

**La lettera rubata e la decostruzione della storia
Derrida tra Heidegger, Lacan e Patočka**

Abstract: *The Purloined Letter and the Deconstruction of History. Derrida between Heidegger, Lacan and Patočka*

The aim of this paper is to grasp some theoretical and ethical implications of the way in which Derrida, in particular in the two confrontations with Lacan and Patočka respectively at the heart of *The Purveyor of Truth* and *The Gift of Death*, appropriates the image of the “purloined letter” of E.A. Poe. This will appear closely connected to an absolutely central directive in the complex of Derrida’s path: the deconstruction, carried out by Derrida also by means of a conceptuality of psychoanalytic inspiration, of a metaphysical concept of “history” in favor of an originary “historicity”. Going back to the course on Heidegger held by Derrida in 1964-1965, we will show how the real stake of this plot lies in the way he inherits the Heideggerian “logic” of the unity of dissimulation and disclosure that both Lacan and Patočka associate with the image of the purloined letter.

Keywords: Derrida, Heidegger, History, Lacan, Patočka

All’inizio del secondo capitolo di *Donare la morte*, la «lettera rubata» del celebre racconto di Edgar Allan Poe, massimamente nascosta e al sicuro proprio laddove si espone allo sguardo di tutti, diviene protagonista di una *mise en abîme* filosofica a nostro avviso particolarmente interessante. In queste pagine, come è noto, Derrida si confronta con l’opera maggiore del filosofo ceco Jan Patočka, i *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, introdotti nel dibattito filosofico francese qualche anno prima da Paul Ricoeur¹. Ripercorrendo i passi dei *Saggi* nei quali Patočka, avvalendosi di una “logica” tipicamente heideggeriana, adopera la lettera di Poe come immagine per descrivere il «massimo occultamento dell’Essere» a suo avviso implicato dalla positività della liberazione di forze che caratterizza la moderna «civiltà della tecnica», Derrida nota come in essi la posizione di Heidegger si presti ad essere letta secondo lo stesso schema che quest’ultimo ha lasciato in eredità al filosofo ceco e alla sua meditazione sulla storia: Heidegger è infatti lì, nota Derrida, ma non ci si è fatto caso, è visibile e non lo si vede; il riferimento dei *Saggi* al filosofo tedesco, egli afferma, assume una forma stranamente criptata: questi è solo designato, come se per una ragione o per l’altra non dovesse essere nominato (a differenza di altri autori come Hannah Arendt)²; insomma, nel discorso patočkiano «Heidegger stesso, l’opera di Heidegger diventa come una lettera rubata: non solo un interprete del gioco della dissimulazione come esibizione di lettere, ma al posto di ciò che chiamiamo qui l’essere o la lettera [*l’être ou lettre*]³. E tuttavia, notiamo, questo Heidegger in qualche modo menzionato e al contempo taciuto da Patočka non è l’unico a subire un simile trattamento. Infatti, subito dopo questa osservazione, Derrida soggiunge: «Non è la prima volta che Heidegger e Poe si trovano avviluppati, cioè piegati insieme, volenti o nolenti poiché in maniera postuma, nella stessa storia di lettere»⁴. Con questa affermazione, cui non fa seguito alcun riferimento esplicito, è come se Derrida stesso volesse farsi coinvolgere da questo schema, lasciare che qualcosa nel suo stesso discorso faccia a sua volta la parte della lettera. Infatti, il riferimento in questione, taciuto da Derrida esattamente come Patočka tace il nome di Heidegger, è evidentemente

* Università degli Studi di Milano.

¹ La prefazione di Ricoeur, su cui Derrida talvolta si sofferma, è riportata nella traduzione italiana dell’opera (Patočka, 2008, pp. XXVII-XXXVII).

² DM, p. 75. Il passo su cui Derrida si sofferma maggiormente è in Patočka (2008), p. 129.

³ DM, pp. 76-77.

⁴ Ivi, p. 77.

il celebre seminario lacaniano sulla lettera rubata di Poe, notoriamente al centro delle attenzioni derridiane in altre sedi. In esso Lacan, in uno dei momenti nei quali più nitidamente faceva mostra del proprio debito filosofico nei confronti del pensiero heideggeriano, si richiamava al «modo con cui Martin Heidegger ci fa scoprire nel termine *alethés* il gioco della verità», in quanto la regola di questo gioco corrispondeva ai suoi occhi precisamente a quella della propria ridefinizione della concezione freudiana della modalità di funzionamento significante dell'inconscio, la cui struttura di furto, sostituzione e giacenza all'origine egli voleva veicolare mediante la propria interpretazione del racconto di Poe, ed esprimibile nella formula secondo cui «è nel fatto di nascondersi che essa [la verità, la lettera] si offre nel modo più vero»⁵.

Lungi dal configurarsi come uno sterile *divertissement* ermeneutico-intellettuale, del tutto succube e parassitario nei confronti della performance derridiana e del gusto del segreto che la anima, crediamo che il gioco di specchi implicato da questo breve passo di *Donare la morte* costituisca un punto di partenza privilegiato per prendere di mira il “luogo” stesso dell'opera di Derrida, nella misura in cui tutta una serie di problematiche e oscillazioni cruciali, legate in primo luogo al rapporto che essa intrattiene con quella di Heidegger, si ramificano da queste pagine. Più nello specifico, esso profila un decisivo intreccio, di cui cercheremo di seguire alcuni momenti salienti, tra l'articolato confronto di Derrida con la psicanalisi – del quale, come è noto, un capitolo fondamentale è rappresentato precisamente dalla decostruzione dell'interpretazione lacaniana della lettera di Poe svolta da Derrida ne *Il fattore della verità* – e lo sviluppo di una tematica la cui assoluta centralità nel percorso derridiano, dal *mémoire* sul problema della genesi in Husserl agli interventi sull'attacco alle torri gemelle, è sempre più oggetto dell'attenzione della letteratura critica: vale a dire, la problematica della *storia* e del suo rapporto con una *storicità* che per Derrida è “originaria” in un senso non metafisico al pari della *différance*, dell'archi-scrittura e dell'archi-traccia, con le quali sostanzialmente coincide⁶. Questo intreccio è perfettamente visibile proprio in *Donare la morte*, in cui Derrida, ravvisando nei concetti di «incorporazione» e di «rimozione» che scandiscono l'architettura della filosofia della storia di Patočka degli elementi di un «lessico di tipo psicanalitico», si assume come compito quello di mettere alla prova una «lettura psicoanalitica» dei *Saggi* patočkiani e dello schema heideggeriano cui essi aderiscono⁷: in tal modo, è come se egli trasferisse su Patočka la cruciale problematica, più volte posta a proposito della decostruzione, della presunta vicinanza ad una concettualità e ad un approccio psicanalitici di una “filosofia della storia” – o meglio, per usare un'autodefinizione della *Grammatologia*, di una «storia della possibilità della storia»⁸ – che interroga l'avventura della civiltà occidentale nell'ottica di denunciarne, sulla scorta di ben specifici “sintomi” e nel quadro di un approccio “economico”, il carattere “repressivo” e l'opera di “rimozione” che la caratterizzano.

Per prendere di mira questo intreccio tra decostruzione “come” psicanalisi e “come” filosofia della storia, e dunque come scarto che essa intende segnare tanto nei confronti dell'una quanto dell'altra, crediamo sia necessario partire da un po' più lontano, e cioè da un testo ben specifico, che è poi quello la cui recente pubblicazione (2013) ha rilanciato l'interesse per la centralità della tematica della storia in Derrida: la serie di lezioni da lui tenute nel 1964-65 all'École normale supérieure e dedicate a *Heidegger. La questione dell'essere e la storia*. A partire da queste pagine – nelle quali peraltro troviamo una duplice menzione, a nostro avviso per nulla irrilevante, proprio del seminario di Lacan sulla lettera rubata – si può infatti porre a nostro avviso meglio che altrove la questione di fondo che ci sembra scandire questo intreccio, e cioè quella del rapporto tra la “logica” heideggeriana

⁵ Lacan (2002), p. 18.

⁶ Si veda in primo luogo il recente Gaston (2019). Cfr. quantomeno anche Baring (2014), che tematizza l'importanza della riflessione derridiana sul concetto di storia a partire da un corso inedito tenuto da Derrida nel 1964 e intitolato *Histoire et vérité*. Tra Italia e Francia se n'è occupato soprattutto Roberto Terzi, di cui si vedano, oltre ai testi cui rimanderemo in seguito, anche Terzi (2013), (2014).

⁷ DM, pp. 48-49.

⁸ G, p. 50.

di svelamento/occultamento cui Lacan e Patočka, e con loro Derrida, hanno associato l'immagine della lettera, con la "logica" della stessa decostruzione derridiana.

1.

Difficile sottovalutare l'importanza delle lezioni del 1964-65 su Heidegger nel complesso dell'itinerario filosofico derridiano, soprattutto nella misura in cui lo si rilegga alla luce della centralità che in esso assume la riflessione sul rapporto tra storia e storicità. I primi passi nell'elaborazione di tale problematica, Derrida li muove nel confronto con Husserl che anima i suoi primi lavori⁹; proponendosi di decostruire, soprattutto sulla scorta della problematica husserliana della genesi, il trattamento ancora metafisico che la tematica della storia subirebbe nell'opera del padre della fenomenologia, egli arriva già nell'*Introduzione all'Origine della geometria* ad un'acquisizione cruciale: la contestazione della distinzione husserliana tra una «storicità interna o intrinseca (*innere*)», vale a dire quella del senso ideale e della pura intenzione che lo anima, e una «storia esterna (*äußere*)» propria invece del linguaggio, della scrittura e della mediazione segnica, contestazione da cui scaturisce l'idea che «la storicità o l'essere-nella-storia, è precisamente la possibilità di essere intrinsecamente esposta all'estrinseco»¹⁰. Ma il passo compiuto in questa direzione da Derrida un paio di anni dopo la sua prima pubblicazione è forse ancora più decisivo. L'intento fondamentale delle lezioni del 1964-65, potremmo dire in una formula, consiste nel riconoscimento e nell'appropriazione da parte di Derrida del decisivo passo in avanti compiuto da Heidegger non solo rispetto ad Husserl, ma anche ad Hegel e con ciò all'intera tradizione filosofica occidentale, nel pensare e nel valorizzare un legame radicale tra essere e storicità, che in questa sede Derrida, sulla scorta dell'apporto heideggeriano, arriva ad identificare come il vero, grande *rimosso* della metafisica. Scorgiamo qui meglio che altrove una declinazione assolutamente centrale del carattere unico e imprescindibile che la meditazione heideggeriana ha sempre avuto agli occhi di Derrida in quanto avanzamento irreversibile verso la decostruzione e l'*au-delà* della metafisica¹¹; più nello specifico, in queste lezioni si fa chiaro come la questione della storicità costituisca lo sfondo e l'intento centrale della sua assunzione dell'interpretazione heideggeriana della storia della metafisica come primato del presente: «definire il senso dell'essere come *presenza* significa evidentemente ridurre la storicità»¹². Questa millenaria riduzione metafisica della storicità mostra già in questa sede molti dei caratteri che Derrida tende ad associare alla repressione metafisica e logocentrica della *différance* e dei suoi vari sostituti non-sinonimici: avvalendosi di concetti come quelli di spirito, coscienza ed esperienza, essa avrebbe risposto ad una istanza di subordinazione e di derivazione del movimento differenziale del costituirsi del senso – e perciò dell'espropriante primato dell'avvenire come passato im-presentabile che ne costituisce l'orizzonte temporale – nella forma di uno schema archeo-teleo-logico, vale a dire di un concetto di storia come possibilità di trasmissione di un significato ideale attraverso una catena di presenti destinata a riattivare la propria origine nel compimento del *telos* verso il quale è diretta¹³. Heidegger invece, nella misura in cui lo si smarchi dalle fuorvianti letture esistenzialiste e antropologiste¹⁴, avrebbe compreso che un tale concetto di storia «è esso stesso un'avventura storica che ha un senso storico»¹⁵. La "decostruzione"

⁹ Su questa fase, cfr. Terzi (2011), (2017a).

¹⁰ Derrida (1987), pp. 149-150. L'acquisizione prelude evidentemente alla decostruzione derridiana della dicotomia esterno/interno come matrice di ogni dualismo.

¹¹ Cfr. ad es. Derrida (1975), p. 48.

¹² HQES, p. 183.

¹³ Impossibile, a nostro avviso, prescindere da queste pagine per comprendere perché in *Spettri di Marx* Derrida sostenga che la decostruzione «consisteva sin dall'inizio nel mettere in questione il concetto onto-teologico – ma anche archeo-teleologico della storia» (SM, p. 98).

¹⁴ Oltre ai riferimenti polemici a Sartre e Kojève, cui Derrida allude criticamente, in modo più o meno esplicito, in diversi luoghi del corso come del resto della sua opera, vanno qui aggiunti quantomeno quelli a coloro che, come Jean Wahl, hanno mancato di riconoscere come la vera direttrice del pensiero heideggeriano non consistesse nella fondazione di una nuova ontologia, bensì nella distruzione di qualsiasi ontologia precisamente in quanto ostacolo all'affermazione del nesso radicale tra essere e storicità (HQES, pp. 23 ss.).

¹⁵ Ivi, p. 135.

derridiana, termine la cui prima occorrenza si trova precisamente in queste lezioni in riferimento alla «*Destruktion*» del §6 di *Essere e tempo*, eredita dunque da quest'ultima l'istanza – al contempo *anti-* e *iper-* storicistica nel suo tradurre l'apriori nella storicità assoluta di un «*Faktum*» – di delucidazione di una storicità che «sfugge», in quanto «più profonda e più vecchia», a questa concezione metafisica della storia; concezione che tuttavia, nell'ottica di questa strategia heideggeriana da cui Derrida attinge a piene mani, non si tratta di rifiutare semplicemente in nome di un altro concetto di storia o di una struttura storica irriducibile a qualsiasi storicizzazione, bensì di sollecitare come determinazione o epoca storica a partire da una «zona d'ombra» che costituisce la condizione tanto del darsi quanto del decostruirsi della sua evidenza¹⁶.

Il tratto decisivo di questa operazione risiede precisamente nella delucidazione e nell'appropriazione da parte di Derrida della «logica» heideggeriana che abbiamo visto essere associata all'immagine della lettera rubata. Questa «misteriosa dialettica» che, come notava Gadamer¹⁷, attraversa tutte le principali asserzioni heideggeriane, ereditando quello che è già un motivo fondamentale della fenomenologia e articolandolo dapprima nell'ambito dell'esistenzialità e poi in quello dell'epocalità della storia dell'essere, permette ad Heidegger di ridefinire nei termini di una relazione di coappartenenza e reciproca implicazione il rapporto tra tutta una serie di concetti che il punto di vista metafisico-volgare tende a concepire come opposti: manifestazione e occultamento, vicinanza e lontananza, verità e non-verità, autenticità e inautenticità, egoità ed eterodeterminazione, appropriazione ed espropriazione, identità e differenza, pericolo e salvezza. Nelle lezioni del 1964-65, Derrida cattura e riassume in modo particolarmente incisivo questo fondamentale motivo heideggeriano quando afferma che l'«impossibilità, a partire da questa prima coppia fondamentale – dissimulazione, rivelazione – di impedire ai significati di voler dire il contrario di ciò che essi significano, riassume il senso dell'itinerario heideggeriano, da *Sein und Zeit* fino agli ultimi scritti»¹⁸. E anche dell'itinerario derridiano, potremmo soggiungere, tenendo ferma la cautela di riconoscere come una tale dialettica paradossale sia ad un tempo il principio motore della logica della decostruzione derridiana e il primo oggetto di questa stessa decostruzione, a sua volta coinvolta, in una perfetta coincidenza di metodo e oggetto, in quella stessa coappartenenza di massima prossimità e massima lontananza che essa stessa delinea.

Iniziamo a vederlo proprio in questo corso del 1964-65. Sul versante della continuità e della prossimità tra Heidegger e Derrida, va anzitutto rilevato come quest'ultimo ricavi da questa elucidazione dell'unità logica fondamentale del pensiero heideggeriano la sua prima e più decisiva implicazione: la ridefinizione del concetto di «inautenticità» come una «minaccia» che «non è estrinseca», bensì «appartiene alla struttura stessa del *Dasein*» in quanto «non sopraggiunge al *Dasein* come un accidente», essendo «una possibilità e anche una necessità essenziale inscritta al cuore stesso del suo essere»; un'inautenticità che, di conseguenza, «non è nemmeno una caduta nell'inferiore in senso morale, [...] un errore o un peccato di cui ci si dovrebbe sbarazzare, di cui ci si potrebbe purificare «oltrepassando» la metafisica». Piuttosto, secondo uno dei motivi che più segnano la stessa strategia decostruttiva derridiana, si impone qui la constatazione secondo cui «la metafisica, come l'inautenticità, sono insuperabili»¹⁹. Ora, questa dialettica di strutturale e irredimibile occultamento ed espropriazione serve anzitutto a definire la storicità profonda che tanto interessa a Derrida: l'inautenticità del primato del presente e dell'opera di repressione che esso comporta non sopraggiunge dall'esterno o accidentalmente a questa storicità; piuttosto, «è la forma stessa dell'istorializzazione che si costituisce dissimulandosi nella *presenza* stessa dell'apparire»²⁰, o ancora: «appartiene alla storicità del *Dasein* e dell'essere il fatto

¹⁶ Ivi, p. 183.

¹⁷ Gadamer (1972), p. 213.

¹⁸ HQES, p. 214.

¹⁹ Ivi, p. 156.

²⁰ Ivi, p. 183.

che questa storicità si dissimuli nella filosofia e nel suo tema: la presenza del presente²¹. Motivo per cui, come Derrida afferma sovrapponendo significativamente il proprio tema della contaminazione ai motivi heideggeriani, la storicità originaria «consiste nell'impossibilità di un punto di partenza *puro* nella prossimità assoluta dell'ontico e dell'ontologico»²².

Le lezioni su *Heidegger. La questione dell'essere e la storia* contribuiscono a far luce su come il progetto grammatologico di Derrida sia nella sua sostanza un ambizioso tentativo di appropriarsi di questa logica heideggeriana della coappartenenza di rivelazione e occultamento, e così del concetto strutturale di inautenticità che ne consegue, per tematizzare la millenaria repressione della scrittura operata dall'avventura del fonologocentrismo e del concetto metafisico di segno entro cui essa si è costituita. Anche nella *Grammatologia*, «libro sulla storia da cima a fondo»²³, questa repressione coincide infatti con quella di una storicità profonda, condizione e al contempo rimosso di quel concetto dominante di storia legato all'*episteme* e facente parte delle «vie oblique in vista della riappropriazione della presenza» approntate dall'armamentario metafisico²⁴; di modo che per Derrida la «funzione ultima» dell'apparato di dualismi determinati dal fonologocentrismo (*physis/nomos*, *physis/techné*, ecc.) è proprio quella di «derivare la storicità»²⁵. Una storicità che, a differenza della storia ideale e spirituale concepita dalla metafisica soltanto per essere superata e redenta nella presenza, «è legata alla possibilità della scrittura: alla possibilità della scrittura in generale, al di là di quelle forme particolari di scrittura in nome delle quali si è parlato a lungo di popoli senza scrittura e senza storia»²⁶. Ora, è noto come al momento grammatologico dell'opera di Derrida, nonché più in generale all'itinerario della decostruzione derridiana nel suo complesso, appartenga una denuncia della complicità di tutto un versante della meditazione heideggeriana al primato fonologocentrico della voce sulla scrittura e al residuo di nostalgia di un'origine implicato dall'impostazione della *Seinsgeschichte* e della tematica della differenza ontologica. Al contempo, ci sembra, il rischio è che nella considerazione di un tale scarto, esattamente come nel caso di Patočka, l'apporto heideggeriano venga dissimulato nella superficie stessa dell'opera di Derrida²⁷. È infatti quasi troppo evidente, al punto da correre il rischio di rimanere oscuro e inindagato, il fatto che Derrida applichi la logica heideggeriana dell'unità di manifestazione e occultamento tanto al proprio concetto di traccia («il movimento della traccia è necessariamente occultato, si produce come occultamento di sé»²⁸) quanto a quel «modo» di essa che è la fonetizzazione della scrittura (la quale, per l'appunto, «deve dissimulare la propria storia producendo se stessa»²⁹). «Cesura» ed «*espatriazione* originarie», «violenza originaria» e «usurpazione cominciata già da sempre»³⁰ la cui «scoperta» ad opera della decostruzione mette capo anche in questo caso ad una delegittimazione della prospettiva «moralista» di coloro che ritengono la caduta accidentale, la violenza emendabile, la metafisica semplicemente trascendibile: soltanto che il moralismo in questione non è più, come in *Essere e tempo*, quello di un Agostino, di un Pascal o di un Kierkegaard, bensì quello di Saussure, «moralista e psicologo di vecchissima tradizione» che si sforza incessantemente di salvare una parola piena

²¹ Ivi, p. 194.

²² Ivi, p. 125.

²³ Derrida-Attridge (1992), p. 54.

²⁴ G, p. 28.

²⁵ Ivi, p. 56.

²⁶ Ivi, pp. 49-50.

²⁷ È questo il caso, per fare solo un esempio di una lettura di Derrida incentrata anche sul corso su Heidegger da noi preso in considerazione, di Jean-Clet Martin, il quale afferma che nei primi seminari derridiani Heidegger «è letto soltanto per essere decostruito» (Martin, 2015, p. 33). Molto più legittima e feconda ci è sembrata la posizione di Terzi (2017b), il quale, distinguendo un «versante appropriativo» e un «versante critico» nella lettura derridiana di Heidegger delle lezioni del 1964-65, sottolinea come in esse Derrida tenda ad introdurre a partire da Heidegger le problematiche che gli stanno a cuore per poi svilupparne le conseguenze al di là di lui. A parere dell'autore, questa dinamica si renderebbe particolarmente a proposito di una tematica che, per quanto intersecherebbe profondamente il nostro percorso, in questa sede non possiamo affrontare: quella della «metafora» e del suo nesso con la storia dell'essere heideggeriana.

²⁸ G, p. 73.

²⁹ Ivi, p. 19.

³⁰ Ivi, pp. 61 e 64.

e un linguaggio innocente dalla patologia della scrittura e dalla tirannia del corpo sull'anima cui essa si lega³¹. E che la continuità con Heidegger a proposito di questo schema vada per così dire presupposta allo scarto di cui sopra, o meglio ancora vista come lo strumento mediante cui o il luogo stesso nel quale questo scarto può consumarsi, è lo stesso Derrida a suggerirlo in un passo del corso del 1964-65, nel quale, dopo aver introdotto il motivo ricorrente di uno Heidegger che «in maniera molto tradizionale, [...] platonica, pensa che l'origine della scrittura, la modificazione della parola in scrittura sia piuttosto un decadimento, una letargia, dunque già una esautorazione, un oblio della parola viva», soggiunge immediatamente che, al tempo stesso,

è coerente con tutto il pensiero di Heidegger, che la degradazione, l'oblio, il chiacchiericcio, in quanto momento del testo, sono delle possibilità essenziali e già da sempre presenti nel cuore della parola, che l'inautenticità non sopraggiunge all'autenticità, né la sorprende dall'esterno ma ne è la complice essenziale, permanente e necessaria. La complicità e la duplicità sono fondamentali, lo è la differenza, non l'autenticità vergine e mitica³².

2.

A questo punto, si tratta però di scongiurare l'equivoco opposto: quello secondo cui la grammatologia sarebbe una mera "applicazione" (potremmo dire "semiotica") dell'ontologia fondamentale o della storia dell'essere heideggeriane, e che la decostruzione, sulla scorta di questa comune matrice della coappartenenza di rivelazione e occultamento, si configuri come una sorta di calco della *Destruction* heideggeriana. Questo possibile fraintendimento ci sembra fare tutt'uno con quell'altro equivoco, da cui Derrida ha sempre inteso smarcarsi, secondo cui la decostruzione del logocentrismo sarebbe nient'altro che una «psicanalisi della filosofia»³³. Tutta la terminologia di sapore psicanalitico di cui Derrida si avvale sembra infatti prestare il fianco alla convinzione che la logica heideggeriana simboleggiata dalla lettera rubata, massimamente nascosta nella piena esibizione di sé, venga semplicemente trasposta nell'apparato derridiano: non soltanto i concetti di «rimozione» e «repressione» di cui Derrida si avvale per nominare il trattamento della scrittura da Platone in poi, ma anche e soprattutto il «ritorno» di tale represso e la «forma *sintomatica*» che questo ritorno assume³⁴: la «metafora» della scrittura che ossessiona il discorso europeo, infatti, può essere senz'altro intesa come ricoprente in tale discorso la posizione della lettera di Poe, nascosta con lo stesso gesto con cui viene esibita in piena luce e viceversa³⁵. E anche l'impostazione «economica» della decostruzione, della cui ascendenza freudiana Derrida non ha mai fatto mistero, ha potuto svolgere la funzione di delegittimare heideggerianamente le semplici «uscite» dalla metafisica smascherandole come spostamenti già sempre compresi all'interno del sistema e del suo *polemos* intrascendibile: come è noto, è questo il caso di *Violenza e metafisica* e della critica al sogno levinassiano di un pensiero puramente eterologico nella propria origine, testo nel quale peraltro troviamo come filo conduttore una tematizzazione della storicità scandita precisamente dalla semantica dell'unità di manifestazione e occultamento³⁶.

³¹ Ivi, p. 62. A riprova di quanto detto fin qui, cfr. l'affermazione di poco seguente secondo cui «è proprio la storia che bisognerebbe arrestare, per proteggere la lingua contro la scrittura» (ivi, p. 67).

³² HQES, pp. 114-117.

³³ SD, p. 255. All'inizio di *Freud e la scena della scrittura*, come del resto in molte altre sedi, è lo stesso Derrida a suggerire l'importanza di un tale nesso: subito dopo aver posto la necessità di un «paragone tra la via seguita da Heidegger e quella di Freud», infatti, egli rivendica che i concetti di archi-traccia e di *différance* «non sono né freudiani né heideggeriani» (ivi, p. 256). Sulle assonanze tra la concettualità e il metodo heideggeriani con quelli freudiani si può vedere la sintesi di impareggiabile efficacia presente in una nota a piè di pagina in Löwith (2006), p. 127, nota.

³⁴ Tra i vari luoghi in cui Derrida si avvale di queste espressioni, cfr. ancora SD, p. 255.

³⁵ Tra le molte citazioni possibili, valga su tutte l'incipit de *La farmacia di Platone*, leitmotiv della lettura del *Fedro* ivi proposta da Derrida: «Un testo è un testo solo se nasconde al primo sguardo, al primo venuto, la legge della sua composizione e la regola del suo gioco» (D, p. 103).

³⁶ Cfr. SD, pp. 116 e 164-165.

Non sorprende dunque che Derrida, più o meno implicitamente, intenda smarcarsi da questi due equivoci tra loro imparentati con un medesimo gesto, e che questo gesto sia precisamente quello della decostruzione della lettura lacaniana della lettera rubata di Poe operata ne *Il fattore della verità*. Quella del testo del 1975, notoriamente al centro della questione del rapporto in prima battuta conflittuale tra Derrida e Lacan, non è però la prima apparizione della lettera di Poe e della sua lettura lacaniana all'interno dell'opera derridiana. Come si è accennato, infatti, un riferimento al seminario di Lacan sul racconto di Poe compariva già nel corso del 1964-65 su Heidegger. In quella sede, la tesi lacaniana secondo cui «l'ordine del simbolo non può essere concepito come costituito dall'uomo, ma come quello che lo costituisce»³⁷ veniva in due occasioni richiamata da Derrida per essere accostata alla sentenza heideggeriana sul linguaggio come casa dell'essere, e perciò al motivo della massima vicinanza-lontananza dell'«io sono» e dell'ordine che di volta in volta viene identificato come corrispondente a questo invisibile e perlopiù inavvertito elemento entro cui ci costituiamo come ciò che siamo (il linguaggio per Heidegger, il simbolo per Lacan, la scrittura e la traccia per Derrida)³⁸. E se consideriamo che, poco più avanti, Derrida identificava il rovesciamento dell'io nel non-io implicato dal concetto di *Jemeinigkeit*, espressione eminente della logica heideggeriana della coappartenenza, come «il luogo esatto della questione esatta che la cosiddetta teoria psicanalitica deve porre all'intera metafisica classica nella sua forma più eminente»³⁹, abbiamo un'ulteriore riprova dello stretto nesso che agli occhi di Derrida tiene unite la meditazione heideggeriana e le più radicali implicazioni della riformulazione psicanalitica della soggettività sulla linea del fronte della decostruzione della metafisica e della più profonda logica che tale decostruzione dà a pensare.

Ne *Il fattore della verità*, ad ogni modo, questo avamposto heideggeriano-lacaniano viene preso di mira dal lato della sua appartenenza al sistema che pure più che mai contribuisce a contestare. In questa sede, l'atteggiamento di Derrida nei confronti della teoria lacaniana è notoriamente duplice. Da un lato, egli vi ritrova la maggiore effrazione del sistema fonologico-centrico della metafisica e del millenario abbassamento della scrittura di cui la psicanalisi, nel complesso a sua volta espressione di tale sistema, sia stata capace: Lacan infatti, a differenza di altri psicanalisti (ad esempio Marie Bonaparte, che aveva già proposto un'ermeneutica freudiana dell'opera di Poe), si apre a porre la questione del testo, contribuendo a scardinare l'abbassamento di esso a veicolo neutrale di un significato ideale a disposizione dell'analista-esegeta; egli incrina così l'ingenuità di un semantismo e di uno psicobiografismo egemoni anche in ambito psicanalitico restituendo al significante la sua supremazia sul soggetto, significante di cui in conseguenza si rivela capace di prendere in considerazione l'organizzazione sia materiale che formale. D'altro canto, Lacan muoverrebbe questo passo al di fuori del sistema soltanto per ricaderci in pieno. Nonostante le apparenze e malgrado la denegazione, egli sarebbe ancora pienamente assoggettato al paradigma del testo come finzione ed esempio di una verità, della decifrazione ermeneutica, della scoperta di un voler-dire, del narratore come ricettacolo, mediatore, assistente puramente formale. Questa verità e voler-dire del racconto di Poe, luogo proprio e senso della lettera che possiedono coloro che ne cadono in possesso, è la mancanza a partire dalla quale si costituisce il soggetto, e dunque il luogo della castrazione, la donna in quanto luogo svelato della mancanza di pene; il «significato ultimo» del seminario lacaniano sulla lettera di Poe è insomma «il legame tra Femminilità e Verità»⁴⁰. Il che implica, sul versante della considerazione della materialità del significante a cui Lacan si era aperto, la ricaduta nel classico pregiudizio idealistico in favore dell'«indivisibilità» del significante (in questo caso della lettera, di cui Lacan sottolinea a più riprese come essa non possa tollerare alcuna partizione), pregiudizio che Derrida rovescia intendendolo come «effetto strutturale

³⁷ Lacan (2002), pp. 42-43.

³⁸ HQES, pp. 85 e 108.

³⁹ Ivi, p. 160.

⁴⁰ FV, p. 56.

della *significazione* in generale»⁴¹: in primo luogo della voce, che coi suoi caratteri fenomenici di spontaneità e presenza a sé suscita di per sé una simile interpretazione, e in secondo luogo delle scritture fonetiche, entro i cui «limiti» soltanto «tale *fatto* ha valore di *fatto*»⁴². Lacan è insomma il nome di un sintomo eminente di quel duplice auto-occultamento della storicità profonda della traccia e della scrittura la cui denuncia da parte di Derrida abbiamo visto essere approntata grazie ad armi heideggeriane.

E tuttavia, lo stesso Heidegger appare qui a sua volta irretito in una tale dinamica: egli è in un certo senso, ancora più di Lacan, il vero “genio che scopre e insieme occulta” che Derrida ha di mira ne *Il fattore della verità*. Lungo tutta la decostruzione della posizione lacaniana svolta in queste pagine, infatti, Derrida si adopera incessantemente a mostrare la radicale prossimità, talvolta ammessa dallo stesso Lacan, di tale posizione con le principali categorie heideggeriane. In primis quella di *aletheia*, nella misura in cui il valore di «velamento/svelamento» entro cui si articola l’esegesi lacaniana «armonizza l’intero seminario con il discorso heideggeriano sulla verità»⁴³. Di questo valore, in quello che è senz’altro uno dei momenti della sua opera in cui il suo atteggiamento si fa maggiormente critico nei confronti di Heidegger, Derrida arriva a denunciare addirittura la complicità con quell’altro valore che proprio l’*aletheia* si proponeva di decostruire, vale a dire quello della verità come «adeguazione»: «questi due valori si sostengono a vicenda»⁴⁴, afferma Derrida alludendo a come l’utilizzo lacaniano dell’*aletheia* heideggeriana, tale da ridurre la circolazione della lettera ad un moto di ritorno della fine all’origine e della deriva del significante al significato profondo della mancanza-a-essere, profili un «circuito di adeguazione» che salvaguarda un patto, un contratto, una fede giurata in fondo non troppo dissimile a quella che la verità classicamente intesa come rappresentazione doveva prestare al mondo delle cose, o viceversa quest’ultimo all’idealità del significato. Da cui deriva per Derrida anche una riduzione della dialettica autenticità/inautenticità ad una concettualità metafisica da cui egli, nel corso del 1964-65, aveva precisamente inteso smarcarla: l’autenticità come «polo di adeguazione e di riappropriazione circolare per il processo ideale dell’analisi»⁴⁵, concetto ancora metafisico di cui per Derrida sarebbe prigioniera la «parola piena» lacaniana da lui criticata anche in altre sedi⁴⁶. E lo stesso «circolo ermeneutico», che potrebbe essere sotto un certo aspetto riconosciuto come la matrice sottesa alla configurazione della strategia decostruttiva derridiana come uno “stare nel modo giusto” nella metafisica anziché pensare di poter uscire semplicemente da essa, viene qui criticato come quello schema che «comprende tutti i circoli che riconosciamo qui nella loro tradizione platonica, hegeliana, heideggeriana e nel senso più filosofico della responsabilità: adempiere adeguatamente a ciò che si deve (dovere e debito)»⁴⁷.

A più riprese, e sotto diversi aspetti, questa lettura derridiana è stata messa in questione nell’unilateralità o addirittura nella malafede con le quali essa si approccia ad un’opera – quella di Lacan – in rapporto alla quale essa intratterrebbe un debito teorico la cui censura sarebbe motivata da quell’«eccesso di vicinanza» alle posizioni lacaniane che lo stesso Derrida alcuni anni più tardi ebbe ad ammettere⁴⁸; un’eccessiva vicinanza che, notiamo di sfuggita, nella misura in cui riguarda in primo luogo, come è stato notato, il fondamentale terreno di contesa de *Il fattore della verità*, e cioè la problematica del testo come sfondo rimosso della scena entro cui la soggettività si costituisce e si autointerpreta, e che Lacan stesso avrebbe contribuito a dischiudere alla prospettiva derridiana mediante la propria ridefinizione dell’inconscio come dimensione testuale e capitolo censurato⁴⁹, rimanda

⁴¹ Ivi, p. 88.

⁴² Ivi, p. 86.

⁴³ Ivi, p. 52.

⁴⁴ Ivi, p. 87.

⁴⁵ Ivi, p. 101.

⁴⁶ Ad esempio nella lunga nota in Derrida (1975), pp. 113-118, nella quale sono anticipate molte critiche a Lacan poi sviluppate ne *Il fattore della verità*.

⁴⁷ FV, pp. 100-101.

⁴⁸ Derrida (1996), p. 74.

⁴⁹ Si veda in proposito Cosenza (1999).

precisamente alla nostra tematica della storicità, essendo precisamente questo il punto in cui la teoria psicanalitica lacaniana si istituiva come discorso su un concetto profondo di «storia» anche da Lacan tematizzato sulla scorta della *Geschichte* heideggeriana e del primato dell'avvenire che la caratterizza⁵⁰. Rimanendo ora, per ragioni di economia, sul versante strettamente derridiano, ciò che più ci interessa di questa decostruzione dell'interpretazione lacaniano-heideggeriana della lettera rubata è che essa viene operata da Derrida soltanto per così dire in nome della lettera stessa, per lasciarne scaturire la logica più «originaria» ad un tempo disvelata e occultata dalla dialettica dell'*aletheia* e della piena autenticità. L'interpretazione «disseminale» della lettera rubata offerta da Derrida è tutto meno che contrapposta frontalmente, come potrebbe esserlo in un gesto critico-dialettico, alla posizione di Heidegger-Lacan e della psicanalisi nel suo complesso. Derrida lo dice chiaramente fin da subito: il testo, ridotto dall'ermeneutica psicanalitica a velo che nasconde una verità da svelare e trascrivere, si mostra, nel momento in cui gli viene restituita quella struttura abissale e quella potenza simulacrale che la concezione di esso nel quadro dell'*aletheia* reprimerebbe, come il «luogo» dove, «già da sempre» [...] *si trova [ça se trouve]*» la psicanalisi, nel senso che nel testo e nella scrittura essa, lungi dal venir meno, «trova più di se stessa»⁵¹. Non si tratta, insomma, di «sottrarre qualcosa come la letteratura agli artigli della psicoanalisi: tutt'altro»⁵². Questo «tutt'altro» è appunto la logica stessa della lettera rubata, intesa qui da Derrida, secondo uno schema che scandisce il movimento di tutti i sostituti dai quali la *différance* si lascia nominare, come quella riserva e forza eccedente racchiusa nel cuore stesso della propria repressione, della quale è essa stessa principio: lungi dal «contrapporre simmetricamente» la condizione formale della narrazione al «contenuto» cui il semantismo ingenuo la riduce, si tratta di scorgere l'intervento «insieme *too self evident* e invisibile» dell'una sull'altro, il gioco di un «narratore» che si fa avanti cancellandosi come un personaggio nella narrazione narrata⁵³; la struttura disseminale e restante della lettera, concepita al di là dell'*aletheia* come implicante per essenza la possibilità della partizione, dello smembramento, dello sdoppiamento e del mancato arrivo a destinazione, «sfugge attraverso un'apertura troppo evidente»⁵⁴, secondo una dialettica di auto-occultamento che è ancora una volta quella dell'effetto di significazione della storicità profonda della traccia e della scrittura: è la lettera stessa, infatti, prima ancora di qualsiasi «interpretazione» soggettiva di essa, che «si allontana da sé» fingendo di voler-dire e di lasciar pensare che una lettera autentica, intatta e indivisibile arrivi sempre a destinazione, fomentando la denegazione stessa della propria *Unheimlichkeit*⁵⁵. Di questo «ben noto programma», che è poi quello della repressione del simulacro e dell'ipomnesi che inserisce «un certo Freud» nel solco del platonismo⁵⁶, si può affermare quanto Derrida, nella *Farmacia di Platone*, asseriva ancora a proposito del concetto di «storia» anche in quella sede associato al sistema fonologocentrico: che esso si produce all'interno dei dualismi metafisici «sprofondandosi ciecamente come nell'evidenza naturale del proprio elemento»⁵⁷. Vale per la psicanalisi e per il «paesaggio classico» della sua applicazione ermeneutica, anche lacaniana, il cui movimento costitutivo, lasciando nell'ombra la «cornice invisibile ma strutturalmente irriducibile» della propria scena, sprofonda in un «perfettamente-incorniciato che assorbe tutta l'attenzione» e «attira verso il suo centro tutto lo sforzo di decifrazione»⁵⁸; vale anche per il pensiero heideggeriano, per il quale, tuttavia, ancor più che per la logica della rimozione e del sintomo dischiuse dalla psicanalisi, va tenuto fermo che esso, pur sprofondando per tutto un suo lato nell'evidenza dell'elemento metafisico e fonologocentrico, contribuisce più che mai a lasciare in eredità alla decostruzione l'atteggiamento e la

⁵⁰ Cfr. ad es. Lacan (2002), pp. 252 ss.; Lacan (2014), pp. 15-18, pp. 44-46, pp. 184-189.

⁵¹ FV, pp. 11-21.

⁵² Ivi, p. 40.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 58.

⁵⁵ Ivi, p. 119.

⁵⁶ Ivi, p. 98.

⁵⁷ D, p. 122.

⁵⁸ FV, p. 39.

strategia che la definiscono come frequentazione di questo stesso sprofondamento strutturale e inemendabile: sforzo di articolarsi nel modo giusto nell'invisibilità del potere costituente la scena della nostra esperienza, scorgendone il movimento con la coda dell'occhio senza mai con ciò pretendere ad una rivelazione totale; sforzo di abitare l'abissale lontananza e irredimibile dissimilitudine di ciò che ci è talmente vicino da coincidere col nostro stesso essere e col suo venire alla luce.

3.

Innumerevoli sono, nell'opera derridiana, le ramificazioni e le variazioni di questa logica della lettera rubata, di cui abbiamo inteso cogliere una scaturigine e uno snodo che ci sembravano più importanti di altri. In quest'ultimo paragrafo, ritornando all'opera da cui siamo partiti, e cioè *Donare la morte*, intendiamo soltanto alludere schematicamente ad alcune di esse, quanto basta da consentirci un inquadramento di massima delle problematiche fin qui affrontate e delle prospettive da esse dischiuse.

Nel testo del 1999 si rivela meglio che altrove come la logica della lettera rubata costituisca ancora la matrice della «aporetologia generale», legge paradossale e radicalmente indecidibile annodata attorno alla categoria dell'«impossibile», che marca in particolare la riflessione dell'ultimo Derrida e delle tematiche etico-politiche da essa prese di mira⁵⁹. Il darsi senza darsi a vedere, la coappartenenza di dissimulazione e svelamento, l'annullamento istantaneo di ciò che pretende di mostrarsi in piena luce, il movimento contraddittorio che ingiunge di rispondere di ciò che si dà e al contempo di dimenticarne e cancellarne l'origine, infatti, sono qui come altrove identificati da Derrida come l'essenza dei fenomeni a lui cari del «dono» e della «responsabilità», e con ciò della «logica del segreto» che a partire da essi si lascia formalizzare⁶⁰. Specifico di *Donare la morte* è il fatto che Derrida, con un atteggiamento per nulla estraneo al suo stile, intrecci la propria voce e spesso confonda la propria posizione con quelle di Patočka nel rivolgersi a queste e ad altre connesse tematiche (la decisione, la testimonianza, l'escatologismo messianico e l'eredità del cristianesimo, l'Europa e il suo avvenire) nel solco della fondamentale concezione, di cui abbiamo visto le radici nelle lezioni su Heidegger del 1964-65, del carattere costitutivamente aperto, eccedente rispetto a qualsiasi chiusura e totalizzazione (in primis quella operata dal concetto metafisico di storia), di una storicità profonda che coincide con l'avvenire stesso⁶¹. Particolarmente interessante, a tal proposito, è che in questa fase della sua riflessione Derrida ritrovi precisamente le problematiche dischiuse da quel cruciale gesto filosofico dal quale la dialettica heideggeriana di coappartenenza di rivelazione e occultamento era scaturita, vale a dire l'operazione di «ontologizzazione» di tematiche ontiche, antropologiche o fattizie appartenenti in primo luogo all'esperienza cristiana: al cospetto di tale gesto, evidentemente sotteso alla proposta messianica dello stesso Derrida, e nel solco dell'eredità filosofica da esso dischiusa, Patočka avrebbe preso in considerazione un «gesto inverso e simmetrico», nella cui alternativa si può chiaramente riconoscere una problematica rimasta aperta nella tarda meditazione derridiana, consistente nel riontologizzare i temi storici del cristianesimo e nell'ascrivere alla rivelazione il contenuto ontologico che Heidegger tentava di sottrargli⁶².

Si dischiude qui, a nostro avviso, una ben specifica prospettiva dalla quale vale la pena inquadrare oggi il gesto derridiano nel suo complesso, la strategia che esso ci ha lasciato in eredità. Essa va intesa sì, per dirla con un'espressione che Vattimo riferiva principalmente a Foucault e Deleuze, come appartenente a quel capitolo della storia degli effetti della crisi dell'hegelismo, debitore in primo luogo dell'apporto nietzschiano, nel quale l'autoanalisi genealogica del pensiero occidentale, portandosi al di là del paradigma

⁵⁹ Sulla logica derridiana dell'impossibile, cfr. ad es. Di Martino (2001); Resta (2016).

⁶⁰ Cfr. ad es. DM, pp. 65, 67, 74-76, 88.

⁶¹ Vedi ad es. *ivi*, pp. 44-45 e 47.

⁶² La problematica derridiana cui tale alternativa rimanda è quella dell'ipotesi della priorità dell'evento storicamente determinato della rivelazione (*Offenbarung*) rispetto alla struttura a-religiosa o pre-religiosa della rivelabilità (*Offerbarkeit*). Cfr. ad es. Derrida (2008), pp. 286 ss., nonché più in generale Derrida (1995).

ricoeuriano della scuola del sospetto, «smaschera lo stesso ideale dello smascheramento e le sue tecniche»⁶³. Soltanto che questo smascheramento dello smascheramento va inteso per Derrida, come risulta particolarmente chiaro sulla base dell'atteggiamento della decostruzione verso la concettualità heideggeriana e psicanalitica, come un tentativo di rilanciare il segreto, il sospetto, lo smascheramento – e dunque, se vogliamo, la critica e la demistificazione – al di là di se stessi, vale a dire di un concetto pieno di maschera, velamento e autenticità di cui anche il concetto metafisico di storia è espressione. Lungi dal voler operare una completa *storicizzazione* (in senso metafisico) di questi concetti, tale da ricondurne senza riserve la validità alla totalità strutturale di una determinata epoca storica, l'ipersospetto di Derrida, muovendosi al margine di essi, li rilancia su quel piano «ipertrascendentale» sul quale alla fine intendeva collocarsi⁶⁴. Con, evidentemente, tutta una serie di rischi, che un'eventuale ripresa di queste problematiche derridiane dovrebbe portare alla luce.

Qui possiamo soltanto accennare a quale ci sembra essere il terreno sul quale bisognerebbe tentare questa ripresa ed elucidare questi rischi. Esso è a nostro avviso il terreno della *questione della tecnica* dal quale, via Patočka, siamo partiti, e al quale ci sembra ricondurre la portata profonda della ricostruzione fin qui tentata. Tale questione, infatti, nel momento in cui, distinguendo la tecnicità originaria della traccia e della scrittura dal concetto metafisico di tecnica a più riprese criticato da Derrida, ci si apra a considerarla come la vera posta in gioco della decostruzione derridiana⁶⁵, intreccia: 1) la portata profonda della meditazione su storia e storicità e sulla logica di auto-occultamento che la scandisce, nella misura in cui la ridefinizione derridiana di tale auto-occultamento, come abbiamo visto, ne iscrive l'azione nell'effetto stesso della traccia, della voce e della scrittura (in particolare quella fonetica), dunque più in generale nel movimento di costitutiva esteriorizzazione della vita e delle sue "facoltà", in primis quelle mnestiche, in quanto già sempre mediate ed estroflesse in protesi e supplementi⁶⁶; 2) l'iscrizione della psicanalisi stessa, epurata dai suoi residui metafisici e logocentrici, in questo pensiero della traccia e di quella «rimozione originaria» che ne determina l'auto-occultamento⁶⁷: è questa infatti la vera posta in gioco del confronto di Derrida con la psicanalisi, già evidente, prima ancora che nel confronto con Lacan, in un testo come *Freud e la scena della scrittura*, nel quale il «problema della tecnica», ovvero quello di una scrittura intesa come «*téchne* come rapporto tra la vita e la morte», e perciò come «la scena della storia e il gioco del mondo», «non si lascia esaurire da una semplice psicologia»⁶⁸; 3) la massima coappartenenza di vicinanza e di distanza di Derrida nei confronti di Heidegger: a questi più che mai prossimo nel trasferirne l'unità di disvelamento e dissimulazione nella problematica della traccia, radicalizzando nel proprio concetto di *pharmakon* l'oscillazione tra pericolo e opportunità già affermate dal *Gestell* heideggeriano⁶⁹, il gesto derridiano ci sembra guadagnare in questo

⁶³ Cfr. Vattimo (1978).

⁶⁴ Derrida (2003), p. 213.

⁶⁵ Su questo può essere ancora attuale Chiurazzi (1992).

⁶⁶ Procedendo in questa direzione, si potrà riconoscere a ragione nel nome di Derrida quello di un progetto filosofico, eccedente la sua stessa opera, di radicamento dell'oblio dal piano dell'esistenzialità o della storia dell'essere (e a maggior ragione della psiche) al più profondo oblio della tecnicità originaria della vita. È questa la via intrapresa soprattutto da Bernard Stiegler, sulla base di una definizione di "decostruzione" che è tutta un programma: «Un pensiero della tecnica, delle tele-tecnologie, dei "media" in tutte le loro forme – a cominciare dalle tracce più primitive che innescarono il processo di ominizzazione (l'emersione della specie umana), fino al Web e a tutte le forme di archiviazione tecnica e di registrazione ad alta fedeltà, incluse quelle delle biotecnologie [...] tutte figure, nella loro singolarità, dell'originario difetto [*default*] di origine che l'archiscrittura costituisce» (Stiegler, 2001, p. 239).

⁶⁷ SD, p. 296.

⁶⁸ Ivi, pp. 294-295.

⁶⁹ La stessa tematica della tecnica come "cornice" o "incorniciatura" intesa come riserva permanente e principio di manifestazione/occultamento dei fenomeni, e dunque in un'accezione molto vicina a quella di cui si avvale Derrida ne *Il fattore della verità* e non solo, può essere vista con ottime ragioni come già racchiusa nel *Gestell* heideggeriano (come nota anche Culler, 1988, p. 180). In proposito, inoltre, non si può mancare di tenere presente un altro passo del corso del 1964-65 nel quale Derrida, in polemica con Kojève, afferma che, nella misura in cui vi si riconosca una «struttura ontologica anteriore all'antropogenesi», «tutto il pensiero di

stesso elemento, come a prendere in esso lo slancio per superarlo, la propria maggiore autonomia e radicalità. Di questo slancio con Heidegger oltre Heidegger, la cui matrice è evidentemente il “rovesciamento” del primato dell’autenticità/proprietà in quello dell’inautenticità/espropriazione della ripetizione tecnica, vale la pena di menzionare almeno un aspetto. In un testo come *Invii*, nel quale la decostruzione della figura del *facteur* come portatore della verità mette capo ad una definizione della disseminazione testuale nei termini di una «guerra» incircoscivibile tra media, dispositivi e forze, la storia dell’essere heideggeriano viene criticata come «l’illusione postale più inaudita», estremo misconoscimento del *rinvio* in *invio*, ultimo residuo repressivo nei confronti di una storicità puramente disseminale e plurale concepita da Derrida, sempre sulla scorta dell’immagine della lettera, come «*invii* senza destinazione»⁷⁰. Così, nella disseminazione la dispersione si mostra come ciò che l’auto-occultamento reprime, e non più come in Heidegger la dimensione della repressione stessa; la scrittura e la macchina, esperienze (in)autentiche di una pura perdita capaci di lasciarsi alle spalle le formazioni repressive della metafisica, incarnano una figura positiva dell’oblio dal sapore molto più nietzschiano e batailliano che heideggeriano, per quanto la logica di Heidegger sia evidentemente quella entro cui il tema dell’oblio si offre al pensiero derridiano⁷¹.

E tuttavia, sotto un altro aspetto, nel solco della considerazione di cui sopra, Heidegger ci sembra tutto meno che rovesciato da Derrida. Difficilmente, ci sembra, si potrà infatti trovare in quest’ultimo una proposta strategica, dunque in qualche modo anche etico-politica, radicalmente divergente dai *principi* di quella heideggeriana. Il tipico *engagement* messianico dell’ultimo Derrida, apparentemente agli antipodi dell’atteggiamento profondamente impolitico dell’ultimo Heidegger, ci sembra dividerne l’assunto fondamentale: l’idea che l’*ethos* del pensiero come esercizio di “visione” di quel “potere” – invisibile in quanto già da sempre e perlopiù visto – che ci costituisce come ciò che siamo, implichi un’assoluta priorità del “lasciare” come forma di corrispondenza a questo potere, configurandosi dunque come un esercizio ad un paradossale “impotere” nel quale risiederebbe la vera potenza della nostra prassi, e che la falsa figura del potere e dell’effettività (la sovranità, la padronanza, la disposizione attiva, la manipolazione dell’essente), che è poi la figura stessa del desiderio della presenza e del concetto metafisico di tecnica, incessantemente occulterebbe. Questa configurazione della prassi – alla quale, notiamo *en passant*, non solo Patočka, ma anche lo stesso Lacan e la sua etica della psicanalisi sono pienamente accostabili⁷² – si delinea nell’ultimo Derrida sotto l’influenza di una chiara matrice kierkegaardiana: vale a dire, nella forma di un *ethos* che, decostruendo l’impulso soggettivistico-oggettivante al calcolo e alla sovranità senza con ciò sfociare in un’esortazione alla pura perdita e al dispendio assoluto come figure acefale dell’emancipazione, si sforza di frequentare quella soglia estrema dell’economia della prassi nella quale il rapporto tra calcolo e incalcolabile, retribuzione e sacrificio dell’economia, aspettativa e assoluto abbandono di ogni riserva, residuo di rammemorazione e oblio totale si mantiene nella paradossale forma di una sospensione, mostrandosi il secondo termine non come il mero luogo di dissoluzione del primo e del sogno di sovranità da esso incarnato, bensì come il margine inoggettivabile che ne mette in gioco l’opera con lo stesso gesto con cui l’ha già sempre decostruita, senza con ciò ridurne lo statuto ontologico. In ciò, per quanto Derrida in *Donare la morte* affermi che «definendo un giorno la disseminazione come “ciò che non torna al padre”, avremmo anche potuto descrivere l’istante della rinuncia di Abramo»⁷³, ci sembra che la “tentazione batailliana” che animava la decostruzione disseminale della lettera negli anni ’70 venga infine superata nella postura kierkegaardiano-heideggeriana di un pensiero

Heidegger e al di là di *Sein und Zeit* non è in fondo che una meditazione sull’essenza della tecnica nei suoi rapporti non accidentali con il pensiero» (HQES, pp. 244-245).

⁷⁰ Derrida (2017), p. 67.

⁷¹ Su questi ultimi aspetti si vedano già “Dall’economia ristretta all’economia generale” (in SD, pp. 325-358) e “Il pozzo e la piramide” (in Derrida, 1997, pp. 105-152).

⁷² Vedi in proposito le convergenze tra la prospettiva derridiana e quella lacaniana riscontrate da Cosenza (1999), (2008), e Tonazzo (2008).

⁷³ DM, p. 127.

che *(si) aspetta pur sempre ancora qualcosa*, per quanto qualcosa di impossibile, incalcolabile e strutturalmente invisibile (e dunque, a rigore, non un “qualcosa”)⁷⁴.

Ma soprattutto, è ancora ad una strategia di marca foucaultiana che più proficuamente possiamo contrapporre questa postura derridiana, a maggior ragione nella misura in cui le due proposte prendono entrambe le mosse da un complessivo ripensamento della prassi storica come *polemos* differenziale di media contro altri media in cui il significato pieno è per così dire un’arma o una posizione tra le altre, nel senso che si rivela come un effetto di quello stesso potere costituente dei dispositivi da esso denegato. Procedendo ad una storizzazione assoluta non solo del segreto come principio di visibilità, ma anche del concetto di repressione e più in generale dell’approccio economico dei quali invece, pur decostruendone l’accezione metafisica, Derrida continua ad avvalersi, quest’altra strategia configura la frequentazione dell’ambiguità farmacologica del potere e dei dispositivi, e dell’apertura inattuale al nuovo che può costituirne l’unico criterio, non nella forma di quella paradossale “rassegnazione attiva” che nutre l’attesa messianica, bensì come creazione e produzione puramente attive di diversi regimi di visibilità e possibilità su un piano di immanenza orizzontale. La posta in gioco di una tale alternativa ci sembra non solo quella del rischio di una paralisi della prassi e di una completa destituzione della sua politicità⁷⁵, ma anche l’altra problematica, a questo primo rischio strettamente connessa, del ritorno in una forma di secondo grado di quella teleologia che si era preteso di aver decostruito: nonostante Derrida proclamasse, contro Lacan e Heidegger, che «la mancanza non ha posto nella disseminazione»⁷⁶, viene difficile pensare che l’esito messianico della sua meditazione, imperniato su una rivalutazione di un concetto non metafisico di «escatologia», non ricada in questo rischio che egli stesso, nelle sue lezioni del 1964-65 su Heidegger, aveva con lucidità riconosciuto come immediatamente implicato dall’argomentazione “difettiva” così tipica della logica heideggeriana di dissimulazione-disvelamento⁷⁷. La meditazione di Derrida sul concetto di “fine della storia”, la cui continuità e centralità nell’itinerario derridiano si possono apprezzare su un arco che va dal corso del 1964-65 a *Spettri di Marx* e oltre, lo testimonia perfettamente: lungi dal criticarne frontalmente l’accezione hegel-marxiana, eminenza espressione del concetto onto-archeo-teleo-logico di storia approntato dal desiderio metafisico della presenza, egli lo decostruisce soltanto per lasciarne scaturire un’accezione più radicale, strettamente connessa al proprio escatologismo messianico, come apertura e rivelazione dell’eccesso della storicità al di là e al di sotto della chiusura operata dalla storia metafisica, e dunque come epoca della massima «*chance*» e del «più che mai»⁷⁸.

Valga quest’ultimo rilievo, flebile accenno ad una problematica che meriterebbe di essere approfondita ad oltranza, come testimonianza di quella che ci sembra essere la vera indicazione che la prospettiva derridiana, con tutte le problematiche che implica, ci lascia in eredità: l’invito a fare i conti con gli spettri della mancanza e del negativo pur accettando di muoversi in un campo di gioco in cui i giocatori, proprio come nell’abissale scena di scrittura di Poe, mai totalizzabile nella piena luce di un punto di vista assoluto, sono in un certo senso «tutti più lucidi e più sciocchi, più potenti e più sprovveduti gli uni degli altri»⁷⁹.

⁷⁴ Per una riflessione sulle divergenze tra Heidegger e Derrida quanto allo statuto dell’ad-veniente e alla concezione dell’evenemenzialità, legate ad esempio al carattere “personale” dell’arrivante e a quello “singolare” dell’evento, cfr., con prospettive un po’ diverse, Resta (1990), p. 201, e Di Martino (2009), p. 27.

⁷⁵ In proposito si può vedere Esposito (2020), il quale affronta la questione a partire dai due divergenti paradigmi ontologico-politici di Heidegger e Deleuze, facilmente riscontrabili alle spalle rispettivamente di Derrida e Foucault. Manteniamo però una riserva sulla tesi dell’autore secondo la quale questi due paradigmi, in apparenza antitetici (“impolitico” il primo, “iperpolitico” il secondo), convergerebbero in un esito spolitizzante che ne rivelerebbe i comuni presupposti teologico-politici.

⁷⁶ FV, p. 55.

⁷⁷ HQES, p. 152.

⁷⁸ Si confronti in proposito ad esempio SM, pp. 96 ss., con quanto Derrida affermava più di venticinque anni prima in HQES, pp. 27 e 276-278, ma anche in Derrida (1968), p. 147.

⁷⁹ FV, p. 120.

Abbreviazioni

- D Derrida, J. (2018), *La disseminazione*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- DM Derrida, J. (2002), *Donare la morte*, trad. it. a cura di L. Berta, Jaca Book, Milano.
- FV Derrida, J. (1978), *Il fattore della verità*, trad. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano.
- G Derrida, J. (2012), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano.
- HQES Derrida, J. (2019), *Heidegger. La questione dell'essere e la storia. Corso dell'ENS-ULM 1964-1965*, trad. it. a cura di R. Frauenfelder, Jaca Book, Milano.
- SD Derrida, J. (1990), *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- SM Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.

Bibliografia

- Baring, E. (2014), "Ne me raconte plus d'histoires": Derrida and the Problem of the History of Philosophy", *History and Theory*, n. 53, pp. 175-193.
- Chiurazzi, G. (1992), *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Cosenza, D. (1999), "La lettera di Freud tra psicoanalisi e decostruzione: Derrida e Lacan", *Fenomenologia e Società*, XXII, n. 2, pp. 137-143.
- Cosenza, D. (2008), *Derrida e Lacan: un incontro mancato?*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (ed.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 271-282.
- Culler, J. (1988), *Sulla decostruzione*, trad. it. a cura di S. Cavicchioli, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (1968), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1975), *Posizioni*, trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, Bertani, Verona.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1992), D. Attridge, *This Strange Institution Called Literature: an Interview with Jacques Derrida*, *Acts of Literature*, ed. by D. Attridge, Routledge, London, pp. 33-75.
- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in AA.VV., *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, J. (1996), *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2003), *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. a cura di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Marx & Sons*, in AA.VV., *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, trad. it. a cura di E. Castanò, D. De Santis, L. Fabbri, M. Guidi, A. Lodeserto, A. Brazzoduro, Mimesis, Milano-Udine, pp. 239-295.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano-Udine.
- Di Martino, C. (2001), *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano.
- Di Martino, C. (2009), *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano.
- Esposito, R. (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino.
- Gadamer, H.-G. (1972), *Kleine Schriften III*, Mohr, Tübingen.
- Gaston, S. (2019), *Jacques Derrida and the Challenge of History*, Rowman & Littlefield, London-New York.

- Lacan, J. (2002), *Scritti*, vol. I, trad. it. a cura di G. Contri, Einaudi, Torino.
- Lacan, J. (2014), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, trad. it. a cura di A. Sciacchitano e I. Molina, Einaudi, Torino.
- Löwith, K. (2006), *Saggi su Heidegger*, trad. it. a cura di C. Cases e A. Mazzone, SE, Milano.
- Martin, J.-C. (2015), *Leçons sur Derrida: déconstruire la finitude*, Ellipses, Paris.
- Patočka, J. (2008), *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di D. Stimilli, Einaudi, Torino.
- Resta, C. (1990), *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini e Associati, Milano.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Stiegler, B. (2001), *Derrida and Technology: Fidelity at the Limits of Deconstruction and the Prosthesis of Faith*, in AA.VV., *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, ed. by T. Cohen, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 238-270.
- Terzi, R. (2011), "La contamination et le retard: phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida", *Studia Phaenomenologica*, n. 11, pp. 195-220.
- Terzi, R. (2013), "Decostruzione, contaminazione ed eccesso del trascendentale in Derrida", *Tropos*, IV, n. 2, pp. 109-132.
- Terzi, R. (2014), *La totalità e l'eccesso: la questione della storicità*, in G. Dalmasso, C. Di Martino, C. Resta (ed.), *L'a-venire di Derrida*, Mimesis, Milano, pp. 65-83.
- Terzi, R. (2017a), "Histoire transcendantale/histoire mondaine: de Husserl à Derrida et retour", in *Alter. Revue de phénoménologie*, n. 25, pp. 13-32.
- Terzi, R. (2017b), "Être, histoire, écriture: Derrida lecteur de Heidegger", in *Studia Phaenomenologica*, n. 27, pp. 355-380.
- Tonazzo, D. (2008), *Tra Derrida e Lacan: un chiasmo*, in P. D'Alessandro, A. Potestio (ed.), *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, LED, Milano, pp. 283-304.
- Vattimo, G. (1978), *Introduzione a G. Deleuze, Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze, pp. 5-19.