. di Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Columbia University Press, New York 1994, p. 188; trad. it. *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

² «Plato's Pharmacy», p. 144.

³ *The Truth in Painting*, p. 344.

⁴ «The Purveyor of Truth», p. 99

Da Glas:

Immaginate il danno provocato da un furto che vi privasse di cornici e di ogni possibilità di incorniciare nuovamente i vostri oggetti preziosi o i vostri oggetti d'arte. E cosa sarebbe se la mimesi avesse disposto tutto in modo tale che il sistema interno del linguaggio non esistesse, o che non fosse mai usato, o almeno fosse usato solo contaminandolo, e che la contaminazione fosse inevitabile, dunque regolare e «normale» sarebbero una parte del sistema del suo funzionamento¹.

E il nostro autore è lontano dall'essere ignaro dei fondamenti sociali: «[Non dobbiamo] interrompere il cerchio violentemente (si vendicherebbe)»².

L'insistenza sul fatto che il testo superi sistematicamente i limiti ad esso assegnati («La scrittura non risiede in niente»³), riguarda anche l'ignorare la vendetta, perché esso è garante di una non conflittualità in quanto desiderio passivamente realizzato.

Nel suo attacco all'autorità della cornice/struttura, Adorno sottolinea che essa rende possibile una svincolante passività: «Una percezione che darà dei risultati si getterà negli oggetti à *fond perdu*»⁴. La schivata dannosa, predatoria sufficienza, è ottenuta mediante la relazione con un oggetto che è dominato, vicino: «L'esperienza vissuta è immediatamente auto-presente in questa modalità di certezza»⁵. E ancora: «Sappiamo che l'atto di significare, l'atto che conferisce la *Bedeutung* (...) è sempre lo scopo di una relazione con un oggetto»⁶. La voce è sconfitta, o quantomeno demistificata, da ciò che resta non circoscritto. La speranza sarebbe quella espressa da Adorno: «Se il

¹ Glas, p. 94.

² *The Truth in Painting*, p. 33.

³ «Plato's Pharmacy», p. 124.

⁴ *Negative Dialectics*, p. 33.

⁵ *Grammatology*, p. 222.

⁶ *Grammatology*, p. 59.

pensiero realmente si piegasse all'oggetto, se la sua attenzione fosse rivolta all'oggetto e non alla sua categoria, gli oggetti inizierebbero a parlare di fronte agli occhi increduli»¹. Se l'oggetto è libero, allora lo è altrettanto il soggetto. Di nuovo Adorno: «La magia lanciata dal soggetto diventa in egual modo una magia lanciata sul soggetto. Entrambi le magie sono guidate dalla furia hegeliana della sparizione. Il soggetto è provato ed impoverito dalla sua interpretazione categorica»². Per preservare la possibilità di un desiderio realizzato raggiunto in modo masochista, si deve continuare a generare livelli banalizzati di potere seducente che ora sono innocui – cioè, inutilizzabili dal gruppo – perché tanto sminuiti. La mobilità che sostiene l'annullamento senza rivali della felicità, è il prodotto di una metafora del desiderio realizzato attraverso il fallimento.

La decostruzione non deve né ri-strutturare né fantasticare della pura e semplice assenza della struttura³. C'è sempre la struttura, ma questa non è mai veramente uno schema: «Non esiste uno schema naturale. C'è una struttura, ma lo schema non esiste»⁴. Sempre già annullata dall'interno, ha la struttura di una di una rovina, come nella descrizione di Simmel – l'arroganza non deve essere strappata da essa, dato che la forma è stata danneggiata da immanenti pressioni. Indietreggiare di fronte alla minaccia della correzione dall'esterno è una caratteristica di routine: «Dato che la decostruzione interferisce con le strutture solide, istituzioni "materiali", e non solo con i discorsi o rappresentazioni significative, è sempre distinta da qualsiasi analisi o da una "critica"»⁵. Ma l'interferenza di cui si è discusso consiste non in un superamento, quanto piuttosto in una rigorosa

¹ *Negative Dialectics*, pp. 27-28.

² *Negative Dialectics*, p. 139.

³ *The Truth in Painting*, trad. di Geoff Bennington and Ian McLeod, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 73.

⁴ *The Truth in Painting*, trad. di Geoff Bennington and Ian McLeod, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 81.

⁵ *Truth in Painting*, p. 19.

dimostrazione dell'universalità della struttura della rovina. Non c'è altro se non essa: «La rovina non è di fronte a noi; non è né uno spettacolo, né un oggetto d'amore. È l'esperienza stessa; non il frammento abbandonato eppure ancora monumentale di una totalità, né, come aveva creduto Benjamin, semplicemente una tematica della cultura barocca. Precisamente non è una tematica, perché rovina la tematica, la posizione, la presentazione o rappresentazione di niente e tutto»¹. Commentando un autoritratto del 1915 di Helene Schjerfbeck, si è scritto:

La rovina non sopraggiunge come un incidente su un monumento che solo ieri era intatto. In principio c'è la rovina. La rovina è ciò che avviene all'immagine dal momento in cui inizialmente guardiamo. La rovina è l'autoritratto, questo volto che viene guardato come la memoria stessa, ciò che rimane o ritorna come uno spettro dal momento in cui si guarda se stessi e una raffigurazione viene eclissata².

L'umiltà di una spugna descritta da Ponge è la violenza preservante che ha sempre già avuto luogo: «Ignobile come può essere, e priva di naturale nobiltà; povera nella sua estrazione genealogica, e incapace di scegliere tra ciò che è appropriato e ciò che non lo è, l'economia di una spugna è ciò nonostante più abile a resistere all'oppressore – *il suo ignobile lavoro gli conferisce un privilegio*»³.

Un'ulteriore *différance* che blocca una *différence*, il tema della circonscisione è correlato, ma qui l'impotenza protettiva non può essere separata da un'onnipotenza:

Incidendo per primo il suo glande, l'uomo difende se stesso in anticipo contro l'infinito terrore, castra a sua volta il nemico,

¹ *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and other Ruins*, trad. di Pascale-Anne Brault and Michael Naas, University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 69.

² *Memoirs of the Blind*, p. 68.

³ *SignéPonge*, p. 66.

elabora un gesto apotropaico senza misura. L'uomo esibisce la sua castrazione come un'erezione che sfida l'altro. Il paradosso logico del gesto apotropaico: castrarsi anticipatamente, sempre in anticipo, per essere in grado di castrare e reprimere il timore della castrazione, rinunciare alla vita e alla supremazia per salvarli¹.

Ciò appare nel contesto dell'analisi di Genet, che liberato attraverso la disgrazia, viene qui citato: «Nella sua vergogna, nella sua idiozia, egli avvolge se stesso, sventola un tessuto che è il suo orgoglio. (...) Il colpevole lo ha sventolato per proteggere se stesso, lo ha sventolato color porpora per abbellirsi»². Un'inadeguatezza apotropaica che non è distinguibile da un'onnipotenza.

¹ Glas, p. 46.

² Glas, p. 67. La potenza protettiva di una violenza già da sempre all'opera è uno dei temi di De Man. Nella sua analisi del *Triumph of Life* di Shelley, egli si riferisce alle illustrazioni ed alle figure nelle pagine vuote che seguono il manoscritto incompiuto: il poema è occupato dall'azione della sfigurazione e dalla potenza della sua conoscenza negativa. Ma questa conoscenza è incapace di prevenire ciò che funziona come una decisiva articolazione testuale: la sua riduzione allo stato di frammento determinata dalla morte concreta e dalla conseguente sfigurazione del corpo di Shelley, bruciato dopo il naufragio della sua nave e il suo annegamento presso le coste di Lerici. Questo corpo sfigurato è presente a margine dell'ultima pagina del manoscritto ed è diventato una parte inseparabile della poesia. In questo senso, figurazione, sfigurazione e cognizione sono interrotte da un evento che modella il testo ma che non è presente nel suo significato rappresentato o articolato. Potrebbe sembrare un bizzarra considerare in questo modo un testo nato da una contingenza reale, ma la lettura del *Triumph of Life* stabilisce che questo modello testuale mutilato espone il segno, la ferita di una frattura che agisce sotterraneamente *in tutti i testi*.

In un «rumore di ferraglia» il «miracolo (...) risplendeva»¹, cita Derrida da *Our Lady of The Flowers*. E di quale miracolo si tratterebbe? Il resto, che è poi la versione della decostruzione del differimento dell'antropologia generativa, il non-problematico Altro, un corpo kleiniano ridisegnato, libero dalle mediazioni non-mediante. Derrida, di un personaggio di Genet, scrive: «Quando Leila mostra tutti gli oggetti rivelandoli da sotto la sua gonna nella “casa materna”, lampada, ombre di lampada, “pezzetti di vetro rotto o frammenti, pezzi di vetro, detriti, schegge”»². Gli oggetti sostituiscono un soggetto. Clément Rosset dice riguardo all'*askesis*: «Senza dubbio, per placare la sua rabbia, il desiderio può attaccarsi, conformarsi a ciò che è indesiderabile, vale a dire dimenticare il suo carattere indesiderabile. Così facendo, esso diviene irrisorio come l'oggetto che è bramato, altrettanto fragile, altrettanto insignificante»³. Il resto rende possibile il miracolo della fine all'ostentazione del gruppo di seppellire e scavare, lo frammenta in un mercato, e lo sollecita verso le sue innumerevoli direzioni. Il costo del potere della decomposizione è sempre più gestibile rispetto al prezzo da pagare per venerarlo.

L'attenzione verso il successo del resto migliora la comprensione della brutalità di Derrida verso l'apparentemente illesa figura di . L'autore di *Totalità e infinito* sosteneva che la spinta della filosofia post-ellenica a fornire in modo concreto una risposta alle domande epistemologiche, avesse portato ad un'inconsapevolezza di quel che rende possibile ciò che è etico: l'Altro, il cui diritto di esistere in un dominio distinto dai nostri interessi cognitivo-costitutivi richiede la sospensione di tutte le preesistenti categorie. Essendo priva di resti, l'etica della radicale eterogeneità,

¹ Glas, p. 138.

² Glas, p. 121.

³ *L'Objet singulier*, Minuit, Paris 1979, p. 97.

basata sulla naturale insistenza sulla diversità¹, è oppressa dallo spettro dell'interdipendenza dionisiaca/apollinea, poiché è qui presente l'ultimo residuo della «solidità e della *rondeur* della forma inviolata»². La possibilità di un'attrazione intersoggettiva è bloccata dalla superficie chiusa: «L'altro in quanto alter ego rappresenta l'altro come altro, irriducibile al mio ego, precisamente perché esso è un ego, perché ha la forma di un ego. L'egoità dell'altro gli permette di dire "ego" come faccio io (...)»³. Tale «sogno di un pensiero puramente eterologico, un puro pensiero di pura differenza» porta a stimolare i gesti di annessione e/o esclusione, tipici della filosofia. Ma non c'è niente se non la rovina, il resto: «Parliamo di sogno perché deve svanire al sorgere del giorno, non appena il linguaggio si risveglia»⁴. Il linguaggio come la scrittura, cioè un «discorso indebolito», «orfano», «il morto vivente»⁵.

Sebbene sia la decostruzione che non conoscano la differenza per salvarla, indebolendola per salvarla (penso alla citazione enfatica di riguardo la vulnerabilità dell'Altro), Derrida sente che l'oggetto-tampone porta il progetto di protezione un passo più avanti, eliminando di fatto alcune delle caratteristiche che scatenano la dialettica che sembra permangano in *Totalità e infinito*. Per quanto l'intensità dialettica sia indebolita nei suoi scritti, Levinas conosce solo la *differenza* che è sempre associata all'*evento* ispirato dal risentimento, sempre nella morsa della sequenza, mentre solo la sincronizzazione della *différance* offre una via d'uscita. È

¹ Cfr. Christopher Norris, in «Textuality, Difference, and Cultural Otherness: Deconstruction versus Postmodernism», in *Common Knowledge* Vol. 3, No. 3 (Inverno 1994), p. 50.

² *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*, Stanford University Press, Stanford 1993 p. 141.

³ «Violence and Metaphysics», p. 125.

⁴ «Violence and Metaphysics», p. 151. L'uso dell'espressione «pensiero eterologico» implica un riferimento a Bataille, in cui l'eterologico produce il sacrificale.

⁵ «Plato's Pharmacy», p. 143.

istruttivo mettere in relazione le restrizioni riguardo il soggetto in con quei passi nel libro su Ponge che possono essere descritti solamente come una parodia di Levinas:

Dunque la cosa sarebbe l'altro, la cosa-altra che mi impartisce un ordine, o che mi rivolge una domanda impossibile, intransigente, incontenibile, senza uno scambio né una transazione, senza un possibile patto. Senza una parola, senza parlare direttamente a me, essa si rivolge a me, a me soltanto, nella mia insostituibile unicità, anche nella mia solitudine. Devo alla cosa un rispetto assoluto, che nessuna legge generale potrebbe mediare: la legge della cosa è sia unicità che differenza. Un debito infinito mi lega ad essa, un dovere senza riserve né fondamenti. Non mi libererò mai da essa. Dunque, la cosa non è un oggetto; non può diventarlo¹.

Qui, l'Altro di Lévinas viene sostituito con un oggetto, ma non uno che somigli al fiore fendi-mondo di Kant. Il massimo rispetto è dovuto alla spugna che è «una cosa senza valore, o un nonnulla o una cosa da niente, quella cosa senza importanza tra le cose di poco valore, la cosa senza nome, o quasi, nella massa delle piccole cose. Tieni i vuoti a perdere (...)»². «Non ha prezzo, è inestimabile perché è così particolare, così insignificante, così unica e così riproducibile»³. In essa c'è il narcisismo – Derrida la descrive come «senza di me», come non avente «nessuna relazione con me, da qui l'asimmetria»⁴. Ma non c'è divisione della fatica nella fusione del proprio/improprio – qui l'oggetto è «vittima e carnefice allo stesso tempo»⁵. Una poesia di Ponge viene così elogiata: «Ciò che ritorna a tagliare un albero, e poi a metterlo a morte, è una parte dell'albero, un ramo, un

¹ Signé/Ponge, p. 14.

² Singé/Ponge, p. 88.

³ Signé/Ponge, p. 88.

⁴ Singé/Ponge, p. 136.

⁵ Singé/Ponge, p. 60.

figlio, un manico, un pezzo distaccato dall'albero che scrive (...)»¹.

La parodia del pensiero ebraico può essere descritta come un tratto essenziale del pensiero di Derrida. Derrida cita la posizione di Hegel riguardo gli ebrei, e commenta: «La loro proprietà rimane a loro estranea, il loro segreto: separato, tagliato, infinitamente distante, terrificante». «Il vero segreto era, esso stesso, qualcosa di completamente alieno (*Das Geheimnis selbst war etwas durchaus Fremdes*), qualcosa a cui l'uomo poteva non essere ammesso; poteva solo dipendere da esso. E la dissimulazione (*Verborgenheit*) di Dio nel Sancta Sanctorum ha avuto un significato leggermente differente rispetto al segreto (*Geheimnis*) degli dei eleusini. Dalle raffigurazioni si evincevano i sentimenti, l'entusiasmo, la devozione di Eleusi, da queste rivelazioni degli dei nessuno era escluso; ma non se ne poteva parlare, perché le parole avrebbero potuto dissacrarli. Invece il popolo ebraico può parlare dei propri oggetti e delle proprie azioni, delle proprie leggi e delle proprie attività (Deuteronomio XXX,11), perché in queste non vi è niente di sacro. La sacralità era sempre al di fuori di essi, invisibile e non sentita (*ungesehen und ungefühlt*).

Come può una persona avere un segreto?

L'assoluta espropriazione rende il segreto di ciò che è sacro accessibile solo a colui che ne ha il privilegio. In tale assoluta alienazione, il detentore dell'inaccessibile può anche gestire tranquillamente gli effetti o fenomeni dell'inaccessibile, può parlare di essi, manipolarli. Ciò che è invisibile resta tale, irraggiungibile; ciò che è visibile è uno, ciò che è visibile. Contemporaneamente, ciò che è più familiare, segreto, appropriato, vicino, l'*Heimlich* del *Geheimnis* si presenta come il più estraneo, il più inquietante (*Unheimlich*)»².

Derrida si trova tra due impossibilità. La soluzione teologica alla sfida lanciata dal gruppo idolatrico è indisponibile, perché «Dio è (...) il nome proprio di ciò che ci

¹ Signé/Ponge, p. 60.

² Glas, p. 51.

priva della nostra stessa natura, della nostra stessa nascita; dunque avrà sempre parlato prima di noi, furtivamente. Egli è la differenza che si insinua tra me e me come la mia morte»¹. Ma, come possono la «qualità intermedia e la prossimità essere trasgredite simultaneamente?»². (In c'è troppo di ambedue). C'è soluzione solo in una parodia dell'ebraismo – attraverso un'assoluta differenza pre-degradata, prossima eppur lontana, c'è la caduta al di sotto della tentazione del gruppo, piuttosto che l'ascesa al di sopra di esso. Il predominio di una «metafora della prossimità»³ (che coinvolge idee di «protezione», «difesa» e «servizio») è bloccato da puri rottami. L'oggetto distante che è ai nostri piedi certamente ci attira, ma ci rinunciamo a causa di qualcosa che *si avvicina* all'indifferenza: «Credendo che si possa passare dall'altra parte, così da poter raggiungere l'altro, si potrebbe tentare di appropriarsi dell'altro, mentre lasciare che sia così com'è, e lasciare che segni invece di segnare al suo posto (...)»⁴. La banalità che vuole l'oggetto «separato», «tagliato», «infinitamente distante», tiene sospeso l'oggetto stesso tra diverse posizioni, e in questo modo viene minimizzato lo scambio delle ora indistinte energie dell'assenza-presenza che secondo Freud e Bataille creano il gruppo.

Il mistero banale si risolve in un «desiderio disarmato»⁵. Disarmato e disarmante perché non-provocatoriamente atomizzato:

¹ «La Parole soufflée» in *Writing and Difference*, p. 181; trad. it. «Artaud: la parole soufflée», in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 219-255.

² «From Restricted to General Economy», in *Writing and Difference*, p. 273.

³ *Margins of Philosophy*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 130.

⁴ *Signé/Ponge*, p. 138.

⁵ «The Time of a Thesis: Punctuations», in *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 50.

Dunque la cosa sarebbe l'altro, la cosa-altra che mi impartisce un ordine o che mi rivolge una domanda impossibile, intransigente, incontenibile, senza uno scambio e senza una transazione, senza un possibile patto. Senza una parola, senza parlare direttamente a me, essa si rivolge a me, a me soltanto, nella mia insostituibile unicità, come nella mia solitudine¹.

sarebbe parte di un problema ben più esteso. È necessaria una continua attenzione, perché il pensiero privo di resto più apparentemente innocuo minaccia continuamente di vincolare il cacciatore e la preda.

[Una nozione di soggettività] regna sulla maggioranza dei discorsi, che oggi, e per molto tempo ancora, affermano la loro opposizione al razzismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, e lo fanno in nome dello spirito, in nome di un assioma – ad esempio quello della democrazia dei diritti umani – che direttamente o indirettamente ritorna a questa metafisica della *soggettività*. Tutte le trappole della strategia dello stabilire demarcazioni appartengono a questo programma, non importa quale posto si occupi in esso².

Il soggetto ci riporta al sacrificio – è un fiore, una cautela insufficiente, *coupable*. Le posizioni che non conoscono il resto saranno destinate a disciplinare il loro gruppo – caratteristiche stimolanti con brutali tecniche di repressione che riporteranno sempre la persona al problema. In Kant, ad esempio, non c'è scampo: «Sappiamo che il sacrificio e l'offerta sacrificale sono il fulcro della moralità kantiana»³.

Il soggetto diverrebbe una forma del reale precario (*appropriato*). La fredda affermazione dell'alterità non può

¹ Signé/Ponge, p. 14.

² *Of Spirit: Heidegger and the Question*, University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 39; trad. it., *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.

³ *Passions*, Galilée, Paris 1993, pp. 39-40.

finalizzare l'immunità scarificale che, secondo Derrida, può essere ottenuta solamente nel crollo del proprio/improprio, la perfezione dell'oscillazione dell'impotenza e l'onnipotenza che è dimostrato avvenga in ogni forma, e non distribuita su entità differenti, e dunque dialetticamente combustibili. L'assenza del resto ha come conseguenza la comparsa di esperienze di mancanza e adeguatezza di differenti, distanti individui, e la caccia rabbiosa può essere l'unico risultato.

In un saggio su Barthes, in occasione della sua morte, si legge: «Ho cercato, come lui, quanto lui (...) un certo tipo di mimica che è allo stesso tempo il dovere di una persona (di portarlo in me, di identificarmi con lui così da permettere alla sua parola di essere se stessa, di renderla presente e di rappresentarla fedelmente) e la peggiore di tutte le tentazioni, la più indecente, la più brutale. Il dono e la sua negazione – la scelta è impossibile»¹. È con la mediazione delle rovine che si raggiunge lo scopo della perfezione dell'oscillazione, ad esempio, nel caso di Mallarmé:

Ci troviamo di fronte ad una mimica che non imita niente (...) non c'è un riferimento semplice. È a questo che l'operazione del mimo allude, ma non allude a niente (...). Mallarmé preserva in questo modo la struttura differenziale della mimica o mimesi, ma senza la sua interpretazione platonica o metafisica che implica che, in qualche luogo, si sta imitando l'essere di qualcosa che è².

Gans scrive: «Il tempo della separazione tra l'apollineo ed il dionisiaco, tra la forma e la sua dissoluzione, è il tempo del differimento della violenza – il tempo della cultura stessa»³.

¹ «Les Morts de Roland Barthes» in *Psyché; Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 277 ; trad. it., «Le morti di Roland Barthes», in *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 51-86.

² «The Double Session», in *Dissemination*, p. 206; trad. it., «La doppia seduta», in *La disseminazione*, op. cit., pp. 199-300.

³ *Originary Thinking*, p. 141.

Si può dire di Derrida che egli cerca di portare ad una conclusione una versione, ottenuta in modo opposto, del differimento.

Il processo che si conclude nella *de-storicizzazione* della differenza (nella *différance*), la caduta finale in un singolo momento di quelli che erano stati episodi distinti dell'inizio dell'identificazione con un imponente altro, e la sua conclusione che si sfalda nel tempo, fu iniziato dalla nascita del neoclassicismo, «il risultato dell'integrazione dei valori etici cristiani nell'estetica classica»¹. Derrida è piuttosto conscio del suo ruolo in questa tradizione: «Siamo ebrei? Siamo antichi greci? (...) Viviamo nella differenza e di differenza, cioè nell'*ipocrisia* (...)»². Un'essenziale avversione per il risentimento incentrato in modo carismatico che si riversa nel sacrificio, ha le sue radici nel progetto neoclassico dello sviluppo di strategie di mitigazione della tensione divergenti in direzioni opposte, in una fuga bi-direzionale dalla soluzione del gruppo compatto. Il neoclassicismo rappresenta il nome di una doppia perdita di tensione. Se «la nozione di sacrificio è realmente una categoria di pensiero di ieri»³, è dovuto dall'uso di effetti polarizzati di misura depersonalizzanti. Aumentando e diminuendo ciò con cui si incoraggia l'identificazione, il neoclassicismo lavora verso l'allontanamento da Aristotele, l'inconsapevolezza della lezione dei morti o della morti immaginati.

La *Critica del giudizio* di Kant, essendo la prima espressione integrale di tale posizione, merita la particolare attenzione di Derrida. Indietreggiando di fronte alla lotta interpersonale che era l'esclusivo fulcro della poetica di Aristotele, Kant ha riabilitato il mondo naturale, trovando da un lato il bello nei fiori e negli uccelli, e dall'altro il sublime in un'empatia a

¹ *Originary Thinking*, p. 150.

² «Violence and Metaphysics», p. 153.

³ Marcel Detienne, «Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice», in Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant, eds., *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, trad. di Paula Wissing, University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 20.

misura di specie mediata dai paesaggi disumanamente vasti. La mitigazione della tensione era raggiunta mediante uno spostamento bi-direzionale fuori dal sociale, attraverso uno sforzo dall'interno dell'estetica come produzione culturale, per poi immediatamente sollevarsi e cadere oltre essa, ricavando un posto in cui risollevarsi dall'*agon*, tra il bello ed il sublime, quello spazio-ora evacuato all'interno del quale sono state apprese le lezioni della disciplina tragica.

È stato notato che «l'estetica della società di mercato trae profitto dalla sua ostilità verso lo scambio di mercato»¹. Bisogna aggiungere che il mercato richiede riflessi contraddittori nella loro espressione di ostilità verso lo sviluppo esagerato del superego invidioso. Per proteggersi da se stesso, dalle diverse forme che potrebbero emergere a calmare, in modi diversi, la turbolenza che è la sua vitalità, il mercato attrae a sé un fuoco amico proveniente da due direzioni. Sono necessarie due migrazioni di tensione, due diversi modi di alleviare la pressione dell'adorare, ognuna delle quali deve ammonire altresì dei pericoli sollevati dal suo Altro che incalza in modo opposto. Da un lato, sono benvenuti gli insulti e le stravaganze, quelle stimolanti, auto-limitanti mancanze di regole che permettono alle sempre mutevoli, sempre controllate percentuali della popolazione di riversare impavidamente atti e pensieri insubordinati nel sistema che chiama a giudizio gli irritanti; perché esso necessita di livelli sempre maggiori di differenziazione, di de-ritualizzati, cioè imprevedibili, rinnovamenti atomizzati. Per contro, gli squilibri nella ricchezza e i livelli di identificazione sollecitano il mercato a sedare attivamente gli scontri controproducenti ed a bloccare, dunque, quelle che sono probabilmente soluzioni ancora più controproducenti per loro, adulterando se stesso con una varietà di moralità empatiche. (Sartre: «Soffro in tutti i corpi»). L'incoraggiamento dell'irriducibile differenza non può non essere accompagnato. Ogni autocritica ha bisogno dell'altro,

¹ *Originary Thinking*, p. 165.

come ogni sentinella ha il compito di fare attenzione alle conseguenze dell'illimitato successo dell'altro.

La mitigazione di contrasto che risulta nella spinta di uguagliare il bello con la totalità dell'esperienza specifica dell'aumento e della riduzione di Kant, può stimolare verso un entusiasmo panteistico. Žižek: «Sembra come se oggi amassimo in un'era di neo-spinozismo: l'ideologia del tardo capitalismo è, in alcuni dei suoi tratti distintivi, "spinozistica"»¹. Perché, sebbene si possa puntualizzare che le caratteristiche carismatiche presenti nella tradizione ebraico-cristiana funzionino in modo ironico, cioè schierate contro se stesse, il neoclassicismo è suscettibile al pericolo che si possa perdere l'ironia, che queste religioni possono facilmente ripiegarsi nel sacrificale.

«L'arte produce l'effetto di far scomparire il mercato»² (Bourdieu). Più precisamente, il mercato protegge se stesso scomparendo in due direzioni contemporaneamente. In un'infinita autocritica, esso fugge da se stesso, sia verso le forme di identificazione associate con il resto, che verso ciò che è empatico; tutti e due i modelli «non sono intesi per il mercato» (Gans), tutti e due implicano una fuga dall'estetica a causa delle sue residue relazioni con il sacrificio ed il mercato. Kant, nella sua distanza tra il bello ed il sublime, crea il modello che non cesserà mai di essere sempre più rigorosamente sottomesso ad una diffusione che è un aut-aut dall'interno delle sue presupposizioni.

Con un rigore sempre impressionante, Derrida riscopre in Kant un autore gotico. L'attento ascolto – c'erano i lamenti delle vittime che si udivano provenire da sotto le assi del pavimento – portò alla terribile conclusione che *La critica del giudizio* era una casa infestata. Lo spettro dell'invito alla

¹ *Tarrying with the Negative*, p. 218. Žižek non ne è entusiasta: «In che modo stiamo cercando di uscire da questo circolo vizioso dello spinozismo tardo-capitalista?», p. 219.

² *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, trad. di Susan Emanuel, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 81.

tragedia è apparso in modo ingannevolmente decoroso nel bello, come abbiamo notato, e Derrida è stato capace di individuare il tentativo di camuffare nel sublime la brutale organizzazione sequenziale del processo rituale. Derrida non ne vuole più sapere, e si rivolge al talismano garante che è stato negligenemente reso accessibile da Kant a coloro che sono sufficientemente lucidi per intuire l'orrore che il testo ha cercato di proteggere dall'essere ben visibile. L'attaccamento alla pietra che resta fa luce sul passato, illustrando come gli sviluppi avvenuti da Kant in poi costituiscano un duplice superamento dei suoi sforzi verso la mitigazione carismatica, per spingere sempre più in avanti nella direzione di ciascuna delle sue due fughe, fughe dalla gravità sanguinaria del centro a cui l'autore della terza *Critica* sembrava rimanere troppo vicino, quantunque invisibilmente impastoiato. Adorno, riguardo le opzioni che devono essere trascese, scrive: «Sotto l'effetto di un incantesimo, gli esseri viventi fanno una scelta tra l'involontaria atarassia – una vita estetica dovuta alla debolezza – e la bestialità del coinvolgimento»¹. La lezione di Derrida è che le alternative non sono opposti, perché in qualsiasi opzione l'adorazione non è terminata. I sostegni proposti in modo contrastante, che esercitano tensioni contrapposte, sono efficaci solo se sono sempre più distanziati l'uno dall'altro e distinguibili da ciò per cui sono stati inventati come supporto.

La figura ambigua del moderno soggetto democratico – padrone di se stesso ma elemento disincarnato di una totalità nazionale – ha la sua particolare storia francese. Un'avversione molto ben definita al mercato è sfociata in uno scetticismo radicato riguardo la possibilità che un sistema di scambio possa offrire una fonte di verità etica. Come già Voltaire aveva intuito nella sua *Letter On Commerce*, la Francia era e sarebbe stata una partecipante restia. Più sviluppate qui che altrove, erano le basi per la nostra doppia, intransigente critica. Ciò che sembrava in particolar modo bloccare lo sviluppo economico della Francia, secondo

¹ *Negative Dialectics*, p. 364.

Voltaire, era ciò che il sociologo Michel Crozier definiva «una cultura del valore», un'ideale di solitaria, inutile sfida associata ai valori dell'antica *noblesse d'épée*, che implicava una sterile forma di prestigio, un'attenzione sull'impalpabile senso del proprio onore, spesso ostile ai progetti di accentramento dell'autorità regale. Contemporaneamente contrastanti e non conciliabili con ciò erano la tradizione giacobina di universalismo ed il fenomeno ad esso collegato che Crozier definisce «l'horreur du face-à-face»¹. Il fatto che la storia moderna francese sia stata dominata da una classe media orientata più verso le istituzioni piuttosto che verso l'imprenditoria, ha fatto sì che gli estremi apparissero abbastanza incontrollati, se non uno con l'altro. La mancanza di interesse per il mercato che ha caratterizzato questa borghesia nazionale, ha fatto sì che essa, in modo improbabile, non esercitasse alcuna pressione moderatrice sulle tentazioni della critica che doppiamente superano Kant. Il pensiero francese è dunque spesso giunto a divenire una residenza non respingente alle estreme destinazioni della fuga neoclassica e a conoscere lì il suo unico conforto. Impazzite, in due direzioni, sono le tensioni tra il mercato e ciò che non è il mercato. Ed è solo per questo motivo che esso diviene una merce d'importazione particolarmente interessante. Integralmente neoclassico era Sartre, che da un lato elogiava la massa priva di un capo che era il suo «gruppo-in fusione», e gli sconvolgimenti di Genet, ridicolmente inutilizzabili da nessun movimento di massa. Artaud e Bataille forniscono un palese esempio, così come Foucault, le cui attenzioni erano così spesso incentrate sulla solitaria, invulnerabile differenza, e che elogiava le masse del 1980 di Tehran. I pensatori che fuggono solamente in una delle direzioni di Kant, possono abbandonare la nostra zona di conforto. Girard descrive «un'apocalisse di pace» (Gans), ma lo spostamento riducente è nettamente assente dai suoi testi. (Da qui il venir meno

¹ Per una sintesi delle analisi di Crozier delle caratteristiche sociali francesi, cfr. Stanley Hoffmann, *Decline or Renewal? France since the 1930*, Viking, New York 1974.

delle influenze del suo modello quando si scontra con la scuola del «resto» di Derrida). Mentre il sistema di Girard ha delle relazioni con il sublime kantiano, si potrebbe dire che Derrida adotta la strategia anti-sacrificale individuata nel lato bello del continuo di Kant che termina nella pietra. Dunque, come ho cercato di dimostrare, Derrida – a causa della sfiducia nella fusione – è più vicino alla scuola di Francoforte rispetto a quanto non sia ad alcuni pensatori francesi. E questo è ciò che è stato percepito in Francia, dove egli è spesso considerato una figura più internazionale che francese.

La produzione promiscua della differenza non molestabile implica dei danni collaterali – il disfacimento del collettivo che alcuni, recentemente, credono Derrida stia cercando di correggere. Questo, dalla pubblicazione del libro su Marx, in cui egli parla del presente come «un'era in cui un nuovo disordine mondiale prova ad instaurare il suo neocapitalismo e neoliberalismo»¹. Quale, per Derrida, è il significato di neoliberalismo? E' un sistema che ha come scopo quello di «esaminare tutte le strutture collettive in grado di porre ostacoli lungo la strada della logica del puro mercato»². Ha forse Derrida infuso nel gruppo una instabilità che egli stesso non è completamente pronto ad accettare? Forse, l'insorgere in Francia, specialmente nel 1980, di una varietà di fattori disgreganti, quali un alto tasso di disoccupazione, dibattiti riguardo l'immigrazione e la nazionalità, rotture tra le classi sociali e i partiti (quello che è stato chiamato la de-socializzazione della politica), il declino della sinistra ideologica e ascesa del Fronte Nazionale, ansie riguardo la penetrazione di valori americani, e quant'altro, hanno contribuito a far sì che Derrida comparisse anche nel polo di critica empatico.

¹ *Specters of Marx*, trad. di P. Kamuf, Routledge, New York 1994, p. 37; trad. it., *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1997.

² «L'essence du néolibéralisme», *Le Monde diplomatique* (Marzo 1998), p. 3.

Ciò che simultaneamente allontana e riavvicina i differimenti della decostruzione e l'antropologia generativa, può essere chiarito facendo riferimento al dibattito che Alexandre Kojève ha avuto con se stesso riguardo la visione del futuro. È ora divenuto chiaro con quali conseguenze Kojève distingueva le due oggettualità: mentre il desiderio animale era diretto verso le cose, il desiderio umano bramava altri desideri. Nel linguaggio di Hegel, egli descriveva se stesso come chiosatore, lo scopo umano doveva essere «riconosciuto», cioè, immaginato da coloro che lo circondano avere una relazione non mediata con il mondo. Attraverso gli occhi degli altri desideranti, una persona non poteva sperare di vedere se stesso come non più desiderante. La dialettica avrebbe raggiunto uno scopo, Kojève suggerì inizialmente, quando le condizioni materiali avrebbero permesso ad un'intera società di ritornare al desiderio asociale degli animali. Si è detto che tale situazione è stata raggiunta negli Stati Uniti.

Ma, dopo una visita nei paesi dell'est nel 1959, si comprese che bisognava sostituire tale rilevante giudizio con un altro. Il futuro, invece di essere modellato dai satolli americani, avrebbe conosciuto solo la via riscontrata nel Giappone contemporaneo¹. E' dunque continuata la ricerca dell'identificazione che è sembrata concludersi nella nostra utopia animale, ma l'estrema estetizzazione della cultura in Giappone ha portato alla sostituzione delle negazioni con effetti storici mediante caute, quasi impercettibili, quasi vantaggiose esibizioni di differenza, espresse attraverso l'attaccamento ad oggetti insignificanti. La negazione del reale come rischio della vita, è stata sostituita dalla negazione del reale come un discreto snobismo, storicamente, se non economicamente, insignificante. L'utopia di un oggetto socialmente irrilevante è stata sostituita con l'utopia dell'oggetto quasi socialmente irrilevante.

¹ *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Gallimard, Paris 1968, p. 437 ; trad. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

L'oggettualità del «resto», un tentativo di raggiungere quello che Kojève chiamava un desiderio umano che era quanto più vicino alla versione animale, è un'in-oggettività dell'oggetto. «Il testo esclude la dialettica»¹, scrive Derrida. Riguardo la dimensione apotropaica della circoncisione, egli scrive: «Ciò (...) non è dialettico, ma gioca con il dialettico. La mossa falsa consiste nel far finta di perdere, di castrarsi, di uccidere se stessi per eliminare la morte»². Benjamin scrive: «La gioia del collezionista (...), la malinconica felicità di essere *tête-à-tête* con le cose. (...) Siamo dunque soli con le cose mentre si ordinano presso di noi, e anche gli umani che emergono, complici, che si adattano al sicuro silenzio delle cose. Il collezionista, dunque, "soddisfa" il proprio destino»³. Non sapendo se la sfortunata differenza che è il resto ha semplicemente fermato la dialettica o la ha mantenuta minimamente viva, Derrida potrebbe far uso dell'espressione di Benjamin «dialettica immobilizzata».

Non essendoci altro se non il movimento dall'autoaffezione all'amore-etero e viceversa di cui parla Derrida, il differimento del mercato e del resto (che non è il mercato) può essere dissimile solo nei relativi gradi a cui una violenza generata dall'esterno è o non è incoraggiata da ognuno ad avere un ruolo nel processo del movimento dall'identificazione verso il suo fine. Sebbene un differimento riguardi la partecipazione al mercato, e l'altro lo scampare da esso, ognuno riguarda lo stringimento che frustra il gruppo carismaticamente concentrato (Zizek riguardo la paura scrive: «Più la logica del Capitale diviene universale, più ciò che ad esso è opposto assumerà tratti di "irrazionale fondamentalismo"»⁴)

¹ «Plato's Pharmacy», p. 122.

² *Glas*, p. 210.

³ *Paris, capitale du XIXe siècle*, trad. di from the German by Jean Lacoste, Editions du Cerf, Paris 1997, p. 861.

⁴ *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham 1993, p. 220.

I due gradi di mitigazione riguardano la divisione del lavoro che supporta il globale compito di permettere specificità innumerevoli. Se il resto riguarda l'infinita disponibilità di differenza, se concerne il non permettere alla differenza di morire brutalmente, il mercato vuole invece che tale differenza lavori sotto forma di un *nuovo sé*, l'antisociale che è sempre già annientato come tale. Livelli estremi di restringimento sono raggiunti quando la forza vitale dell'individuazione è situata non nell'assoluta differenza dell'Altro, ma in qualcosa che rimane tra noi, non assorbita, quella che serve «l'appropriazione in modo migliore perché è propria a niente altro»¹. Allora il «non-centro» [è vissuto] diversamente da una perdita del centro»². La giustizia di ognuno implica la ricerca di un restringimento della dialettica stabilendo un centro di gravità che è al di fuori del sé, al quale noi tutti abbiamo accesso. Nel suo comprendere il mercato, l'antropologia generativa si trova tra le due neoclassiche linee di fuga; potrebbe non essere ciò che esse sono, ma è ciò che le fa essere. Tra i due movimenti abbandonati che sarebbero offuscati dalla figura impossibile dell'empatia nietzschiana, si trova l'antropologia generativa, che risulta difficile da comprendere in modo favorevole a causa di questo ossimoro morale. Il mercato non può percepire conforto in nessuna posizione non-estetica, eppure richiede la loro continua caccia. Se un differimento è il mercato, l'altro, pur non essendo *non* il mercato, è il dovere del suo auto-disprezzo. Nonostante la reciproca avversione, vi è la conoscenza condivisa dell'impossibilità del centro nonché la complicità in quella che è una domanda condivisa, euforica: «E dove non devono essere trovate le compensazioni?».

¹ *The Post Card; From Socrates to Freud and Beyond*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 358.

² *Writing and Difference*, p. 292.

EPISTEMOLOGIA E TEORIA GENERATIVA
*Derrida, Gans e il subtesto antropologico della decostruzione*¹

Richard van Oort

Introduzione

A prima vista potrebbe sembrare strano presentare insieme due pensatori apparentemente opposti come Derrida e Gans. I due, infatti, non sono forse in disaccordo? Derrida, dopotutto, viene associato alla critica e alla decostruzione delle origini, mentre Gans si propone esplicitamente il compito di formulare una teoria delle origini, come egli sostiene, in senso positivo e scientifico. Ma proprio una tale opposizione, sebbene pertinente, non spiega l'intera storia, poiché il punto in cui i cammini di Gans e Derrida si incontrano è quello della loro concezione di linguaggio come espressione della definizione del genere umano. Certamente, tale punto di contatto sulla questione del linguaggio è minimo e porta entrambi i pensatori verso sentieri fortemente divergenti – nel caso di Gans all'antropologia generativa, in quello di Derrida alla critica epistemologica e alla decostruzione – tuttavia, tale intersezione esiste e merita di essere analizzata attentamente.

Il seguente saggio presenta un esame dell'affermazione di Gans, il quale ritiene la critica di Derrida alla «metafisica della presenza», sinteticamente illustrata dal neologismo *différance*, non sia soltanto uno spazio non rappresentabile

¹ Edizione originale: Richard van Oort, *Epistemology and Generative Theory: Derrida, Gans, and the Anthropological Subtext of Deconstruction*, *Anthropoetics* I, no. 1 (June 1995), Centre for the Study of Theory and Criticism, University of Western Ontario, London ONT Canada N6A 5B7.

che sostiene (e perciò decostruisce) l'intera metafisica (ad esempio, infondate categorie ontologiche) ma sia invece un evento storico che promuove una continua catena «genetica» della cultura umana. Sebbene la metafisica abbia inizio con storiche categorie ontologiche, l'antropologia generativa presenta una scena storica, che mostra che il differimento che Derrida individua animando la metafisica ipostatizzazione della presenza è, in realtà, la vera struttura dell'umana differenza stessa – ossia l'umanità come animale che è capace di usare il linguaggio. Alla scoperta di Derrida del meccanismo del differimento linguistico è stato dato rigore storico da Gans in una ipotetica «scena dell'origine», sfruttata come base epistemologica della propria antropologia.

In diversi modi, l'antropologia generativa è simile al proverbiale brutto sogno dell'inconscio filosofico. Poiché, come l'inconscio freudiano che fornisce le basi per l'onnisciente e insieme inconsapevole io razionale, anche l'antropologia generativa fornisce un'ampia preistoria ai più classici presupposti filosofici. In tal modo, proprio quando il logos filosofico pensava di aver finalmente espulso le sue origini antropologiche e sacre, queste ritornano a disturbare il sereno spazio luminoso della (platonica) razionalità «logocentrica». Il progetto decostruttivo di Derrida è, d'altra parte, lo svelamento delle origini pre-logocentriche della filosofia, e come tale funge da invito diretto all'antropologia. Tuttavia, la prospettiva di Derrida, come vedremo, non ammette un possibile fondamento positivo precedente quello filosofico. In questo senso, Derrida conclude che un presupposto al di fuori del *lógos* filosofico è impossibile, poiché tutte le espressioni ontologiche sono «sempre-già» collocate all'interno del discorso necessariamente logocentrico che viene usato. Ma tale situazione paradossale tra il linguaggio del presente e quello delle origini non ha bisogno di essere portata così alla sua assurdità epistemologica. L'aporia decostruttiva che non può essere sottoposta a tematizzazione appartiene più essenzialmente alle origini del linguaggio che non al nostro discorso contemporaneo. Lo svolgimento/compimento derridano della

différance deve essere stato compiuto. Deve aver avuto luogo alle origini dell'umanità come il primo momento storico. Il tentativo di ricreare tale esperienza all'interno del discorso contemporaneo è una ritualizzazione tarda (tipica di tutti i rituali) di un evento che deve aver avuto luogo in condizioni ben più urgenti – anzi, in circostanze che da allora hanno deciso il destino della storia umana.

Tale inversione radicale dell'intuizione di Derrida, che la rappresentazione o, più esattamente il «testo», circonda ovunque la storia umana, è il prodotto del tentativo quasi isolato di Gans di fondare un programma scientifico umano basato sull'ipotesi che l'umanità abbia avuto origine in un unico evento, la cui risonanza può essere individuata in un continuo filo «genetico» di successiva evoluzione culturale. Secondo Gans, la fine della metafisica e l'elevazione post-strutturalista della rappresentazione segnano l'inizio di una scienza umana intesa come spiegazione sistematica della «scena dell'origine umana». Fondamentalmente, tutta la cultura partecipa alla ricostruzione della scena originaria, ma solo l'antropologia generativa propone tale creazione scenica come soggetto per la ricostruzione metodologica. Così, la scena originaria è un'ipotesi, ossia una euristica, che serve a produrre delle spiegazioni dei fenomeni culturali. Come tale, l'ipotesi possiede una posizione privilegiata all'interno della teoria in confronto a quegli sviluppi culturali che si originano dalla teoria stessa. Tuttavia, tale vantaggio non è semplicemente una questione di preferenza personale. La scena stessa deve chiarire in maniera plausibile come il linguaggio, considerato l'elemento centrale del genere umano, abbia avuto origine per poter stabilire una scena collettiva di rappresentazione. A differenza delle scienze empiriche, la scienza umana deve trarre delle prove proprio dalla stessa scena che sta cercando di descrivere. Questo è il paradosso della scienza umana che Derrida svela come l'inspiegabile tallone d'Achille velatamente presente in metafisica sin dai tempi di Platone. L'antropologia generativa assume tale paradosso come punto di partenza. Così, la scena dell'origine umana è anche l'origine della sua teorizzazione.

La radicalizzazione dell'epistemologia tradizionale di Gans non è in primo luogo una questione di categorie ontologiche, bensì di ipotetica costruzione scenica, il cui vero scopo è quello di spiegare la nascita del metafisico, ossia, del trascendentale, che secondo Derrida sostiene un'intera tradizione ontoteologica chiamata «metafisica della presenza».

1. *Epistemologia e generatività*

Cos'è allora questa preistoria – questo incubo inconscio – che viene prima del logos filosofico? Possiamo rispondere più efficacemente a tale quesito dal punto di vista del linguaggio, prendendo come punto di riferimento lo schema genetico dell'evoluzione linguistica di Gans, tracciato esaurientemente nel libro *The Origin of Language*. Secondo Gans il linguaggio caratterizza il genere umano, separando la nostra specie dai mammiferi più evoluti, i cui sistemi di comunicazione operano ad un livello non scenico in cui non possono dare origine ad alcuna etica interna. Ma affiancare in questo modo etica e linguaggio significa già rivelare il bisogno di esprimere chiaramente la nostra comprensione del linguaggio in termini più concreti, poiché chiaramente alla base dell'atto linguistico c'è qualcosa di più che la semplice comunicazione di «parti di informazione». Così, Gans propone una reale scena storica come modello o prototipo che include al suo interno tutti gli elementi fondamentali della cultura. Costruendo tale scena bisogna tuttavia fare molta attenzione. Infatti, anche semplicemente selezionare, per mezzo di un esempio, una «scena» culturale arbitraria da un insieme presumibilmente infinito di tali scene (siano estetiche, religiose o più particolarmente politiche o economiche), condannerebbe la nostra analisi ad essere incompleta, non essendoci alcun criterio per mezzo del quale potremmo giustificare la nostra selezione «arbitraria». Questo è il problema perenne di tutte le teorie della cultura e serve a porre in rilievo il quesito epistemologico al quale cerchiamo

di dare risposta. Fondamentalmente, si tratta del problema di distinguere ciò che è veramente originale da ciò che è supplementare. Il termine «arbitrarietà», come indica la sua discendenza dalla linguistica sincronica, sacrifica la questione genetica in favore di una relativa serenità strutturalista e detemporalizzata in cui ogni supplemento può esistere con pari diritto come parte di un sistema differenziale. Tale egualitarismo «scientifico» non risolve però la questione delle origini – semplicemente la ignora¹.

Il problema culturale delle origini è quello di teorizzare la continuità culturale, ossia, di presentare una narrativa. La questione dell'arbitrarietà riflette l'incapacità di motivare una decisione tra strutture supplementari contrastanti che influenzano il corso della narrativa teoretica di cui siamo alla ricerca. Ma tale esitazione, prima di aggiungere un'altra maglia alla catena della storia, costituisce essa stessa la consapevolezza della storia come narrativa. Il momento teoretico del nostro tempo – la postmodernità – rivela una certa auto-riflessività che indugia dinanzi alle tradizionali conoscenze escatologiche e teleologiche della storia culturale. Il problema della scena arbitraria, considerata come modello ideale, riflette tutto questo. Infatti, saltando così «nel mezzo delle cose» contribuiremmo semplicemente alla cultura in senso stretto, cioè, come mera estensione dei precedenti prodotti culturali. Come tale, la nostra analisi non potrebbe rivendicare autorità alcuna sugli altri esempi «scenici» della cultura, ed ogni rivendicazione «metafisica» che potremmo

¹ Derrida, non a caso, si occupa della nozione di presenza ideale che si trova al centro del progetto strutturalista. Il rifiuto di Lévi-Strauss della struttura genetica – ad esempio storica – in favore di quella scientifica dipende da una infondata accettazione dell'idealità del presente strutturale, che, come sottolinea Derrida, può derivare solo dalla «storia della metafisica» stessa. Cfr. «Structure, Sign, and Play» in *Writing and Difference*, 278-93; trad. it. «La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane», in *La scrittura e la differenza*, op. cit., pp. 359-384.

reclamare sarebbe condannata alla disputa del «sempre-già» della decostruzione di Derrida. Ma è esattamente il rigore della critica di Derrida che ci costringe a rivolgerci alla «questione della cultura» nella scena dell'origine culturale e non *in medias res* dove la cultura si è già diversificata in una manifestazione sempre supplementare del suo momento originario.

Così, Gans discute la postulazione di un'ipotesi originaria o scena dell'origine che, seguendo il principio scientifico della minimalità (il rasoio di Ockham), cerca di spiegare il passaggio dalla natura alla cultura come un evento unico, il cui verificarsi fornisce il primo momento di rappresentazione e l'inizio dell'avventura culturale umana.

L'ipotesi originaria descrive la creazione della fondamentale scena di rappresentazione alla quale si riferiscono tutte le successive scene culturali. Ricostruendo tale scena iniziale, ci viene dato un modello generale che integra le caratteristiche essenziali della cultura e perciò serve da euristica per comprendere gli sviluppi culturali successivi. Secondo Gans, questo è l'unico fondamento in base al quale la scienza umana possa rivendicare di essere davvero una scienza.

Per comprendere la radicalità epistemologica del programma di Gans, dobbiamo afferrare la centralità del linguaggio e, in misura più ampia, della rappresentazione per l'antropologia generativa. Tutto ciò richiede una nuova prospettiva sulla funzione del linguaggio che vada oltre la comprensione metafisica della rappresentazione come strumento adatto a far conoscere una realtà assente dalla scena in cui compare. È, invece, solo dopo un'accurata evoluzione della forma linguistica stessa che tale comprensione «metafisica» del linguaggio potrebbe essere così concepita.

Ma allora cosa rende il linguaggio un fenomeno unicamente umano? Laddove l'esperienza animale è motivata in primo luogo dall'appetito – la percezione animale riflette la fondamentale differenza tra una consapevolezza percepibile e gli oggetti appetitivi – l'esperienza umana resta mediata da

una scena comune, il linguaggio, che non è altro che l'istituzione di una barriera di rappresentazione che divide la (pre-umana) soggettività, stimolata dall'appetito, dall'oggetto desiderabile. Secondo Gans, il primo istante dell'esperienza specificatamente umana avviene quando la società proto-ominide raggiunge un livello critico di violenza intra-specifica e la struttura sociale esistente (basata su una gerarchia complessa e rigida decisa da lotte a confronto diretto per il predominio e la sottomissione) non dota più la comunità del potere unificativo. Di conseguenza, la violenza esplode solitamente su oggetti che attraggono l'appetito istintuale. L'ipotesi originaria suggerisce che la caratteristica saliente della società umana – il linguaggio – deve essere nata come meccanismo per differire la violenza. Così, il primo segno è «il gesto abortito di appropriazione» che differisce l'appetito animale attraverso l'istituzione della rappresentazione comunitaria. Tale atto si verifica in una scena comunale dove i partecipanti circondano un oggetto che attrae l'appetito animale e di cui tutti cercano di appropriarsi, ma per paura di una mutua rivalsa, sono costretti invece soltanto a indicare uniformemente. Tale momento di sospensione inaugura uno spazio linguistico tra gli individui che indicano e l'attraente oggetto centrale, fornendo così la caratteristica configurazione centro-e-periferia che sarà riflessa in tutte le ricreazioni della scena. «Il gesto abortito» diviene il *primo segno* e incita un meccanismo di interazione comunale molto più efficiente delle forme di comunicazione geneticamente programmate ereditate dal passato animale.

In tale scena dell'origine, il primo segno – l'atto interrotto di appropriazione – è un'ostensione. Tale minima definizione di linguaggio è tutto ciò che è necessario per stabilire la scena della rappresentazione. Indicando l'oggetto centrale, tutti i partecipanti rivelano i loro desiderio dell'oggetto, ma al tempo stesso, impediscono a ciascun individuo di soddisfare tale desiderio attraverso l'appropriazione dell'oggetto appetitivo. Allontanando così il loro desiderio, trasformano la percezione dell'oggetto dall'essere attrattivo soltanto per l'appetito animale ad un *piano trascendentale*, in cui l'oggetto

è rappresentato come universalmente importante per tutti gli individui della periferia. Tale creazione di una scena condivisa di importanza universale non è altro che la scena collettiva della presenza linguistica dalla quale dipendono tutte le successive produzioni rappresentazionali (ad es., quelle culturali).

A questo punto è importante notare che questa costruzione della scena dipende da una dicotomia situata al centro dell'evento originario. Questa dicotomia non è altro che la biforcazione paradossale tra interno e esterno, che tanto anima le analisi di Derrida. Dal nostro punto di vista, potrebbe essere formulata più brevemente come la divisione tra i designatori periferici e l'oggetto centrale. Tale differenza è alternativamente fondata sulla diversità originale (ad es., precedente) tra organismo e oggetto appetitivo che ha provocato la prima scena. Ma ciò che ottiene l'atto di designazione è precisamente un differimento di tale differenza originale, che perciò, stabilendo lo spazio temporale, ha così creato un momento unico di presenza umana in cui ogni individuo diviene consapevole, attraverso i significativi gesti degli altri, della propria presenza entro una comunità, ossia, della presenza linguistica nel senso antropologico che qui gli stiamo dando. A questo punto è evidente che la costruzione dell'ipotesi dipende da un punto di vantaggio esterno di cui naturalmente non godono i partecipanti originari. Ma proprio perché loro non sono in grado di indicare – ad es. rappresentare – l'oggetto centrale che diventa possibile giustificare la nostra posizione teoretica. In altri termini, il nostro momento di riflessione teoretica sull'intera scena è nella struttura formale essenzialmente identica all'originale atto di rappresentazione. Bisognava solo stabilire la scena identica. L'ipotesi originaria condivide con i partecipanti all'origine la struttura rappresentazionale che ha visto una scena stabilita sulla quale dei modelli del mondo ultraterreno – ad es. quelli linguistici – potrebbero essere immaginati. Tale paradosso è infatti il termine di correlazione antropologico dell'aporia di Derrida.

Lo stesso atto di significato apparirebbe, ai partecipanti all'origine, massimamente alienato dall'oggetto centrale che viene rappresentato. Ossia, la loro esperienza, sebbene cosciente, non si occupa di alcuna tematizzazione né delle designazioni linguistiche degli individui, né dell'oggetto che è così designato. La scena originaria fornisce solo il criterio minimo per definire l'umanità. Tale criterio minimo è semplicemente la costituzione di una scena di presenza linguistica che media fra l'oggetto, percepito come appetitivo, e l'oggetto percepito come proibito grazie alle mutue designazioni degli individui. La costruzione di tale barriera di rappresentazione sospende momentaneamente l'atto di appropriazione motivato dall'appetito. Una volta però che tale scena è stata stabilita, essa non si disgrega semplicemente, ma viene ricordata da tutti gli individui. A ciascuno la scena appare come il regalo dell'oggetto centrale che sembra impedire l'appropriazione. Da questo momento l'oggetto è reso sacro, e diventa poi il centro essenziale della replica rituale che mira a ricreare l'esperienza miracolosa dell'evento originario allo scopo di allontanare la violenza e ricreare l'ordine comunale. Ma la lezione della inesorabile critica che Derrida muove a tutti gli sforzi per ricreare il momento della presenza linguistica non differita è che il rituale e i suoi mitici eredi digressivi costituiscono sempre un supplemento all'evento originario. Ciò è valido per l'ipotesi originaria stessa che, come ipotesi, fa precisamente una richiesta più diretta rispetto ai suoi precursori religiosi ed estetici: vale a dire, quella della reversibilità attraverso l'analisi e la revisione. Questo è, infatti, il criterio metodologico fondamentale dell'antropologia generativa che cerca di fornire rigore ai precedenti – mitici – tentativi di «pensiero originario».

2. Le origini antropologiche della presenza metafisica

Abbiamo mostrato come la categoria di presenza sia sinonimo dell'originario atto di designazione. Ma come si

differenzia epistemologicamente dalla categoria metafisica di presenza? Se esaminiamo le osservazioni introduttive in *The Origin of Language* di Gans troviamo degli espliciti ringraziamenti all'opera di Derrida per aver aperto la strada al programma dell'antropologia generativa. Tale ringraziamento è importante perché evidenzia una problematica epistemologica che, alla fine, traccia la rotta dell'intero progetto dell'antropologia generativa.

Quale è la problematica epistemologica? In breve, il pensiero di Derrida, come è noto, afferma il carattere irriducibilmente metafisico del discorso logocentrico. Meno conosciuto, e contrario alle concezioni popolari di decostruzione, è il fatto che Derrida non rinnega la referenzialità o la metafisica del capro espiatorio. Piuttosto, si impegna principalmente in ciò che si potrebbe definire una critica trascendentale. Ciò sottintende un attento esame dei testi filosofici che pretendono di essere basati su un fondamento ontologico – «una metafisica della presenza» – che è libera dalla struttura di differimento della differenziazione, ma che dopo un'analisi più attenta rivela come il reale concetto di origine sia lacerato dalla differenza che la filosofia sperava di eliminare all'inizio. Di conseguenza, Derrida giunge alla conclusione che ciò che giace all'origine non è la «presenza» per natura, ma piuttosto la *différance*, ossia il doppio indecidibile che interseca assenza e presenza, la vera origine *non* originaria della differenza stessa. A tal punto, è importante capire che Derrida non afferma una struttura non-metafisica sostitutiva, con la quale rimpiazzare i testi canonici della tradizione filosofica Occidentale: secondo lui credere in qualcosa che va al di là della metafisica e dell'ontologia tradizionale è del tutto impossibile. Qualunque sia l'esito delle conclusioni e dei programmi, Derrida rimane infatti estremamente reticente e preferisce impegnarsi nella sua messa in scena performativa della *différance* piuttosto che nell'affermazione constatativa di un programma ontologico chiaramente definito.

Così, secondo Derrida, la metafisica come progetto fondazionale è continuamente minato dallo sforzo di darsi

delle basi in un momento di presenza non-differita. Al posto della metafisica di una presenza Derrida propone una «scena» di presenza differita. Il termine «scena» fornisce le connotazioni drammatiche di un secondario «sempre-già», una temporalità rappresentata che pervade le nozioni classiche di presenza assoluta e auto-controllata. Nel suo commento a Freud intitolato *Freud e la scena della scrittura*, Derrida mette esplicitamente in risalto lo status originario, ma al tempo stesso non rappresentabile, di questa scena differita:

non vi sono dubbi che la vita protegga se stessa attraverso la ripetizione, la traccia, la *différance* (il differimento). Ma dobbiamo diffidare di una tale affermazione: all'inizio non c'è alcuna vita che giunga poi a proteggere, posporre o conservare sé stessa nella *différance*. Quest'ultima costituisce l'essenza della vita (...). Perciò, il ritardo si trova all'inizio. Senza di esso la *différance* sarebbe il lasso di tempo che si concede la consapevolezza, l'auto-presenza del presente. Così differire (*différer*) non può significare ritardare una possibilità presente, posporre un atto, rinviare una percezione che è già possibile adesso. Tale possibilità è attuabile solo attraverso la *différance*, che deve essere immaginata in termini diversi da quelli del calcolo o della meccanica della decisione. Affermare che la *différance* è originaria significa cancellare simultaneamente il mito dell'origine presente. Ciò accade perché l'«originario» deve essere concepito come cancellato, altrimenti la *différance* sarebbe derivata da un'originale pienezza. Ma è piuttosto la non-origine ad essere originaria (*La scrittura e la differenza*).

Replicando al tentativo di Freud di teorizzare l'origine della spinta alla morte in *Al di là del principio del piacere*, Derrida rivela come il binario tra vita e morte, piacere e rovina, deve essere esso stesso diviso dalla *différance*. Ciononostante, secondo Derrida la *différance* stessa resta oltre la rappresentazione, non essendo «né una parola, né un concetto» (*Margini*), e come tale non può mai divenire essa stessa un fondamento solido su cui continuare a costruire. In

altri termini, la *différance*, come unica condizione di possibilità per una metafisica della presenza, è anche la condizione di possibilità per la decostruzione di tale presenza.

Soffermiamoci un attimo ad esaminare la concezione che Derrida ha della presenza. Secondo lui, l'ideale della presenza sottendo qualsiasi ricerca di un terreno stabile o di un'origine che potrebbero funzionare come fondamento per la strutturalità in generale. Nel caso di Freud, il principio del piacere è postulato all'inizio come il terreno assoluto dell'umana azione istintiva. Ma alcune sconcertanti osservazioni che confutavano il principio del piacere, hanno spinto Freud a ipotizzare un istinto aggressivo, o spinta alla morte, che tentò di inserire nel principio del piacere. Derrida conferisce estrema importanza a questa tensione nella teoria di Freud, perché dimostra la tacita decostruzione di un fondamento che privilegierebbe un certo termine (in questo caso, il principio del piacere), ma che finisce per includere il suo opposto escluso (la spinta alla morte). Così, la presenza non può essere favorita da nessuno dei termini del binario: piuttosto deve attraversare incessantemente avanti e indietro come un elettrone che si muove rapidamente da un'orbita subatomica all'altra. Tale duplice attraversamento, o «invaginazione» come è spesso chiamato, ci fornisce la decostruzione del binario, impedendo così di privilegiare un termine rispetto ad un altro. Poiché tale processo si muove in senso trasversale tra i limiti, non è certamente categorizzabile. Da ciò, l'insistenza di Derrida sull'impossibilità di concettualizzare la *différance* che delinea un doppio movimento che non si può tematizzare né rappresentare.

Ma è giusto concepire la presenza semplicemente come l'opposto dell'assenza? Questa concezione stessa non dipende da una continuazione dei binari che Derrida sta esattamente cercando di mettere in discussione? Senza tale binarismo, la decostruzione non diventerebbe significativamente ridondante? E noi pensiamo davvero sempre in termini di binari?

Queste domande rivelano il debito che la decostruzione ha nei confronti dei suoi precursori strutturalisti-linguistici.

L'eredità strutturalista dirige la comprensione del linguaggio di Derrida – e perciò anche la sua critica generale della metafisica – verso una particolare visione della presenza che non riesce ad afferrare le proprie radici antropologiche. Esasperando la concezione del linguaggio di Saussure come un sistema di differenze senza termini positivi, Derrida, infatti, presenta la «metafisica della presenza» sottolineando il privilegio strutturalista della langue come una struttura trascendentale e sincronica, ma solo per mostrare che è l'assenza che getta le basi della presenza e che il privilegio metafisico della presenza è «sempre-già» integrato dal suo opposto – ad es., dall'assenza. Così, anche la differenza è differita; la sincronia (strutturalista) è diacronica. La conclusione raggiunta, perciò, è che la presenza stessa non può stare da sola come punto ideale di riferimento. Tuttavia, neanche l'assenza può divenire termine di privilegio. Piuttosto, dobbiamo rimanere incertamente sospesi fra i due. Così, sebbene Derrida possa affermare che la *différance* è la condizione per la possibilità della presenza, non permetterà che tale termine sia recuperato e che diventi quindi la scena dell'origine stessa. «Asserire che la *différance* è originaria», dichiara Derrida, «vuol dire cancellare simultaneamente il mito di un'origine presente».

Ma tale separazione fra presenza e differenza non deve essere reciprocamente esclusiva, come invece crede Derrida. La «differenza» rivela Gans, «esiste “sempre già” in una forma che Derrida si rifiuta di riconoscere». Questa «differenza originaria», prosegue Gans, «è esattamente quella della vita stessa, che si è distinta strutturalmente, se non concettualmente, dalla propria origine problematica tra l'organismo e i suoi oggetti appetitivi» (*Differences*, 803-4). La risposta di Gans non tenta di riaffermare la «metafisica della presenza» che Derrida decostruisce (poiché, a tale proposito, anche il progetto di Gans potrebbe essere chiamato una «decostruzione»). Piuttosto, cerca di rendere antropologica la definizione di presenza stessa, ossia, di ristabilire, su base non metafisica, la comprensione della presenza concepita come fenomeno unicamente umano che non nasce dalle mani di

una divinità mitica e neanche da una categoria ontologica di ideali forme astratte, bensì da una scena imitativa di conflitto radicata nell'appetito empirico. Perciò, la presenza viene qui intesa come presenza fornita dalla scena linguistica. Interrompendo gli atti di appropriazione, gli individui dell'evento originale comprendono che l'oggetto è stato indicato ma che nessuno se ne è appropriato. Tale differimento del desiderio appetitivo crea il primo momento di designazione linguistica, che è semplicemente la consapevolezza condivisa che l'oggetto non sarà preso da alcun individuo. L'atto interrotto è l'indicazione di questa appropriazione differita, che diviene, perciò, non soltanto un atto animale, ma più esattamente un segno che rappresenta lo status proibito dell'oggetto centrale per ognuno degli individui. Il concetto di presenza di Derrida non può essere storicizzato precisamente, perché lui intende la presenza come un concetto (perciò come una categoria ontologica) e non come un evento che si è attuato storicamente. Ma Gans rivela che prima che la presenza possa essere così ipostatizzata come una categoria metafisica, essa deve essere esperita come la mutua presenza degli interlocutori originari della scena originaria.

Tale affermazione non è ontologica, ma ipotetica. Vale a dire che possiamo dare solo una spiegazione ipotetica all'esperienza comune della presenza linguistica. Quindi, la «presenza» non diviene una data premessa metafisica, ma precisamente l'oggetto della spiegazione stessa. L'ipotesi tenta di spiegare in altre parole la categoria della presenza prima che possa assumere essa stessa lo status ontologico di un concetto metafisico. L'antropologia generativa, afferma Gans, al contrario della metafisica, «deve almeno riconoscere la natura ipotetica piuttosto che quella assoluta dei suoi concetti fondamentali» (*Origin* 38). Se la metafisica tradizionale tratta celatamente la presenza come un ideale da combattere e perciò come il termine infondato su cui fissare il suo sistema ontologico, la scena originaria prende la presenza stessa come oggetto di analisi, derivando il suo status come presenza linguistica umana dal precursore appetitivo nella

differenziazione tra «l'organismo e i suoi oggetti appetitivi» (*Differences*, 804). «L'importanza fondamentale della presenza» afferma Gans, «può essere giudicata in base al fatto che l'intera questione dell'ipotesi serve a fornire un contesto plausibile per la sua origine» (*Origin* 38). Il distaccamento di segno (designazione) e presenza dal loro originario contesto antropologico li destoricizza e porta, così, alla loro feticizzazione come categorie metafisiche:

Designazione e presenza sono quindi dei concetti fondamentali del linguaggio. La loro «feticizzazione», ossia il loro distaccamento dal contesto storico dell'origine e dell'assimilazione – ciò che, alla fine, accade alla stessa cosa – al fenomeno divino o «naturale», determina la base metafisica della filosofia classica e di tutte le forme di pensiero che persino oggi non riescono a rispettare la propria origine antropologica (*Origin*, p. 38)

La separazione di presenza e segno dal contesto antropologico scaturisce da una fede metafisica nell'originarietà del concetto, ossia, dalla credenza che la frase dichiarativa costituisca l'elementare forma linguistica. I concetti richiedono delle frasi dichiarative. Ma nella scena originaria il primo segno è un'ostensione chiaramente inadatta a concettualizzare l'oggetto principale. Così, Gans sostiene che nella scena originaria «è il differimento che produce la presenza in senso squisitamente umano – la presenza della comunità a se stessa e di ciascun membro agli altri» (*Differences*, p. 804). Questa concezione della presenza è basata sulla credenza che il differimento appetitivo crei uno spazio unico tra il soggetto e l'oggetto attrattivo che è esattamente uno spazio *linguistico* in cui l'oggetto è ripresentato. Il segno ostensivo realizza questo «ripresentare del presente», ma al tempo stesso «crea la categoria del presente – in quanto, contemporaneamente presente-a-me e presente-agli-altri». (*Originary Thinking*, p. 64). La presenza in questo «senso unicamente umano» (*Differences*, p. 804) non deve essere confusa con la percezione appetitiva

dell'oggetto presente anteriore alla comparsa dell'uomo. Quest'ultimo, come un esempio della «differenza primitiva» (p. 804) tra il divoratore e l'oggetto da divorare, comprende se stesso solo in relazione a quello di cui ci si può appropriare o che si può ingerire. Ma ciò che nella scena originaria riduce questo primordiale desiderio animale è l'imposizione di una proibizione collettiva che rimanda l'appetito individuale attraverso i segni reciprocamente stabiliti dai partecipanti timorosi.

La concezione di Derrida della rappresentazione strutturata dalla *différance* è una profonda analisi all'interno della tradizione metafisica del concetto, reso esplicitamente antropologico da Gans, dell'originario differimento e della presenza linguistica. Gans presta fede alla critica della metafisica di Derrida per aver identificato la «presenza ipostatizzata» della concettualizzazione metafisica del differimento linguistico, ma critica la sua convinzione che «differimento e presenza [siano] incompatibili» (*Differences*, 805). In *The Origin of Language* Gans ripete il concetto:

In verità, Derrida attacca la base «metafisica» della presenza originale come mito, ossia come concetto, e gli oppone come vera base di comunicazione il suo stesso meccanismo criticamente concettualizzato della «*différance*» o differimento. Tale critica non riesce a far notare che presenza e differimento, lungi dall'opporli l'un l'altro come (falsa) completezza e (vera) assenza, sono semplicemente termini diversi per designare lo stesso fenomeno, essendo la presenza originale esattamente un differimento dell'azione appropriativa (p. 73).

Tenendo presente la critica che Gans muove alla presenza metafisica, torniamo alla nostra discussione sulla preistoria antropologica e linguistica che suffraga la filosofia e il logos metafisico. In *Originary Thinking*, Gans sostiene che «la metafisica dovrebbe essere definita come pensiero basato sul principio (solitamente tacito) che la frase dichiarativa – in terminologia filosofica, la *proposizione* – è la forma linguistica fondamentale» (p. 63). Tuttavia, in opposizione a tale fede

metafisica nella frase dichiarativa, l'antropologia generativa sostiene che «la proposizione, che è l'elemento fondamentale o atomico della logica, non è, antropologicamente parlando, una forma elementare (*End of Culture*, p. 66). Iniziare con la proposizione come modello originario sul quale basare una metafisica equivale a cominciare *in medias res*. Ossia, significherebbe escludere la sua preistoria linguistica che è anche la sua base antropologica. Così, la filosofia è fondata su una ipostatizzazione di un mondo astratto della forma (l'*éidos* platonico) che funge da base per la teoria di rappresentazione. Una tale astrazione dell'idea come forma separata dalla sua articolazione terrena è possibile solo una volta che le frasi dichiarative si siano evolute, ma la frase dichiarativa non è una forma linguistica fondamentale. La definizione minima di linguaggio, come si è articolato all'interno della scena originaria, è l'atto di designazione di un oggetto centralmente importante. Tale atto non può divenire parte di una concettualizzazione, ossia, di un pensiero astratto; indica soltanto ai partecipanti della scena originaria che l'oggetto centrale è importante per tutti – significativo proprio perché proibito. Come tale, questo gesto è semplicemente un segno ostensivo. Ossia, dipende completamente dalla «presenza» del suo referente terreno (l'oggetto centrale) per avere un significato.

Secondo Gans tale concatenazione delle mature strutture deduttive (come la metafisica) alle loro origini linguistiche è un procedimento tipico. Ed è facile comprenderne il motivo. Poiché tutti i sistemi di rappresentazione sono geneticamente collegati, la spiegazione più vantaggiosa del loro funzionamento avviene nel momento della loro origine, vale a dire, nell'ipotesi originaria. La filosofia prende come base ontologica il primato del concetto. Così il mondo delle forme ideali di Platone dipende dall'articolazione di un mondo astratto completamente lontano dalla realtà terrestre. Ma, in termini di teoria genetica di forme rappresentazionali, una tale articolazione dipende dalle frasi dichiarative. L'esatta unicità della dichiarativa è che può fornire una scena linguistica – ad es., può concettualizzare lo stato degli eventi

– distinta dalla scena terrena sulla quale è articolata. Questa è, appunto, l'essenza di tutte le rivendicazioni di verità, che richiedono una scena linguistica completamente diversa su cui possa essere costruito un modello che può successivamente divenire l'oggetto di verifica se paragonato alla realtà terrena. L'uso logico-scientifico del linguaggio dipende, ovviamente, da tale scena del mondo ultraterreno.

Tuttavia, come abbiamo analizzato, il linguaggio non è primordialmente una questione di dichiarazioni di verità e proposizioni constataive, ma un atto ostensivo che indica una scena di assoluta importanza. Il linguaggio qui coinvolge, non un sistema di differenze, ma semplicemente la costituzione di una presenza linguistica, ossia, la comprensione che gli interlocutori stanno designando l'oggetto centrale piuttosto che appropriarsene. Differimento e presenza sono dei sinonimi che indicano lo stesso fenomeno – la creazione di una scena linguistica. La critica di presenza di Derrida come categoria metafisica rivela la sua ipostatizzazione nella dichiarativa, ma non riesce a rilevare l'antecedente categoria di presenza come prodotto del segno ostensivo sul quale l'astrazione metafisica è fondamentalmente basata. L'ipotesi originaria rappresenta un tentativo di dare rigore alle precedenti concezioni filosofiche del metafisico ipotizzando una scena di uso del linguaggio ancor più minima rispetto a quella presupposta dalla tacita fede filosofica nella frase dichiarativa.

Riferimenti bibliografici

- DERRIDA, J., *Margins of Philosophy*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997
– *Writing and Difference*, trad. di Alan Bass, University of Chicago Press, Chicago 1978; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990,
GANS, E., *Differences*, in MLN 96, 1981, pp. 792-808.

- *The End of Culture: Toward a Generative Anthropology*,
University of California Press, Berkeley 1985
- *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*.
University of California Press, Berkeley 1981
- *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*,
California, Stanford University Press, Stanford 1993.

VELOCITÀ E VIOLENZA
*Il sacrificio in Virilio, Derrida e Girard*¹

Mark Featherstone

Secondo la «teoria dell'incidente» di Paul Virilio, quando si produce tecnologia si progettano anche i difetti e gli errori che ostacolano la macchina. Virilio mostra come «tecnologia» e «incidente» siano intrappolati in un rapporto dinamico, simile alla ricerca maniacale di Descartes (O'Neill, 2000) di esorcizzare il dubbio; più complessa è la tecnologia che si sviluppa, più sfuggenti sono i difetti che causano il malfunzionamento della macchina. Perciò, l'invenzione di nuove tecnologie rappresenta il tentativo di riordinare il disordine del sistema e scacciare l'influenza caotica dell'incidente. A proposito di tale economia tecnologia/incidente, Virilio scrive:

L'incidente è un miracolo al contrario, un miracolo secolare, una rivelazione. Inventando una barca, si inventa anche il naufragio; inventando un aereo, si inventa anche la caduta; inventando l'elettricità, si inventa anche l'elettrocuzione (...). Ogni tecnologia porta in sé la propria negatività, inventata assieme al progresso tecnico (1999: 89).

Dunque il tentativo di Virilio di considerare la tecnologia come totalità spiega la concezione dell'incidente come

¹ Edizione originale: Mark Featherstone, *Speed and Violence: Sacrifice in Virilio, Derrida, and Girard* Anthropoetics 6, no. 2 (Fall 2000/Winter 2001), Sociology/Cultural School of Social Relations, Keele University, Newcastle-under-Lyme, Staffordshire ST5 5BG, United Kingdom

invenzione negativa. Più avanti, nella medesima intervista, *Politics of the Very Worst*, egli approfondisce la sua posizione per mostrare come la macchina combatta gli errori attraverso l'innovazione tecnologica:

(...) Lo sviluppo delle tecnologie si può verificare solo attraverso l'analisi e il superamento di tali incidenti. Quando in Europa furono costruite le prime ferrovie, il traffico era scarsamente regolamentato e gli incidenti si moltiplicarono. Nel 1880 gli ingegneri ferroviari si riunirono a Bruxelles e inventarono il famoso sistema di blocco. Era un modo per regolare efficacemente il traffico così da evitare gli effetti devastanti del progresso, ossia gli incidenti ferroviari. Il naufragio del *Titanic* è un esempio simile. Dopo tale tragedia, fu sviluppato un segnale di richiesta di aiuto via radio, noto come SOS. L'esplosione della navicella spaziale *Challenger* è un avvenimento importante che, così come il naufragio della prima nave di linea, mostra l'incidente originario del motore (1999: 89).

Il riferimento di Virilio alla navicella spaziale *Challenger* come «incidente originario del motore» permette di comprendere il momento dell'errore della macchina da un punto di vista teorico. Ci mostra come il profondo eccesso di determinazione della struttura meccanica sia rappresentato dall'evento accidentale e ci invita ad osservare come l'incidente sia essenziale per l'intenso dispendio di un «supplemento» eccessivo, cosicché l'incidente si verifica poiché la macchina è stata progettata per funzionare ad una velocità che non lascia assolutamente spazio a errori. Così, Virilio spiega come il ritmo eccessivo della tecnologia progressiva sia limitato dai difetti che presenta l'incidente. La funzione fondamentale dell'evento distruttivo è quella di consumare l'energia in eccesso della macchina sovrabbondante e di prolungare la produttività del modello tecnologico. Secondo tale percezione è chiaro che l'incidente distruttivo è anche la fonte del rinnovamento della

macchina; la sua consunzione distruttiva tiene conto dell'infinita reinvenzione del sistema ordinato.

A livello sincronico, possiamo osservare come la teoria di Virilio sul progresso tecnologico sia collocata all'interno di un quadro contestuale. È chiaro che l'analisi dell'evento accidentale può sempre avvalersi di una struttura tecnica. Tuttavia, oltre questa analisi del legame dinamico tecnologia/incidente, teoria che può essere paragonata alla tesi dell'eccesso e del consumo di Bataille (1991), la narratività dell'esposizione di Virilio *sembra* seguire la teoria della *différance* di Derrida verso la sfera, priva di fondamenti, della testualità. In altri termini, poiché il ragionamento di Virilio sostiene che ogni forma tecnologica derivi dal rumore e dal caos dell'incidente, mentre ogni incidente scaturisce dal ritmo eccessivo della tecnologia, sembra impossibile desumere una conoscenza originaria e causale dal testo di Virilio. Ad esempio, nel caso *Challenger* la teoria di Virilio implica che l'invenzione della navicella sia stata provocata dal fallimento di alcune precedenti forme di tecnologia spaziale, così come l'incidente ha portato all'invenzione di un successivo, più complesso progetto allo scopo di evitare gli errori che hanno causato il malfunzionamento della navicella spaziale stessa. Sebbene tale analisi dell'episodio del *Challenger* basi la tesi dell'incidente a livello sincronico, è difficile individuare qualsiasi incidente fondazionale, o invenzione, a livello di analisi diacronica. In altri termini, la tentazione è quella di suggerire che Virilio non riesca a sondare «l'evento originario»: la tecnologia ha preceduto l'incidente o dovremmo considerare l'incidente come il caos disordinato che ha provocato l'invenzione della macchina ordinata?

In risposta a questo apparente relativismo, che ha portato molti a considerare Virilio un pensatore post-moderno, lo scopo di tale articolo è quello di mostrare come la sua teoria della velocità (dromologia) possa essere fondata sulla moralità originaria di una posizione vittimaria. Vorrei suggerire che la teoria di Virilio dell'incidente funzionale, concepito come negatività recuperata che tiene conto del

progresso della macchina non umana, determina una forma di soggettivismo radicale che può essere il locus di un'economia morale riorganizzata in opposizione all'anonimità della post-moderna cultura della macchina. Il mio articolo attinge ai lavori di Girard e Derrida come contrappunti che possono aiutare a comprendere la centralità di tale dimensione morale in opere quali *The Information Bomb* (2000a) e *Polar Inertia* (2000b).

Nel primo esempio, il paragone tra Virilio e Derrida è chiaro. Si può asserire che, come la decostruzione di Derrida, il sistema tecnologia/incidente di Virilio sembra rinviare ad un gioco rappresentazionale, l'oscillazione tra il libero gioco della differenza e della presenza metafisica che Derrida descrive attraverso la nozione di *différance*. È evidente che l'idea di tecnologia di Virilio, similmente alla *différance*, parola che racchiude la relazione tra la presenza metafisica e la differenza attraverso l'indecidibilità della *a* muta, custodisce il disordine dell'incidente, il libero gioco dell'energia caotica che, una volta sbrigliata, minaccia di distruggere le strutture metafisiche della macchina. Inoltre, secondo l'interpretazione di Bandera (1982) dell'opera di Derrida, la *a* muta che sta al centro della *différance* rappresenta la pietra tombale, la traccia del disordine e del caos che le strutture metafisiche cercano di eliminare. Al pari del concetto di tecnologia di Virilio, tale analisi illustra la comprensione della decostruzione della metafisica come una forma disciplinare di universalità. Come suggerisce l'esplorazione di Derrida (1981) della «farmacia» di Platone, la persistenza dell'assenza di significato, descritta dalla figura della pietra tombale, dovrebbe servire a ricordare che certezza e presenza non sono mai esistite tranne che come tentativi di fissare una struttura deterministica al nostro pensiero riguardo al mondo. In questo caso, Derrida rinuncia alla vana ricerca di un Dio, della centralità e dell'origine, e inverte la missione platonica enfatizzando le tracce del disordine. Similmente alla teoria della relazione tecnologia/incidente di Virilio, una tale posizione è tesa a mostrare come l'esterno sia intrinsecamente collegato all'interno. Invertendo lo scopo

della farmacia di Platone, l'impulso di separare la cura dal veleno, Derrida vuole spiegare quanto nella medicina il bene e il male siano sempre mescolati. Forse, si tratta della chiave stessa di lettura della decostruzione: la consapevolezza che tale miscuglio, il legame che mette in relazione la presenza e l'assenza, fornisce un luogo per il mantenimento del disordine.

Da questo confronto notiamo che, come nella tesi di Virilio sulla struttura tecnologia/incidente, Derrida riconosce che non si può sottrarre l'assenza dalla presenza perché sono entrambe parte dello stesso gioco che rappresenta la realtà. Tuttavia, credo che Virilio e Derrida divergano quanto alla loro concezione della *velocità*. In contrasto con la sfera della testualità infinita di Derrida, la teoria sincronica dell'incidente di Virilio è guidata da una dimensione temporale. La tesi di Girard sull'accelerazione dei rapporti mimetici ci permette di osservare come la concezione della velocità di Virilio porti l'oscillazione tecnologia/incidente verso uno scontro apocalittico, il momento critico della indifferenziazione. Per contro, come spiega Bandera, Derrida, nella sua analisi testuale, trascura la teoria della velocità. Il gioco decostruttivo della *différance* rappresenta una sfera di dilazione infinita:

Il punto è che, man mano che il gioco accelera, le differenze aumentano in un arco di tempo sempre più ristretto. Poiché la loro differenziazione reciproca dipende dalla durata del differimento, minore è tale durata, meno nettamente diverse saranno le differenze. Ciò significa che, oltre un certo limite temporale la *différance* inizia a funzionare all'inverso, contro se stessa, promuovendo attivamente uno stato di indifferenziazione generale, per cui si verificherà un numero inferiore di differenze in grado di fare qualsiasi differenza. Oltre tale punto, la *différance* si trasforma in *indifférance*. In altri termini, il gioco che Derrida ha scoperto nella sua decostruzione della metafisica, non può essere postulato come infinito – non perché esista qualcosa di esterno ad esso che possa fermarlo o distruggerlo,

bensi perché esso stesso, *nel tempo*, può generare la sua distruzione (1982: 322).

Nello stesso modo in cui Bandera scopre il potenziale distruttivo dell'*indifférance*, sottoponendo la teoria del differimento infinito ad una critica che mostra come distanza/tempo = velocità, la nozione di Virilio della conclusione apocalittica del ciclo tecnologia/incidente riassume la crisi mimetica che minaccia di portare al collasso tutte le strutture tecnologiche:

(...) dobbiamo considerare il ruolo predominante della velocità dell'incidente, perciò il limite di velocità e le sanzioni per «aver superato tale limite» (...). Con l'attuale rivoluzione mondiale nelle comunicazioni e nella telematica, l'accelerazione ha raggiunto il limite fisico, la velocità delle onde elettromagnetiche. Così non c'è il rischio di un incidente localizzato in un particolare luogo, ma piuttosto di un incidente globale che interesserebbe, se non l'intero pianeta, almeno la maggioranza delle persone coinvolte in tali tecnologie (1999: 92-93).

Vorrei provare che la teoria del «limite di velocità» di Virilio rispecchia l'analisi di Bandera della temporalità della *différance*. Tuttavia, oltre a servire come fondamento per una critica contestuale che mette in risalto i limiti del progetto testuale di Derrida, la dromologia di Virilio ci permette anche di comprendere come la teoria del rapporto tecnologia/incidente sia in grado di spostarsi al di là del piano sincronico, verso la profondità dell'analisi diacronica. Ossia, mentre la critica che Bandera muove a Derrida mostra come la teoria della decostruzione della testualità infinita ad un certo punto nel tempo deve raggiungere la velocità della massa critica, ad un livello più profondo un esame del genere espone la teoria del differimento infinito ad un'altra ricerca teorica. Solo un chiarimento di tale punto ci permette di fondare la dromologia di Virilio nella sfera diacronica, il

livello di analisi che porta verso l'antropologia della scena originaria.

Basando la decostruzione sul tempo, attraverso il riferimento alla nozione di velocità, Bandera interpreta il progetto di Derrida alla luce dell'antropologia di Girard (1986). Su tale base, prova che il sistema testuale di Derrida fa da capro espiatorio alla metafisica per difendere la propria integrità testuale. In altri termini, compensa la sua fine violenta con l'espulsione dell'oggetto sacrificale. Qui, Bandera spiega che, secondo l'esposizione dell'errore metafisico di Derrida, l'infinito assalto della decostruzione ai resti della presenza inizia ad assomigliare alla violenza collettiva del meccanismo del capro espiatorio di Girard. Sebbene l'oggetto sacrificale non sia mai consumato consapevolmente, il meccanismo che genera la violenza dell'evento distruttivo è ben lontano dall'essere accidentale. Il capro espiatorio è il simbolo della violenza canalizzata, la fine del supplemento in eccesso che allontana la caduta nella violenza originaria della guerra di tutti contro tutti. Come la decostruzione di Derrida, il progetto che nell'ottica di Bandera teorizza e ripete la performance sacrificale, la spirale tecnologia/incidente di Virilio, rinnova la stabilità della tecnocratica sfera collettiva sviluppando l'energia in eccesso della macchina sovrabbondante; gli incidenti localizzati agiscono come condotti che canalizzano l'energia eccessiva della tecnologia progressiva lontano dalla possibilità di un'apocalisse tecnologica. In tale prospettiva, si è portati a chiedersi se l'incidente di Virilio sia effettivamente essenziale per un *evento* accidentale. Sebbene le descrizioni dei fallimenti della tecnologia in *Politics of the Very Worst* (1999) e *The Information Bomb* (2000a) permettano di vedere come l'incidente non sia una performance rituale in senso girardiano/gansiano, non è ancora chiaro se il funzionalismo strutturale dell'incidente tecnologico gli permetta di essere categorizzato come accidentale.

Forse, la risposta alla domanda sulla prevedibilità dell'incidente di Virilio è fondata in termini di prospettiva. A livello sincronico, la distruzione della struttura tecnologica

potrebbe essere interpretata come accidentale, mentre da una prospettiva diacronica, in cui la velocità diviene evidente, tale violenza apparirebbe chiaramente governata dalla natura deterministica del meccanismo del capro espiatorio, implicito nell'economia tecnologia/incidente. In ciò si trova l'ironia fondamentale del legame di Virilio: l'evento accidentale funge da critica del meccanismo tecnologico che lo crea, proprio quello stesso sistema che la sua espansione stabilizza nel progressivo meccanismo della tecnologia. La teoria dell'incidente di Virilio è paradossale; l'uso del termine suggerisce che Virilio considera gli errori che distruggono la tecnologia come necessità strategiche che riaffermano la natura disciplinare del modello meccanico, piuttosto che come inizi emancipatori che possono tenere conto della nascita di sperimentali movimenti politici, esplorazioni tecnologiche di future possibilità per l'interazione tra gli esseri umani e le macchine. Ciò rivela che l'uso che Virilio fa della nozione di incidente riflette la consapevolezza di una prospettiva diacronica, anche se il senso comune del termine «incidente» potrebbe portare a interpretare la sua teoria come un sistema sincronico. Credo che Virilio sia ben cosciente di questo legame ironico. Lui sa che l'incidente *avrà* luogo ed è proprio tale riconoscimento che gli permette di evitare di mimare la violenza sistematica della struttura tecnologia/incidente a livello delle sue stesse elaborazioni.

In sostanza, si tratta dell'accusa che Bandera muove a Derrida – che la decostruzione ripete la violenza che il suo autore vuole criticare – quando dimostra che l'assalto della decostruzione alla metafisica garantisce l'integrità della sfera testuale che, alternativamente, riordina la turbolenza del collettivo in fase di disgregazione. Per Bandera, la vittimizzazione della metafisica di Derrida delinea la decostruzione sia come meccanismo di capro espiatorio sacrificale, sia come mitologia del capro espiatorio. Da una parte, la decostruzione della metafisica consente la sopravvivenza della testualità infinita, mentre dall'altra la testualità infinita offusca la violenza del meccanismo del capro espiatorio sacrificale avanzando una teoria di apertura

e differenza. Seguendo tale intuizione il problema è capire se la decostruzione dovrebbe essere vista come una risposta alla violenza dell'espulsione metafisica della scrittura, o se la decostruzione è essa stessa essenziale per la macchina sacrificale, il sistema che proietta il crimine originario dell'oggetto sacrificale all'indietro, verso il livello di causalità. Secondo Gans (1977) tale questione di causa e effetto, la discussione su quale violenza sia venuta prima, ignora il ruolo della mimesi nella genesi dei rapporti conflittuali. In base all'antropologia generativa di Gans proprio tale tensione, il legame esistente tra i due poli, risulta essenziale per la scena originaria. Come il dibattito tra decostruzione e metafisica, il rapporto tecnologia/incidente di Virilio può essere formulato nei termini della tesi di Gans. Questa analisi diacronica (storica) non si riferisce né alla «tecnologia», né all'«incidente» come evento originario, ma piuttosto considera la scena generata dalla tensione esistente tra i due poli.

Gans segue la tesi di Girard (1986) del meccanismo del capro espiatorio; entrambi gli scrittori condividono un'esplicita condanna della violenza mimetica che, in tempi di velocità eccessiva, sovrasta quella sociale. Tuttavia, vorrei dimostrare che ciò che separa Girard e Gans è l'enfasi che il primo pone sulla posizione morale occupata dalla vittima. Sebbene l'antropologia generativa consideri la *rappresentazione* dell'oggetto sacrificale non-umano come il principio guida per una nuova etica politica, lo studio di Agamben, *Homo Sacer* (1998), permette di capire come la logica impiegata dalla nozione gansiana di significato, che funge da mezzo per la separazione dell'umanità dall'animalità, prenda la forma di un bando che ripete i gesti inaugurali di quelle forme deduttive che difendono la sfera del discorso politico attraverso l'esclusione della «nuda vita» (esistenza pre-discorsiva o, in termini lancaiani, il Reale). Agamben fa riferimento alla figura dell'uomo lupo, l'ibrido umano/animale del mito germanico, per mostrare come lo spazio della politica moderna sia retto da ciò che chiama l'esclusione-inclusiva. Secondo tale concezione, lo stato liminale occupato

dall'uomo lupo gli permette di costituire sia un'inclusione, in virtù del suo essere metà uomo, che un'esclusione, a causa della sua natura animale. Come la vittima fondazionale di Girard, che è in grado di presentarsi come l'esclusione-inclusiva ricorrendo retrospettivamente sia all'eroismo che all'infamia, l'uomo lupo di Agamben rappresenta l'espulsione che fonda l'ordine collettivo attraverso l'incarnazione dell'*homo sacer*, la persona «che potrebbe essere uccisa, eppure non sacrificata» (1998: 8).

Da questo punto di vista, la responsabilità di Gans a livello di discorso politico potrebbe riprodurre la macchina sado-masochista che esclude/allontana il diverso per stabilire una sfera per la critica testuale. L'uso del segno per evidenziare la divisione tra umanità e animalità minaccia di confermare il ruolo dell'uomo lupo/*homo sacer* come uno di esclusione-inclusiva, sviluppando una posizione che gli permette di essere subito incluso nella sfera dell'umanità; ciò significa che può fungere da vittima fondazionale per l'ordine sociale, tuttavia esclusa dal livello di significato politico a causa della sua designata animalità. Questo elemento non-umano impedisce l'entrata dell'*homo sacer* nella città, dove vigono la legge e l'ordine, che permetterebbe alla sua condizione vittimaria di essere compresa in termini di sacrificio divino/giudiziale e lo abbandona alla amoralità dello stato di natura. Viceversa, la teoria di Girard, che considera Cristo come l'esemplare capro espiatorio, è più vicina alla teoria dell'esclusione-inclusiva di Agamben perché si allontana dalla sfera di articolazione simbolica e sostiene una tesi basata sulla considerazione della violenza fondazionale dell'ordine collettivo. In tale caso, la lettura di Girard delle scritture bibliche fa uso della dialettica servo/signore di Hegel per mostrare come la vittima rappresenti la posizione indipendente, il polo soggettivo che assicura l'integrità della sfera sociale oggettiva (O'Neill, 1996).

Attenendomi all'interpretazione della crocifissione di Girard e alla teoria dell'esclusione-inclusiva di Agamben, suggerisco che sia possibile fondare anche la spirale tecnologia/incidente di Virilio nella moralità attribuita alla

condizione vittimaria. Infatti, il confronto che McKenna compie tra Girard e Derrida, *Violence and Difference* (1992), mostra come il rapporto della vittima con la violenza sia regolato dagli effetti della velocità. Quando il meccanismo del capro espiatorio accelera, sono richieste più vittime per tranquillizzare la crisi mimetica che minaccia di ingolfare l'ordine collettivo. Qui, il distopico incidente totale di Virilio riflette a livello di quantità ciò che l'esemplare capro espiatorio di Girard, Cristo, esemplifica su quello della qualità. Entrambi gli esempi richiamano la moralità della scena originaria, una scoperta antropologica che la testualità infinita di Derrida vieta.

Le pietre tombali della presenza secondo Derrida non nascondono nulla; si è spinti a focalizzare l'attenzione sulla buca stessa, piuttosto che su qualcosa che la metafisica suggerisce che vi sia deposto dietro. Per contro, gli incidenti di Virilio commemorano il decesso della vittima. Quando la minaccia dell'incidente totale si aggrava, Virilio fonda il legame tecnologia/incidente su ciò che potremmo chiamare un'etica di radicale soggettività. L'esperienza dell'incidente da parte della vittima, un'esperienza di assoluta soggettività vittimaria, introduce il rapporto di Virilio con la centralità originaria. Infatti, come per confrontare la realtà fenomenologica della sua posizione con la meccanica oggettività/testualità promossa dalla decostruzione, Virilio fa riferimento alla frattalità infinita della fisica quantistica, il sistema dei segni che sembra esemplificare l'opera della *différance* di Derrida.

Nel tentativo di ricostruire tale mosaico cosmologico nel quale il raddoppiamento del tempo causa l'aumento dell'infinito, osserviamo una strana «concezione del mondo» dove il macrocosmo è finito e il microcosmo non ha fine, dove il macroscopico spazio-tempo non è percepibile per la sua grandezza, bensì grazie al suo stesso gigantismo, mentre il microscopico spazio-velocità è impercettibile per la ragione opposta. Da un lato, osserviamo un *tempo estensivo* della vastità infinita della durata (spazio-tempo), che è calcolato in miliardi

di anni. Dall'altro, un *tempo intensivo* della piccolezza infinita del tempo (spazio-velocità) che è calcolato in miliardesimi di secondo, ed ecco che la domanda teologica della Genesi (...) rischia di perdere il suo significato, almeno per quanto riguarda «l'inizio del tempo». Perché se veramente esiste una piccolezza infinita di tempo così come ce ne è una di spazio (come richiede la teoria della relatività), il primo minuto dell'universo è infinito e l'inizio del tempo deve essere ricercato nel profondo dell'intensità assoluta dell'istante (2000b: 42).

In questo passo, tratto da *Polar Inertia*, Virilio fa notare che, sebbene la cosmologia contemporanea abbia abbandonato una genesi narrativa in favore dell'azione infinitamente compatta della frattalità in un'origine non-scenica, trova un'infinita concentrazione di tempo umano nascosto nel modello detemporalizzato della teoria quantistica, proprio come Bandera, nella decostruzione, osserva a lavoro il meccanismo del capro espiatorio. Seguendo l'esempio di Girard dell'influenza celata delle scritture bibliche, Virilio rivela che Derrida deve riscoprire la vittima seppellita sotto la pietra tombale.

In contrasto con tale posizione, potrebbero essere esaminati scrittori quali Richard Beardsworth (2000) e Colin Davies (2000) per spiegare l'ideologia contemporanea che cerca di privilegiare l'oggettività meccanica rispetto alla soggettività radicale. In un recente numero di *Cultural Values*, entrambi gli autori hanno difeso il legame tra decostruzione e testualità, provando che il ricorso a teorie di vittimizzazione, come quelle espresse da Girard e Virilio, eliminano la differenza escludendo la polisemia dell'articolazione simbolica a favore di stabilite rivendicazioni di verità. Ironicamente, riflettendo la critica che Bandera muove a Derrida, Beardsworth propone che la teoria dell'omicidio fondazionale di Girard viola il rapporto tra la società primitiva e quella moderna sostenendo che il Dio non-violento del Nuovo Testamento sia separato dagli Dei violenti della società primitiva. Spiega che, applicando la teoria del capro espiatorio alla società non-moderna, Girard

compie la violenza ritualistica che le sue stesse teorie criticano:

La tesi della non-violenza di Girard si trasforma in violenza divenendo essa stessa violenta per assicurare la sua non-violenza (Beardsworth, 2000: 150).

Secondo Beardsworth, l'esclusione della violenza di Girard per assicurare la rivendicazione della verità promossa dalla non-violenza è essa stessa un atto di violenza. Beardsworth spiega che, con il termine *deciding* (dalla parola latina «decidere», tagliare la gola alla vittima) Girard sacrifica la diversità e riduce la differenza in favore della posizione morale occupata dal capro espiatorio; Girard fissa il ruolo della vittima e, rendendo l'indeterminato una categoria negativa del determinato, nega il libero gioco della molteplicità. In accordo con tale posizione, l'articolo di Davies *Fathers, Others: The Sacrificial Victim in Freud, Girard, and Lévinas* (2000) rivela che l'empirismo di Girard limita il suo progetto rispetto a quelli di Freud e Lévinas. Davies afferma che mentre Freud, in *Totem e Tabù* (1985), e Lévinas, in *Totalità e infinito* (1979), sostengono la finzionalità potenziale, e perciò l'indeterminazione, delle loro teorie della violenza, Girard feticizza la dicotomia realtà/mitologia nella pretesa di aver scoperto la verità empirica del meccanismo del capro espiatorio, il sistema satanico che cela la verità della natura violenta dell'organizzazione sociale. Nell'intero saggio, Davies sostiene che l'impegno di Girard alla sola verità della vittimizzazione lo porta a rimanere intrappolato nella sua stessa teoria del capro espiatorio. Davies asserisce che, in contrasto con la costruzione «nominalistica» del modello di Freud e Lévinas, la difesa della realtà di una posizione trascendentale di Girard fa sì che si consideri il profeta della verità che, nel caso in cui la sua singolare rivendicazione della verità non fosse accettata da tutti, diventa la vittima del suo stesso meccanismo del capro espiatorio:

Negli scritti di Girard tutto ciò è accompagnato dalla sensazione, particolarmente evidente in *Le Bouc émissaire*, che lui stesso, come voce di verità, sia la vittima di un attacco malevolo e perverso e di un malinteso equivalenti alla persecuzione dei suoi contemporanei (Davies, 2000: 202).

Sia Beardsworth che Davies illustrano il processo secondo il quale Girard rappresenta la sua teoria. Secondo Beardsworth, Girard rende capri espiatori delle verità alternative per assicurare la conclusione del suo modello teorico, mentre Davies sostiene che la rigidità del concetto girardiano di verità porta il suo autore a rimanere intrappolato nel violento dramma del suo stesso meccanismo del capro espiatorio. Tuttavia, entrambi gli scrittori non riescono a capire come la soggettività assoluta si trasformi in assoluta oggettività e viceversa. Non riescono a comprendere la logica della reversibilità secondo cui la ricerca derridiana della differenza porta ad uno stato di indifferenziazione dal quale emerge la decostruzione come tecnologia non umana che deve rispettare tutte le differenze e perciò non ne discerne alcuna. In sostanza, tale ironico rovesciamento segue la logica lancianiana, esemplificata dal dipinto di Holbein, *Gli ambasciatori*, che rivela che quando si ricerca un significato specifico, come nel caso della ricerca della differenza di Derrida, la natura abissale del Reale fa sì che quel significato rimanga assolutamente oscuro. Contro questa oscurità eterna, la psicoanalisi lancianiana prova che l'unico modo per comprendere il significato del Reale, come l'osservatore del teschio di Holbein è ben cosciente, è quello di focalizzare l'attenzione al di là dell'oggetto del desiderio. Questa strategia paradossale di evasione come comprensione, che è riassunta nel titolo dell'opera di Žižek, *Looking Awry* (1992), permette di dimostrare che la forza della posizione vittimaria girardiana sta nel «punto debole» che Beardsworth e Davies attaccano così duramente. La rivendicazione empirica della verità di Girard, l'oggettività che Beardsworth e Davies criticano, ristabilisce una posizione morale vittimaria, che potremmo chiamare un'etica del Reale

(Zupancic 1999), fondando l'esperienza dell'altro entro una categoria oggettiva. Sebbene tale strategia sembri seguire la logica della nozione di *différance* di Derrida, affermo che il tentativo della decostruzione di contenere il vuoto della soggettività è sin troppo intenzionale. Rispetto a Girard, la cui oggettività apre uno spazio per la soggettività, preservando l'integrità dell'essenza del Reale lanciano (Girard salva il privilegio dell'esperienza fenomenologica della vittima guardando al di là del suo posto nell'ordine simbolico), il tentativo di Derrida di «guardare di traverso» non afferra la natura infondata del soggetto e, esagerando il ruolo della politica della differenza, reinventa uno stato di oggettività meccanica che ricodifica la libertà individuale come una categoria antisettica alienata dall'essenza soggettiva del Reale.

Questo è esattamente ciò che Richard Kearney rivela nel suo articolo *Aliens and Others: Between Girard and Derrida* (1999), che chiarisce un elemento poco sviluppato della critica di Bandera alla *différance* di Derrida. Iniziando la sua ricerca da un punto di vista leggermente diverso da quello di Bandera, Kearney prova che l'apertura alla differenza che Derrida mette in primo piano nel suo *Politiche dell'amicizia* (1997) ha un riscontro nelle nozioni girardiane di indifferenziazione e di disordine presentando uno stato di disorganizzazione radicale. Kearney rivela che l'ospitalità della decostruzione è pericolosamente aperta, quando afferma che la politica richiede il giudizio critico che è offerto dalla dicotomia hegeliana di Girard per compensare la violenza che accompagna il collasso dell'organizzazione sociale:

Se ogni lettura è una lettura al buio come si può solo distinguere gli spiriti santi da quelli sacrileghi, come si può fare una distinzione tra le divinità di pace e giustizia e quelle demoniache di distruzione e orrore? In breve, l'impossibilità decostruttiva di esprimere dei giudizi deve essere integrata con un'ermeneutica etica in grado di distinguere tra buono e cattivo (Kearney, 1999: 261).

Mentre il saggio di Kearney permette di comprendere come la decostruzione sostenga una condizione di radicale indifferenziazione, l'articolo di Bandera chiarisce che la decostruzione è ben cosciente della logica che sostiene il suo funzionalismo strutturale. Per poter rendere la sua voce udibile tra le numerose opinioni a disposizione, la decostruzione antepone il proprio messaggio rispetto a quello degli altri. Come mette in risalto l'articolo di Bandera, critiche quali quelle di Beardsworth e Davies sono state enunciate contro il meccanismo del capro espiatorio allo scopo di assicurare la centralità della decostruzione. Nel suo articolo, *Logics of Violence: Religion and the Practice of Philosophy*, Beardsworth rivela che la decostruzione, lungi dall'esaltare il sistema aperto, è divenuta l'ortodossia dominante in base alla quale vengono giudicate le altre. Come indica l'opera di Jameson (2000) sulle formazioni sociali inclusive/esclusive, l'utopismo violento è il destino inevitabile dell'ordine politico anti-utopico:

(...) è stato detto abbastanza per giustificare la conclusione che ogni anti-utopismo politico attivo o operativo (...) prima o poi ha il diritto di mostrarsi come una vivace forma di utopismo legittimo (2000: 392).

In questo senso, il rammarico di Girard riguardo il fatto che la teoria del capro espiatorio sia sottovalutata, potrebbe essere legittimo. Similmente alle critiche recenti della tesi dell'ideologia dominante, come quelle espresse da Abercrombie, Hill e Turner (1986), che tentano di imporre una posizione ideologica mettendo in primo piano una non-posizione, il programma di assoluta ospitalità dell'altro della decostruzione apre la strada alla diversità a costo dell'opposizione critica. L'accesso nello spazio di differenza della decostruzione è permesso soltanto purché tutte le peculiarità soggettive (come la nozione di Agamben di «nuda vita») siano abbandonate in favore dell'oggettività meccanica della politica del soggetto cartesiano /essere umano alienato (Zizek, 1992). Sia per Girard che per Virilio, si tratta di una

condizione apocalittica. Come spiega *The Information Bomb* (2000), l'incidente si determina alla fine della soggettività umana del binario io /altro, la sola forma di peculiarità che la decostruzione tenta di far crollare attraverso l'invenzione di una categoria di assoluta neutralità o apertura totale.

L'esempio di Virilio del caso Philip Nitschke/Bob Dent funge da critica dei pericoli di una cieca accettazione della colonizzazione tecnologico-testuale del corpo umano permettendoci di comprendere come la relazione umano/non-umano raggiunga una massa critica e introduca la macchina tecnologia/incidente. Secondo Virilio, l'episodio Nitschke/Dent (Bob Dent, un malato di cancro in fase terminale, acconsentì all'eutanasia controllata da computer avvalendosi di una macchina di suicidio a distanza creata dal dottore Philip Nitschke) mostra come la tecnologia faccia crollare il legame uomo/macchina e raggiunga una supremazia assoluta sull'umanità attraverso l'incidente sacrificale. Scrivendo sulla conclusione di questo gioco a somma zero, Virilio sostiene che l'episodio Nitschke/Dent riveli delle analogie con «Kasparov, il campione mondiale di scacchi che gioca una partita contro un computer progettato specificamente per batterlo» (2000a: 5); entrambi i casi rappresentano l'inizio del dominio tecnologico, la condizione che permette alla macchina oggettiva di progredire a spese della umanità soggettiva.

Seguendo la teoria del desiderio mimetico di Oughourlian (1991) – i signori e gli schiavi, e la costruzione dell'io monadico – si può osservare come, a questo punto finale, la macchina si impadronisca dell'uomo. Qui l'incidente, la collisione tra l'io e l'altro, rende l'umanità sacrificabile e determina il destino della vittima. Secondo Virilio, tale condizione è causata dall'eccessiva fede nella tecnologia, una situazione che è essa stessa fondata sulla natura apparentemente democratica della cultura della macchina. Come indica il caso Nitschke/Dent, la forma inconsistente della tecnologia porta a supporre la sua neutralità. Come abbiamo notato con Derrida e i sostenitori della decostruzione (quali Beardsworth e Davies), a cui potremmo

aggiungere i critici della tesi dell'ideologia dominante (come Abercrombie, Hill e Turner), tale posizione ignora la più potente forma di pregiudizio: il preconceito ideologico profondamente nascosto nella complessa struttura della forma tecnologico-testuale (Zizek, 1994). Per allargare tale equazione della forma tecnologico-testuale e dell'ideologia, proprio come la teoria della tecnologia progressiva di Virilio chiarisce un meccanismo che promuove il programma ideologico del tardo capitalismo attraverso l'incidente e la successiva distruzione delle vittime, il concetto derridiano di *différance* mima nel regno testuale il programma del sistema post-industriale del frontierismo nell'esplorazione tecnico-scientifica. Mettendo in primo piano tale relazione tra la teoria della tecnologia di Virilio e la decostruzione di Derrida, appare chiaro che il pregiudizio ideologico celato nella tecnologia è presente anche all'interno della forma della testualità progressiva.

L'effetto del disconoscimento ideologico presente a livello formale del fondamentalismo tecnologico-testuale è doppio. In primo luogo, l'ideologia dell'io monadico è gonfiata quando l'umanità cerca di affermare la propria posizione davanti al dominio crescente di tecnologia/testo. Tuttavia, poiché tale auto-incremento è raggiunto attraverso il rapporto stesso tecnologia/testo, il processo ideologico aumenta semplicemente il problema originale dell'eccesso di fiducia nelle forme non-umane. In altri termini, poiché le componenti dell'ideologia dell'io monadico sono immerse nelle strutture tecnologia/testo, il tentativo di aumentare il valore dell'umanità in relazione alle macchine, attraverso forme non-umane di articolazione, è negato dal ragionamento vizioso impiegato. In secondo luogo, il dominio tecnologia/testo come una macchina per l'estensione dell'io monadico porta sia alla perdita della memoria storica, sia alla fine della moralità politica. In merito alla perdita della memoria, Virilio ricorre al concetto di malattia del movimento, o «kinétosis», per mostrare come il legame mimetico tra umanità e tecnologia porti ad una velocità vertiginosa che disorienta e decentra l'io. La noncuranza

della moralità politica, che Virilio classifica come un'altra categoria della crisi dell'alta modernità tecnologica, è un effetto di tale disorientamento radicale dell'io monadico. Secondo Virilio, questa condizione, causata dall'eccessiva velocità della tecnologia, porta ad un ulteriore investimento nell'incremento non-umano e, di conseguenza, alla maggiore popolarità delle ideologie politiche dell'io monadico e del singolo possessivo. Per illustrare tale processo in opera, Virilio esamina come la tecnologia è in grado sia di danneggiare che di aumentare il corpo:

Gli invalidi di guerra o coloro che sono rimasti seriamente feriti in incidenti stradali o sul lavoro, le vittime del terrorismo e le persone che hanno perso braccia, gambe, mobilità, vista, parola o virilità sono tutte afflitte allo stesso tempo dall'oblio, una paramnesia. Da un lato cercano, più o meno coscientemente, di reprimere le immagini insopportabili dell'incidente che li ha così violentemente privati del loro stato di normalità fisica; dall'altro, delle nuove visioni si affollano con forza nelle loro menti, nel sonno o nel dormiveglia, come un meccanismo di compensazione per il motore e le privazioni sensoriali che ora li tormentano (2000a: 39-40).

In questi casi possiamo osservare come l'incidente tecnologico porti alla distruzione del corpo e alla sua conseguente ricostituzione attraverso un potenziamento non-umano. Virilio mostra come, quando al mondo si è menomati, la forma tecnologica ripresenta un'immagine della nostra precedente mobilità. Diviene una forma simbolica che contemporaneamente sostiene un sistema mondiale deterministico e struttura le relazioni dell'umanità con la tecnologia progressiva. Tale teoria della tranquillizzazione cibernetica è altrettanto rilevante a livello della testualità. La critica di Bandera della decostruzione mostra che, più o meno allo stesso modo in cui la nozione del capro espiatorio di Girard spiega come l'anestetizzazione del sistema sociale è assicurata dalla morte della vittima sacrificale, lo spazio di

differenza e indeterminazione di Derrida sia raggiunto a spese delle voci discordi, respinte come altri totalitari.

A livello di tecnologia Virilio fornisce numerosi esempi di tale condizione dicotomica. In *The Information Bomb* egli narra la storia del ragazzo inuit che scoprì in uno scheletro in mostra al Museo di Storia Naturale di New York quello di suo padre. Richiamando l'attenzione su come l'appropriazione dello scheletro del padre da parte del dipartimento di antropologia della Columbia University potrebbe essere considerato emblematico dell'opinione che vedeva le persone marginali come forme inferiori dell'umanità, Virilio conclude che un tale episodio dovrebbe essere interpretato come una spiegazione del «trasferimento delle spinte espansionistiche occidentali dall'esausta geografia terrestre a quella del corpo umano» (2000a: 55). Dalla prospettiva della tecno-scienza, è chiaro che tale esempio della colonizzazione tecnologica del corpo rispecchia la precedente critica della decostruzione come colonizzazione testuale della soggettività umana. In questo esempio, la tecno-scienza promuove i propri fini a costo delle preoccupazioni umane e dà pieni poteri a coloro che hanno accesso alla sfera cibernetica. Virilio trova un'analogia tra l'inflazione del rapporto tecnologia/testo a spese della corporalità e del cinema «slapstick», in cui l'attrazione della verticalità è vincolata alla capacità di creare l'illusione che si possa sopravvivere agli incidenti uscendone illesi:

Poco prima della strage del 1914, il cinema americano del genere di Mack Sennett creava quel genere di commedia di consumo con quei film slapstick in cui un gran numero di veicoli di diversi tipi (treni, macchine, aeroplani e navi) si scontravano, si schiantavano, esplodevano e convergevano velocemente in una serie di catastrofi da cui gli eroi emergevano senza fatica e illesi (2000a: 90).

Allargando il confronto degli effetti di incidenti reali con quelli degli scontri testuali, Virilio spiega il disconoscimento ideologico che occupa un ruolo centrale sia nel

fondamentalismo tecnologico che nella decostruzione. L'incapacità di comprendere che l'accelerazione tecno-testuale, che permette al centro di immaginare l'indifferenziazione come l'inizio di un'era politica priva di incidenti, è fondata sull'esclusione sistematica di chi è incapaci di operare ad alta velocità. Tecnologia e decostruzione nascondono entrambe la natura selvaggia della velocità dietro la violenza dei cartoon della testualità ideologica. A tale livello di articolazione, i concetti di Virilio di incidente, velocità assoluta e inerzia non rappresentano l'indifferenziazione violenta in senso girardiano di crisi del grado, bensì problematizzano le nozioni testuali di assenza e apertura che si trovano in Derrida e nella decostruzione.

Sostengo che le teorie di Virilio dell'incidente totale, della fine della modernità e dell'inerzia spieghino l'importanza da lui attribuita alla posizione vittimaria. Virilio si oppone agli effetti della velocità e si impegna nella causa di coloro che non riescono a tenere il passo con il sistema tecnologico mondiale. Viceversa, è estremamente critico verso le forme di articolazione che comprendono i concetti di velocità e collasso allo scopo di organizzare delle strutture più veloci. Virilio rivela che tale vuota forma di organizzazione, ciò che chiama «tendenza», è l'emblema dell'inizio della tecnologia totale e dell'apparizione di una comprensione acritica delle macchine che esagerano la neutralità della forma. Una delle recenti interviste di Virilio delucida la sua associazione del fondamentalismo tecnologico acritico con le teorie politiche del relativismo gnoseologico. Narrando un episodio che interessava Lyotard, osserva:

Il mio amico mi chiese: «Dunque, Lyotard, cosa hai da dire riguardo la sublime narrativa chiamata giustizia? È anch'essa una sublime narrativa legata al passato?» Davvero un argomento eccellente! Inutile dire che Lyotard era rimasto senza parole. Infatti, secondo me, pur accettando la fine della sublime narrativa storica e delle narrative ideologiche in favore di narrative brevi, la narrativa della giustizia va al di là della decostruzione (...). La giustizia non può essere ripartita,

frattalizzata pena la caduta nella barbarie. Abbiamo raggiunto il limite (Virilio in Armitage, 2000: 39).

In accordo con la critica di Kearney all'«alienologia» di Derrida (assoluta ospitalità verso gli alieni), Virilio mostra come l'apertura del postmodernismo di Lyotard introduca la differenza a costo del riconoscimento delle relazioni di potere strutturale. In verità, il riferimento al frattalizzazione della giustizia, che porta alla caduta nell'indifferenziazione selvaggia, sembra supportare la tesi girardiana presentata da Bandera, il quale sostiene che le teorie della differenza, come la decostruzione di Derrida e il postmodernismo di Lyotard, introducano la libertà attraverso la distruzione della diversità. Coloro che non riescono a tenere il passo con la differenza divengono dei capri espiatori, sono eliminati da una costruzione deduttiva che cela l'agenda politica dell'«ogni uomo per sé stesso» dietro la maschera della meritocrazia democratica. In sostanza, si tratta della comprensione di tale disconoscimento ideologico che porta Bandera a considerare teorie quali la decostruzione e il postmodernismo come miti sacrificali.

In contrasto con il sotterraneo pregiudizio che guida tali narrative, la teoria della tecnologia di Virilio presenta un esame delle relazioni di potere strutturale attraverso una tesi dromologica che mostra come la tecnologia autorizzi il centro dominante a spese della diversità. La nozione dicotomica della tecno-stratificazione (stratificazione dell'ordine sociale tecnocratico in tecno-ricco/tecno-povero) è chiarita da testi come *The Information Bomb* (2000a), che decretano la continua separazione del virtuale dal reale. All'interno di tale doppia struttura, il virtuale è la sfera dell'alta velocità che interessa il centro, mentre il reale resta il campo del perimetro a bassa velocità. Infatti, secondo Virilio, proprio perché il continuo successo del primo dipende dall'esclusione dell'ultimo la politica dovrebbe discutere del fascismo della velocità. Virilio mette in guardia contro la ricerca dell'alta velocità, in contrasto con Derrida, il cui articolo sull'aporia della velocità, *No Apocalypse, Not Now* (1984) rivela che il

criticismo deve accelerare per poter mantenere il passo con i movimenti del sistema mondiale. Similmente all'opera di Girard *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1987), Virilio interpreta l'apocalisse tecnologica come un orizzonte cataclismico. Come sottolinea Crogan (2000), sebbene la velocità all'opera di Virilio consenta di vedere come l'autore scriva da dentro i confini della tendenza, il tentativo di salvare il contenuto critico dagli effetti selvaggi della struttura della velocità rimane fondamentale per il suo progetto dromologico.

Mentre Virilio cerca di rallentare il passo del sistema mondiale dall'interno dei confini della «tendenza», Derrida abbraccia velocità e violenza come segni del potenziale non realizzato. In *No Apocalypse, Not Now* spiega come il valore dell'aporia della velocità potrebbe trovarsi nella sua funzione distruttiva, nell'abilità di destabilizzare le strutture esistenti rivelando l'apparizione di nuove forme di organizzazione politica. Secondo le teorie sostenute sia da Virilio che Girard, un tale impegno chiarisce la relazione della decostruzione con le strutture del fondamentalismo tecnologico e il processo di tipo meccanico che permette alla forma di sopraffare gli avvertimenti presentati dal contenuto critico. Come l'opera di Deleuze e Guattari (1988) e Manuel De Landa (1991), tale teoria documenta il progresso della macchina da guerra tecnologica. Sia Virilio nel libro *Pure War* (1997) che Girard, il cui *Teatro dell'invidia* (2000) paragona il desiderio di vendetta di Amleto alla situazione di stallo nucleare della Guerra Fredda, mostrano come il modello militare contaminò ogni sfera dell'esperienza umana. Analogamente, entrambi i pensatori mettono in guardia sui pericoli che si corrono seguendo l'alta velocità e, come segno di avvertimento, consigliano di dare uno sguardo alla commemorazione dei gruppi delle vittime. Mentre Girard interpreta il Nuovo Testamento come il «supplemento eccessivo» che ha il potenziale per iper-codificare ulteriori episodi di violenza del capro espiatorio, Virilio sostiene la creazione di un *Museum of Accidents* (1989) per permettere alle generazioni future di ricordare gli orrori dell'alta velocità moderna.

In opposizione al museo degli incidenti di Virilio, che commemora le vittime della velocità tecnologica, il simbolo vittimario in Derrida è rappresentato dalla spettralità della testualità infinita. La nozione di differenza detemporalizza la condizione monumentalizzata nel Museo di Guerra di Hiroshima; i simboli spettrali di Derrida, fantasmi che inseguono il sogno della verticalità, venerano i resti carnosì dei Cheloidi, le mutazioni deformi che popolano l'archivio di Hiroshima. Così Derrida seppellisce i corpi che Virilio commemora e sceglie il livello antisettico della testualità rispetto all'antropologia della violenza fondazionale. Seguendo la percezione nietzschiana della morte di Dio, la tesi che segna la fine della originaria condizione dell'umanità, Derrida ricorre alla pietra tombale, l'indecidibilità della *a* piramidale. Tuttavia, tale venerazione dell'esterno-interno rovina le vittime della macchina da guerra tecnologica. Come osserva Bandera, la decostruzione cancella la vittima che aveva generato la *a* piramidale della *différance* per poter difendere l'integrità della sfera testuale. Contro tale processo, la ripetizione della teoria di Girard del meccanismo del capro espiatorio, la tesi di Virilio della violenza distruttiva dell'incidente, commemora le vittime del sistema tecnologico progressivo e ricorda i morti che giacciono sotto la pietra tombale della testualità ideologica.

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare Siobhan Holohan per il suo costante sostegno e incoraggiamento e Sir John O'Neill per le sue inestimabili intuizioni e i continui consigli. I seminari da lui tenuti alla Staffordshire University continuano a rappresentare una fonte d'ispirazione per la mia opera.

Bibliografia

- ABERCROMBIE, N., HILL, S., Turner, B., *Sovereign Individuals of Capitalism*, Allen & Unwin, London 1986
- AGAMBEN, G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998; vers. orig., *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995
- ARMITAGE, J (a cura di), Paul Virilio, *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, London 2000
- , *From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio* in Armitage, J. (a cura di), Paul Virilio *From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, London 2000
- BANDERA, C., *Notes on Derrida, Tombstones, and the Representational Game*, Stanford French Review, Volume 6, 1982
- BATAILLE, G., *The Accursed Share: Volume I: Consumption*. Zone Books, New York 1991
- BAUDRILLARD, J., *Simulations*, Semiotext(e), New York 1983.
- , (1995) *The Gulf War Did Not Take Place*, Power Press, Sydney 1995
- BEARDSWORTH, R (2000) *Logics of Violence: Religion and the Practice of Philosophy*, in «Cultural Values», Volume 4, N. 2.
- BORCH-JACOBSEN, M., *Lacan: The Absolute Master*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- CROGAN, P., *The Tendency, the Accident and the Untimely: Paul Virilio's Engagement with the Future*, in Armitage, J. (a cura di), *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*. Sage, London 2000.

- DAVIES, C., *Fathers, Others: The Sacrificial Victim in Freud, Girard, and Lévinas*, in «Cultural Values», Volume 4, N. 2, (2000)
- DE LANDA, M., *War in the Age of Intelligent Machines*, Zone Books, New York 1991.
- DELEUZE, G., Guattari, F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Volume II, Athlone London 1988; trad. it., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper e Castelvechi, Roma 2003.
- DERRIDA, J., *Dissemination*, Athlone, London 1981; trad. it., *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989
- , *No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)*, in *Diacrits*, XIV, (1984)
- , *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Routledge, London 1994.
- , *Politics of Friendship*, Verso, London 1997
- FREUD, S., *Totem and Taboo in The Origins of Religion*. Penguin, London 1985; trad. it., *Totem e Tabù*, Newton Compton, Roma 2002.
- GANS, E., *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*, Stanford University Press, Stanford 1993
- , *Signs of Paradox: Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures*, Stanford University Press, Stanford 1997
- GIRARD, R., *The Scapegoat*, Johns Hopkins University Press Baltimore 1986; trad. it., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987
- , *Things Hidden Since the Foundation of the World*, with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort, Stanford University Press, Stanford 1987; trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983
- , *Job: Victim of his People*, Athlone London 1991
- , Girard, R., *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*, Crossroad Publishing, New York 1997; trad. it., *Dostoevskij. Dal doppio all'unità*, SE, Milano 1987
- , *A Theatre of Envy*, Gracewing Leominster 2000; trad. it., *Teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 1998.

- JAMESON, F., *Utopianism and Anti-Utopianism*, in Hardt, M and Weeks, K. (a cura di) *The Jameson Reader*, Blackwell, Oxford 2000
- KEARNEY, R., *Aliens and Others: Between Girard and Derrida*, Cultural Values 1999, Volume 3, N. 3.
- LACAN, J., *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan: Book III: 1955-1956*, Routledge London 1993; trad. it., *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, Einaudi, Torino 1985
- LEVINAS, E., *Totality and Infinity*, Nijhoff, The Hague 1979; trad. it., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1998
- MCKENNA, A., *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, University of Illinois Press, Urbana 1992
- O'NEILL, J., (1996) *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, Albany, State University of New York Press 1996
- O'NEILL, J., *What Gives (with Derrida)?*, in «European Journal of Social Theory», 1999, Volume 2.
- O'Neill, J., *Descartes' Theatre of Dis-belief*, postfazione a *Communication and Cognition*, University of Ghent, Ghent 2000
- OUGHOURLIAN, J-M., (1991) *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*, Stanford University Press, Stanford 1991
- SCARRY, E., *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, Oxford 1985
- VIRILIO, P., *Bunker Archeology*, Les Éditions Du Demi-Cercle, Paris 1975
- , *Speed and Politics: An Essay on Dromology*, Semiotext(e), New York 1977
- , *The Museum of Accidents*, Public Access Collective, Toronto 1989
- , *Pure War*, Semiotext(e), New York 1997
- , *Politics of the Very Worst*, Semiotext(e), New York 1999
- , *The Information Bomb*, Verso, London 2000a; trad. it., *La bomba informatica*, Cortina, Milano 2000
- , *Polar Inertia*, Sage, London 2000b

ZIZEK, S., *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, MIT Press, Cambridge 1992
–, *The Spectre of Ideology*, in Zizek, S. (a cura di) *Mapping Ideology*, Verso, London (1994)
–, (a cura di) *Mapping Ideology*, Verso, London 1994
ZUPANCIC, A., *Ethics of the Real: Kant and Lacan*, Verso, London 1999