

Fabio Tesorone

Il messianico senza Messia.

Jacques Derrida tra religione, tecnologia e politica

1. La Vita-Morte: Programma cibernetico e Spettralità

“Ora il nome di Nietzsche è forse oggi, per noi, in Occidente, il nome di colui che fu il solo (forse, in un altro modo, con Kierkegaard, e forse anche con Freud) ad affrontare la filosofia e la vita, la scienza e la filosofia della vita *con il suo nome, in suo nome*.¹”

La conferenza da cui nasce *Otobiographies* è tenuta all'Università della Virginia, in francese, nel 1976 e ha come tema la dichiarazione d'indipendenza. Per Derrida il contesto risulta adeguato a intraprendere un discorso che lega la nascita dell'Istituzione al concetto di nome e firma, sullo sfondo della riflessione sul tema della *vita-morte*. La conferenza infatti è di poco successiva al Seminario *La vie la mort* ed è per certi versi un preciso riadattamento della parte relativa a Nietzsche². In questo seminario il tema del vivente viene condotto attraverso la decostruzione del paradigma di programma genetico-cibernetico nell'opera del biologo F. Jacob (*la logica del vivente*³). Il risultato della strategia decostruttiva operata sul programma cibernetico è lo stesso concetto di *vita-morte*, che vediamo riapparire in *Otobiographies* come filo conduttore delle argomentazioni. Non a caso il secondo capitolo, intitolato “La logica del vivente”, comincia con questa dichiarazione: “Un discorso sulla vita-la-morte deve occupare un certo spazio tra il *logos* e il *gramma*, tra l'analogia e il programma, tra i differenti significati del programma e della riproduzione. E siccome la posta in gioco è la vita, il tratto che mette in rapporto logica e grafica deve agire molto anche tra il biologico e il biografico, il tanatologico e il tanatografico⁴”.

¹ J. Derrida, *Otobiographies. L'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, (1984) Il Poligrafo, Padova, 1993, cit. p.43.

² J. Derrida, *La vie la mort: Séminaire (1975-1976)*, ed. Seuil, Bibliothèque Derrida, Paris, 2019, sez. 7-10.

³ F. Jacob, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*. (1975), Ed. Paperbacks Einaudi, Torino, 1996.

⁴ J. Derrida, *Otobiographies*, cit. p. 49.

Derrida nel seminario del 1975 sostiene che la scrittura e il testo, sotto il paradigma cibernetico, sono funzionali all'interpretazione del vivente come auto-tautologia priva di ogni contaminazione esterna. In altre parole, Jacob intenderebbe la Vita come una mera questione di auto-riproduzione (o auto-trascrizione) del testo genetico. Se nella biologia di Jacob non vi è più la trascendenza dell'intelletto divino a orientare la vita verso il suo fine quindi, vi è comunque un fondo unitario, presente e continuo, trascritto e trasmesso dalle funzioni cibernetico-scritturali⁵. Al contrario, il non-vivente si distingue dal vivente esclusivamente per la sua incapacità di potersi auto-trascrivere e auto-inviare nella circolarità tipica del feedback cibernetico: “una produzione assoluta di sé produce un sé che è un sé vivente solo nella misura in cui, quella produzione vivente originaria è prodotta – produce sé stessa – come riproducibilità (Vita-Morte, 5:1)⁶”.

Grazie alla struttura duale delle catene del DNA, Jacob riesce ad immaginare una riproducibilità assolutamente autoreferenziale della vita, la quale trascrive se stessa da un corpo all'altro attraverso il passaggio del codice genetico. In questo senso, il testo come “codice genetico” riproduce una gerarchia di significato e significante laddove il DNA è il contenuto che l'organismo/corpo vivente trasporta e trasmette.

Come è noto, però, Derrida ha concepito il concetto di scrittura in maniera totalmente diversa, ovvero come apertura *differante*, disseminazione dell'unicità del senso, traccia e *gramma*⁷, in contrapposizione all'idea di un vivente incontaminato. Una idea di Vita immune e pienamente auto-riproducibile tramandata lungo la tradizione metafisica, da Aristotele ad Hegel, fino alla biologia contemporanea⁸.

⁵ J. Derrida, *La vie la mort*, cit. p. 257; *traduzione mia*. Come fa notare David Wills, infatti: “Questa logica è infine qualcosa di tautologico: ciò che vive riproduce ciò che riproduce la vita (“La vita nasce dalla vita, e dalla vita sola” [Logica, 126]). La riproduzione è senza causa, dettata semplicemente da un “ciclo di eventi” (p. 292), ma anche dalla ricodificazione, con estremo rigore, di un programma” (D. Wills, *Inanimation, Theories of inorganic life*, Cary Molfe, University of Minnesota Press, 2016, cit., p. 6, *traduzione mia*).

⁶ *Ivi*, p. 14.

⁷ Si veda J. Derrida, *Della Grammatologia* (1966), Jaca Book, Milano 1998.

⁸ Questa posizione scatenò all'epoca molte polemiche e precluse finanche la pubblicazione del seminario. In effetti, Derrida fu accusato di adottare posizioni lamarckiane, contraddicendo la principale regola della genetica, ovvero quella dell'impossibilità della modificazione esterna (accidentale) del corredo cromosomico. Ma come sottolinea Vitale, oggi la biologia, con l'apertura della ricerca epigenetica ci permette di dire che Derrida aveva ragione: “Alludo alle più recenti ricerche condotte nel campo dell'epigenetica, una scienza che studia l'interazione tra i geni e l'ambiente, sia interno (l'ambiente cellulare) che esterno (quello che normalmente intendiamo per ambiente). [...] In particolare, il ruolo del programma genetico nella costruzione dell'architettura dell'individuo appare oggi meno deterministico e, in definitiva, meno esclusivo. L'architettura dell'individuo non è più considerata il risultato esclusivo della rigida esecuzione del programma geneti-

Ritornando ad *Otobiographies*, possiamo riconoscere il tentativo da parte di Derrida di intendere il famoso testo autobiografico nietzscheano, *Ecce Homo*, come uno sguardo niente affatto tradizionale sul tema del vivente:

Nietzsche può scrivere che la sua vita è forse soltanto un pregiudizio, 'es ist vielleicht ein Vorurteil dass ich lebe...' - Un pregiudizio, la vita o piuttosto che la vita, la *mia* vita, cioè 'che vivo', l'io-vivo' al presente. È un pregiudizio, una sentenza, una decisione affrettata, un'anticipazione arrischiata; essa non potrà verificarsi che nel momento in cui il portatore del nome, colui che chiamiamo per pregiudizio un vivente, sarà morto. [...] E se la vita ritorna, essa ritornerà nel nome e non nel vivente, in nome del vivente *come* nome del morto.⁹

La lettura derridiana evidenzia l'inflessione differenziale con la quale Nietzsche astrae il rapporto tra vita e morte attraverso il nome: il nome è inteso come un 'che' di morto che garantisce la sopravvivenza del vivente.

Il commento prosegue lungo il primo capitolo di *Ecce Homo*, "*Perché sono così saggio*"¹⁰, dove Nietzsche sembra scindere la 'sua vita', tra un principio materno propriamente vivente e uno paterno di morte¹¹. In questo caso, lo sdoppiamento della vita è il sintomo dell'iscrizione della morte al suo interno, in modo tale che, il racconto di Nietzsche passi da essere auto-biografico ad *auto-tanato-grafico*. È in questo senso che Derrida concepisce la scrittura, non come il semplice veicolo della vita attraverso un codice o un programma, ma come una macchina che rivitalizza la morte, ovvero che genera fantasmi.

co nelle sue cellule, ma dipende dalle interazioni tra i geni e l'ambiente cellulare in cui i geni sono iscritti e da cui dipendono per l'espressione della loro funzione. In particolare, questa espressione subisce una serie di regolazioni epigenetiche (metilazione, interferenza dell'RNA, modificazioni degli istoni, *imprinting* genomico) che in alcuni casi possono dipendere da fattori ambientali esterni all'individuo, come l'inquinamento o la carenza o l'eccesso di cibo, ma anche da fattori di stress psicologico all'interno dell'ordine sociale o culturale, come l'insufficiente assistenza agli anziani o i traumi derivanti dalla guerra. Alcune regolamentazioni epigenetiche possono addirittura provocare un riassetto del programma genetico dell'individuo ("riprogrammazione"), un riassetto che in alcuni casi può essere trasmesso alle generazioni successive e diventare così ereditario" (F. Vitale, *Biodecostruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*, Ed. Suny Press, NY, cit., p. 120, *traduzione mia*).

⁹ J. Derrida, *Otobiographies*, cit., p. 52.

¹⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo, Come si diventa ciò che si è*, a cura di Roberto Calasso, Biblioteca Adelphi, 23 1969, 12ª ediz., pp. 20-50

¹¹ "Dopo questa 'data', il primo capitolo (*Perché sono così saggio*) inizia, lo sapete, con le origini della 'mia' vita: mio padre e mia madre, cioè ancora il principio di contraddizione nella mia vita, tra il principio di morte e il principio di vita, la fine e l'inizio [...] in una parola mio padre morta, mia madre viva, mio padre il morto o la morte, mia madre la vivente o la vita. Quanto a me sono tra i due; questo mi è toccato [...]" (J. Derrida, *Otobiographies*, cit., p. 47).

Nelle Conferenze del 1872, *Sul destino delle nostre scuole*¹², si sottolinea ancora come Nietzsche prosegua a descrivere una sorta di macchina che annienta la vita al fine di poterla ricostituire. Una certa violenza distruttrice entra in gioco in una sottile ambivalenza di significato – la quale, come vedremo, è la questione decisiva sia in Benjamin che in Marx – tra distruzione purificatrice e distruzione riproduttiva:

“forse tra il presente e quell’epoca, il liceo sarà stato distrutto, forse perfino l’università sarà stata eliminata, o per lo meno avverrà una così totale trasformazione delle suddette scuole, che le loro vecchie tabelle si presenteranno agli sguardi futuri come residui dell’epoca delle palafitte” – Innanzitutto il motivo *fenicio*. Ancora una volta, la distruzione della vita non è che apparenza, distruzione dell’apparenza della vita. Si seppellisce o si brucia ciò che è *già morto* affinché da queste ceneri rinasca e si rigeneri la vita, la vivente.¹³

Distruzione della vita che non è apparenza, distruzione dell’apparenza della vita. Qui tutta l’indecisione, qui tutta la fondamentale differenza.

Possiamo dire che Derrida noti come la dialettica reattiva della decadenza del vivente, così come verrà poi descritta anche in *Genealogia della morale*¹⁴, non si svolga in maniera lineare, ma si spiralizzi ripetendo l’istanza della morte, l’istanza del nome e della firma, come condizione di possibilità della “sopravvivenza”, diversamente dalla biologia jacobiana la quale, invece, mira ad espellere la morte dal suo interno¹⁵.

La spiralizzazione della vita-morte, a cui Derrida allude, come abbiamo visto, riguarda anche il rapporto tra il nome e il suo “proprietario”, la firma e il “soggetto” che la scrive, poiché la complicazione di questo rapporto non appartiene solo all’autobiografia nietzscheana, ma ad ogni firma, ad ogni scrittura, anche quella che fonda una Istituzione. Per questo motivo, tutto ciò si colloca, in *Otobiographies*, in relazione alla Dichiarazione di Indipendenza:

Il buon popolo in realtà si è già liberato e non fa che prendere atto di questa emancipazione attraverso la Dichiarazione? Oppure si libera in quello

¹² F. Nietzsche, *Sull’avvenire delle nostre scuole*, tr. G. Colli, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1975, p. 21.

¹³ Ivi, p. 55

¹⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, tr. F. Masini, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1984, pp. 172.

¹⁵ “La domanda che si impone dovrebbe avere probabilmente questa forma: c’è forse qualche potente macchina per produrre degli enunciati che, in un determinato insieme [...] programma i movimenti delle due forze e allo stesso tempo li accoppia, li coniuga, li unisce come la-vita-la-morte? Nessuna delle due forze antagoniste può separarsi da questa macchina programmatrice, in quanto esse le sono *destinate*, vi traggono la loro origine.” (J. Derrida, *Otobiographies*, pp.77-78).

stesso momento e attraverso la firma di questa Dichiarazione? [...] Questo popolo non esiste. Non esiste, in quanto tale, prima di questa dichiarazione. *Si dà la vita, in quanto soggetto libero e indipendente, in quanto firmatario possibile, questo non può che dipendere dall'atto di questa firma. La firma inventa il firmatario.*¹⁶

La domanda nietzschiana su “che cos’è la *mia* vita” (nella forma “essa è forse un pregiudizio?”), è già diventata, metonimicamente, la domanda su “che cos’è la vita di una Dichiarazione o un di enunciato”, su “chi è il vivente a cui il fantasma-firma corrisponde”, soprattutto quando la firma pretende di fondare una nuova Istituzione. Chi fonda o cosa fonda l’Istituzione, chi dà la vita e il “diritto” all’Istituzione?

2. La giustizia al di là del diritto: decadenza dell’Istituzione e archeoteleologia

Queste domande sono la posta in gioco specifica del confronto derridiano con Benjamin nelle due conferenze da cui nasce *Forza di legge. Il fondamento “mistico” dell’autorità*¹⁷.

Secondo Derrida, nel saggio *Zur Kritik der Gewalt*¹⁸ di Benjamin, si può individuare una dialettica di complicazione aporetica e spiralizzante a fondamento del diritto, che si esprime nella polarizzazione tra “violenza fondatrice” e “violenza conservatrice” (del diritto).

Non c’è una trama di sviluppo lineare tra le due, nel testo benjaminiano, ma l’una ripete l’altra, come se l’una fosse il *fantasma* che ossessiona l’altra. Nella conservazione del diritto risuona, invisibile e visibile, la forza atavica di un performativo che lo precede eccedendolo, mentre nella forza rivoluzionaria, che si colloca nel passaggio tra forme istituzionali diverse, non può non darsi un ritorno spettrale del programma, del progetto di una istituzione che verrà, di un diritto futuro. La macchina spettrale nel suo moto spiralizzante è una legge della contaminazione¹⁹, contro la quale Benjamin imbastisce la sua requisitoria e contro cui prova infine a pensare un momento eccedente, risolutorio, anti-fantasmatico e messianico-escatologico.

Già in *Zur Kritik der Gewalt* quindi, secondo la lettura derridiana, si può individuare un primo sintomo di una struttura teleologica che spie-

¹⁶ Ivi, pp.27-28; sottolineatura mia.

¹⁷ J. Derrida, *Forza di legge. Il fondamento “mistico” dell’autorità* (1994), Bollati Boringhieri, Milano, 2003.

¹⁸ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, (1921) Edizioni Alegre, Milano, 2010.

¹⁹ “Ma questa figura è anche una contaminazione. Essa cancella o confonde la distinzione pura e semplice fra fondazione e conservazione. Inscrive l’iterabilità nella originarietà”, ivi, p. 109.

ghi l'effetto spettrale iscrivendolo in una decadenza storica dello Spirito²⁰. Ciò avviene propriamente nella differenza benjaminiana tra la polizia dell'istituzione democratica e la polizia dell'istituzione monarchica. Secondo Benjamin, infatti, lo Stato democratico è Stato di polizia perché, al suo interno, la polizia non svolge solo un ruolo di "violenze conservativa" (ed esecutiva), ma riproduce costantemente un'eccezione all'istituzione attraverso una "violenza fondativa" iterata, la quale modifica ed evolve l'apparato giuridico dello Stato. Non c'è dubbio che ciò che vede Benjamin negli anni Venti, sia ancora oggi di stretta attualità²¹. Tuttavia, ciò che colpisce l'attenzione di Derrida non è tanto la descrizione del ruolo della polizia nella democrazia moderna, ma piuttosto la "storia" della sua evoluzione a partire dal suo precedente ruolo all'interno dell'istituzione monarchica. Infatti, la differenza tra le due forme di polizia per Benjamin è sintomo di una differenza di forza spirituale: "Lo spirito [*Geist*] – questa è la tesi del secolo – si mostra nel potere [*weistsich aus in Macht*] \ lo spirito è la capacità di esercitare la dittatura [*Geist ist das "Vermögen, Diktatur auszuüben*]. Questa facoltà richiede una severa disciplina interiore e un'azione esterna senza scrupoli [*skrupelloseste Aktion*]²²".

Questa unità e disciplina dello spirito, va via via degradandosi, lungo il corso della storia fino alla democrazia parlamentare che è: "la massima degenerazione che si possa immaginare per la violenza o per il principio d'autorità, per il potere (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*)²³".

Tutto ciò, secondo Derrida, non vuol dire che Benjamin auspichi un ritorno dello Stato monarchico, ma diversamente – ed è ciò che ci interessa

²⁰ Per mancanza di tempo non possiamo riportare esaustivamente l'analoga argomentazione che Derrida mette in luce commentando alcuni testi heideggeriani, in J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1989) (Feltrinelli, Milano, 1989), dove tra Spirito e Spettro si produce una gerarchia entro la quale la Storia è il banco di prova della decadenza spirituale e l'evento storico del nazional socialismo risulterebbe essere, in alcuni momenti, la promessa di una ri-spiritualizzazione del mondo decaduto. Sottolineiamo però che il motivo della "soluzione finale" e del nazional socialismo è un altro dei fili-conduttori che lega l'analisi derridiana dei testi di Heidegger, Nietzsche e Benjamin. Infatti, se "le conferenze" di Nietzsche sono forse il testo più impiegato dalla macchina propagandistica nazionalsocialista, il testo sulla violenza di Benjamin si produce con l'intento di comprendere la "soluzione finale" collocandosi nell'atmosfera della critica distruttiva delle democrazie parlamentari, e il *discorso al rettorato* è il testamento politico della tremenda commistione della filosofia heideggeriana con il nazionalsocialismo. Tutti questi testi nelle loro enormi differenze condividono una concezione di "decadenza spirituale storica", di smarrimento dell'origine e di ritorno all'autenticità.

²¹ I lavori di M. Foucault sul tema ne sono un esempio.

²² W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. fr. Flammarion, Paris 1985, pp. 100 sg., trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, in Id., *Opere complete* Einaudi, Torino 2001, p. 138. In J. Derrida, *Forza di legge*, cit. p. 110.

²³ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* cit., p. 190 [trad. it. cit., p. 16]. In J. Derrida, *Forza di legge*, cit. p.116.

– che egli intenda la democrazia parlamentare a lui contemporanea come una “degenerazione”, una “decadenza” di qualcosa ad essa precedente. Una degenerazione avvenuta attraverso un percorso lineare di discesa e di perdita della forza vitale, molto simile a quello che Nietzsche imputava alla scuola e all’università moderna.

Lo stesso motivo, ancora più pronunciato, è individuato in *Il compito del traduttore* (1923)²⁴ e *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo* (1916)²⁵, dove la dialettica tra violenza fondatrice e conservatrice si trasforma e si risolve nella dialettica tra “violenza divina” e “violenza mitologica”. Alla violenza del *mythos* greco, che ha corrotto il linguaggio con la Rappresentazione, Benjamin oppone la violenza divina di derivazione ebraica. Se il mito fonda il diritto, il Dio ebraico distrugge il diritto, ma la seconda violenza, a differenza della prima, non comporta uno “spargimento di sangue” e, di conseguenza, risulta essere a profitto del vivente (“*überalles Leben um des Lebendigen willen*”²⁶).

Ancora una volta, la Vita è al fondo della questione. Una tradizione, secondaria, successiva, spettrale, depotenzierebbe il Vivente e lo condurrebbe verso la sua decadenza, nelle forme del diritto moderno e della debole e corrotta democrazia parlamentare, mentre un’altra più originaria, pur sacrificando la vita – in quanto violenza – l’avrebbe fatto a favore del vivente, a favore della sua sopravvivenza.

Ciò che Derrida ha sempre mostrato, in quasi tutti i suoi testi, è che la presupposizione di un’Origine e di un processo di degenerazione della stessa²⁷, implica anche la programmazione di un *Telos* con il quale si propone di chiudere il cerchio per tornare all’inizio dimenticato. Qui Benjamin sarebbe prossimo a questo pericolo.

Inoltre, il pericolo dell’archo-teleologia, non risulta di tipo esclusivamente teoretico, ma ancor di più di ordine filosofico-politico poiché, come tiene a sottolineare Derrida, il *telos* benjaminiano può sovrapporsi ambigualmente a quello della “soluzione finale”²⁸.

²⁴ W. Benjamin, *Il compito del traduttore* (1923), in “aut aut”, n. 334, 2007.

²⁵ W. Benjamin, *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, Torino, Einaudi, 2008.

²⁶ J. Derrida, *Forza di legge*, cit. p. 127.

²⁷ Nelle prime opere dell’autore, tra il 1968 e il 1972, su Husserl e sulla scrittura e la differenza, sono forse quelle dove la decostruzione dell’*Arché* risulta più evidente (J. Derrida, *Introduzione a «L’origine della geometria» di Husserl*, a cura di C. di Martino, Jaca Book, Milano 2008 pp. 248; J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2010, pp. 173; J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 396; J. Derrida, *La farmacia di Platone*, intr. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2015; J. Derrida, *Margini della filosofia*, Biblioteca Einaudi, Torino 1997).

²⁸ J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 140.

Essa è pensata in questi testi, da Benjamin, come l'incontro di tutti questi elementi:

1) radicalizzazione del male dovuto alla caduta nel linguaggio della rappresentazione;

2) corruzione radicale di una democrazia moderna, dove la polizia diventa il vero potere legislativo;

3) estensione del mito ad ogni livello estetico/politico del vivente.

Tutto ciò evidentemente è il culmine di un processo di decadenza e anche il suo punto finale, il suo *telos*, inteso sia come finalità sia come fine (chiusura, termine). Da qui, si comunica una possibile tentazione perversa del testo benjaminiano: “Quella di pensare l'olocausto come una manifestazione ininterpretabile della violenza divina: questa violenza divina sarebbe al tempo stesso annientatrice, espiatrice e non cruenta, dice Benjamin, una violenza divina che distruggerebbe il diritto nel corso, cito Benjamin, di un ‘processo non cruento che punisce e fa espiare’²⁹”.

Se Derrida riconosce il merito a Benjamin, così come a Nietzsche, di aver individuato la legge della contaminazione spettrale, la legge di una macchina della vita-morte, allo stesso tempo giudica “questo testo, come molti altri di Benjamin, ancora troppo heideggeriano, messianico-marxista o archeo-escatologico³⁰”.

In risposta all'ambiguità dell'escatologia archeo-teleologica di Benjamin, Derrida tenta invece di pensare la giustizia come un *al di là del diritto*; una giustizia non avvolta nell'atmosfera di un destino o di un programma, ma totalmente aperta all'alterità. La sua eccedenza rispetto al diritto è garantita da tre aporie che le sono costitutive. In sintesi, la giustizia, per Derrida, deve essere pensata come:

1) “*epoché* della regola”: perché “per esercitare la giustizia o per violarla, devo essere libero e responsabile della mia azione [...] Ma se l'atto consiste semplicemente nell'applicare una regola, nello *svolgere un programma* o nell'effettuare un calcolo, lo si dirà forse legale, conforme al diritto, e forse, per metafora, giusto ma si avrebbe torto nel dire che la *decisione* è stata giusta³¹”.

La responsabilità non può che eccedere il programma, essa appartiene ad un'alterità incalcolabile, essa deve rompere l'auto-tautologia del *feedback* cibernetico di cui abbiamo parlato precedentemente.

2) “indecidibile³²”: in quanto il concetto di decisione stesso – direi proprio in virtù della sua natura concettuale – implica una programmazione, una previsione che anticipa il performativo e quindi sfugge aporeticamente alla libertà e alla responsabilità di una giustizia al di là del diritto.

²⁹ Ivi, p. 142.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ J. Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 76.

³² *Ibidem*.

3) “l’urgenza che chiude l’orizzonte del sapere³³” che Derrida considera il vero banco di prova dell’alterità, proprio perché ingiungendo anticipa ogni riflessione, ogni previsione e programmazione. Questa alterità-urgente che “è la possibilità dell’evento e la condizione della storia³⁴”, a mio parere, più delle altre dimensioni aporetiche della giustizia, è l’elemento mancante al messianismo marxista e benjaminiano e rende l’idea di giustizia messianica derridiana non orientata dal *telos*, ma aperta all’*a-venire*.

3. Il messianico senza messia: materialismo e rivoluzione

Data in questi termini, la giustizia non può che apparire a Derrida come la decostruzione stessa³⁵. Ma ciò che ci interessa è che essa è proposta anche come il nucleo concettuale del pensiero del messianico, il quale può essere formulato, in *Spettri di Marx*, proprio a partire dalle riflessioni sulle aporie della giustizia.

La definizione di un messianico, che si vuole non-archeologico e non-teleologico appare, quindi, alla fine di *Spettri di Marx* come:

ospitalità assoluta, il “sì” all’arrivante, il “vieni” all’avvenire in-anticipabile [...] Aperta, in attesa dell’evento come giustizia, [...] Il messianico, ivi comprese le sue forme rivoluzionarie (e il messianico è sempre rivoluzionario, deve esserlo) sarebbe l’urgenza, l’imminenza, ma anche – paradosso irriducibile – un’attesa senza orizzonte di attesa. [...] Un messianismo anche ostinatamente interessato a un materialismo senza sostanza: un materialismo della Khora per un “messianismo” desolante.³⁶

Nel testo il tema è ricorrente, ma a mio parere è in questo passo che esso assume la sua definizione più completa, poiché si chiarisce la centralità del ruolo dell’*a-venire* nell’economia dei suoi significati. Se per Benjamin e Heidegger il futuro escatologico sembra essere sempre inevitabilmente una riproposizione di un passato perduto, da rintracciare archeologicamente³⁷, con Derrida invece siamo di fronte ad una deserti-

³³ Ivi, p. 80.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ “La decostruzione e la possibilità della giustizia”, ivi, p.49; “la giustizia l’indecostruibile perché è la decostruzione stessa”, J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale*, (1993), Raffaello Cortina, Milano, 1994, cit. p. 69.

³⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit. p. 211.

³⁷ In quest’ottica si potrebbe aprire un discorso intorno all’influenza heideggeriana sul metodo archeologico foucaultiano, ma soprattutto sulla sua interpretazione da parte di G. Agamben.

ficazione/desolazione dell'*archè* (talvolta nel testo: “messianico desertico³⁸”) volta a lasciare spazio ad un futuro aperto all’avvento dell’alterità, senza un orizzonte di anticipazione. La condizione di possibilità dell’urgenza dell’evento e della sua inanticipabilità – che è anche premessa della responsabilità, della giustizia e della decisione, come ci dimostrano le aporie di *Forza di legge* – è quindi il deserto e/o la *Khora*.

In *Spettri di Marx*, abbiamo un esempio concreto di come il pensiero del messianico senza messia si applichi performativamente alla critica del neo-hegelismo neoliberale di F. Fukuyama e poi, a favore della riformulazione di alcune categorie politiche marxiste, nell’intento dichiarato di prendere in carico la sua eredità teorico-politica.

*The end of History and the Last Man*³⁹ è, allo stesso tempo, una congiura contro il marxismo e il tentativo dell’istaurazione dell’egemonia culturale del neoliberalismo, nella forma specifica di una ideologia neo-testamentaria. Alla domanda: “la storia dell’uomo finisce con la democrazia liberale?” Fukuyama non ha alcuna remora a rispondere affermativamente. Secondo il suo parere, tutti gli eventi drammatici accaduti nella storia della democrazia liberale (come i totalitarismi, le guerre, l’emergere del nazionalsocialismo) sono accadimenti che apporterebbero un’empiricità al flusso della storia e la loro accumulazione non smentirebbe l’orientamento della storia mondiale verso il liberalismo. Questo *telos* ha una finalità ideale, mentre tutto ciò che lo contraddice fa parte dell’empiricità storica. Il messianismo di Fukuyama reclama una “terra promessa”, un’escatologia che si starebbe già verificando nel compimento dello Stato liberale, in conformità al pensiero di uno spirito assoluto hegeliano. C’è ormai, secondo lui, una “Sacra Alleanza” tra gli Stati e la Chiesa, ravvisabile nella laicizzazione di quest’ultima, che consente il perfezionamento di uno Stato universale: uno “Stato Cristiano⁴⁰”.

Con la medesima inflessione teorica, Fukuyama, in maniera illusionistica, con una mano utilizza l’empirico per decretare la morte del comunismo, mentre con l’altra mano utilizza l’ideale “trans-storico naturale⁴¹” per nascondere le criticità dell’empirico capitalista. A questa retorica neoliberale, Derrida intende contrapporre una evenemenzialità che sfugge alla tautologia del “there is no alternative”, al fine di evitare la stasi sul presente e l’impossibilità di immaginare scenari alternativi⁴².

³⁸ Ivi, p. 84, ma soprattutto in J. Derrida, *Fede e Sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, contenuto in *La Religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, ed. Laterza, Roma-Bari 1995, cit. p. 4.

³⁹ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, the Free Press, New York 1992, tr. it. D. Ceni, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

⁴⁰ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cfr. pp. 75-92.

⁴¹ Ivi, cit. p. 82.

⁴² Per questo tipo di riflessione si veda anche M. Fischer, *Realismo capitalista*, (2009), Nero Edition, Roma, 2018.

Se il pensiero della *Destruktion* benjaminiana/heideggeriana – che prende di mira la decadenza spettrale della democrazia parlamentare a favore di un ritorno, in forma di violenza rivoluzionaria e/o divina, di un'integrità vitale dello Spirito – è rifiutato dalla decostruzione, questo non vuol dire, quindi, che la Democrazia venga accettata così com'è, nella tautologia del “there is no alternative” di Fukuyama-Thatcher; anzi è proprio presso di essa che l'urgenza di un messianico non-teleologico si impone performativamente aprendo la strada al pensiero di un'altra democrazia, una “democrazia a-venire”. Non a caso, Derrida, sempre in *Spettri di Marx*, pensando di intravedere nelle parole di Blanchot la presenza di una differenza non dialettica, la quale attraversa ogni ingiunzione, chiama in causa il motivo della “rivoluzione permanente”⁴³, intesa come esigenza sempre attiva di fracassare il presente, l'ordinato e il congiunto, verso l'eterogeneità, verso l'apertura all'altro. L'eredità e la memoria di Marx, da ricevere e coltivare, per Derrida, consistono proprio nella rilevanza del momento negativo e decostruttivo, nella *performance* della critica, nella “rivoluzione permanente” che apre ogni volta al nuovo e all'Evento di una giustizia senza aggiustamento, *out of joint*: una giustizia messianica di espropriazione senza ri-appropriazione. Il recupero della sottile escatologia messianica presente nella tradizione marxista, depurata dai suoi connotati onto-teologici, è quindi per Derrida la migliore arma teorico-politica contro le ipostasi neoliberali della “fine della storia” e dell'eterno presente dello *status quo*.

La ricezione del testo su Marx ha aperto un dibattito internazionale molto esteso, il quale viene in parte riassunto in *Marx&Sons*⁴⁴, dove Derrida tenta di dare una parziale risposta alle critiche e alle domande. La critica più significativa, dal mio punto di vista, sembra essere quella di Antonio Negri nel suo contributo: “*Il sorriso dello spettro*”. Negri sottolinea come il pensiero dell'*hantologia*, di una complicazione costante della *vita-morte*, sia incredibilmente attuale, poiché rispecchia i nuovi rapporti di produzione “immateriali e fantasmatici”⁴⁵, ma, allo stesso tempo, accusa la decostruzione di spingersi troppo in là nell'offensiva contro l'ontologia, depauperando così la critica materialista di un Soggetto in carne ossa, anche e soprattutto inteso come soggetto che subisce lo “sfruttamento”⁴⁶. Secondo Negri quindi, la decostruzione dovrebbe avere, in fondo, un ruolo secondario rispetto ad un'ontologia che identifichi le categorie del vivente e quelle della sua decadenza

⁴³ M. Blanchot, *Les trois paroles de Marx*, cit. p.116, in *Spettri di Marx*, cit. p. 46.

⁴⁴ J. Derrida, *Marx&Sons, Politica, spettralità, decostruzione*, (1999), Mimesis Edizioni, Milano, 2008.

⁴⁵ Ivi, p. 17.

⁴⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit. p. 19.

(alienazione e sfruttamento). Viene invocato una sorta di ritorno all'ordine dove la decostruzione diventerebbe strumento critico sì, ma che non elimini qualsiasi possibilità di ontologia. Senza ontologia risulterebbe impossibile riportare il materialismo su un piano di immanenza rispetto alla realtà, dove i rapporti di forza si diano – seppur in maniera non lineare e sicuramente fantasmatica – come “realmente esistenti⁴⁷”. Se ciò non avvenisse allora, si perderebbe soprattutto quel “chi” fondamentale, che è il soggetto politico, il soggetto dello sfruttamento, il soggetto rivoluzionario.

La critica di Negri è tagliente e puntuale, e sarebbe ingenuo pensare di accoglierla o rifiutarla univocamente. Infatti, è vero che il pensiero del politico che Derrida partorisce soprattutto da *Forza di Legge* e *Spettri di Marx*, proprio avendo il suo baricentro nel concetto di “messianico senza messia”, corre il forte rischio di una totale de-soggettivazione, risucchiato dalla forza centrifuga di un “senza” o di un “deserto” pericolosamente annichilente⁴⁸. Tuttavia, il filosofo francese è pienamente consapevole del rischio che corre il suo pensiero, così come è altrettanto consapevole degli altri rischi che esso vuole evitare. Abbiamo già verificato come, in maniera subdola, ma inesorabile, piccoli frammenti di teleologia e gerarchia ontologica, si possano trasformare in un sistema archeo-teleologico pericolosamente prossimo al “peggio”, ovvero ad un pensiero destinale ed escatologico di sacrificio e annientamento. Questo rischio – che è il

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Nel dibattito italiano segnalò anche il contributo di Vittorio Morfino “Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida” (2010), dove si compara il concetto di temporalità althusseriana a quello derridiano, accusando quest'ultimo, di appartenere ad una “lunga tradizione teologica che da Paolo conduce sino a Benjamin” e quindi di non essersi affatto smarcato dai paradigmi dell'escatologia metafisica. Il passo che Morfino cita in due occasioni, per intendere il messianico in Derrida è questo: “un'estremità messianica, un *eschaton* il cui ultimo evento (rottura immediata, interruzione inaudita, intempestività della infinita sorpresa, eterogeneità senza compimento) può eccedere, a ogni istante, il termine filosofico di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *telos* di tutta la storia.” (*Spettri di Marx*, p. 51). Se si considera, invece, la citazione che ho riportato in questo saggio, appartenente alla fase conclusiva del testo, si nota come vengano evidenziati non solo i caratteri di urgenza ed eccedenza, ma anche quelli di “desolazione” e “khora”. Tali elementi concettuali, non sono mere figure iconiche, ma riflettono il lavoro certosino della decostruzione su quella tradizione archeo-teleologica, prima che teologica, di cui Benjamin (ma anche Heidegger) è il rappresentante. Basterebbe l'analisi che abbiamo condotto sul lavoro decostruttivo di *Forza di legge* per comprendere come il deserto e la *chora* entro i quali si dà il messianico, siano metafora dell'assenza di *archè* e quindi dell'impossibilità di alcun rimando tradizionale. Oltre a questo, la critica di Morfino entra in collisione autoescludente con quella di Negri. Se il messianico, proprio in virtù della sua dimensione desolante annulla la possibilità ontologica di un soggetto, come sostiene Negri, allora non potrà contemporaneamente venire accusato di appartenere ad una tradizione metafisica che come suo comune denominatore ha la riproduzione di un Soggetto trascendentale o trascendente, inteso come Spirito, Divinità, Storia. Delle due l'una.

rischio di ogni ontologia, secondo Derrida – deve essere scongiurato primariamente; ed è questo il compito principale della decostruzione.

Una certa dinamica della “coperta corta” quindi, è ravvisabile nel discorso derridiano, ma non per questo bisogna ammettere così serenamente che la decostruzione non abbia un lato “costruttivo” e che da essa non possano talvolta emergere, seppur in maniera provvisoria, dei “soggetti” che si incaricano di volta in volta di assolvere il suo compito che, ricordiamo, in fondo è costantemente quello della giustizia.

D'altra parte, il tema del “Chi firma”, “chi fonda” e quindi anche “chi agisce politicamente” stava l'inizio della nostra disamina dei testi derridiani e ritorna ora nella conclusione di questo saggio, in concomitanza di un altro ritorno nel pensiero derridiano: quello di Nietzsche. Un Nietzsche *revenant*, spettrale, assilla sempre Derrida che molto spesso ricorre a lui proprio nei luoghi più critici e più politici della sua riflessione.

4. Nietzsche e la macchina: il doppio “SI” e la democrazia a-venire

Nella lunga e densissima intervista del '94, *Nietzsche and the Machine*⁴⁹, Derrida prova a trattare in maniera organica il tema del messianico e della macchina o legge della contaminazione. Se nella *Genealogia della morale* è ravvisabile, secondo Derrida, il pensiero di una “macchina iperbolica” che, dalla massima debolezza del vivente trae la sua massima forza e viceversa (come nel caso delle religioni monoteiste), in *Così parlò Zarathustra*⁵⁰ emerge un pensiero contro-messianico, dove le figure dell'Anticristo – disseminate in tutta l'opera nietzschiana – riuscirebbero a catturare una carica messianica rivoluzionaria senza vincolarla alle strutture archeo-teleologiche della tradizione metafisica. A differenza della soluzione heideggeriana⁵¹ – che tenterebbe di sfuggire alla “Macchina” e alla contaminazione-tecnica intesa, da un certo momento in poi, come secondaria rispetto ad una dimensione ontologica originaria – Derrida vuole pensare, con Nietzsche, la dimensione del vivente e quella della sua riproduzione tecnica come indissolubili, al punto tale che la legge di contaminazione macchinico-spettrale sarebbe essa stessa la condizione

⁴⁹ Contenuta in J. Derrida, *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*, ed. by E. Rottenberg, Stanford University Press, pp. 215-256.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, traduzione di Mazzino Montinari. Piccola Biblioteca Adelphi, 36, 1976, 39ª ediz., pp. XVII-425

⁵¹ Soluzione maturata, a mio parere, in opere quali: M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, a cura di A. Fabris, ETS 1988; M. Heidegger, *Quaderni neri 1931-1938. Riflessioni II-VI*, tr. A. Iadiccio, curatore P. Trawny, editore Bompiani, 2015; M. Heidegger, *Quaderni neri 1942-1948. Note I-V*, tr. A. Iadiccio, curatore P. Trawny, editore Bompiani 2018.

della performatività dell'a-venire messianico e, allo stesso tempo, l'apertura della possibilità del futuro e della sopravvivenza.⁵²

Pensare congiuntamente la riproduzione tecnico-macchinica e il performativo messianico, ci porta, infine, a dover ribaltare ancora una volta la formulazione della domanda sul "chi firma" e sul "chi agisce politicamente". La "Firma" della Dichiarazione d'Indipendenza, in *Otobiographies*, non era il soggetto dell'Indipendenza, ma la condizione di possibilità della sua emergenza in quanto Popolo degli Stati Uniti. Allo stesso modo, la questione del soggetto politico viene decentrata, qui, a favore della sua condizione di possibilità tecnico-messianica. Derrida, quindi, sembrerebbe suggerire che, senza iterabilità, senza scrittura e senza l'apertura messianica dell'a-venire non vi è alcun soggetto, né tanto meno un soggetto rivoluzionario. La *Democrazia a-venire* non necessita, quindi, di un determinato Soggetto privilegiato per essere attuata, ma piuttosto richiede di poter essere immaginata, promessa e riprodotta.

Al termine dell'intervista, Derrida esprime la teoria della "doppia affermazione", la quale conferma questa saldatura tra iterabilità e promessa:

Il "sì" deve essere anche una risposta, una risposta nella forma di una promessa. Considerando il "sì" come una risposta, esso deve essere rivolto all'altro, nel momento in cui lo si considera una promessa, esso chiede una conferma a ciò che è stato chiesto. Se io dico "sì" a te, l'ho già ripetuto la prima volta, dal momento che il primo "sì" è anche una promessa di questo "sì" ripetuto. Dire "sì" equivale ad accettare, a dare in pegno, e pertanto a ripetere. Dire "sì" è un obbligo a ripetere. Questo impegno a ripetere è implicito nella struttura del più semplice "sì". C'è un tempo e uno spazio del "sì" come "sì sì": occorre tempo per dire "sì". Un singolo "sì" è, pertanto, immediatamente doppio, esso immediatamente annuncia un "sì" a-venire e già ricorda che il "sì" implica un altro "sì". Quindi il "sì" è immediatamente doppio, immediatamente "sì-sì".⁵³

Con la "doppia affermazione" comprendiamo quindi come vi sia una profonda differenza, nell'ottica derridiana, tra il concetto di "programma" di cui abbiamo parlato commentando il Seminario del '75, e il concetto di macchina/iterabilità/contaminazione: poiché il primo conduce alla costituzione di una gerarchia ontoteleologica e ad un pensiero politico destinale, mentre il secondo è la condizione della promessa messianica e della *democrazia a-venire*.

Sembrerebbe insita nella struttura linguistica del Sì una forma di duplicazione che chiama un evento a-venire. Rispondere Sì, secondo Derrida,

⁵² "La contaminazione avviene perché l'iterabilità è presente fin dal primo momento" (J. Derrida, *Nietzsche and Machine*, cit., p. 238, traduzione mia).

⁵³ J. Derrida, *Nietzsche and Machine*, cit., p. 247, traduzione mia.

implica immediatamente la promessa di un'azione performativa extra-linguista per cui il circuito domanda-risposta si apra all'alterità⁵⁴. Ancora una volta, l'obbiettivo implicito contro cui agisce la decostruzione è la retroattività del feedback cibernetico e la sua tautologia che, nell'orizzonte di un programma fisso escluderebbe la possibilità della promessa e della responsabilità. La decostruzione agendo in questo specifico ambito, infatti, comunica un effetto "positivo", proprio nella misura in cui recupera le facoltà delle "singolarità"⁵⁵ di promettere e di scegliere in merito al proprio avvenire. Se nell'unità stessa dell'affermazione si individua una duplicazione, ovvero una contaminazione che apre ad un Evento altro, allora si dovrà ammettere che ogni volta che rispondiamo sì, non siamo mai determinati da un programma o da una macchinazione, ma ci troviamo sempre di fronte alla possibilità di una scelta e di fronte alla responsabilità nei confronti dell'a-venire. Difatti, secondo Derrida, la promessa messianica di un Evento a-venire è l'unica modalità nella quale siamo propriamente responsabili delle nostre scelte. In una maniera insieme evidente e paradossale: noi possiamo decidere solo nell'indecidibile, ovvero nella non consapevolezza dell'evento che verrà o al più nella promessa di tale venuta⁵⁶. Allo stesso modo, noi siamo responsabili solo di ciò che può o non può accadere, ma non di ciò che accadrà necessariamente. D'altra parte, sembrerebbe suggerire l'autore in tutte le opere commentate finora, che questa necessità, questa destinalità e rigorosità di un programma meccanico, non c'è mai. Essa non sussiste, proprio perché non esiste uno Spirito unitario che tramanda la sua eredità pura da contaminazioni. In ogni riproduzione c'è sempre decadenza, *spettralità*, contaminazione e, come abbiamo appena visto, essa è presente addirittura nella struttura stessa dell'affermazione (della vita e o del linguaggio). Tutto ciò però non è "demoniaco" o maligno, ma è la struttura stessa dell'alterità che contaminandoci ci concede tutte le facoltà etico-politiche attraverso le quali siamo capaci di immaginare una *democrazia a-venire*.

Le possibilità "costruttive" della decostruzione, di cui parlavamo in chiusura del precedente capitolo – e sui cui si è tanto discusso, soprattutto nel contesto italiano, arrivando talvolta ad abbandonare quasi del tutto

⁵⁴ Tuttavia, la dinamica di duplicazione dell'affermazione, per Derrida, può essere anche pre-linguistica o non linguistica e per questo eccede anche i limiti antropici: "Il "Sì" non necessariamente prende la forma della parola sì in un particolare linguaggio; l'affermazione può essere pre-verbale o pre-discorsiva. Per esempio, l'affermazione della vita nel movimento attraverso l'auto-ripetizione, attraverso l'assistenza, potrebbe benissimo essere pre-verbale", *ivi*, cit. p. 128, traduzione mia.

⁵⁵ Questo è il termine che Derrida sceglie di utilizzare, all'interno dell'intervista, evitando di ricadere nei pericoli insiti nelle terminologie collegate al Soggetto, Soggettività, Individuo.

⁵⁶ "Una decisione, se ce n'è una, non può essere presa senza l'indecidibile, essa non può essere risolta tramite la conoscenza", *ivi*, cit. p. 119, traduzione mia.

i presupposti del pensiero dell'autore⁵⁷ – sono in realtà tanto evidenti, quanto chiaramente enunciate dall'autore attraverso la gamma dei concetti di cui stiamo discutendo (responsabilità, democrazia a-venire, doppia affermazione). Decostruire non vuole dire annullare l'azione politica, ma, significa liberare le sue intime condizioni di possibilità, al contrario invece di quanto avviene quando costruzioni di ontologie e gerarchie etico-politiche tentano di determinare e programmare a-priori ciò che il "Soggetto" può o non può fare.

Pur stando sul fondo di ogni azione, decisione e affermazione, la carica messianica deve essere costantemente rinnovata e tutelata. Il lavoro stesso della decostruzione, dal punto di vista etico-politico, sembrerebbe infine questo: eliminare le costruzioni, le ipostasi, le gerarchie ontologiche che soffocano la possibilità dell'*a-venire* messianico, della *democrazia a-venire*. Rinnovare costantemente le condizioni di possibilità per la scelta, la responsabilità e la promessa rivoluzionaria di una giustizia "*out of joint*"; aprire le barriere del "*there is no alternative*" per tornare a rivedere un diverso avvenire.

⁵⁷ Si veda per esempio M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza 2014.

The messianic without Messiah.
Jacques Derrida between religion, technology e politics

The intent of this work is to lead an examination of some Derridian texts, between the late '70s and early '90s in order to isolate the speech on the Messianic and show how it is the link between three different thematic macro-areas: religion, technique and politics.

The following paper has its background in the wider problem of the living-being, which has been addressed by Derridean researchers over the last ten years, having in mind as reference the seminar *La vie la mort* held in 1975.

We will take into consideration some moments of the comparison with thinkers such as Benjamin and Marx, because it is within their texts that Derrida glimpses the trace of a "mechanism of spectral contamination". A law of contamination, understood as the spectral return of death to life, is exorcised by these authors with a reference to eschatology and messianic. However, the attempt to think the future as totally different and Life as radically immune from Death, constitutes the danger of the return of the identical, that is, the danger of an arch-teleology of sacrifice and redemption, of destiny and races. Will it be possible to avoid falling into the abyss of the metaphysical tradition while preserving that subtle messianic eschatology that grants the possibility of a future to-come?

This is the attempt that we recognize in Derrida's work of those years, which is substantiated above all through an original reading of Nietzsche's work. From my perspective, some of Nietzschean passages will allow Derrida to understand the messianic in a non-metaphysical dimension and will help him to formulate those concepts of a democracy to-come, decision and justice that constitute the legacy of Derrida's political philosophy.

KEYWORDS: Deconstruction; Messianism; Contamination; Democracy to come; Nietzsche.