

MATERIALI, DIFFERENZE*

I. INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI SPETTRI DI MARX

FRANCESCO VITALE

Derrida afferma la necessità e l'urgenza di rileggere Marx, di farsi carico del lascito al quale ci ha vincolato:

Sarà sempre un errore, una mancanza [*faute*] non leggere e rileggere e discutere Marx [...]. Sarà ancor più uno sbaglio, una mancanza alla responsabilità teorica, filosofica, politica. Dal momento in cui la macchina a dogmi e gli apparati ideologici «marxisti» (Stati, partiti, cellule, sindacati e altri luoghi di produzione dottrinale) sono in corso di sparizione, non abbiamo più scuse, ma soltanto degli alibi, per distoglierci da questa responsabilità. Non si avrà più avvenire senza questo. Non senza Marx, niente avvenire senza Marx. Senza la memoria e senza l'eredità di Marx: in ogni caso di un certo Marx, del suo genio, di uno almeno dei suoi spiriti. Giacché questa sarà la nostra ipotesi o piuttosto il nostro partito preso: ce n'è più d'uno, ce ne deve essere più d'uno (*SM*, p. 35; 22).

Si tratta dell'affermazione di una responsabilità, teorica e insieme politica, alla quale non si può venire meno, perché bisogna innanzitutto rispondere di quella che per Derrida è la vera e propria irruzione di Marx nel pensiero occidentale: l'affermazione di un'interpretazione che non si limita a dare ragione dell'esistente, ma promette di trasformarlo.

In verità, Derrida interpreta in maniera poco ortodossa l'XI delle *Tesi su Feuerbach*, introduce l'idea di un'«interpretazione che trasforma ciò che interpreta» (*SM*, p. 89; 69), performatività originaria della promessa che interrompe, sospende l'ordine del discorso costituito, e inaugura lo spazio di un discorso differente, una promessa infatti «deve promettere di essere mantenuta, vale a dire, di non restare *spirituale* o *astratta*, ma di produrre degli avvenimenti, nuove forme di azione, di pratica, di organizzazione ecc.» (*SM*, p. 147; 116).

E tuttavia le parole di Derrida evocano fin da subito le condizioni critiche della lettura di Marx: non solo la necessità di sciogliere Marx da una certa

* Il testo di Francesco Vitale e quello successivo di Fortunato M. Cacciatore s'inseriscono nel progetto di un più ampio lavoro complessivo dedicato all'eredità di Marx nell'opera di Derrida. In entrambi la sigla *SM* sta per J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, con l'indicazione delle pagine dall'originale, e di seguito quelle dalla traduzione italiana, spesso modificata.

produzione dogmatica; ma soprattutto la possibilità di interpretare il testo di Marx al di là delle presunte intenzioni esplicite del suo autore, al di là dell'altrettanto presunta unità teorica e sistematica, che dovrebbe garantire la trasparenza e coerenza dell'opera di Marx in tutte le sue articolazioni.

Per Derrida un testo è un sistema articolato di interpretazioni, all'interno del quale l'identità autoriale è una funzione in grado di produrre effetti tra molti altri possibili; è possibile intervenire su queste articolazioni, mostrarne i punti di attrito, le incoerenze, e dunque scioglierle e organizzarle diversamente. E questo significa che per rispondere dell'eredità di Marx è necessario sottoporre l'unità del nome e dell'opera alla decostruzione. Per verificare questa possibilità è necessario – per quanto in maniera sommaria – precisarne le premesse: *Spettri di Marx*, pubblicato nel 1993, è l'effetto di un lavoro che va avanti da più di trent'anni.

Per quanto difficile, proviamo a definire in breve la nozione di *différance* introdotta da Derrida negli anni Sessanta, almeno per quel che ci interessa a proposito di Marx. Derrida declina a modo suo la determinazione heideggeriana del pensiero occidentale come Onto-teologia, metafisica della presenza: il pensiero occidentale pensa l'essere dell'ente come presenza, determinando quest'ultima sulla base del presente temporale, sciolto dal divenire, e perciò come eterno presente, presenza assoluta. La *a* di *différance* – introdotta da Derrida – serve a focalizzare l'attenzione sul carattere dinamico della differenza, irriducibile condizione di possibilità della presenza, dell'identità. L'identità si determina in relazione ad altro, nel differire da sé. È a partire da questa dinamica del rinvio differenziale che bisogna pensare le opposizioni determinate (presenti) che costituiscono il campo concettuale della metafisica in un ordine gerarchicamente organizzato: e cioè sia come loro condizione di possibilità, sia come ciò che da queste viene rimosso.

È importante sottolineare che non vi è nulla di arcano in questa concezione della *différance*, quanto piuttosto una considerazione rigorosa della trattazione della «differenza assoluta» nella *Scienza della logica* hegeliana. Per Hegel l'identità non è altro dalla differenza, si determina nel differire da sé, in rapporto ad altro. Derrida, cita questo passaggio, lo segnala come «ineludibile» in un saggio del 1965 – *Violence et Métaphysique*¹ – dedicato alla trattazione fenomenologica dell'alterità, in particolare in Levinas; tuttavia non segue Hegel lungo il cammino che conduce all'assoluto, attraverso la rimozione conservatrice (*Aufhebung*) della differenza: la dialettica speculativa assorbe infatti, al termine del suo processo, la differenza nell'identità assoluta del pensiero che pensa se stesso, infinita presenza a sé comprensiva di tutte le differenti deter-

1 Cfr. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, tr. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971.

minazioni del finito. Per Derrida la differenza, l'essere altro, in quanto condizione dell'identità, è irriducibile: se la relazione all'altro è condizione dell'essere (presente a) sé, questo è sempre differito in altro, è, in quanto differisce da sé; soprattutto, non comprendendo in sé la possibilità della relazione all'altro, sua condizione, non può realizzarsi mai come identità, presenza assoluta.

1. *La promessa dell'avvenire*

C'è dunque in Marx un'ingiunzione rivolta alla nostra responsabilità; è all'ordine di quest'ingiunzione che dobbiamo assumere e disporre dell'eredità di Marx. E tuttavia quest'eredità è complessa, articolata, differenziata, in se stessa eterogenea: ci sono più spiriti di Marx dai quali è possibile ereditare, non necessariamente tra loro compatibili, e secondo Derrida, non potrebbe essere altrimenti:

Se la leggibilità di un lascito fosse data, naturale, trasparente, univoca, se non chiasse e sfidasse allo stesso tempo l'interpretazione, non si avrebbe mai da ereditare. Se ne sarebbe affetti come da una causa – naturale o genetica (*SM*, p. 40; 26).

L'eredità di Marx ci viene sì dal passato, ma dispone già da sempre e irriducibilmente all'avvenire; nel passato un appello all'avvenire, che resta la condizione di possibilità di ogni trasmissione ereditaria, e soprattutto di ogni decisione responsabile².

Affinché vi sia decisione responsabile, c'è bisogno di avvenire. Con questo non si intende un futuro identificabile secondo le modulazioni del presente, determinato come presenza a venire, quale che sia questa presenza, quella pensata da Hegel o quella annunciata da Marx; l'avvento della democrazia liberale evocato da Fukujama, o l'ennesimo messia, magari in sandali francescani... altrettante modulazioni della fine della storia. Quale che sia infatti una tale determinata presenza a venire, sarebbe in ogni caso la saturazione della spettro di possibilità di ciò che invece deve restare insaturabile per essere ciò che è, e cioè a-venire, apertura irriducibile all'alterità, la possibilità stessa della giustizia, secondo Derrida.

La promessa di emancipazione che ci viene da Marx deve rispondere – non di tale o tal'altra questione posta da Marx, finalmente in maniera definitiva, una volta per tutte, e per tutti – ma della possibilità dell'avvenire,

2 Derrida tratta della responsabilità e della decisione responsabile in numerosi testi; in particolare: J. Derrida, *Donner la mort*, tr. it. di L. Berto, Milano, Jaca Book, 2002; Id., *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, tr. it. di F. Garritano, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; Id., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1995.

senza la quale non vi può essere relazione all'altro, e dunque decisione responsabile, giustizia nei confronti degli altri, che possiamo incontrare come altri – e non come semplici modificazioni del già noto – solo in una tale disposizione all'alterità irriducibile dell'avvenire.

Per distinguere la giustizia dal diritto³, per pensare la giustizia come «relation avec autrui»⁴, Derrida invita a tenere conto di un'esperienza che definisce messianica ma distingue da ogni messianismo sia religioso che utopico-politico, un'esperienza messianica senza messia:

Questo messianico, crediamo che resti una marca *incancellabile* – che non si può e non si deve cancellare – dell'eredità di Marx, e senza dubbio dell'*ereditare*, dell'esperienza dell'eredità in generale. In mancanza di ciò si ridurrebbe l'evenemenzialità dell'avvenimento, la singolarità e l'alterità dell'altro. In mancanza di ciò la giustizia rischia di ridursi di nuovo a delle regole, norme o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzatore (movimento di restituzione adeguata, di espiazione o riappropriazione) (*SM*, p. 56; 40).

Per Derrida è possibile cogliere l'esperienza messianica distinguendola da ogni messianismo, in virtù di una desertificazione o sospensione del contenuto, sospensione – osserva Derrida – inaccettabile per questi messianismi, perché è proprio il contenuto che ne determina l'identità, la presenza e la differenza dagli altri; è proprio il contenuto di questi messianismi a giustificare il loro essere in guerra l'uno contro l'altro, ora come in passato: l'apertura dell'esperienza all'avvenire è assolutamente originaria, precede strutturalmente ogni sua determinazione di contenuto storico-empirica – tale o tal'altro messia religioso – così come precede strutturalmente ogni anticipazione dell'orizzonte d'attesa – questa o quell'altra utopia. Lì dove l'avvenire è solo l'orizzonte di attesa della presentazione di un contenuto determinato, non vi è avvenire. I messianismi religiosi e utopico-scientifico-politici, nelle forme che conosciamo, dissimulano quell'apertura all'avvenire che pure costituisce la loro condizione di possibilità.

L'esperienza messianica invece è una condizione universale, un quasi-trascendentale dell'esperienza: se l'esperienza è sempre esperienza dell'altro, in tanto vi può essere esperienza in quanto vi è avvenire; la possibilità dell'avvenire, alterità irriducibile e inanticipabile, è la condizione dell'esperienza

3 Sulla differenza entro giustizia e diritto, cfr. J. Derrida, *Forza di legge* cit., p. 67: «Come conciliare l'atto di giustizia che deve sempre riguardare una singolarità, degli individui, dei gruppi, delle esistenze insostituibili, l'altro o io *come* altro, in una situazione unica, con la regola, la norma, il valore o l'imperativo di giustizia che hanno necessariamente una forma generale, anche se questa generalità prescrive un'applicazione ogni volta singolare?».

4 E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dall'Asta, Milano, Jaca Book, 1986, p. 88. (cit. in *SM*, p. 48; 33).

dell'alterità nelle sue possibili occorrenze concrete.

Si obietterà, forse, che una tale esperienza è l'evidenza stessa per ciascuno, eppure non possiamo non ammettere, con Derrida, che la storia dell'Occidente, questa storia religiosa, filosofica, politica ecc., si è venuta elaborando come denegazione di una tale evidenza dell'esperienza. Le diverse modulazioni della filosofia della fine della storia da Hegel in poi, infatti non sono altro che saturazioni dell'avvenire che richiedono la denegazione dell'essere altro, vale a dire della differenza, della finitezza; in fondo – ma non riusciremo a parlarne in quest'occasione – della morte: se l'essere altro è la condizione del vivente – del suo essere vivente come del suo essere mortale – allora non c'è possibilità per il vivente senza questa possibilità dell'alterità che pure lo minaccia essenzialmente.

La promessa messianica, dunque, non è promessa di un contenuto determinato (religioso o scientifico), ma promessa dell'avvenire, nel senso che in quanto promette, promette di mantenere viva la possibilità dell'avvenire, condizione di ogni decisione responsabile alla quale siamo chiamati senza poter ricorrere né all'applicazione di una norma corrente né a garanzie assolute di altro tipo.

La promessa – dice Derrida – come evento di un'ingiunzione impegnata che comanda di far venire ciò stesso che non si presenterà mai nella forma della presenza piena, è l'apertura di questo scarto entro una promessa infinita (sempre intenzionale almeno perché essa richiede il rispetto infinito della singolarità e dell'alterità infinita dell'altro così come dell'eguaglianza contabile, calcolabile e assoggettabile tra singolarità anonime) e le forme determinate, necessarie ma necessariamente inadeguate di ciò che deve misurarsi a questa promessa. In questa misura, l'effettività della promessa democratica, come quella della promessa comunista, conserverà sempre in essa, e dovrà farlo, questa speranza messianica assolutamente indeterminata nel suo cuore, questo rapporto escatologico all'avvenire di un avvenimento e di una singolarità, di un'alterità inanticipabile (*SM*, p. 111; tr. it. mod., p. 86).

Se la promessa non si realizza mai nella presenza di ciò che promette, non per questo la si può identificare con l'idea regolatrice kantiana: non si tratta di un ideale irraggiungibile per l'uomo ma al quale si deve tendere. Un tale ideale, ancora una volta, è un contenuto determinato, una presenza a venire, anche se nella forma del *telos* ideale. Derrida ci tiene a distinguere la promessa escatologica da ogni teleologia, in particolare in Marx, dove la teleologia storica sarebbe la dissimulazione scientifico-oggettiva dell'apertura escatologica provocata dalla sua stessa promessa di giustizia (*SM*, p. 69; 51).

L'inadeguazione della promessa deve restare tale per mantenere ciò che promette: la promessa dell'avvenire. L'ingiunzione che impegna la nostra singolarità, per mantenere ciò che promette deve operare concretamente («produrre forme di azione, di pratica, di organizzazione») per rispondere della promessa di giustizia ogni volta che se ne manifesta la necessità empirica; e tuttavia, non si tratta di produrre una determinazione della giustizia fissata

una volta per tutte in una presenza determinata. Tali azioni concrete sono tanto necessarie quanto contingenti, devono rispondere ad un'esigenza di giustizia lì dove avviene, ma non possono mai saturare anticipatamente le possibilità dell'avvenire, devono restare aperte, perfettibili, modificabili, differibili per rispondere ogni volta della possibilità dell'avvenire, per fare in modo che questo non sia mai pietrificato in una presenza piena⁵.

L'esigenza di sottrarsi ad ogni risposta che sia anticipazione dell'avvenire, elusione della promessa, vale dunque innanzitutto per Marx stesso. Rispondendo secondo l'ordine dell'obiettività scientifica, fondata su una ontologia implicita, Marx colma, satura, rimuove o dissimula proprio quell'apertura provocata dalla promessa di giustizia, che ci viene da lui. Marx pretende di rispondere attraverso un protocollo scientifico e oggettivo, fondato su una ontologia che ne garantirebbe la necessità e l'immanenza, la verità in senso classico: verità impersonale, indipendente dalla mia decisione responsabile, oggettivamente presente, data e valida una volta per tutte e per tutti.

Questo tipo di risposta annulla lo spazio necessario all'esercizio della decisione responsabile, che per essere tale deve essere sempre singolare, non l'applicazione di un protocollo, che come tale annulla la singolarità tanto dell'iniezione alla quale siamo chiamati a rispondere quanto quella della nostra decisione rispetto ad essa. La decostruzione intende misurare la portata di questa risposta ontologica, in quanto a questa è stato vincolato il lascito di Marx del quale non possiamo non dichiararci eredi.

2. Marx degli spettri

Spettri di Marx, al plurale dunque; non solo perché Derrida avanza l'ipotesi che vi sia più di uno spirito di Marx del quale riaffermare l'eredità, ma soprattutto perché lo stesso Marx pare ossessionato da un numero indefi-

5 J. Derrida, *Forza di legge* cit., p. 83: «Questo eccesso della giustizia rispetto al diritto e al calcolo, questo straripamento dell'impresentabile sul determinabile non può e non deve servire da alibi per astenersi dalle lotte giuridico-politiche, all'interno di un'istituzione o di uno Stato, fra istituzioni o fra Stati. Abbandonata a se stessa, l'idea incalcolabile e donatrice della giustizia è sempre prossima al male, ovvero al peggio poiché il calcolo più perverso può sempre riappropriarsene. [...]. Una garanzia assoluta contro questo rischio non può che saturare o suturare l'apertura dell'appello alla giustizia, un appello sempre ferito. Ma la giustizia incalcolabile *ordina* di calcolare. E innanzitutto a ciò che è più vicino e che associamo alla giustizia, cioè il diritto, l'ambito giuridico che non si può isolare in frontiere sicure, ma anche a tutti gli ambiti da cui non lo si può separare, che intervengono in esso e che non sono più solo degli ambiti: quello etico, politico, tecnico, economico, psico-sociologico, filosofico, letterario ecc.».

nito di spettri, non meno dei suoi avversari, di allora e di oggi. Non dimentichiamo infatti che lo spettro appare all'inizio del *Manifesto del partito comunista*: la vecchia Europa si arrocca, stringe alleanza per scongiurare la venuta di uno spettro, lo spettro del comunismo del quale, al contrario, il *Manifesto* invoca la venuta, ovvero la realizzazione effettiva, la presenza reale di contro a quella ancora solo spettrale⁶.

E tuttavia lo stesso Marx vuole esorcizzare il potere magico dello spettro, magico nel senso che destabilizza, turba l'ordine delle distinzioni concettuali che presiede al sapere costruito all'ordine di un'ontologia tanto antica e pervasiva da essere scambiata per la realtà stessa: la distinzione che si vuole irriducibile entro presenza e assenza, corpo e spirito, realtà effettiva e costruzione ideale, identità e alterità, vita e morte. In particolare, lo spettro ritorna ogni qual volta – e si tratta sempre di luoghi decisivi – Marx definisce il denaro, il segno monetario, il potere illusionista della merce (*SM*, p. 80; 61).

Ecco allora una serie di questioni: la ricorrenza dello spettro nel testo di Marx è semplicemente contingente? È un espediente retorico? Una metafora pedagogica? Oppure è essenziale alla formazione del concetto, alla costruzione della teoria? Quali sono le conseguenze, gli effetti, di una tale contaminazione? Soprattutto, è possibile svelare attraverso la figura dello spettro l'ontologia presupposta, più o meno consciamente, dalla teoria di Marx?

Derrida propone innanzitutto la lettura serrata della parte centrale de *L'Ideologia tedesca*⁷, quella dedicata alla critica di Max Stirner, l'autore de *L'unico e la sua proprietà* (1845). Secondo Stirner, tutte le elaborazioni ideali, tanto la religione, quanto lo Stato e il comunismo, opprimono l'uomo, in quanto si tratta di astratte finzioni. Questa prospettiva critica – osserva giustamente Balibar⁸ – rischia di vanificare tutto, la possibilità stessa del discor-

6 Cosa pensare del proliferare di discorsi che ancora oggi – Marx morto da un pezzo, crollati i regimi comunisti – si preoccupano di scongiurare il pericolo comunista? Secondo Derrida si tratta del sintomo di un'inquietudine inconscia generata dallo spettro: di uno spettro – si sa – non si può constatare la morte, se ne può solo scongiurare il ritorno attraverso un esorcismo magico (la magia del discorso mediatico ad es.), e tuttavia uno spettro – *come tale* – non può non ritornare (*revenant*): *SM*, 163; 127: «Le società capitaliste possono sempre tirare un sospiro di sollievo e dirsi: il comunismo è finito con il crollo dei totalitarismi del XX secolo, e non soltanto è finito ma non ha avuto luogo, non è stato altro che un fantasma. Esse non possono che denegare ciò – l'innegabile stesso: un fantasma non muore mai, resta sempre a venire e a rivivere».

7 K. Marx - F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967.

8 E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, Editions La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 49-50: «Chi è dunque Stirner, dal punto di vista teorico? È, prima di tutto, un anarchico, difensore dell'autonomia della società, composta di individui che sono tutti singoli, *proprietary* del loro corpo, dei loro bisogni e delle loro idee, a fronte dello stato Moderno, nel quale si concentra, a suo parere, ogni dominio e che ha ripreso, a proprio vantaggio, gli attributi *sacri* del potere elaborati dalla teologia politica

so così come quella della critica. Marx le oppone la possibilità di identificare i prodotti dell'ideologia dominante che, nell'interesse di una classe, occultano l'origine reale e concreta delle elaborazioni ideali: la produzione umana in vista della soddisfazione dei bisogni propriamente umani. Dunque, da un lato Stirner, per il quale qualsiasi elaborazione concettuale, idea, prodotto spirituale, è una finzione che deve essere demistificata; dall'altro Marx, per il quale finzioni sono solo quelle elaborate dall'ideologia dominante, e che è necessario demistificare in quanto costruite in modo tale da sovvertire e occultare quella che ne sarebbe l'origine, la presenza reale.

Stirner chiama queste finzioni spettri; e lo stesso Marx che discute Stirner quasi parola per parola, tenta di sfruttare per suo conto il ricorso di Stirner agli spettri, in particolare la duplicità della parola *Geist*, che può significare tanto spirito quanto appunto spettro:

Dal momento in cui il verbo si è fatto carne – dice Stirner citato da Marx – dal momento che il mondo è spiritualizzato [*vergeistigt*], incantato, è un fantasma [*ein Spuk*]⁹.

Tanto Marx quanto Stirner intendono scongiurare lo spettro, demistificare il potere illusionista dell'elaborazione ideale-ideologica, la spettrologia incantatrice che opprimerebbe l'uomo. Per comprendere se e in cosa si distinguono e si oppongono l'uno all'altro in questo comune esorcismo, è bene precisare in cosa consiste precisamente questa magia dello spettro alla quale si oppongono tanto Stirner quanto Marx: non si tratta solo della produzione di entità ideali autonome, quanto dell'attribuzione di un corpo a queste entità che si presume siano solo ideali, un'apparenza di esistenza concreta e reale diversa da quella ideale dalla quale hanno avuto origine:

La produzione del fantasma, la costituzione dell'effetto *fantasma*, non è semplicemente una spiritualizzazione, nemmeno l'autonomizzazione dello spirito, dell'idea o del pensiero, quale si produce per eccellenza nell'idealismo hegeliano. No, una volta questa autonomizzazione effettuata, con l'espropriazione o l'alienazione corrispondenti, e solo allora, le sopravviene il momento fantomale, le

del Medioevo. Ma, soprattutto, Stirner è un *nominalista* radicale: intendiamo con ciò che per lui ogni *generalità*, ogni *concetto universale* è una *finzione* forgiata da alcune istituzioni per dominare la sola realtà naturale, cioè la molteplicità degli individui in cui ciascuno è *unico nel suo genere*. «La critica di Stirner è pericolosa – dice Balibar – perché ingloba *tutte* le nozioni universali, senza eccezione. Stirner non vuole saperne di nessuna credenza, di nessuna Idea, di nessuna grande narrazione: né di quella di Dio, né di quella dell'uomo, né di quella della chiesa, né di quella dello stato, ma neppure, decisamente, di quella della rivoluzione».

9 K. Marx - F. Engels, *L'Ideologia tedesca* cit., p. 134.

aggiunge una dimensione supplementare, un simulacro, un'alienazione o un'espropriazione di più. Cioè un corpo! Una carne! Giacché non c'è fantasma, non c'è mai divenire spettro dello spirito senza almeno un'apparenza di carne, in uno spazio di visibilità invisibile... Perché ci sia fantasma ci vuole un ritorno al corpo, ma un corpo più astratto che mai. Il processo spettrogeno risponde dunque ad un'*incorporazione* paradossale. Una volta che l'idea o il pensiero sono staccati dal loro substrato, si generano fantasmi *dando loro corpo*. Non ritornando al corpo vivente dal quale sono strappate le idee o i pensieri, ma incarnando questi ultimi in un *altro corpo artificiale, un corpo protetico*, un fantasma dello spirito, si potrebbe dire un fantasma del fantasma se, come lo lascia pensare Marx, la prima spiritualizzazione produce già spettri (*SM*, p. 202; tr. it. mod. 160).

Stirner e Marx credono alla differenza assoluta che vi sarebbe tra spirito e corpo, entrambi temono lo spettro perché ha il potere di vanificare la sicurezza di una tale differenza; soprattutto, entrambi vogliono esorcizzare questo potere spettrale, per restituire all'uomo la sua presenza reale e concreta. Dunque, entrambi credono all'origine, alla presenza piena quale essenza del vivente, presenza piena e assoluta, cioè indipendente da ogni condizionamento altro, «tutti e due – dice Derrida – mirano a qualche riappropriazione della vita in un corpo proprio» (*SM*, p. 206; 163).

E tuttavia Marx critica il metodo di Stirner per riscattare una tale presenza vivente: si tratterebbe infatti di prendere semplicemente coscienza del fatto che tutti gli spettri che vediamo fuori di noi e che ci dominano, sono solo delle costruzioni della nostra coscienza, si tratterebbe di reincorporarli, di riappropriarsi degli spettri che l'uomo stesso ha prodotto.

Citiamo ancora Stirner nella parafrasi di Marx:

I pensieri avevano preso una forma *corporea*; erano dei fantasmi, tali Dio, l'imperatore, il papa, la patria, ecc. Se io distruggo la loro forma corporea, io li reintegro nel mio corpo e dico: io solo possiedo una forma corporea. Di qui, io apprendo il mondo come ciò che è per me, come ciò che è il mio. La mia proprietà: io rapporto tutto a me stesso¹⁰.

Contro Stirner, Marx osserva che una volta distrutta la costruzione spirituale che legittima una dominazione reale non la si è realmente intaccata, nemmeno sfiorata: una volta reinteriorizzata l'idea, distrutta la sua apparenza fenomenale, ad esempio quella del papa, il papa resta lì dov'è – più potente che mai. Soprattutto, per Marx una tale reincorporazione degli spettri anziché restituire all'uomo il suo corpo proprio, la sua presenza vivente, lo renderebbe lo spettro di tutti gli spettri, più spettrale di ogni spettro. Così Marx:

10 Ivi, pp. 104-105.

Dopo aver cominciato dando ai pensieri una consistenza corporea, vale a dire, dopo averne fatto dei fantasmi, l'uomo, qui identificato all'unico, distrugge questa forma corporea, reintegrandola nel suo proprio corpo, di cui fa, per ciò stesso, il corpo dei fantasmi¹¹.

L'uomo, così pensato, e cioè come l'unico ad avere un corpo, è un'altra astrazione, anzi, per Marx, l'astrazione delle astrazioni¹².

Secondo Derrida, Marx intuisce in questo punto qualcosa che va al di là delle sue stesse intenzioni: l'uomo, esistenza vivente ma finita, è essere altro da sé; per essere sé, per rapportarsi a se stesso ha bisogno, necessariamente, di rapportarsi ad altro da sé. La presenza vivente, a differenza di quella piena e assoluta, diciamo pure quella di Dio, è sempre, necessariamente, relazione ad altro, al non vivente in generale, all'esteriorità in generale, condizione di qualsiasi oggettivazione di sé.

In questo senso il vivente è spettrale, la spettralità è la condizione di ogni presenza vivente finita, non assoluta:

Marx e Stirner – dice Derrida – condividono, apparentemente come voi e me, una preferenza incondizionata per il corpo vivente. Ma proprio a causa di ciò, conducono una guerra senza fine contro tutto ciò che lo rappresenta, che non è lui ma gli riviene: la protesì e la delegazione, la ripetizione, la *différance*. Il me vivente è auto-immune, essi non vogliono saperlo. Per proteggere la sua vita, per costituirsi in unico me vivente, per rapportarsi come lo stesso a se stesso, è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesì, l'immagine di sintesi, il simulacro, e ciò comincia con il linguaggio, prima di lui, altrettante figure della morte), deve dunque dirigere *per se stesso e contro se stesso* le difese immunitarie apparentemente destinate al non-me, al nemico, all'opposto, all'avversario (*SM*, p. 224; tr. it. mod. 178).

Il valore discriminante attribuito alla presenza vivente (tanto da Stirner quanto da Marx) intesa come presenza viva, origine assoluta, e cioè sciolta da ogni relazione ad altro, da quella spettralità, condizione di ogni esistenza vivente finita, non intacca minimamente la gerarchia onto-teologica contro la quale tanto l'uno quanto l'altro vorrebbe intervenire. Un tale valore, anzi, la conferma in pieno: con la presenza assoluta, origine assoluta, vita assoluta non si pensa altro che Dio, l'uomo come dio, come ciò che non è e non sarà mai, assolutamente vivente, se non secondo quelle modulazioni di contenuto che riempiono la promessa messianica, e cioè le religioni o le utopie politico-scientifiche.

In particolare, se la spettralità è la condizione di ogni produzione di senso, dell'idealità in generale, ne consegue che non c'è entità ideale che non sia

11 Ivi, p. 105.

12 *Ibidem*.

strutturalmente incorporata nell'esteriorità e autonoma rispetto alle condizioni singolari della sua produzione: l'iscrizione in una traccia materiale, sensibile, corporea è necessaria alla costituzione dell'idealità *come tale*, e cioè come formazione autonoma iterabile al di là dell'*hic et nunc* della sua origine singolare, della sua presunta presenza in una coscienza¹³. Dunque, non si può limitare la lista delle idealità solo spettrali, come vorrebbe Marx, isolandole da quelle che avrebbero un'origine, una presenza piena e vivente. Non si può non tenere conto della *différance*, delle condizioni spettrali della costituzione del senso, altrimenti si rischia di vanificare la produzione del senso in generale, dunque la possibilità stessa della critica, come quella della promessa. Soprattutto non le si può opporre la presenza perché così si farebbe ricorso ad un valore onto-teologico che non solo supporta proprio ciò che si vuole contestare, ma occulta pure la possibilità della contestazione.

3. Il capitale fantasmagorico

Bisognerebbe citare per intero il famoso paragrafo del primo libro del *Capitale*, dal titolo *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*; Derrida ne dà per scontata la conoscenza puntuale e lo commenta quasi parola per parola.

Così Marx in apertura del capitolo:

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia [*selbstverständliches*]. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che essa soddisfa, con le sue proprietà [*Eigenschaften*], bisogni umani, sia che riceva tali proprietà soltanto come *prodotto* di lavoro umano. È chiaro come la luce del sole che l'uomo, con la sua attività, cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. Per esempio quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in cosa sensibilmente soprasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sviluppa [*entwickelt*] dalla sua testa di legno delle chimere [*Grille*] molto più mirabili [*wunderlicher*] che se cominciasse spontaneamente a danzare. Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso¹⁴.

13 Sul concetto di archi-scrittura, condizione della costituzione dell'idealità cfr. J. Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1962, tr. it. di C. Di Martino, Milano, Jaca Book, 1987; Id., *La voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, tr. it. di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 1968; Id., *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, tr. it. di G. Dalmasso et alii, Milano, Jaca Book, 1969.

14 K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1964, Libro I, cap. I, 4, p. 103.

Una volta divenuta merce, la cosa non solo diventa spettro ma genera da se stessa tutta una serie di altre formazioni fantastiche, chimere [*Grille*]. La pertinenza della logica spettrale elaborata da Derrida è dunque evidente.

Il divenire merce della cosa sensibile, sensibilmente presente, equivale al divenire spettrale, cosa sensibile-soprasensibile; il tavolo di legno, cosa sensibile, una volta divenuto merce, si anima; da oggetto d'uso, prodotto dal lavoro umano, diventa cosa viva, autonoma, assume un corpo, ma indipendente tanto rispetto alle sue naturali proprietà di cosa, quanto rispetto alle proprietà attribuitegli dalla trasformazione del lavoro umano, al suo valore d'uso.

L'opposizione tra valore d'uso e valore di scambio, ancora una volta è un'opposizione gerarchica tra una presenza vivente, naturale – quella dell'uomo che produce il tavolo per i propri bisogni propriamente umani o per rispondere ai bisogni propriamente umani di altri – e una presenza spettrale, artificiale, indipendente da questi bisogni immediati. Ancora una volta, per Marx, si tratta di scongiurare l'apparizione spettrale, per svelare la presenza reale, in essa mistificata:

Quindi, appena fuggiamo [*flüchten*] in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la nebbia fantomatica [*alle der Zauber und Spuk*] che vela [*umnebeln*] i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci¹⁵.

E tuttavia la tavola di legno non è naturale, è il prodotto di una trasformazione, del lavoro che gli attribuisce una forma che la destina all'uso, indipendentemente dalla presenza immediata e singolare di chi l'ha prodotta o di chi la dovrà utilizzare. La tavola, proprio perché formata per essere oggetto d'uso, disponibile all'uso tanto di chi la produce quanto di altri, è fin dall'inizio, strutturalmente, disponibile a divenire autonoma rispetto al bisogno immediato e vivente; disponibile a divenire soprasensibile, e cioè forma ideale identificabile al di là della sua semplice presenza immediata, dunque disponibile allo scambio, condizione del suo divenire merce.

Non c'è opposizione rigorosa entro valore d'uso e valore di scambio, ma relazione differenziale reciproca: lo scambio è la condizione dell'uso e viceversa. Il divenire oggetto di scambio della merce non mistifica in quanto tale il rapporto sociale tra gli uomini che ne sarebbe la condizione reale, è piuttosto un effetto della relazione all'altro, condizione irriducibile dell'essere se stesso; certo, la possibilità irriducibile dello scambio tra gli uomini può sempre divenire mezzo di sfruttamento e oppressione dell'altro, ma non come tale. Ciò avviene in condizioni determinate che è necessario analizzare e scongiurare, vale a dire, che

15 Ivi, p. 108.

dipende da noi scongiurare e non da un presunto valore assoluto. Ancora meglio, non si intacca la possibilità dello sfruttamento eliminando le condizioni di possibilità dello scambio in generale, al contrario, lo si realizza compiutamente.

D'altra parte, un valore è sempre un prodotto sensibile-soprasensibile, mai qualcosa di solo sensibile, immediato, presente, vivente, dato per natura. Non c'è valore assoluto, indipendente da altro, assolutamente presente per noi, ci può essere tale valore solo ricorrendo all'onto-teologia della quale Derrida – proprio come Marx – vorrebbe fare a meno. Il valore del valore può essere solo relazione tra valori tra loro differenti mai assoluti; l'impegno per un valore non lo garantisce nessuno, né un fondamento oggettivo né un'autorità superiore – Dio, Stato...; è condizionato, sta sotto la nostra responsabilità singolare e finita, è la posta in gioco nel rapporto all'altro, è il prodotto sempre a rischio del rapporto sociale.

Così Derrida:

Non si tratta di negare qui l'esistenza di un valore d'uso o la necessità di riferirsi. Ma di dubitare della sua rigorosa purezza. Se questa non fosse sicura, allora bisognerebbe dire che la fantasmagoria è cominciata prima del cosiddetto valore di scambio, sulla soglia del valore di valore in generale, o che la forma merce è cominciata prima della forma merce, essa stessa prima di se stessa. Il cosiddetto valore d'uso della cosiddetta cosa sensibile ordinaria, la *hyle* semplice, il legno della tavola di legno che Marx suppone non aver ancora cominciato a danzare, c'è stato bisogno che la sua stessa forma, la forma che informa la sua *hyle*, lo promettesse almeno all'iterabilità, alla sostituzione, allo scambio, al valore, e che essa innescasse un'idealizzazione che permettesse di identificarla come la stessa attraverso delle ripetizioni possibili, ecc. Così come non c'è uso puro, non c'è alcun *valore d'uso* che la possibilità dello scambio e del commercio, (con qualsiasi nome la si chiami, il senso stesso, il valore, la cultura, lo spirito, la significazione, il mondo, il rapporto all'altro, e innanzitutto la semplice forma e la traccia dell'altro) non iscrive dall'inizio in un *fuori uso* – significazione debordante che non si riduce all'inutile» (*SM*, p. 254; tr. it. mod., p. 200).

Tanto il valore d'uso, quanto il valore di scambio sono effetti della *différance*, della relazione all'altro, condizione irriducibile di ogni produzione, ideale e materiale, sensibile-soprasensibile:

Ogni valore d'uso essendo marcato da questa possibilità di servire *all'altro* o un'altra volta, questa alterità o questa iterabilità lo proietta *a priori* sul mercato delle equivalenze. [...] Nella sua iterabilità originaria, un valore d'uso è in anticipo promesso, promesso allo scambio e al di là dello scambio (*SM*, p. 257; 203).

In definitiva, per scongiurare i fantasmi generati dal capitale, le maschere che giustificano quelle forme di dominio e sfruttamento che ha prodotto, e che ancora oggi vediamo prosperare nell'ingiustizia, Marx crede di dover

innanzitutto esorcizzare l'autonomia sensibile-soprasensibile che caratterizza ogni prodotto dell'attività umana, la spettralità, la *différance* in generale.

Così Marx:

Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci [*flüchten*] nella bruma fantomatica del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci¹⁶.

Detto altrimenti – chiosa Derrida – dal momento che c'è produzione, c'è feticismo: idealizzazione, autonomizzazione e automatizzazione, dematerializzazione e incorporazione spettrale, lavoro del lutto coestensivo a ogni lavoro. Marx crede dover limitare questa coestensività alla produzione di merci. Ai nostri occhi è un gesto di esorcismo (*SM*, p. 263; 209).

Marx identifica con la sfera religiosa, con le sue produzioni ideali, la produzione di idealità in generale, la spettralità in generale, la *différance* sensibile-soprasensibile condizione della produzione in generale, proprio come faceva Stirner.

E questo in nome di un'ontologia della presenza piena, assoluta, vivente, che dovrebbe vanificare l'incantesimo spettrale. E tuttavia quest'ontologia non è originaria rispetto alla *différance*, alla spettralità generale, ne è piuttosto un prodotto, uno di quelli possibili, e precisamente quello che si fonda sulla rimozione delle proprie condizioni, del proprio essere condizionato, vale a dire, della differenza, dell'essere-altro, della finitezza: esorcismo della spettralità in nome di una presenza assoluta, infinita, pura, viva, incondizionata senza rapporto ad altro. Il nome di questa presenza è Dio, da Platone e Aristotele fino a Hegel e al di là.

L'ontologia di Marx in quanto pensa il vivente presupponendo il valore della presenza assoluta non si distacca affatto dalla tradizione ontoteologica, condizione di produzione proprio di quel fantasma religioso che Marx vorrebbe esorcizzare, perché lo riconosce alla base del capitale, ma tanto potente da essere scambiato dallo stesso Marx per la realtà stessa.

E tuttavia, per Derrida, non si tratta di criticare semplicemente i fondamenti della teoria di Marx, quanto «piuttosto di una decostruzione dei limiti critici, dei limiti rassicuranti che garantiscono l'esercizio necessario e legitti-

16 Ivi, p. 104.

mo dell'interrogazione critica». Non si tratta di affermare che tutto è fantasmagoria, tutto è merce.

Ma dal momento in cui i limiti della fantasmagoria non si lasciano più controllare o assegnare dalla semplice opposizione della presenza o dell'assenza, dell'effettività e della non-effettività, del sensibile e del soprasensibile, un *altro* approccio delle differenze deve strutturare (concettualmente e realmente) il campo così ri-aperto. Senza cancellare le differenze e le determinazioni analitiche, quest'altra logica richiede altri concetti. Se ne può sperare una reinscrizione più fine e rigorosa. In ogni caso può solo fare appello a questa ristrutturazione incessante come d'altra parte al progresso della critica (*SM*, p. 258; 204).

La lettura di Derrida non intende mettere in evidenza le carenze filosofiche del testo di Marx; non si tratta di questo, proprio perché questa lettura, non lo dimentichiamo, vuole essere fedele allo spirito di Marx, almeno uno fra i tanti, e cioè a quello che ci vincola ad una promessa di emancipazione. È proprio per rispondere di questa promessa che la decostruzione è necessaria: innanzitutto perché, se – come mostra Marx – la logica dell'economia, come quella dell'ideologia che la supporta è una logica spettrale, non ha senso credere di poterla esorcizzare magicamente; se si vuole intervenire su di essa, bisogna conoscerla e comprenderla come tale.

Se poi l'esorcismo della spettralità si rivela fondato su un valore quale la presenza assoluta, incondizionata e che si vuole opposta e rigorosamente allergica all'alterità, alla differenza in qualsiasi forma questa si dia, la decostruzione è ancor più necessaria: in quanto permette di vedere questo valore come intrinsecamente articolato a quell'ontoteologia che ha per condizione la repressione e rimozione dell'alterità, dell'essere altro in generale e come effetto la repressione e la rimozione della singolarità, del finito, del vivente, in nome di Un Dio, di Uno Stato, Un'Idea, Una Terra, Un'Identità etnica, di Sangue, in nome di Una Storia, di Un passato, di Un Futuro... Sfuggiremo mai a questa logica della presenza, dell'identità assoluta, che ha condannato e ancora oggi condanna all'assenza un numero incalcolabile di singolarità viventi? Forse, la decostruzione ci permetterà di intervenire su questa realtà del fantasma ontoteologico per trasformarla, certamente consapevoli di non poterla semplicemente dissolvere come vana bruma spettrale, ma ancora in nome di Marx, dello spirito di Marx, della promessa di emancipazione che ci viene da lui, alla quale non possiamo mancare, se non vogliamo mancare all'avvenire, a tutto e tutti.