

Al di là del diritto Il “passo” di Jacques Derrida

Abstract: *Beyond the Law. The “Step” of Jacques Derrida*

The thesis of this essay is that a jurist should read Derrida because deconstruction allows to take a step beyond the theory of law that still today believes that it must leave aside issues such justice or power, thus repeating obsessively that law is nothing but law founded on law. What is at stake, however, is a step beyond the law (and its theory) which is also a step beyond, pointing towards a different origin.

Keywords: Deconstruction, Democracy, Force, Justice, Law

Sommario: 1. Una rimozione – 2. Un non/passio – 3. Un’analisi interminabile – 4. Il sistema impossibile – 5. Ciò che resta nel diritto – 6. Nel nome di Benjamin – 7. Che ne è oggi della democrazia? – 8. Sognare a occhi aperti – 9. John, anzi Joseph.

«In breve, sin dalla prima seduta, si era annunciato che una “logica” dell’*al di là* o piuttosto del *passo al di là* avrebbe ecceduto la logica della posizione: senza sostituirla, soprattutto senza opporvisi, aprendo un altro rapporto, rapporto senza rapporto o senza misura comune, a ciò che essa varca col suo passo o da cui si affranca di colpo»
(J. Derrida, *Speculare* – su “Freud”)

1. Una rimozione

Lo so, non si fa, ma comincio parlando di me. Da qualche parte, del resto, bisognerà pur cominciare. E poi, quale inizio migliore per parlare di decostruzione e psicoanalisi, qualunque cosa questi due termini vogliano dire, se non quello di cominciare con una confessione? Ho letto Jacques Derrida per tanti anni. Alcuni potrebbero dire persino troppi. Ma da un po’ di tempo a questa parte – ecco la confessione – lo avevo messo nel cassetto. In uno di quei cassetti dove si conservano le cose preziose, beninteso. Ma come preziosi possono essere quei cimeli di famiglia che ogni tanto si tirano fuori per tenere desta la memoria, abbandonandosi alle associazioni e ai ricordi dei bei tempi andati. Probabilmente, sempre per restare in tema, è entrata in gioco anche qualcosa di simile a una rimozione. Quasi come se, per proseguire il mio cammino, avessi avuto bisogno di lasciarmi alle spalle quello che per certi versi è stato (a sua insaputa) uno dei miei maestri. O forse soltanto per inseguire un riconoscimento disciplinare da parte di un settore (IUS/20 Filosofia del diritto) che ancora oggi continua a guardarlo con un certo sospetto, giusto per usare un eufemismo. Chissà, quel che è certo è che ho sbagliato. E approfitto volentieri di questa occasione per provare a rimediare, almeno in parte, a questo errore.

Un ritorno del rimosso, dunque. È questo a essere in gioco in queste pagine. Nella forma, peraltro, di una ripetizione. Mi è già capitato, infatti, di chiedermi perché un giurista dovrebbe leggere Derrida¹. E, per una volta, continuo a essere d’accordo con me stesso. Continuo a pensare, infatti, che un giurista dovrebbe leggere Derrida perché – per quanto possa sembrare strano, e forse anche provocatorio, visto il modo in cui solitamen-

* Università degli Studi di Catania.

¹ In questo testo cui mi permetto di rinviare: Andronico (2010), pp. 75-126.

te Derrida viene letto – è davvero difficile trovare nel panorama della filosofia contemporanea un autore che illustri con altrettanta lucidità e chiarezza cos'è il diritto, qual è la sua origine e come (non) funziona la sua struttura. Ma soprattutto: perché è *giusto* che il diritto ci sia. Beninteso, non perché è *necessario*: secondo il vecchio motivo di un certo realismo politico che vedrebbe nel diritto nient'altro, appunto, che *un male necessario*, lungo una linea che va da Agostino a Lutero, a Hobbes, passando persino per Kant fino ad arrivare a Carl Schmitt e oltre. No, in Derrida si trova qualcos'altro, di ben più interessante. In una battuta: l'idea che senza il diritto non sarebbe possibile la giustizia (e viceversa).

2. *Pas au-delà*

Un giurista dovrebbe leggere Derrida, insomma, perché quella strategia generale che prende il nome di decostruzione consente di fare un passo al di là del diritto. E, in particolare, un passo al di là di quella teoria del diritto che ancora oggi ritiene che, per costituirsi come scienza, deve lasciare da parte temi come quelli della giustizia o del potere (a tacer d'altro), finendo così per ripetere ossessivamente la tesi per cui il diritto altro non sarebbe che diritto fondato sul diritto. Un passo, beninteso, che assume i tratti di quel *pas* di Freud al di là del dominio del principio di piacere sul quale Derrida ha lavorato giocando da par suo con l'indecidibile ambiguità di questo sostantivo che in francese, com'è noto, è anche un avverbio: passo e non/passo, appunto². Un passo al di là del diritto (e della sua teoria), insomma, che è anche un passo al di qua, facendo segno verso una differente origine o, meglio, verso un'origine differente.

Per spiegare l'esigenza di questo *pas au-delà* del diritto, però, è forse opportuno ricordare che la teoria del diritto, pur nelle sue innumerevoli e talvolta raffinate declinazioni contemporanee, continua ancora oggi a pensare che il diritto sia un “oggetto” puramente e semplicemente “presente”, chiuso in se stesso e con confini tanto sufficientemente determinati da consentirci di rispondere alla domanda “*quid ius?*”. Domanda non a caso ancora considerata come “La domanda” della teoria del diritto: proprio come per il Kant della *Metafisica dei costumi*. Il modo in cui si studia il diritto risulta, da questo punto di vista, assolutamente sintomatico. I nostri corsi di laurea in Giurisprudenza sono ancora organizzati, infatti, intorno a questa idea tipicamente ottocentesca (post-codificazione napoleonica, tanto per intenderci): che sia possibile studiare il diritto studiando solo il diritto. Non si insegna filosofia politica, né sociologia, e non esistono neanche corsi di etica, salvo rare eccezioni. C'è l'economia politica, per ragioni che sarebbe interessante analizzare (ma non in questa sede). E c'è la filosofia (oltre che la storia) del diritto. Che non a caso, però, oltre a rivestire un ruolo giustamente marginale – e fortunatamente marginale, aggiungerei, vista la centralità dei margini –, viene ormai sempre più frequentemente intesa dai giuristi o nei termini di una pura e semplice introduzione allo studio della grammatica giuridica oppure come un mero ricettacolo di prescrizioni etiche (o bioetiche).

Bene, è proprio questo pregiudizio logonomocentrico che dà luogo a un nevrotico automatismo di ripetizione (il diritto è diritto fondato sul diritto), con i suoi evidenti riflessi istituzionali (in un corso di Giurisprudenza si deve studiare diritto fondato sul diritto, senza alcun resto che non sia puramente e semplicemente escluso), che la decostruzione ci consente di mettere in discussione, senza con ciò ricadere nella struttura posizionale di un'altra tesi o di una tesi puramente e semplicemente “altra” che dir si voglia. Per almeno due ordini di ragioni. Primo, perché – contro il positivismo giuridico – in Derrida si trova l'idea secondo la quale il diritto, alla stregua di ogni altro sistema, non può chiudersi una volta per tutte, essendo costitutivamente ed originariamente attraversato dal suo altro. Lo si chiami violenza o giustizia poco importa, almeno per il momento: il diritto è inevitabilmente attraversato tanto dalla politica quanto dall'etica (e dall'economia). Secondo, perché – stavolta contro il giusnaturalismo – per Derrida la giustizia non è

² Cfr. Derrida (2000a). Si veda anche: Derrida (2000b), in part. p. 83 e ss.

un'idea, un valore, un'esigenza scritta nell'animo umano da cui sarebbe possibile dedurre il diritto. La giustizia, infatti, a suo dire, non è presentabile. E neanche possibile. Meglio: è – letteralmente – l'impossibile. Con la precisazione, tuttavia, che l'impossibile di cui si parla non è l'opposto del possibile, quanto piuttosto la sua condizione di possibilità. Eterogeneità senza opposizione, insomma.

3. *Un'analisi interminabile*

Detto questo, posso davvero cominciare. Anzi, ricominciare. Da Derrida, innanzitutto. Tante cose, infatti, sono state dette di lui, ma spesso si dimentica che questo elegante signore, algerino di nascita e “straniero” per scelta, era soprattutto uno straordinario lettore, prima ancora che un grandissimo scrittore o ultimo filosofo di quella tradizione francese che ha donato nomi quali quelli di Foucault, Barthes, Lacan, Deleuze e Bourdieu. A ben vedere, infatti, quella cosa strana chiamata “decostruzione” (brutta parola, diceva Derrida, ma utile – aggiungerei io) non è altro che una rigorosissima strategia di lettura³. Una sorta, appunto, di analisi freudianamente interminabile. Del resto, a proposito dei rapporti tra psicoanalisi e decostruzione, tema che meriterebbe in realtà ben altro approfondimento che non ho gli strumenti per affrontare con un minimo di serietà, è difficile sfuggire alla tentazione di intendere quest'ultima alla stregua di una sorta di psicoanalisi della filosofia il cui scopo è quello di portare a tema la rimozione costitutiva della storia della metafisica occidentale⁴. Così come è altrettanto difficile non cedere alla tentazione, forse fin troppo facile, ma non per questo necessariamente fuorviante, di tradurre nei termini di una “denegazione” persino questa esplicita presa di distanza di Derrida dal lavoro di Freud e dei suoi epigoni: «Malgrado le apparenze, la decostruzione del logocentrismo non è una psicoanalisi della filosofia»⁵. E dunque lo è, aggiungerebbe Freud... Comunque sia, il gioco è semplice, quasi infantile: si entra dentro un testo (un qualsiasi testo: da Platone a Saussure, da Heidegger a Jabès, da Kant a Mallarmé, da Artaud a Nietzsche...) e lo si smonta, proprio come un bambino fa con un giocattolo, in modo da scoprire com'è fatto e quali sono le leggi del suo funzionamento. Ed in questo Derrida era davvero insuperabile. Non si tratta di una teoria, beninteso, ma di una pratica: una vera e propria azione, non una semplice riflessione. Dove a essere in questione sono le condizioni di funzionamento di un discorso, quello della metafisica occidentale, che ha fatto del privilegio riconosciuto alla “presenza” (del *logos*, della voce, della coscienza...) il suo tratto distintivo.

Il punto è questo: qualsiasi sistema si costituisce come tale solo in virtù di un meccanismo di esclusione (o di rimozione, appunto, giusto per ritornare alla psicoanalisi): «Tenere di fuori il fuori. Che è il gesto inaugurale della “logica” stessa, del buon “senso” quale si accorda con l'identità a se stesso di *ciò che è*: l'ente è ciò che è, il fuori è di fuori e il dentro di dentro»⁶. Conservare la purezza interiore, tenendo fuori l'esterno, riletto come supplemento accessorio, inessenziale e in ultima analisi nocivo: questa è la prima preoc-

³ «Non penso che sia una buona parola. Soprattutto, non è bella» (Derrida, 2009, p. 13). Questo è ciò che Derrida pensa della “decostruzione”. E lo scrive in una lettera indirizzata all'islamologo Toshihiko Izutsu, in vista di una sua possibile traduzione in giapponese, compito certo non facile, visto che, alla lettera, questa parola non “vuol dire” niente. Non a caso, la lettera si chiude con un invito a cercarne un'altra più bella, magari per dire la stessa cosa e un'altra, dato che ogni traduzione non può che essere un tradimento e una trasformazione del testo “originario”, ammesso che possa mai dirsi tale, che ci sia un senso “proprio” che possa essere “tradito”.

⁴ Come efficacemente spiegato da Maurizio Ferraris: «Derrida si accosta alla filosofia per l'appunto come uno psicoanalista si rapporta a un nevrotico, sviluppa una fenomenologia dello spirito, cioè una teoria della soggettività, una scienza dell'esperienza della coscienza che però (d'accordo con il pessimismo novecentesco) appare strutturalmente malata, giacché paga la propria auto-affermazione col prezzo altissimo di una rimozione. Le rimozioni attuate dal logocentrismo rappresentano la forma più ubiqua e generale del disagio della civiltà» (Ferraris, 2003, p. 67).

⁵ Derrida (1990), p. 255. Sul concetto di “resistenza”, con specifico riferimento all'*Interpretazione dei sogni* di Freud, cfr. Derrida (2014).

⁶ Derrida (1989), p. 158.

cupazione della metafisica, secondo Derrida, mettere ordine nel discorso, istituendo opposizioni concettuali e ordinandone gerarchicamente i termini. Il tutto grazie all'esclusione del “fuori”, di ciò che, essendo esterno, può minacciarne la purezza. Un'esclusione, però, che lascia delle tracce. Ed è qui che interviene la decostruzione, mettendo in gioco queste tracce, allo scopo di rilanciare continuamente un senso che non si presta a essere racchiuso, una volta per tutte, in una lettura che possa dirsi definitiva.

In una battuta, insomma: il gioco consiste nel mostrare come l'interno non possa fare a meno dell'esterno, come qualsiasi identità e qualsiasi sistema conservi in sé le tracce di quell'alterità che esclude al fine di costituirsi come tale. Senza, tuttavia, mettere all'opera una “dimostrazione lineare”. Due, infatti, sono i momenti di questa strategia di lettura che prende il nome di decostruzione: rovesciamento della gerarchia in atto nelle dicotomie concettuali che hanno fatto la storia della metafisica occidentale e invenzione di un nuovo “concetto” che, pur emergendo nelle trame dell'opposizione, non sia comprensibile al suo interno⁷.

Il rovesciamento della gerarchia è solo una prima fase, dunque. Poi bisogna uscire dall'opposizione, compiendo appunto un *pas au-delà* della dialettica hegeliana, attraverso l'invenzione di un nuovo piano concettuale, pur giocando all'interno di quello tradizionale. Ed è a questo che servono quei nomi che Derrida qualifica come “unità di simulacro” o “indecidibili”, la cui funzione sarebbe quella di “dire” la differenza, evitandone il superamento. Come il “*pharmakon*”, che non è né un rimedio né un veleno, ma “è” la differenza tra rimedio e veleno, il “gramma”, che non è né un significante né un significato, ma la differenza tra significante e significato o l’“archi-scrittura”, che non è né la parola né la scrittura, ma la differenza tra parola e scrittura. E l'elenco potrebbe continuare. Con il concetto di “città-rifugio”, per esempio: che eccede la distinzione tra Città e Stato (e la gerarchia che ne consegue)⁸. E, soprattutto, con quella celebre *différance*, il cui silenzioso (e intraducibile) errore di ortografia serve a Derrida per nominare l'innominabile origine della differenza tra unità e differenza: una differenza che non si presenta mai come tale, essendo piuttosto condizione di possibilità di qualsiasi presentazione, di ogni sistema, di ogni struttura e di ogni “testo”⁹. Fino ad arrivare a (o ricominciare da), per ritornare al tema di queste pagine, a quella “giustizia” di cui Derrida parla in *Forza di legge*: irriducibile sia alla giustizia *come diritto* che alla giustizia *oltre il diritto*, essendo l'indecidibile

⁷ Cfr. Derrida (1999), p. 100.

⁸ Il 31 maggio 1995, il *Congresso dei Poteri Locali e Regionali d'Europa* stende una Carta dedicata alle condizioni di accoglienza degli scrittori perseguitati. In seguito a tale stesura, si costituisce, grazie anche all'appoggio del Parlamento europeo, una vera e propria rete di “città-rifugio”. Ed è per dare seguito a tale iniziativa che il 21 ed il 22 marzo 1996, su iniziativa del Parlamento internazionale degli scrittori, si svolge un congresso a Strasburgo, presso il Consiglio europeo. Jacques Derrida non vi partecipa, ma invia un testo il cui obiettivo è di rispondere all'esigenza di rinnovamento delle categorie del diritto internazionale richiesta dalle “città-rifugio”: «Giacché noi non dobbiamo esitare a dichiarare la nostra più profonda ambizione, quella che dà senso al nostro progetto: ciò che evocandola con i nostri voti abbiamo chiamato la “città-rifugio” non è semplicemente un dispositivo di nuovi attributi o di nuovi poteri aggiunti a un concetto classico e immutato di città. Non si tratta semplicemente di nuovi predicati per arricchire il vecchio soggetto chiamato “città”. No, noi vagheggiamo un altro concetto, un altro diritto, un'altra politica della città» (Derrida, 2005, p. 16).

⁹ «Ora si dà il caso, direi in via di fatto, che questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza marcata tra due notazioni apparentemente vocali, tra due vocali, resti puramente grafica: essa si scrive o si legge, ma non si intende [“ne s'entend pas”]. Non si può intenderla e vedremo in cosa essa supera anche l'ordine dell'intelletto» (Derrida, 1997a, p. 30). Il testo scritto sopravanza il discorso orale. La differenza grafica rimane senza voce: «Qui non potremo fare a meno di far uso di un testo scritto, di regolarci sulla sregolatezza che in esso si produce ed è questo che mi importa soprattutto» (ivi, p. 31). Affermazione da meditare con attenzione, visto che il testo di Derrida muove proprio dall'impossibilità di una scrittura puramente e semplicemente “fonetica”. In altri termini, si tratta di *mostrare* come quella differenza di cui parlano Ferdinand de Saussure e Martin Heidegger sia destinata a rimanere silenziosa ed inudibile, ad oltrepassare il dominio della parola, pur dovendo essere pronunciata.

nome della loro differenza¹⁰. Passaggio da tenere a mente, questo. Se non altro, per i frequenti fraintendimenti cui ha dato luogo sul piano della teoria del diritto¹¹.

4. Il sistema impossibile

Due fasi, dunque. Non ordinate cronologicamente, però: «La gerarchia dell'opposizione duale si ricostruisce, infatti, sempre da capo»¹². Il «rovesciamento» e la «trasgressione positiva» si inseguono incessantemente, infatti, dando luogo a un interminabile processo di scomposizione e ricostruzione testuale. Motivo per cui la decostruzione è un movimento destinato a non arrestarsi, a non compiersi mai una volta per tutte. Un'analisi interminabile, appunto. Ciò che è in gioco, infatti, è il movimento stesso del pensiero. Ed è (anche) per questo che, nonostante le apparenze e a differenza delle sue traduzioni sul piano della teoria del diritto (e non solo), è tutto tranne che un «progetto»: teoretico, etico, giuridico o politico che dir si voglia¹³. A dispetto delle sue «utilizzazioni».

Come Derrida non si è mai stancato di sottolineare, infatti, la decostruzione non può essere «applicata». Meno che mai al sistema giuridico. Perché non è un'analisi, una critica, un atto o un'operazione. E neanche un metodo o un progetto imputabile a chissà quale soggetto. Ma un *evento*. È qualcosa che *ha luogo*. Al di là di ogni previsione o anticipazione. Come la giustizia. E il motivo è semplice. Nella decostruzione, così come nella giustizia, la posta in gioco è la possibilità dell'altro: il suo *avvenire*. Questa è una delle chiavi di volta del suo lavoro: in ogni identità, in ogni «presenza», entra in gioco un meccanismo di rimozione che fa sì che quell'«altro» relegato ai margini la ossessioni dall'interno. È il destino della parola: che, per costituirsi come segno, non può fare a meno di quella scrittura che intende escludere dal campo della verità. Come della coscienza: la cui presenza a sé, tipica pretesa di ogni filosofia riflessiva, non può che fondarsi sulla rimozione di quell'«altro» che originariamente la abita. E anche del sistema giuridico: che, come la «nazione», si chiude in sé solo in virtù dell'oblio della violenza del suo atto di fondazione, in qualche modo dimenticando la propria origine¹⁴. L'alterità, insomma, intacca

¹⁰ Da ricordare, in proposito, quanto incisivamente sottolineato da Eligio Resta: «Questo è il punto decisivo; l'ambivalenza del farmaco sta tutta in questo gioco infinito di complicità dei contrari per cui è una cosa mentre è anche l'altra, è una cosa perché o quando è anche l'altra, fa qualcosa mentre, perché o quando fa il suo opposto, ad esempio cura ammalando, ammalando curando, libera vincolando, vincola liberando, pacifica usando la violenza, usa la violenza pacificando. La vita del diritto sta tutta qui, in queste oscillazioni tra i due poli dell'ambivalenza; la sua è una storia di giuste dosi da cercare tra i due opposti ed è una storia mai conclusa da consegnare di volta in volta alla prudenza, alla razionalità, alla forza dei soggetti in campo, alla tecnica normativa, all'esperienza dei giudici, sempre, comunque, ai *repeat players*, ai giocatori abituali in ogni sistema e per ogni epoca» (Resta, 2001, p. 83). Questo articolo costituisce la rielaborazione di un precedente intervento a un congresso su *I filosofi e il diritto*, organizzato a Catania da Pietro Barcellona nel febbraio 2000, i cui atti sono ora raccolti in Barcellona (a cura di) (2001).

¹¹ Sul punto sono costretto a rinviare, se non altro per un approfondimento bibliografico, al mio Andronico (2002).

¹² Derrida (1999), p. 53.

¹³ Più che di «progetto», infatti, Derrida preferisce parlare di «gettata»: «Con la parola «gettata» mi riferirò d'ora in poi alla forza di quel movimento che è e non è ancora *soggetto*, *progetto* o *oggetto*, e neanche rigetto, ma nel quale avviene ogni produzione e ogni determinazione, che trova la sua possibilità nella gettata, sia o meno quella produzione o determinazione riferita al soggetto, all'oggetto, al progetto o al rigetto» (Derrida, 2002, p. 23). Nello spiegare il motivo della sua traduzione del termine «*jetée*», riconducibile tanto ad una diga quanto ad un pontile che accoglie le imbarcazioni, con «gettata», Leghissa opportunamente precisa: «Se qui si è optato per «gettata», che traduce alla lettera sia il francese «*jetée*» che l'inglese «*jetty*», lo si è fatto non solo per dar conto del carattere spaesante del termine usato da Derrida, ma anche per indicare il fatto che il progetto della decostruzione – così come delle teorie che a essa si richiamano – non ha per scopo la costruzione di un sistema coerente, di una teoria pura del testo (filosofico o altro); l'assonanza, voluta, con «progetto» è certo essenziale, ma l'idea che si vuole qui comunicare è piuttosto questa: la decostruzione serve sì a edificare un argine atto a convogliare le acque del senso, ma al tempo stesso essa intende mantenere la precarietà di un gesto che si protende verso il mare aperto, verso un luogo, dunque, che esclude per principio una chiusura definitiva» (ivi, p. 56).

¹⁴ Cfr. Derrida (2003a), p. 16. Sul piano della teoria del diritto, il trattamento decostruttivo di questa strategia dell'esclusione è ben illustrato da Costas Douzinas e Ronnie Warrington, che lo assumono come chiave di volta del loro lavoro: «An entity, work or field can claim unity only if it can be clearly delineated

originariamente l'identità: tanto che non c'è cultura di sé, senza cultura dell'altro¹⁵. È questa, peraltro, la radice di quell'ospitalità su cui Derrida ritorna con insistenza nei suoi ultimi lavori: che, ancor prima di essere un dovere, è una condizione¹⁶. Un'etica dove non si tratta di fondare delle regole per l'accoglienza dell'altro, dello straniero, ma di mostrare all'opera l'apertura verso un tu che, *già da sempre*, contamina la presenza a sé dell'io (e la rende possibile)¹⁷.

Non è certo per trovare nei suoi testi un metodo o un progetto, dunque, che un giurista dovrebbe leggere Derrida. Ma per imparare qualcosa di ancora più elementare, sebbene non per questo meno importante. In una battuta: che il diritto non è mai puramente e semplicemente diritto. Per imparare, insomma, che nel diritto c'è un luogo dove il sistema non si chiude. Un luogo che è quello della decostruzione. E della giustizia, intesa nei termini dell'avvenire dell'altro nel cuore del medesimo. Come uno “spettro”: quello di Marx, per esempio. Del resto, suggerisce Derrida, proprio ora che il marxismo è morto è il caso di riprendere in mano Marx: leggendolo come quell'altro che il capitalismo trionfante ha relegato ormai ai suoi margini, ma che è ancora capace di funzionare come risorsa per pensare altrimenti il diritto, la politica e, appunto, la giustizia. La giustizia di cui parla Derrida, infatti, non è né presente, né presentabile, non è né un valore, né un'idea né un concetto, essendo piuttosto l'evento dell'impossibile. La promessa di una “presentazione impresentabile”, che presuppone una sorta di anacronia nel cuore stesso del presente: «La giustizia come rapporto all'altro, al di là del diritto, e ancor più del giuridicismo, al di là della morale, e ancor più del moralismo, non suppone l'irriducibile eccesso di una disgiuntura o di una anacronia, una qualche *Un-Fuge*, una dislocazione “*out of joint*” nell'essere e nel tempo stesso, una disgiuntura che, per rischiare sempre e comunque il male, l'espropriazione e l'ingiustizia (*adikía*), contro cui non c'è assicurazione calcolabile, potrebbe solo *fare giustizia* o *rendere giustizia* all'altro in quanto altro? Un *fare* che non si consumerebbe nell'azione e un *rendere* che non tornerebbe a restituire?»¹⁸.

5. Ciò che resta nel diritto

La giustizia è *altro dal diritto*, dunque. Ma è anche *altro nel diritto*. È quel “resto” che ne contamina, già da sempre, la presunta purezza, aprendo così lo spazio della sua decostruzione¹⁹. E che fa sì, appunto, che il diritto non sia mai puramente e semplicemente “presente”, essendo piuttosto sempre *in corso di decostruzione*. La questione stessa della giustizia, d'altronde, si apre proprio a partire dalla «*non-contemporaneità a sé del presente vivente*»²⁰, dal suo “disaggiustamento” inteso nei termini della *différance*, del differimento come produzione di differenze e come movimento di dislocazione. Come il tempo di cui parla Amleto, infatti, anche il presente del diritto è strutturalmente *out of joint*. Lo spettro della giustizia lo attraversa, nel suo presentarsi come “dato”. Alla stregua di una

from its outside. As we saw, this is the first law of jurisprudence and legal dogmatic. However, a field is self-sufficient only if its outside is marked as distinct from its own beginning and end so as to frame and constitute what is inside. If this is the case of exterior is as much part of the constitution of the field as any element inside it. In other words, what is non-legal is always necessary to make legal properly legal. The frame between the two, rather than being a wall, is a point of passage. Law's empire, as proper, united and coherent, depends on what is legally improper and denies law's imperialism» (Douzinas, Warrington, 1993, p. 26).

¹⁵ Cfr. Derrida (1991), p. 14.

¹⁶ Cfr. in particolare Derrida (2005) e Derrida (2000c).

¹⁷ Per un quadro d'insieme del lavoro condotto da Derrida sul piano etico e politico, cfr. Resta (2003). Cfr. inoltre, specificamente in relazione all'impatto della decostruzione sul ripensamento del “politico”, l'ampia ricostruzione offerta da Regazzoni (2006).

¹⁸ Derrida (1994), p. 39.

¹⁹ Lezione importante anche sul piano della configurazione del compito della filosofia del diritto. Da sottoscrivere, infatti, quanto recentemente affermato da Paolo Heritier: «Compito della filosofia del diritto è [...] di studiare *anche* il “resto” nel diritto, ciò che non trova luogo nelle categorie giuridiche tradizionali ma che non è posto al di fuori del diritto, ma al suo centro: l'idea stessa di libertà nelle proprie trasformazioni epocali, nell'incessante rinnovarsi, pensata in rapporto alla legge» (Heritier, 2009, pp. 96-97).

²⁰ Derrida (1994), p. 5.

zona cieca che, tuttavia, ne consente anche la chiusura in quanto sistema. Conclusione dai toni paradossali, la cui logica è illustrata magistralmente da Derrida in apertura di un colloquio con Maurizio Ferraris: «La decostruzione, pur non essendo anti-sistemica, è [...] non solo la ricerca, ma la conseguenza deliberata del fatto che il sistema è impossibile; spesso consiste, in modo regolare o ricorrente, nel fare apparire in ogni preteso sistema, in ogni autointerpretazione del sistema, una forza di dislocazione, un limite nella totalizzazione, nel movimento di sintesi sillogistica. La decostruzione non è un metodo per trovare quello che resiste al sistema, ma consiste nel prendere atto – nella lettura e nell’interpretazione dei testi – del fatto che ciò che ha reso possibile l’effetto di sistema in certi filosofi è una certa disfunzione o disaggiustamento, una certa incapacità di chiudere il sistema. Tutte le volte che questa prospettiva di lavoro mi ha attratto, era questione di notare che il sistema non funziona; e che questa disfunzione non solo interrompe il sistema, ma anche rende conto del desiderio di sistema, che prende forza in questa sorta di disgiungimento, di disgiunzione»²¹.

Ciò che rende possibile la chiusura di un qualsiasi sistema è, dunque, allo stesso tempo, ciò che la impedisce. Il sistema è impossibile, afferma Derrida. E il diritto non fa certo eccezione, aggiungiamo noi. Anche il sistema giuridico, infatti, proprio in quanto sistema, *non funziona*. Bisogna intendersi, però. Non si tratta (soltanto) di riconoscere la strutturale incompletezza dell’ordinamento giuridico, cosa che peraltro la teoria del diritto più avvertita non ha certo mancato di fare, quanto piuttosto di affermare che ciò che impedisce al diritto di chiudersi in se stesso è anche ciò che ne consente il funzionamento. Detto altrimenti: il sistema giuridico, come ogni altro sistema, *funziona proprio in quanto non funziona*. E questo per la semplice ragione che è il suo stesso fondamento a essere “differente”: né puramente e semplicemente *interno* al diritto (come la norma fondamentale di Kelsen, tanto per intenderci), né altrettanto puramente e semplicemente *esterno* a esso (politica, morale, economia o natura che dir si voglia). Insomma: l’origine stessa del diritto è contaminata da ciò che il sistema intende “tenere di fuori”. E innanzitutto da quella “forza” che pretenderebbe di regolare e che invece entra in gioco già nella definizione del suo concetto²².

Il fondamento del diritto, in altre parole, è un “fondamento mistico”, per dirla con il Montaigne che Derrida riprende e sviluppa in *Forza di legge*. Quel fondamento mistico che fa sì, stavolta secondo Pascal, che il forte *debba* essere giusto ed il giusto *debba* essere forte: «La necessità della forza è dunque implicata nel giusto della giustizia»²³. Ancora una volta, però, è necessaria una precisazione. Ciò non vuol dire assecondare il vecchio adagio di un diritto inteso quale pura e semplice maschera del potere, sia esso economico o politico. Se non altro perché questa “forza” di cui parla Derrida non è che un ennesimo “indecidibile”: il nome (impossibile) della differenza tra la forza legittima e la violenza illegittima²⁴. La questione è ben più radicale. Anche qui, infatti, a essere in di-

²¹ Derrida, Ferraris (1997), pp. 5-6.

²² «[La parola *enforceability*] ci ricorda letteralmente che non c’è diritto che non implichi in se stesso, a priori, nella struttura analitica del suo concetto, la possibilità di essere *enforced*, applicato con la forza. Kant lo ricorda già nell’*Introduzione alla dottrina del diritto* (nel § E che concerne il “diritto stretto”, *das stricte Recht*). Certamente, ci sono delle leggi non applicate, ma non c’è legge senza applicabilità, e non c’è applicabilità o *enforceability* della legge senza forza, che questa forza sia diretta o no, fisica o simbolica, esterna o interna, brutale o sottilmente discorsiva – cioè ermeneutica –, coercitiva o regolativa ecc.» (Derrida, 2003a, p. 52).

²³ Ivi, p. 59. Sulla “Legge delle leggi”, cfr. invece Derrida (1996).

²⁴ Non a caso, Derrida richiama l’attenzione sull’indecidibilità del termine “Gewalt”: «Per restare sulla questione dell’idioma, mi riferisco qui a una parola tedesca di cui ci occuperemo fra poco. È la parola *Gewalt*. In francese, come in inglese, si traduce spesso con *violence*. Il testo di Benjamin, di cui parlerò più tardi e che s’intitola *Zur Kritik der Gewalt*, è tradotto in francese con *Pour une critique de la violence* e in inglese con *Critique of Violence*. Ma queste due traduzioni, senza essere del tutto ingiuste, dunque del tutto violente, sono delle interpretazioni molto attive che non rendono giustizia al fatto che *Gewalt* significa anche, per i tedeschi, potere legittimo, autorità, forza pubblica. *Gesetzgebende Gewalt* è il potere legislativo; *geistliche*

scussione è innanzitutto la tenuta di quella “metafisica della presenza” la cui preoccupazione principale è da sempre stata quella di mettere ordine nel discorso, istituendo gerarchie concettuali, grazie all’esclusione del “fuori”, inteso tradizionalmente nei termini di un supplemento accessorio, inessenziale ed in ultima analisi nocivo: «Tenere di fuori il fuori. Che è il gesto inaugurale della “logica” stessa, del buon “senso” quale si accorda con l’identità a se stesso di *ciò che è*: l’ente è ciò che è, il fuori è di fuori e il dentro di dentro»²⁵.

L’esclusione del “fuori” lascia delle tracce, infatti, proprio come l’ente di cui parla Heidegger: che nel presentarsi fa segno verso un’impresentabile origine che ne costituisce condizione. Ed è qui che interviene la decostruzione, rimettendo in movimento questa traccia, allo scopo di rilanciare continuamente un senso che non si presta a essere racchiuso, una volta per tutte, in una lettura che possa dirsi definitiva. Come si è detto, infatti, si tratta di mostrare come l’interno non possa fare a meno del suo esterno, come qualsiasi identità conservi in sé le tracce di quell’alterità che esclude al fine di costituirsi come tale. A questo serve il richiamo alla contaminazione del diritto con la forza. È così che, al *desiderio di sistema* dei giuristi, la decostruzione risponde mostrandone il disfunzionamento. Il sistema è possibile solo in quanto impossibile, appunto. E questo perché “il fuori” ossessiona sempre, proprio come uno *spettro*, “il dentro”. Rendendolo possibile, peraltro, in virtù di un processo di rimozione. O meglio: di “immunizzazione”. E qui il confronto con Benjamin risulta decisivo.

6. Nel nome di Benjamin

Walter Benjamin lo ha spiegato meglio di chiunque altro. Come il meccanismo dell’immunizzazione implica l’uso di quello stesso male che intende contrastare, riproducendolo in forma controllata, così l’ordine giuridico, per mantenersi in vita, deve far ricorso a quella stessa violenza contro la quale pretenderebbe di difendere la comunità, sebbene in forma controllata: monopolizzandola, appunto. Del resto, è proprio in questo modo, secondo Benjamin, che il diritto riesce a garantire la sua sopravvivenza. Si tratta di *tenere di fuori il fuori*, per riprendere l’espressione di Derrida. Ma *dall’interno*. Questo è l’interesse del diritto, e la sua funzione, nient’altro che questo: «Si dirà che un sistema di fini giuridici non potrebbe mantenersi, se in qualche punto fini naturali potessero essere ancora perseguiti con la violenza. Ma questo, per il momento, è solo un dogma. Bisognerebbe forse, invece, prendere in considerazione la sorprendente possibilità che l’interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l’intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con quella di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto»²⁶.

Non si può dire, dunque, che la violenza sia, *in quanto tale*, illegittima. Lo diventa, piuttosto, una volta collocata *all’esterno* dell’ordine giuridico. La violenza è illegittima, insomma, solo in quanto “fuori dalla legge”. Come nota Esposito a margine di Benjamin, infatti: «Basta spostarla dal fuori al dentro perché non soltanto cessi il suo contrasto con la legge, ma addirittura finisca per coincidere con essa»²⁷. Nel processo di immunizzazio-

Gewalt è il potere spirituale della Chiesa; *Staatsgewalt* è l’autorità o il potere dello Stato. *Gewalt* è dunque a un tempo la violenza e il potere legittimo, l’autorità giustificata» (Derrida, 2003a, p. 53).

²⁵ Derrida (1989), p. 143.

²⁶ Benjamin (1962), p. 9.

²⁷ Esposito (2002), p. 36. Com’è noto, è stato proprio Roberto Esposito ad avere recentemente portato l’attenzione sull’esigenza immunitaria da lui assunta come «il perno di rotazione simbolico e materiale dei nostri sistemi sociali» (ivi, p. 4.) Ed è lo stesso Esposito a riconoscere il suo debito nei confronti del lavoro di Benjamin: «Colui che più di ogni altro ha pensato il diritto come forma di controllo violento sulla vita è stato Walter Benjamin [...]. Questo è, in ultima analisi, il diritto: una violenza alla violenza per il controllo della violenza. Il suo carattere immunitario nei confronti della comunità è fin troppo evidente: se anche l’esclusione della violenza esterna all’ordinamento legittimo si produce attraverso mezzi violenti – l’apparato

ne dell'ordine giuridico entra in gioco, in tal modo, una paradossale dialettica tra interno ed esterno: il diritto mantiene all'esterno la violenza includendola al suo interno. Per riprendere ancora le parole di Esposito: «Il diritto può essere in questo senso definito come il procedimento di interiorizzazione di ciò che gli resta esterno: il suo farsi interno»²⁸. Del resto, l'originalità di un testo come *Per la critica della violenza* non risiede nella semplice affermazione del nesso che lega il diritto alla violenza, quanto piuttosto nell'aver riletto questi due termini «come modi, o figure, di una stessa sostanza – la *Gewalt* – che assume senso esattamente a partire dalla loro sovrapposizione»²⁹.

Si comprende così il motivo per cui, nella seconda parte di *Forza di legge*, intitolata appunto *Nome di Benjamin*, Derrida concentri la sua attenzione proprio su questo testo ormai classico. Testo che rivela, secondo Derrida, una particolare struttura auto-decostruttiva, finendo con il rimettere incessantemente in discussione le varie dicotomie messe di volta in volta all'opera. A partire dalla ben nota distinzione tra le due “violenze” che Benjamin considera strutturalmente costitutive dell'ordine giuridico in quanto tale: quella “fondatrice”, che lo istituisce, e quella “conservatrice”, che ne assicura la permanenza: «Cominciando con il distinguere fra due violenze, la violenza fondatrice e la violenza conservatrice, Benjamin deve ammettere a un certo momento che l'una non può essere così radicalmente eterogenea rispetto all'altra poiché la violenza detta fondatrice è a volte “rappresentata”, e necessariamente ripetuta, nel senso forte della parola, dalla violenza conservatrice»³⁰.

La chiave di volta è l'“iterazione” che contraddistingue la struttura di qualsiasi momento istitutivo. Come magistralmente sottolineato da Derrida, infatti, in occasione dell'analisi della *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti e della sua “firma”: non c'è istituzione di un ordine giuridico senza firma e non c'è firma, né “performativo”, senza ripetizione, dunque senza incessante ri-presentazione di un'origine che è la stessa rappresentazione a costituire come tale³¹. Passaggio importante, visto che è l'intero lavoro di Benjamin a essere segnato dalla critica della rappresentazione: intesa sia nella sua forma politica, quella che contraddistingue la democrazia formale e parlamentare, che in quella di una caduta e di una perversione della destinazione originaria del linguaggio in cui i “segni” prenderebbero il posto dei “nomi”. Ma è proprio l'opposizione tra “presentazione” e

di polizia o addirittura la pena di morte – ciò significa che il dispositivo giuridico funziona mediante l'assunzione della medesima sostanza da cui intende proteggere. E cos'è, del resto, l'esclusione di un esterno, se non la sua inclusione? Benjamin è molto chiaro in proposito. Della violenza esterna, il diritto non vuole eliminare la violenza, ma, appunto, l'“esterno” – cioè tradurla al suo interno» (ivi, pp. 34-35).

²⁸ Ivi, p. 36.

²⁹ Ivi, p. 34.

³⁰ Derrida (2003a), p. 88. Per un primo approfondimento della lettura derridiana di Benjamin, mi permetto di rinviare al mio Andronico (2006), p. 185 e ss.

³¹ «Di diritto, il firmatario è dunque il popolo, il “buon” popolo [...]. È il “buon popolo” che si dichiara libero e indipendente attraverso la possibilità di cambiare i suoi rappresentati e i rappresentanti di rappresentanti. Non si può stabilire, ed è qui tutto l'interesse, la forza ed il gesto di forza di un tale atto dichiarativo, se l'indipendenza è *constatata* o *prodotta* da questo enunciato [...]. 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 stesso momento e attraverso la firma di questa Dichiarazione? Non si tratta qui di un'incomprensibilità o di una difficoltà d'interpretazione, di una problematica avviata verso la sua soluzione. Non si tratta di un'analisi difficile che fallirebbe davanti alla struttura degli atti implicati e alla temporalità sovradeterminata degli avvenimenti. Questa oscurità, questa indecidibilità, diciamo, tra una struttura performativa e una struttura constatativa, sono *richieste* per ottenere l'effetto ricercato. Sono essenziali alla posizione stessa di un diritto in quanto tale, che si parli qui di ipocrisia, di equivoco, di indecidibilità o di finzione. Arriverò persino a dire che ogni firma vi si trova implicata. Ecco dunque il “buon popolo” che firmando si impegna e non impegna che se stesso, facendo firmare la propria dichiarazione. Il “noi” della dichiarazione parla “in nome del popolo”. Ora questo popolo non esiste. *Non esiste, in quanto tale, prima di questa dichiarazione*. Se si dà 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. Quest'ultimo non può autorizzarsi a firmare che al termine, se così si può dire, della sua firma e in una sorta di retroattività favolosa. La sua prima firma l'autorizza a firmare» (Derrida, 1993, pp. 25-27). Decisivo, sul punto, il confronto con Austin articolato in Derrida, 1997b, in part. p. 411 e ss.

“rappresentazione” che Derrida rimette in discussione, mostrando la paradossale contaminazione tra le due “violenze del diritto”: «Al di là del discorso esplicito di Benjamin, proporrò l’interpretazione secondo cui la violenza stessa della fondazione o della *posizione del diritto* (*rechtsetzende Gewalt*) deve implicare la violenza della *conservazione del diritto* (*rechtserhaltende Gewalt*) e non può rompere con essa. Appartiene alla struttura della violenza fondatrice il fatto che essa chiama la ripetizione di sé e fonda ciò che deve essere conservato, conservabile, promesso all’eredità e alla tradizione, alla condivisione»³².

7. Che ne è oggi della democrazia?

Insomma, seguendo un movimento implicitamente interno allo stesso testo di Benjamin, pur se al di là delle sue intenzioni, secondo Derrida: «Non si ha più fondazione pura o posizione pura del diritto, dunque pura violenza fondatrice, come non si ha violenza puramente conservatrice. La posizione è già iterabilità, appello alla ripetizione autoconservatrice. La conservazione è a sua volta ancora ri-fondatrice per poter conservare ciò che pretende di fondare. Non c’è dunque opposizione rigorosa fra la posizione e la conservazione, solo ciò che chiamerò (e che Benjamin non nomina) una “contaminazione *différentielle*” fra le due, con tutti i paradossi che ciò può comportare»³³.

Ora, questo paradossale legame tra violenza fondatrice e violenza conservatrice, dove l’una finisce con l’essere incessante ripetizione dell’altra, contraddistingue anche i due termini di un’altra celebre opposizione chiamata in causa da Benjamin: quella tra la “giustizia divina”, che distrugge il diritto, e la “potenza mitica”, che lo istituisce e lo conserva³⁴. Come l’avvenire intacca strutturalmente qualsiasi “presente”, infatti, così la giustizia frattura in modo spettrale il diritto, attraversandolo “dall’interno”. Con la conseguenza che neanche la violenza divina può essere considerata come puramente e semplicemente “esterna” rispetto all’ordine del discorso giuridico. Quel movimento paradossale che fa sì, per Benjamin, che il diritto escluda la violenza includendola in esso, si riproduce, insomma, secondo Derrida, anche sul piano del rapporto del diritto con la giustizia. Del resto, come non vi è performativo che possa dirsi “puro”, non intaccato dalla struttura dell’iterabilità, così non vi è alcuna possibile “presentazione” della violenza divina che non sia già da sempre coinvolta in un incessante movimento di “rappresentazione”. Ed è proprio l’insistenza sulla paradossale contaminazione dei termini di tali opposizioni che consente a Derrida di articolare diversamente la critica sferrata da Benjamin nei confronti del modello europeo della democrazia parlamentare, borghese e liberale: «Il discorso di Benjamin, che si sviluppa allora in una critica del parlamentarismo della democrazia liberale, è [...] *rivoluzionario*, di tendenza marxista, ma nei due sensi del termine “rivoluzionario”, che comprende anche il senso reazionario, quello di un ritorno al passato di una origine più pura»³⁵.

Questo tratto *anche* reazionario presente nella critica mossa da Benjamin alla democrazia parlamentare rivela, inoltre, le inquietanti analogie che legano il suo testo ad alcuni schemi di Schmitt e Heidegger³⁶. Da qui l’interrogativo di Derrida: «La questione sarebbe in fondo questa: che ne è oggi della democrazia liberale e parlamentare?»³⁷. È proprio questa, infatti, una delle tesi che reggono il lavoro di Derrida all’interno del testo di Benjamin: «Si possono ancora ricavare delle lezioni dalle democrazie occidentali del 1989,

³² Derrida (2003a), p. 106.

³³ *Ibidem*.

³⁴ «Come in tutti i campi al mito Dio, così, alla violenza mitica, si oppone quella divina, che ne costituisce l’antitesi in ogni punto. Se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue» (Benjamin, 1962, p. 26).

³⁵ Derrida (2003a), p. 118.

³⁶ Sul punto, è d’obbligo il rinvio all’analisi della storia e della struttura della “*psyche* giudeo-tedesca” svolta in Derrida (2001).

³⁷ Derrida (2003a), p. 119.

lavorandoci su e prendendo un certo numero di precauzioni»³⁸. Si tratta, insomma, di “salvare” il concetto di democrazia – o meglio la possibilità stessa di una sua “critica” – dai rischi reazionari che essa sembra portare con sé. E per farlo è necessario quel paziente lavoro di decostruzione che costituisce l’oggetto di un testo come *Stati canaglia*: è necessario dissociare il concetto di democrazia dall’ordine del discorso proprio del diritto e della politica³⁹.

Se in Benjamin la democrazia finisce con l’essere «una degenerazione del diritto, della violenza, dell’autorità o del potere del diritto»⁴⁰, ciò accade proprio in quanto tale concetto continua ad essere ricondotto a un ambito meramente giuridico o politico: quello “circolare” proprio della “potenza mitica” o – per dirla con Derrida – della “sovranità” e della “ipseità”. Ed è qui che entra in gioco l’“invenzione” di Derrida: si tratta di dislocare la democrazia sul piano della “giustizia”, liberandola dalla morsa dell’ordine giuridico o politico, o meglio ricostruendola alla stregua di un concetto indecidibile che rimette continuamente in gioco la stessa opposizione tra “giustizia divina” e “potenza mitica”. Ciò anche, e forse soprattutto, per evitare un rischio: «Ciò che per finire trovo più preoccupante, anzi insopportabile in questo testo [*Per la critica della violenza*], anche al di là delle affinità che mantiene con il peggio (critica dell’*Aufklärung*, teoria della caduta e dell’autenticità originaria, polarità tra linguaggio originario e linguaggio decaduto, critica della rappresentanza e della democrazia parlamentare, ecc.), è in fondo una tentazione che lascerebbe aperta, e in particolare ai sopravvissuti o alle vittime della “soluzione finale”, alle sue vittime passate, presenti o potenziali. Quale tentazione? 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”»⁴¹.

8. Sognare a occhi aperti

Ecco, dunque, l’invito di Derrida: non abbassare mai la guardia di fronte alla possibile complicità con il “peggio” dei discorsi che rinviando ad una pretesa purezza dell’origine (la “soluzione finale”, per esempio). Si tratta, insomma, di lasciare aperto l’*avvenire*. In questo imperativo risiede, in definitiva, la chiave di volta della teoria della giustizia di Jacques Derrida. Si tratta di conservare il disaggiustamento del tempo, condizione di possibilità di una vera e propria esperienza dell’impossibile, di ciò che non si lascia “presentare” e ridurre al sistema. Qui risiede, infatti, il senso dell’*avvenire*: un futuro che, non essendo mai “presentabile”, costituisce un’ indefinita apertura nei confronti di un altro la cui venuta non è in alcun modo prevedibile. La “promessa” sostituisce così il “progetto”: promessa mai soddisfatta, luogo mai raggiunto, “messianismo senza Messia”⁴². E, proprio come un Messia degno di questo nome, la giustizia, secondo Derrida, non è né pre-

³⁸ Ivi, p. 94.

³⁹ «La democrazia a venire: occorre che si doni il tempo che non c’è» (Derrida, 2003b, p. 19). Con questa curiosa affermazione, scritta in corsivo, Derrida apre una conferenza pronunciata a Cerisy-la-Salle il 15 luglio 2002, in occasione di una decade a lui dedicata, diretta e animata da Marie-Louise Mallet. Ciò che è in questione, in questo lavoro, è proprio il “giro” della democrazia, dunque, il suo carattere strutturalmente circolare, rotatorio o “riflessivo” che dir si voglia: «Sembra difficile pensare al desiderio o alla denominazione di un qualche spazio democratico senza ciò che si chiamava in latino *rota*, senza la rotazione o la circolazione, senza l’essere rotondo o la rotondità rotatoria del cerchio che gira in tondo, senza la circolarità, foss’anche pre-tecnica, pre-macchinica e pre-geometrica di un qualche giro o piuttosto di una qualche ritorno automobile e autonomico a sé, verso di sé e su di sé, senza il rotismo di una qualche ritorno o rotazione quasi-circolare verso sé, a sé e su di sé dell’origine, che si tratti dell’auto-determinazione sovrana, dell’auto-nomia del sé, dell’*ipse* (cioè del se stesso che si dà, a se stesso, la propria legge), di ogni auto-finalità, dell’auto-telia, del rapporto a sé come essere alla volta di sé, cominciando in sé per finire in sé, tante figure e movimenti che chiamerò ormai, per guadagnare tempo e parlare chiaro, l’*ipseità* in generale» (ivi, pp. 30-31).

⁴⁰ Derrida (2003a), p. 118.

⁴¹ Ivi, pp. 141-142.

⁴² Cfr. in particolare Derrida (1995), pp. 19-20.

sente, né “presentabile”. In una battuta: è la *différance*, intesa come evento dell'impossibile, promessa di una “presentazione impresentabile”. Ed è per tale ragione che è destinata a restare sempre *al di là del diritto*: «Ciò che chiamo giustizia, che non è il diritto, è un rapporto con l'incondizionato che, una volta preso in considerazione l'insieme delle condizioni date, testimonia di ciò che non si lascia chiudere in un contesto»⁴³. Come la violenza divina di cui parla Benjamin, verrebbe voglia di aggiungere. Se non fosse che si tratta, qui, di un “al di là” interno al diritto stesso. Una frattura che attraversa il *presente* di qualsiasi ordine giuridico, aprendo così lo spazio per quell'incessante lavoro critico che va sotto il nome di decostruzione.

Quel che è in gioco è “la possibilità dell'impossibile”. Quella (im)possibilità che, secondo Derrida, costituisce paradossale condizione “quasi-trascendentale” tanto del dono quanto dell'invenzione, della giustizia e della stessa democrazia. Espressione, peraltro, letteralmente usata, in questa stessa forma, da Adorno in un passo che Derrida non manca di ricordare: «Nel paradosso della possibilità dell'impossibile, per *un'ultima volta* si sono ritrovati insieme in lui [Benjamin] misticismo e illuminismo. Egli ha *bandito* il sogno senza *tradirlo* (*ohne ihn zu verraten*) e senza farsi complice di ciò in cui i filosofi sempre si sono trovati d'accordo: che questa unione non è possibile»⁴⁴.

Bandire il sogno senza tradirlo, dunque. In fondo, è proprio questo l'aporetico imperativo cui la decostruzione intende dar voce: bandire il sogno come pura utopia senza tradire l'esigenza di lasciare aperto uno spazio per l'avvenire. E Derrida non si fa sfuggire l'occasione di sottolinearlo, riprendendo le fila dei suoi ultimi lavori, quelli dedicati più da vicino a questioni di immediata rilevanza etica, giuridica e politica: «La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, ma il pensiero, un pensiero totalmente altro del rapporto tra il possibile e l'impossibile, quest'altro pensiero che da così tanto tempo respiro e dietro a cui talvolta perdo il fiato nei miei corsi o nella mie corse, ha forse maggiore affinità della filosofia con questo sogno. Bisognerebbe, pur risvegliandosi, continuare a vegliare sul sogno. Da questa possibilità dell'impossibile, e da quel che occorrerebbe fare per tentare di pensarla altrimenti, di pensare altrimenti il pensiero, in una incondizionatezza senza sovranità indivisibile, al di fuori della modalità che ha dominato la nostra tradizione metafisica, tento a modo mio di trarre alcune conseguenze etiche, giuridiche e politiche, si tratti del tempo, del dono, dell'ospitalità, del perdono, della decisione – o della democrazia a venire»⁴⁵.

La possibilità dell'impossibile può essere soltanto sognata, sottolinea quindi Derrida chiosando Adorno. E tale “possibilità” non solo *può*, ma *deve* essere sognata: anche se non la si potrà mai dimostrare, per così dire, “da svegli”: *alla luce della ragione*. Il tono kantiano è evidente. Come per Kant, pur non potendo dimostrare di essere liberi, dobbiamo pensare di esserlo (o *sognarlo*, direbbe Derrida) affinché una morale sia possibile, così per Derrida dobbiamo sognare la possibilità dell'impossibile affinché sia lasciato aperto uno spazio per il dono, l'invenzione, la decisione, la responsabilità, l'ospitalità, la giustizia, la democrazia, insomma: per l'avvenire dell'altro⁴⁶. Se ci si chiede, allora, perché finora i giuristi hanno letto *poco e male* Derrida, bene, la risposta è proprio questa: perché hanno tenuto gli occhi aperti, ma non sono stati capaci di sognare. E se ci si chiede perché avrebbero dovuto e dovrebbero leggerlo *meglio*, è semplice: per imparare a sognare a occhi aperti. Questa è la sua ultima lezione. La più importante, forse.

⁴³ Derrida, Ferraris (1997), p. 16.

⁴⁴ Adorno (1972), p. 247 (in Derrida, 2003c, p. 16).

⁴⁵ Derrida (2003c), pp. 17-18.

⁴⁶ Si ritrova qui, infatti, quella “massimizzazione dell'argomento trascendentale” che Maurizio Ferraris mostra all'opera già nella lettura che Derrida offre di Husserl: «Dietro al richiamo husserliano, abbiamo a che fare con una massimizzazione dell'argomento trascendentale per cui se qualcosa *può*, allora necessariamente *deve*. Ci sono degli esempi tipici in Kant: se possiamo essere morali, allora dobbiamo cercare di esserlo, se possiamo sapere, allora dobbiamo cercare di sapere. I due piani non si equivalgono, ma tale non è l'avviso né di Kant né di Derrida, che lo porta anzi alle estreme conseguenze» (Ferraris, 2003, p. 44).

9. John, anzi Joseph

In chiusura, però, a proposito di sogni, ci tengo a ricordare anche una conferenza pronunciata da Derrida a Irvine il 18 aprile del 2003, nella cornice di un colloquio dedicato a J. Hillis Miller: suo carissimo amico e collega, oltre che figura di punta, insieme a nomi per noi (o almeno per me) più noti come quelli di Harold Bloom e Paul de Man, della scuola degli "Yale Critics". Il tema, ancora una volta, è quello della giustizia, anche nei suoi rapporti con il diritto: «L'insorgenza di una giustizia che eccederà sempre il diritto, ma senza la quale il diritto stesso, *by justicing*, rimarrebbe senza fiato dopo la giustizia»⁴⁷. O, meglio, del giusto, del giusto come colui che "giustizia", dove il sostantivo diventa verbo: «Colui che così "giustizia" non si riferisce in primo o in secondo luogo alle norme calcolabili del diritto. È giusto così come respira, per essenza. Fa ciò che è giusto, compie il giusto in modo spontaneo. In modo spontaneo significa liberamente, ma soprattutto come ciò che scorre dalla fonte, ciò che *emana* dalla sua propria fonte, *sponte sua*»⁴⁸. O, ancora meglio, di una lettera: «Al principio del principio, al principio come titolo e al principio della parola, doveva esserci non il *logos*, ma la lettera *J*. Per esempio "*Justices*"»⁴⁹. Guarda caso, proprio l'iniziale del nome di J. Hillis Miller...

E infatti, a un certo punto, dopo aver giocato nella prima parte dell'intervento con l'omofonia tra questa lettera iniziale – assoluta e sovrana, dice Derrida – con il "je" francese e dunque con i vertiginosi confini dell'io, con la sua molteplicità e la sua divina solitudine, Derrida confessa un errore commesso nei confronti del suo amico: «Ho scritto [...] a Hillis, senza dubbio più di una volta (non ne ho nessun archivio), lettere sulle cui buste stava l'indirizzo: John Hillis Miller»⁵⁰. Fino a quando, il 2 giugno 1969, riceve da J. Hillis Miller una lunga lettera, seguita da un *Post-Scriptum* di due righe, questo: «By the way, my first name is "Joseph", not "John", not that it matters in the least, since I've never used that name in any case!»⁵¹. Un piccolo errore, in fondo. Ma non certo per chi, come Derrida, ha consacrato buona parte del suo lavoro proprio all'importanza del nome proprio e della firma, dove la singolare alterità dell'altro incrocia, attraverso la sua strutturale iterabilità, il piano dell'universale⁵². Tanto che questo piccolo errore assume per Derrida i tratti di un "peccato originale" nella storia della sua amicizia con J. Hillis Miller. Una violenza nei confronti del segreto del nome dell'amico o di un suo nome segreto: «Qualcosa come un nome proprio divino nascosto nel nome»⁵³. Ed è proprio a partire da questa confessione che comincia a inscrivere questo nome nascosto nell'iniziale del nome proprio dell'amico nel solco di altri Joseph che hanno fatto la storia della letteratura occidentale.

Due, innanzitutto, entrambi ripresi dalla tradizione biblica ed entrambi in qualche modo vittime di violenza. Il primo è lo sposo di Maria, da Matteo descritto come un uomo giusto, di cui il Nuovo Testamento parla troppo poco. Ma è con il secondo che ritornano sulla scena i sogni. Il secondo è, infatti, proprio il «signore dei sogni». Il figlio preferito di Giacobbe, gettato in una cisterna e venduto dai fratelli: «Joseph il lettore, il mastro in decifrazione, [...], colui che ha saputo riconoscere, come Hillis, le sfide e l'avvenire politico delle sue decifrazioni, tenere in considerazione l'evoluzione delle scienze e delle tecniche, dei modi di produzione e dell'archiviazione del sapere e che in Egitto inoltre fu, cosa risaputa, questo incomparabile uomo di istituzione che "*a man discreet and wise*", secondo le

⁴⁷ Derrida (2019), p. 61.

⁴⁸ Ivi, pp. 30-31.

⁴⁹ Ivi, p. 51.

⁵⁰ Ivi, pp. 52-53.

⁵¹ Ivi, p. 53.

⁵² «L'iterabilità è la possibilità stessa del nome: possibilità di ripetere lo stesso, ma ogni volta per nominare un altro o per nominare altrimenti lo stesso» (Derrida, Ferraris, 1997, p. 60). Cfr. anche Derrida (1997c).

⁵³ Derrida (2019), p. 53.

parole del faraone sotto lo sguardo del quale seppe preservare gelosamente la sua indipendenza fino alla fine»⁵⁴.

Joseph il decifratore di sogni, dunque: l'antenato di Freud, dice Derrida. Ma anche, potremmo aggiungere assumendoci il rischio di una sovra interpretazione, dello stesso Derrida. In quella strategia che prende il nome di decostruzione sono da sempre in gioco, infatti, i suoi effetti etico-politici. Proprio come nel lavoro di J. Hillis Miller, del resto, che non a caso nel suo *The Ethics of Reading* si chiede: «My question throughout this book has been whether reading can also be an ethical act, a performance, a part of the conduct of life, with its own measurable effects and consequent responsibilities»⁵⁵.

Del resto, avevo cominciato introducendo la decostruzione proprio nei termini di una strategia di lettura. E ora questo passo mi consente di sottolineare il legame tra decostruzione e responsabilità. Contro tutte le interpretazioni nichiliste di questa strategia, infatti, Derrida non ha mai smesso di sottolinearne l'inflessione istituzionale. Vale per la decostruzione, insomma, quel che Derrida dice parlando di Miller: «Colui che chiama e che si chiama sotto il nome e sotto la firma di J. Hillis Miller è una fonte incessante e permanente di *rispondere*. Di rispondere, certo, in modo responsabile, in suo nome, del suo nome, ma sempre rispondendo della responsabilità stessa. Rispondere della responsabilità, e di ciò che la lega e la obbliga alla giustizia, significa pensare la responsabilità formulandone e formalizzandone l'aporia. Responsabilità etica (vale a dire politica e giuridica) che si espone non solamente in ciò che si chiama vita o esistenza, ma anche nel compito della decifrazione, della lettura e della scrittura»⁵⁶.

Non c'è decostruzione, insomma, senza responsabilità. Il che vuol dire che non c'è decostruzione senza esperienza dell'aporia. La responsabilità, infatti, incontra la questione della decisione, che per essere tale non può che eccedere il regno del calcolo (e del diritto). E del giudizio, che per essere tale non può che eccedere il regno della regola (e del diritto). Si tratta sempre di rispondere *davanti alla legge*, giusto per riprendere un altro Joseph associato da Derrida alla J. di J. Hillis Miller. Quel Joseph K. al quale nel penultimo capitolo del *Processo* il sacerdote racconta la storia di un uomo di campagna che si presenta, un giorno, davanti al custode della legge. Ed è proprio nella posizione dell'uomo di campagna che si trova chiunque voglia fare giustizia e rendere giustizia al testo dell'altro. Davanti a una legge presente nella sua assenza, invisibile e inaccessibile, differente e differenziante⁵⁷. Davanti a una legge al di là del diritto. Dove a essere in gioco è, appunto, (appena) un passo. Un passo impossibile, però. Ma proprio per questo doveroso. Del resto, scrive Derrida: «In principio ci sarà stato il verbo: *to justice*»⁵⁸. La *différance*, dunque, e non il *logos*: Joseph, appunto, e non John.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1972), *Profilo di Walter Benjamin*, in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. it. a cura di C. Mainoldi, Einaudi, Torino.
- Andronico, A. (2002), *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano.
- Andronico, A. (2006), *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano.

⁵⁴ Ivi, pp. 55-56.

⁵⁵ Miller (1987), pp. 101 (in Derrida, 2019, p. 62).

⁵⁶ Derrida (2019), pp. 61-62.

⁵⁷ Necessario il rinvio al già citato Derrida (1996).

⁵⁸ Derrida (2019), p. 30.

- Andronico, A. (2010), *Ciò che resta nel diritto: Come i giuristi (non) hanno letto Derrida*, in Barbero C., Regazzoni S., Valtolina A. (ed.), *Spettri di Derrida*, il nuovo melangolo, Genova, pp. 75-126.
- Beardsworth, R. (1996), *Derrida and the Political*, Routledge, London-New York.
- Benjamin, W. (1962), *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, pp. 5-30.
- Critchley, S. (2014), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Derrida, J. (1989), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1990), *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1991), *Oggi l'Europa. L'altro capo. Memorie, risposte e responsabilità*, trad. it. a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano.
- Derrida, J. (1993), *Otobiographies: l'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, trad. it. a cura di R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova.
- Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in Derrida J., Vattimo G. (ed.), *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, J. (1996), *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, trad. it. a cura di F. Vercillo, Abramo, Catanzaro.
- Derrida, J. (1997a), *La différance*, in *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1997b), *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1997c), *Il segreto del nome*, ed. it. a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1997d), *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, in S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano, pp. 9-19.
- Derrida, J. (1999), *Posizioni*, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Bertoli, Ombre corte, Verona.
- Derrida, J. (2000a), *Speculare – su "Freud"*, ed. it. a cura di G. Berto, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2000b), *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2000c), *Sull'ospitalità*, trad. it. a cura di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida, J. (2001), *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*, trad. it. a cura di T. Silla, Cronopio, Napoli.
- Derrida, J. (2002), *Come non essere postmoderni. "Post", "neo" e altri ismi*, ed. it. a cura di G. Leghissa, trad. it. di G. Santamaria, Medusa, Milano.
- Derrida, J. (2003a), *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it. a cura di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino.
- Derrida, J. (2003b), *Stati Canaglia*, trad. it. a cura di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2003c), *Il sogno di Benjamin*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.

- Derrida, J. (2005), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, trad. it. a cura di B. Moroncini, Cronopio, Napoli.
- Derrida, J. (2009), *Lettera a un amico giapponese*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Vol. 2, trad. it. a cura di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2014), *Resistenze. Sul concetto di analisi*, trad. it. a cura di A. Busetto e M. Di Bartolo, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Derrida, J. (2019), *«Justices»*, trad. it. a cura di S. Dadà, ETS, Pisa.
- Derrida, J., Ferraris M. (1997), *«Il gusto del segreto»*, Laterza, Roma-Bari.
- Douzinis C., Warrington R. (1993), *From the Classical Polis to Postmodern Megapolis*, in Douzinis C., Warrington R., McVeigh S. (ed.), *Postmodern Jurisprudence. The Law of Text in the Texts of Law*, Routledge, London-New York, pp. 3-28.
- Dworkin, R. (1989), *L'impero del diritto*, trad. it. a cura di L. Caracciolo di San Vito, Il Saggiatore, Milano.
- Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Ferraris, M. (2003), *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari.
- Heritier, P. (2009), *Postfazione: credere nella scienza?*, in P. Legendre, *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Giappichelli, Torino, pp. 69-104.
- Michelfelder, D.P., Palmer, R.E. (eds.) (1989), *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York.
- Minnella, S. (2017), *Tra giustizia e democrazia. Il giurista davanti alla filosofia di Jacques Derrida*, Giappichelli, Torino.
- Regazzoni, S. (2006), *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Thorsteinsson, B. (2007), *La question de la justice chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris.