

Carmine Di Martino

DERRIDA E L'ESPERIENZA DELL'IMPOSSIBILE

1. Le condizioni di im-possibilità

Nel 1997 Derrida scrive una prefazione alla nuova edizione di un testo di Silvano Petrosino interamente dedicato al suo pensiero e intitolato *Jacques Derrida e la legge del possibile*¹. Niente di più adatto e stimolante di questo titolo incentrato sul possibile, per fare il punto – in una sorta di controcanto – sulla questione dell'*impossibile* e per ricostruirne sinteticamente (nello spazio di alcune lunghe note) l'apparizione all'interno della sua opera. Centro di gravitazione di questo breve e assai istruttivo testo introduttivo, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, è immediatamente e senza preamboli il nesso tra l'impossibile e l'evento. Quando, a quali condizioni, possiamo parlare di evento? Un pensiero dell'evento ci obbliga a chiamare in gioco l'impossibile. Con il concetto classico di possibile, infatti, si può pensare tutto tranne l'evento. Se si tratta di "evento", non ci si può limitare al possibile. L'evento – ciò che nella nostra lingua chiamiamo evento – è, deve essere, l'accadere dell'impossibile.

Nei termini tradizionali di una critica trascendentale si direbbe: *può accadere solo il possibile*. Ma, sostiene Derrida, se accade solo ciò che è possibile, non accade nulla, non fa che attuarsì, attualizzarsi, ciò che era già lì, pre-visto, pre-compreso, pre-figurato, pronosticato e atteso, come uno sviluppo di fattori antecedenti. Non si tratterebbe più di evento. L'evento non può essere solo *possibile*.

Se un evento è solamente possibile, non fa che svolgere esattamente le possibilità che sono là, e dunque non è evento. Un evento per essere tale deve essere una sorpresa assoluta, deve interrompere il corso della storia e di conseguenza l'intreccio delle possibilità. L'evento deve essere possibile come impossibile, non può essere un evento se non a condizione che giunga laddove non è anticipabile, dove sembrava impossibile².

Se interroghiamo l'accadere di un evento – un evento puro, come tale –, dobbiamo dire che esso deve eccedere le condizioni di possibilità. «Affinché un evento abbia luogo, affin-

1 S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983; Jaca Book, Milano 19972, edizione ampliata. Si tratta di un pregevole lavoro e di una delle prime monografie apparse in Italia sul pensiero di Jacques Derrida.

2 J. Derrida, *L'ordine della traccia*, intervista a cura di G. Dalmaso, in "Fenomenologia e società", 1999, 2, XXII, p. 13.

Il tema di B@bel

ché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile»³. Perciò si può parlare di *evento* solo quando ha luogo l'impossibile. «Quando l'impossibile *si fa* possibile, l'evento ha luogo (possibilità dell'impossibile). È persino questa, irrecusabile, la forma paradossale dell'evento»⁴. Se si vuole essere rigorosi con l'evento, la posizione che abbiamo chiamato tradizionale va dunque rovesciata: *può accadere*, se si tratta di evento, *solo ciò che è impossibile o più che possibile*, oltre il possibile. «Se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento»⁵.

Fissiamo il punto. Perché vi sia evento, perché un evento abbia luogo, occorre che esso non sia semplicemente possibile, che non si riduca al passaggio all'atto di un possibile, che sia *più che possibile*, che vi sia *eccedenza*, sospensione, oltrepassamento del regime della possibilità: questa *impossibilità* – il *più che possibile* – è allora la sua possibilità. L'evento non può essere la

[...] semplice attualizzazione di un possibile, un semplice passaggio all'atto, una realizzazione, una effettuazione, il compimento teleologico di una potenza, il processo di una dinamica dipendente da 'condizioni di possibilità'⁶.

Per pensare la possibilità dell'evento, bisogna dunque ricorrere a questa logica aporetica ricca di *chance* del "possibile-impossibile": l'evento implica la possibilità come impossibilità, esso è, potremmo dire, un "effetto" irriducibile a cause, una «quercia senza ghianda», per usare le parole di Derrida in *Posizioni*, nulla di cui si possa dire «questa è una quercia in cui riconosciamo (Hegel) lo sviluppo di una ghianda»⁷. È questo il concetto di evento – «l'unico, l'imprevedibile, senza orizzonte d'attesa e senza maturazione teleologica, quercia senza ghianda»⁸ – che Derrida ha di mira fin dall'inizio. La possibilità dell'evento implica l'interruzione del regime della possibilità, della previsione, della rappresentazione, del calcolo, dell'economia.

L'evento è l'accadere dell'impossibile. In questo senso si deve anche dire: l'evento eccede le "condizioni di possibilità" (Kant) ed eccede l'"orizzonte" (Husserl, Heidegger). Riflettere sulle condizioni di *impossibilità* dell'evento significa pensare la necessità di una «certa assenza d'orizzonte»⁹. Se, da una parte, vi è sempre orizzonte d'attesa, poiché tutto ciò che accade ci viene incontro in un orizzonte di senso "pre-compreso", e questo, a un certo livello, non si può misconoscere, come Derrida sa benissimo, dall'altra, affinché vi sia evento, occorre anche che l'orizzonte venga interrotto, lacerato, sospeso. «Paradossalmente, l'assenza

3 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 12.

4 *Ivi*, pp. 11-12.

5 *Ivi*, p.12.

6 *Ivi*, p.14.

7 J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p.134.

8 *Ibidem*.

9 J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in Aa.Vv., *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 9.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

di orizzonte condiziona l'avvenire stesso. Il sorgere dell'evento deve forare ogni orizzonte d'attesa¹⁰. L'evento – nel senso che è stato messo in luce – è il correlato di un'attesa senza ciò che filosoficamente chiamiamo orizzonte d'attesa, un'attesa che non attende nulla di riconoscibile, un'attesa senza aspettativa e senza prefigurazione. Sono questi i termini di una certa – determinata, relativa – presa di distanza derridiana da «una fenomenologia, una ontologia e una ermeneutica che descrive, secondo necessità d'altronde, l'orizzonte di attesa a partire dal quale qualcuno viene verso di noi o l'avvenire viene verso di noi»¹¹. In questione è il regime della “pre-struttura” – della precomprensione, della previsione, dell'anticipazione – che si trova necessariamente all'opera nel discorso sull'orizzonte.

Io – osserva Derrida – mi provo a richiamare, contro la grande tradizione ontologica, fenomenologica del discorso sull'orizzonte, secondo la quale tutto si annuncia in un orizzonte (finito o infinito), che ciò che arriva non arriva che là dove non c'è orizzonte o anticipazione¹².

Non si tratta qui, a nostro avviso, semplicemente di rinunciare al discorso sull'orizzonte – il che non è, entro certi limiti, né possibile né sensato –, quanto di metterne allo scoperto e marcare il limite. Derrida intende segnare cioè il limite del “limite” (orizzonte), quel punto in cui esso stesso, l'orizzonte, “eviene”, poiché si dà evento *dell'*orizzonte stesso. Pensare “contro” la tradizione ontologico-fenomenologica del discorso sull'orizzonte equivale dunque a mostrare al tempo stesso la sua pertinenza relativa e la necessità della sua sospensione.

Quando c'è un orizzonte sul fondo del quale io posso determinare ciò che arriva, in questo momento ciò che arriva è secondario, prevedibile, programmabile, ecc., e dunque niente arriva veramente. È l'assenza d'orizzonte che è la condizione dell'evento¹³.

Perciò, se da una parte vi è sempre orizzonte, vi è sempre anticipazione, precognizione, prefigurazione, dall'altra deve esservi anche e necessariamente interruzione e, più radicalmente, *evenemenzialità* dell'orizzonte stesso.

L'evento ha luogo solo quando è forato ogni orizzonte d'attesa, quando l'orizzonte è sospeso, fessurato ed interamente riscritto da ciò che non si lascia determinare in anticipo, che non posso né devo veder venire, e che chiamiamo evento. Il discorso sulle condizioni di possibilità e sull'orizzonte non è sufficiente a rendere ragione dell'evento, quindi della possibilità della storia e dell'avvenire, dell'altro e della singolarità. «L'evento è un altro nome per quanto, *in* ciò che accade, non si riesce né a ridurre né a disconoscere»¹⁴. L'evento, allora, per esempio un evento storico, è l'accadere del *double bind* tra la continuità e l'interruzione assoluta; più è gravido di conseguenze, meno è possibile pensarlo a partire da cause.

10 *Ibidem*.

11 *Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello*, in “Il pensiero”, 1998, 2, p. 27.

12 J. Derrida, *Sur parole. Instantanées philosophiques*, Edition de l'Aube, Paris 1999, p. 49.

13 *Ibidem*.

14 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 11-12.

Il tema di B@bel

Qui – afferma Derrida – ci imbattiamo in una contraddizione strutturale nel concetto di storicità: perché ci sia storia occorre che si dia storicità, è necessario il connettersi di tutto ciò che accade; ma occorre anche l'interruzione assoluta, cioè qualcosa di inanticipabile che interrompa il tessuto della catena storica in un punto in cui non si può nemmeno più parlare di storia¹⁵.

Ricapitoliamo. Se stiamo solo al possibile e all'orizzonte, non c'è evento, vale a dire non c'è storia e non c'è avvenire, non c'è singolarità e non c'è alterità (novità). Se parliamo di evento, la condizione di possibilità, il più irrinunciabile dei concetti di una filosofia trascendentale, deve essere intesa come condizione di *impossibilità*.

Occorre quindi che l'evento si annunci anche come impossibile o che la sua possibilità sia minacciata [...]. Perché 'occorre'? Qual è lo statuto di questa necessità, di questa legge, apparentemente contraddittoria e doppiamente obbligatoria? Che cos'è questo '*double bind*' a partire dal quale *occorrerebbe* ancora ripensare il possibile come *im*-possibile¹⁶?

Lo statuto di questa strana necessità e di questa legge è, dapprima implicitamente e poi sempre più esplicitamente, al centro dell'intera produzione derridiana. Nella ricostruzione che Derrida stesso ci fornisce in *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, esso è chiamato in gioco innanzitutto a proposito della questione della destinazione.

Dal momento in cui una lettera può non arrivare a destinazione, le è impossibile arrivare *pienamente*, o *semplicemente*, ad un'unica destinazione. L'impossibilità, il possibile come impossibile, si lega sempre ad una divisibilità irriducibile che intacca l'essenza stessa del possibile¹⁷.

Dunque, affinché rimanga *possibile* per una lettera arrivare a destinazione, il suo *poter non* arrivare deve tormentarla intimamente: una simile *impossibilità* è *necessaria*: l'*impossibilità* (di arrivare) è – mantiene aperta – la *possibilità* (di arrivare). Formalizzando e generalizzando al massimo bisogna dire allora: un possibile è – si mantiene aperto come – possibile nella misura senza misura di questa impossibilità; ogni possibilizzazione è nello stesso tempo consentita e minacciata dallo spettro della sua impossibilità; questa *im*-possibilità è la sua possibilità stessa; ciò che rende possibile rende impossibile la realtà stessa che rende possibile ed introduce quindi – ma come una *chance*, una *chance* non negativa – una inquietudine, un'assenza, un punto di fuga in ciò stesso che produce o promuove¹⁸. Vi ritorneremo più avanti.

Qual è la portata di questa legge o necessità dell'impossibile?

Non vi è nulla di fortuito – sottolinea Derrida – nel fatto che questo discorso sulle condizioni di possibilità, persino laddove la sua pretesa è ossessionata, 'travagliata dall'impossibilità di superare' la propria performatività, possa estendersi a *tutti i luoghi in cui* la performatività, anzi l'*eventualità* è *all'opera* (l'evento, l'invenzione, il dono, il perdono, l'ospitalità, l'amicizia, la promes-

15 Conversazione con Jacques Derrida, in J. Derrida, *Ritorno da Mosca*, in V. Vitiello (a cura di), *Omaggio a Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 207.

16 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 14.

17 *Ivi*, p. 14 (nota 4).

18 Cfr. *ivi*, p. 13.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

sa, l'esperienza della morte – possibilità dell'impossibile –, *l'esperienza in generale*, ecc. *Ecce-tera*, poiché il contagio è senza limite; ultimamente esso trascina tutti i concetti e senza dubbio il concetto di concetto, ecc.)¹⁹.

Il discorso sulle condizioni di *im*-possibilità si estende dunque all'esperienza in generale. In che senso va intesa questa estensione? Tenteremo precisamente di rispondere qui a tale interrogativo. Cerchiamo in primo luogo di mettere a fuoco la logica dell'impossibile.

2. Ai limiti della fenomenologia

La figura che si presta alla massima formalizzazione della logica aporetica del possibile-impossibile, insieme all'evento, è quella del dono. Se ne può delineare in estrema sintesi il profilo. Quando e a quali condizioni vi è – o si può parlare di – dono? Scrive Derrida in *Donare il tempo*:

Se la figura del circolo è essenziale all'economico, il dono deve rimanere *aneconomico*. Non che esso rimanga estraneo al circolo, ma deve *mantenere* nei confronti del circolo un rapporto di estraneità. È forse in questo senso che il dono è l'impossibile. Non impossibile, ma *l'impossibile*. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si dà a pensare come l'impossibile²⁰.

Poiché nella semantica ereditata della parola dono è implicato che il dono sia l'assolutamente aneconomico, esso si annuncia per ciò stesso – a patto di essere rigorosi con il suo senso – come figura emblematica dell'impossibile. Se infatti parliamo del dono come l'aneconomico, dobbiamo dire che esso può aver luogo solo dove non vi è reciprocità, ritorno, scambio, debito, rimborso: nella logica della restituzione, reale o simbolica che sia, non vi potrà essere dono. Ma ciò ha evidentemente delle implicazioni e delle conseguenze che non si possono evitare; in una battuta: affinché non si avvii il ciclo del ritorno, dell'economia, occorre che il dono *non si faccia fenomeno*, non appaia *come tale*, non si presenti e non venga percepito o riconosciuto come tale né dal donatario né dal donatore.

Se si tratta di dono, dono puro, incondizionato, cioè dell'assolutamente aneconomico, bisogna che il donatario non entri in un contratto, e perciò non rimborsi, non si sdebiti, non abbia mai contratto un debito. Ma ciò è possibile solo a condizione che il dono non appaia come tale, giacché il semplice riconoscimento del dono costituirebbe già un risarcimento, per quanto simbolico (prima ancora di ogni ringraziamento esplicito), e annullerebbe il dono. Lo stesso si deve dire dal lato del donatore. Nemmeno a quest'ultimo il dono deve apparire come tale: se egli sa che dona, se ha coscienza di donare, se dice: "io dono", "sono io che dono", di nuovo è distrutto il dono, poiché il donatore comincia egli stesso a rimborsarsi con un riconoscimento.

¹⁹ *Ivi*, p. 13 (nota 3). Corsivi miei.

²⁰ J. Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9.

Il tema di B@bel

Ecco l'aporetica condizione del dono: esso può essere ciò che è, un dono puro e incondizionato, solo a condizione di non apparire e di non essere percepito *come tale*, di non presentarsi e significarsi *in quanto* dono. Se il dono appare come tale, scompare come tale. Oppure, detto positivamente: un dono può apparire come tale solo scomparendo come tale. Esso non deve apparire e presentarsi come tale al destinatario del dono, poiché solo questo basterebbe a innescare il processo di sdebitamento, reale o simbolico, e a garantire il ritorno economico. Per lo stesso motivo, non deve apparire come tale nemmeno al donatore: il suo farsi fenomeno darebbe luogo a quel "sapere" di donare che di nuovo equivarrebbe a una restituzione, sia pure simbolica. Occorre allora ammettere, in forza di quanto detto, che il dono non è mai donato da un soggetto che "intende" donare, che "sa" di donare, che "può" donare, che "vuole" donare: il dono sorprende ed eccede la soggettività del soggetto, costringe a rimettere in questione l'assiomatica moderna di un soggetto sovrano, padrone di sé e dei suoi atti. All'opposto e nello stesso tempo, tuttavia, se io dono senza saperlo e senza volerlo, non dono affatto, non c'è alcun dono: per essere tale il dono richiede una libertà e una volontà di donare, un'intenzione e un sapere. Si domanda infatti Derrida:

Che cosa sarebbe alla fine un dono che soddisfacesse la condizione del dono, e cioè di non apparire come dono, di non essere, esistere, significare, voler-dire come dono? Un dono senza volere, senza voler-dire, un dono insignificante, un dono senza intenzione di donare? Perché chiameremmo ciò ancora un dono? Ciò, cioè che cosa²¹?

Affinché vi sia dono, quindi,

[...] ci vuole del caso, dell'occasionalità, dell'involontario, cioè dell'incoscienza e del disordine, e ci vuole della libertà intenzionale, e un accordo – miracoloso, gratuito – di queste due condizioni, l'una con l'altra²².

Il dono, se ce n'è, è possibile solo come l'accordo miracoloso e gratuito di queste due istanze contrapposte e inconciliabili: ecco il carattere eccessivo, eccedente, smisurato e impossibile del dono. Esso può aver luogo solo a condizione di non aver luogo. Bisogna che il dono appaia senza apparire, si annunci senza presentarsi, sia avvertito come tale senza essere avvertito come tale, sia cosciente e incosciente, intenzionale e involontario, ricordato e obliato. Nello stesso tempo. Entrambe le cose simultaneamente. È possibile? È impossibile. Ma il dono, se ce n'è, richiede la sopportazione di questa aporia, la venuta di questo impossibile. È per questo che il dono, come l'evento, è l'impossibile, l'accadere dell'impossibile.

Beninteso, con ciò non si dice che non vi può essere dono, che mai si è dato né mai si darà dono, ma che il dono, se e finché ce n'è, è possibile solo come *più che* possibile, *al di là* del possibile, come *impossibile*, come l'impossibile e necessaria simultaneità di due esigenze contraddittorie. Se anche non avesse mai avuto luogo, il dono, il dono puro, incondizionato, resterebbe possibile solo come l'accadere dell'impossibile – dell'impossibile (necessario) accordo e doppio legame tra due serie di istanze inconciliabili e parimenti inderogabili, come si è detto.

²¹ *Ivi*, p. 29.

²² *Ivi*, p. 124.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

Ma – occorre sottolinearlo – l'impossibile non è l'utopia, il senza luogo: «Non l'utopia, l'im-possibile»²³. Riconoscere il dono come l'impossibile non equivale a dichiararlo impossibile. «Se ce n'è» (per esempio, nell'espressione: «il dono, *se ce n'è*, non è possibile che come impossibile») non vuol dire «non ce n'è». Commentando, in *Le toucher*, il gesto decostruttore di Nancy – che si colloca nel solco derridiano e si produce invece nella forma del «non c'è il...» o «non c'è la...» –, Derrida coglie l'occasione per evidenziare uno scarto, segnalare la sua posizione:

Mi accorgo che il sintagma che mi si è imposto in questi ultimi anni (o decenni), e proprio mentre insistevo sulla molteplicità delle decostruzioni, non è 'non c'è il...' o 'non c'è la...', ma 'se ce n'è' (il puro e l'incondizionato sotto numerose forme: l'evento, l'invenzione, il dono, il perdono, la testimonianza, l'ospitalità, ecc. 'se ce n'è'). Ogni volta bisognava fare segno verso il possibile (la condizione di possibilità) *come* verso l'impossibile stesso. E il 'se ce n'è' non dice 'non ce n'è', ma non c'è niente che possa dar luogo a una prova, a un sapere, a una determinazione constativa o teorica, a un giudizio, soprattutto a un giudizio determinante²⁴.

Rispondendo – in un noto dibattito – alle critiche di J-Luc Marion, Derrida ribadisce con una certa veemenza quanto appena richiamato:

Io ho precisamente cercato di spostare la problematica del dono, di estrarla dal cerchio dell'economia, dello scambio, ma *non* ho tentato di concludere, a partire dall'impossibilità per il dono di apparire e di essere determinato come tale, *la sua impossibilità assoluta*. Ho affermato, per essere estremamente schematico e conciso, che è impossibile per il dono apparire come tale. Il dono non esiste come tale, se per esistenza si intende il fatto di essere presente e di essere intuitivamente identificato come tale [...]. Ma non ho mai concluso che non c'è dono. Ho proseguito nell'affermare che se, attraverso questa impossibilità, c'è dono, quest'ultimo deve essere *l'esperienza di questa impossibilità* e deve apparire *come impossibile*. L'evento chiamato dono è completamente eterogeneo all'identificazione teoretica, all'identificazione fenomenologica²⁵.

Dunque si tratta dell'impossibilità, non del dono, bensì della *fenomenalità* del dono, se per fenomenalità si intende l'apparire *come tale*, in carne e ossa, di un presente che si sottomette alla presa dell'intuizione, che si offre a una percezione diretta, a un sapere o a una appropriazione.

Il tema, a ben vedere, non è per nulla nuovo nella produzione derridiana.

Ultimamente – continua infatti qualche pagina oltre Derrida –, ciò che mi guida in questo argomento riguardo alla *non-fenomenalità* del dono è anche la non-fenomenalità dell'altro in quanto tale, che è qualcosa che ho imparato dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Husserl dice che nel caso dell'*alter ego* non possiamo avere intuizione pura, una originaria percezione dell'altro; dob-

23 J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, Paris, 2001, pp. 349 e ss.

24 J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, p. 323.

25 J.D. Caputo-M.J. Scanlon (a cura di), *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1999, p. 59 (corsivi miei).

Il tema di B@bel

biamo passare attraverso l'appresentazione. Questo è un limite della fenomenologia che appare all'interno della fenomenologia. Questo è il luogo in cui anch'io lavoro²⁶.

L'impossibile, il dono, l'impossibile del dono, rimette in questione allora la fenomenologia e il principio di tutti i principi, come Husserl lo formula nel § 24 di *Idee I*, il quale implica in ultima analisi la presenza immediata, l'intuizione, il riempimento dell'intuizione. Ridurre il dono a un "presente" significherebbe allora, coerentemente a quanto detto, annullarlo, nello stesso modo in cui ridurre l'altro (l'*ego* dell'*alter ego*) a un "presente" significherebbe cancellarne l'alterità. Il dono marca, perciò, per Derrida, il limite della fenomenologia, dell'apparire e del come tale: perché vi sia dono, occorre che esso non appaia come tale, che non si offra direttamente, che non si sottometta all'intuizione, alla percezione. Il darsi del dono *eccede* il dominio della presenza, di quella presenza che si vorrebbe semplice e piena, senza opacità e senza vuoti, disponibile alla presa dell'intuizione (in senso fenomenologico). Questo eccesso fa sì che, se ce n'è, il dono sfugga alla fenomenologia (almeno nel senso in cui la intende Derrida, come indissolubilmente legata a un determinato concetto di intuizione e di riempimento).

Il dono è irriducibile al *come tale*, non si presenta davanti a me in carne e ossa, offrendosi all'afferramento diretto dell'intuizione, così come l'*alter ego* (la *sua* egoità, e prima ancora il *suo* stesso *Leib*, la sua corporeità vissuta) non si presenta direttamente al mio sguardo, ma si dà solo indirettamente, mediamente: il senso "alter ego" si "costituisce" infatti in quella modalità intenzionale indiretta che è l'"appresentazione analogica", come scrive Husserl nella *V Meditazione cartesiana*, a partire dal corpo dell'altro, in primo luogo come *Körper* e poi come corpo espressivo. Il dono, dunque, come l'*alter ego*, non è una "cosa", non si riduce a un presente, a un che di appropriabile; se il dono si presentasse come tale scomparirebbe come tale (allo stesso modo, se l'altro si presentasse come tale al mio sguardo scomparirebbe come tale, ne risulterebbe espugnata e risolta l'alterità); la sua apparizione come tale equivarrebbe alla sua sparizione come tale. Ma questo, l'abbiamo visto, non vuol dire affatto concludere per l'impossibilità assoluta o per l'inesistenza assoluta del dono (come l'indisponibilità dell'altro, della sua alterità, della sua egoità, alla presa diretta dell'intuizione non implica affatto la sua impossibilità né tanto meno la sua inesistenza).

È nel varco di questa determinata sospensione del *come tale* e della fenomenologia, è in prosimità o in corrispondenza di questo limite della fenomenologia interno alla fenomenologia, che Derrida fa appello, ripetutamente, in più occasioni, all'esperienza dell'impossibile (esperienza dell'impossibile ed esperienza dell'altro vengono qui significativamente a coincidere).

Ciò che mi interessa – e spesso ripeto che la decostruzione che cerco di praticare è impossibile, è l'impossibile – è precisamente *l'esperienza dell'impossibile*. Non è semplicemente una esperienza impossibile. L'esperienza dell'impossibile, *ciò che accade nell'esperienza dell'impossibile* che non sarebbe solamente una non-esperienza²⁷.

26 *Ivi*, pp. 75-76.

27 *Ivi*, p. 72 (corsivi miei).



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

Occorre distinguere al riguardo l'esperienza impossibile dall'esperienza *dell'*impossibile.

Da un lato, infatti, se si pensa l'esperienza come quel rapporto al presente caratterizzato in termini di "intuizione" (nel senso stabilito nel § 24 di *Idee I*), bisogna parlare di una impossibile esperienza del dono e, più radicalmente, di una impossibilità dell'esperienza in generale. L'intuizione pura, piena, semplice e senza vuoti è costantemente rinviata, è impossibile. In questo senso, in ragione della sua non-fenomenalità, del dono non vi è esperienza né fenomenologia possibile. Se infatti l'evento del dono esclude l'apparire del dono *come tale*, tanto dal lato del donatario quanto da quello del donatore, se il dono non può essere un presente, non si presenta come tale, non si fenomenizza, che cosa resta all'analisi fenomenologica? Non vi è alcun esercizio della fenomenologia «senza almeno mantenere alcuni assiomi di ciò che è chiamato fenomenologia: il fenomeno, la fenomenalità, l'apparire, il significato, l'intuizione, se non l'intuizione almeno la promessa dell'intuizione, e così via»²⁸. E l'analisi fenomenologica non può, nel caso del dono, appellarsi all'esperienza intenzionale del donatore e del donatario, né – ovviamente – alla presenza della cosa stessa.

Dall'altro lato, tuttavia, se si tiene ferma (seguendo l'indicazione fornita da Derrida stesso a proposito dell'alterità dell'altro in *Violenza e metafisica*) la necessità di una «fenomenalità della non-fenomenalità»²⁹, si può e si deve parlare di una "esperienza" dell'impossibile o dell'impossibilità. Dell'impossibilità, dell'impresentabilità, dell'evenemenzialità del dono vi è – vi deve essere – "esperienza". Senza di essa il dono, l'impossibile del dono, non sarebbe che una impossibilità assoluta, una inesistenza assoluta. Della non-fenomenalità del dono, se ce n'è, come della non-fenomenalità dell'altro, vi deve essere fenomenalità; dell'eccesso del dono, della sua irriducibilità al *come tale*, alla fenomenalità, della sua "impossibilità" vi deve essere esperienza: una esperienza senza intuizione (senza appropriazione), che non è tuttavia una non-esperienza.

Ora, questa distinzione tra "intuizione" (in senso fenomenologico) ed "esperienza" (che in questo caso sta dalla parte della appresentazione analogica), tra fenomenalità e non-fenomenalità, tra ciò che si dà direttamente e ciò che si sottrae all'esibizione diretta senza tuttavia essere un niente (come nel caso dell'*alter ego*), si riflette in una singolare riproposizione della distinzione kantiana tra conoscere e pensare.

Vorrei che provassimo a trovare qualche nuova apertura – osserva Derrida –. Vorrei suggerire che ciò che questo problema del dono ci costringe a fare, forse, è di riattivare, nel ricollocarla, la famosa distinzione che Kant fece tra conoscere e pensare, ad esempio. Il dono, vorrei affermare, vorrei argomentare, come tale non può essere conosciuto; nella misura in cui lo si conosce, lo si distrugge. Così il dono in quanto tale è impossibile. Mi soffermo sull'in quanto tale. Spiegherò perché in breve. Il dono in quanto tale non può essere conosciuto, ma può essere pensato. Possiamo pensare ciò che non possiamo conoscere³⁰.

28 *Ivi*, pp. 60-61.

29 Scrive Derrida: «Husserl et Lévinas sont ici très proches. Mais en reconnaissant à cet infiniment autre *comme tel* (apparaissant comme tel) le statut d'une modification intentionnelle de l'ego en general, Husserl se donne le droit de parler de l'infiniment autre comme tel, rend compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il décrit le système de la phénoménalité de la non-phénoménalité» (J. Derrida, *Violence et métaphysique*, in Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 183).

30 J.D. Caputo-M.J. Scanlon (a cura di), *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, cit., p. 60.

Il tema di B@bel

Ciò che non si può conoscere si può – si deve poter – pensare. Il pensiero dell'impossibile tenta allora precisamente di accordarsi con l'eccedente, l'evento, l'evenemenzialità – nella scia di Heidegger, ma soprattutto al di là di Heidegger –, cioè di interrogare e cogliere altrimenti ciò che si rifiuta al dominio fenomenologico dell'apparire e alla obbiettivazione teoretica.

Forse pensare non è la parola giusta. Ma c'è qualcosa che eccede la conoscenza. Abbiamo una relazione al dono al di là del circolo, il circolo economico, e al di là delle definizioni teoretiche e fenomenologiche. È questo pensare, questa eccedenza, che mi interessa. È questa eccedenza che mette in moto il cerchio [...]. Non ho mai detto – questo è un fraintendimento che in Francia capita ogni volta – non ho mai detto che non c'è dono. No. Ho detto esattamente il contrario. Quali sono per noi le condizioni per dire che c'è un dono, se non possiamo determinarlo teoreticamente, fenomenologicamente? È attraverso *l'esperienza dell'impossibilità*; che la sua possibilità sia possibile come impossibile³¹.

Per pensare la possibilità di ciò che appare estraneo all'orizzonte della fenomenologia, delle determinazioni e dei giudizi teoretici, per pensare la possibilità dell'impossibile, per esempio un dono, un evento di dono, occorrerebbe allora prendere in carico e interrogare questa esperienza dell'impossibilità. Che cosa accade e si annuncia in essa? Si tratta di pensare, come si diceva prima, una eccedenza, un eccesso, un al di là del cerchio che mette in moto il cerchio.

Cerco di affermare che questo cosiddetto circolo, questo circolo economico, per circolare, per essere messo in moto, deve corrispondere a un movimento, un moto, un desiderio – qualunque sia il nome –, un pensiero del dono che non potrebbe essere esaurito da una descrizione fenomenologica, da una determinazione teoretica, da una definizione scientifica, da una economia³².

Attraverso l'esperienza dell'impossibilità, bisogna dunque pensare quel movimento che mette in moto il circolo (il circolo economico dello scambio) senza risolversi in esso, e che non può essere descritto fenomenologicamente; bisogna portarsi ai limiti della fenomenologia, oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia:

Quando Lévinas si riferisce all'eccedenza dell'infinitamente altro dice che l'altro, il volto, per l'appunto non appare in quanto tale. Dice molte volte che vuole trovare all'interno della fenomenologia la necessità di proseguire oltre la fenomenologia. Ci sono molti luoghi in cui dice che dobbiamo oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia. È quello che cerco di fare anch'io. Io rimango e voglio rimanere un razionalista, un fenomenologo [...], vorrei rimanere un fenomenologo in ciò che dico contro la fenomenologia³³.

31 *Ibidem* (corsivi miei).

32 *Ivi*, pp. 59-60.

33 *Ivi*, p. 75.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

3. Verso un'aporetologia generale

L'esperienza dell'impossibile. Di che si tratta? Fin dove si estende? Ritornano le nostre domande. Prima di affrontarle, compiamo un piccolo passo indietro, alla logica aporetica dell'impossibile. In un atteggiamento al tempo stesso fedele e infedele alla critica trascendentale – «da illuministi moderni che vogliamo ancora essere»³⁴ –, la formalizzazione della legge dell'impossibile si lascia leggere come un discorso «quasi-trascendentale» sulle condizioni di (im)possibilità dell'esperienza: è, potremmo dire, il modo stesso con cui Derrida decostruisce la filosofia trascendentale, senza mai troncarsi con essa, senza mai rinunciare alla sua istanza. Ciò che intendiamo mostrare qui è che questa logica aporetica ricca di *chance* del «possibile-impossibile» reca in sé il germe di una *aporetologia generale* che copre tutto il campo dell'accadere, raccogliendo l'eredità del discorso sulla *différance*.

Alle prese con quelle che egli ha voluto riassumere sotto il titolo di «questioni di responsabilità», affrontate in seminari che si sono snodati nel corso degli ultimi quindici anni della sua attività, Derrida ha messo ripetutamente alla prova la strana logica del possibile *come* impossibile. Rispetto ai diversi temi dell'ospitalità, dell'amicizia, della responsabilità, della decisione, del dono, del perdono, è sempre stata portata alla luce la stessa legge: ognuno di questi «concetti», ognuna di queste «esperienze», implica la possibilità *come* impossibilità, è possibile solo al prezzo della sopportazione dell'impossibile, non esiste che impossibilizzandosi, è ogni volta la venuta dell'impossibile. Nel cuore stesso di queste «parole», nella semantica che vi si condensa, nell'eredità cui esse alludono, vi è «una potenza di impossibile»³⁵. A quali condizioni *può* esservi dono, perdono, ospitalità, amicizia, responsabilità, democrazia, ecc., in senso puro, incondizionato? A questa domanda, che coinvolge tutte le tematizzazioni etico-giuridico-politiche, corrisponde la forma astratta e generale di un'aporia: tutto ciò *non è possibile, se ce n'è, che come impossibile*.

Le condizioni di possibilità del dono, del perdono, dell'ospitalità, dell'amicizia, della responsabilità, della democrazia ecc., si presentano come condizioni di impossibilità. In tutti gli «incondizionati» etici, in tutti gli «impossibili», vi è un «più che», un oltre, un eccesso rispetto al possibile; un eccesso che deve tracciarsi, scriversi, marcarsi, affinché il dono, il perdono, la responsabilità, ecc. abbiano luogo. L'«im-» dell'impossibile segnala precisamente quest'eccedenza, questo «eccesso», cui ogni volta ci si trova davanti. Vi è dono, come abbiamo visto, un dono puro e incondizionato, solo dove ha luogo l'impossibile, vale a dire l'accordo miracoloso e gratuito di due esigenze inconciliabili. Vi è perdono, un perdono puro e incondizionato, solo se si perdona l'imperdonabile: «Il perdono prende *sensu* (se almeno deve mantenere un *sensu*, cosa che non è sicura), trova la sua *possibilità* di perdono solo laddove esso è chiamato a fare l'im-possibile e a perdonare l'imperdonabile»³⁶. Oppure, vi è responsabilità, una responsabilità pura e incondizionata, solo laddove sono chia-

34 J. Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, tr. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 189.

35 J. Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Editions de l'Herne, Paris 2004, tr. it. di L. Odello, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 46.

36 *Ivi*, pp. 45-46.

Il tema di B@bel

mato a fare più di quello che posso, a rispondere a un appello che si sdoppia e si contraddice senza smettere di restare lo stesso, i cui due lati si presentano come ugualmente vincolanti, inderogabili, urgenti, e non si tratta di applicare una regola, di seguire una prassi o di eseguire un programma, ad esempio quando due persone stanno annegando e noi possiamo salvarne una sola. Potremmo proseguire, ma non farebbe che riproporsi la stessa logica.

Ci interessa qui fermare la nostra attenzione sul peculiare carattere che occorre riconoscere all'im- dell'impossibile. Come va inteso? La posta in gioco di questo discorso è, in ultima analisi, «tutta la storia della filosofia del 'possibile', della potenza e del potere, in particolare dell' 'io posso' e dell'ipseità in tutte le lingue europee»³⁷. Ora,

[...] l'im- dell'im-possibile – scrive Derrida – è senz'altro radicale, implacabile, innegabile, ma non è semplicemente negativo o dialettico, esso *introduce* al possibile, ne è *l'uscire*; lo fa venire secondo una temporalità anacronica o secondo una filiazione incredibile³⁸.

Osservazione preziosa. L'im- dell'impossibile non sta dunque ad indicare – ecco il punto – un'impossibilità, l'opposto del possibile, ma quell'abissale “possibilità” che “fa venire” il possibile secondo “una filiazione incredibile” e una “temporalità anacronica”. L'im- dell'impossibile allude cioè a un *movimento generativo* che non si lascia tradurre o risolvere in termini di condizioni di possibilità, di cause analizzabili, di potenza o di potere, e innanzitutto di potere del soggetto. Quando si dice che il dono è “impossibile”, non si dice pertanto che “non è possibile”, ma che il suo aver luogo si situa oltre il possibile inteso come ciò che è producibile, programmabile, realizzabile, prevedibile, anticipabile. È in questo senso che gli “impossibili”, vale a dire gli “incondizionati” etico-giuridico-politici citati (ma la loro lista è di principio aperta) si annunciano come irriducibili alle condizioni di possibilità: essi sono figure dell'impossibile in quanto sono, per così dire, in modi volta a volta diversi, «querce senza ghiande», querce in cui non è possibile riconoscere semplicemente e soltanto lo sviluppo di una ghianda, in cui vi è *più che* lo sviluppo – previsto, anticipabile, analizzabile – di antecedenti, *più che* la realizzazione di condizioni di possibilità, *più che* l'effetto di cause. Tutti gli incondizionati etici incarnano perciò, ciascuno a suo modo, lo statuto dell'*evento* su cui abbiamo riflettuto all'inizio.

È in questa linea che vorremmo sorprendere la profonda continuità e, sotto un certo profilo, la singolare medesimezza tra la questione dell'impossibile e il tema della *différance*. Nell'impossibilità del dono e di tutti gli incondizionati etici, infatti, viene a nostro avviso pensata, sebbene ad un nuovo livello e in un nuovo senso, proprio quella “impossibilità” della presenza che era al centro di testi come *La voce e il fenomeno* o *Della grammatologia* e che, anche allora, non significava impossibilità in senso meramente negativo o dialettico,

37 *Ivi*, p. 101. Riportiamo la frase per intero: «Avete compreso come questo discorso sarebbe anche una riflessione sul possibile e sull'im- che viene incontro a lui, a un impossibile che non è né negativo, né non negativo, né dialettico. La posta in gioco di tali questioni non è nient'altro che tutta la storia della filosofia del 'possibile', della potenza e del potere, in particolare dell' 'io posso' e dell'ipseità in tutte le lingue europee».

38 J. Derrida, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, cit., p. 13.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

ma rimando a un movimento generativo, a una “produttività”, che non si lasciava ridurre in termini di condizioni di possibilità, di cause analizzabili. Il presente si annunciava come tormentato al suo interno da un’impossibilità che alludeva a una produttività *sui generis*, che andava sotto il titolo (non unico, sostituibile) di *différance* e che si mostrava al tempo stesso come un principio di appropriazione e di espropriazione. Domandiamoci: non è allora proprio la logica aporetica dell’impossibile ad essersi fin dall’inizio imposta – pur sotto altra forma – in tutta la messa in questione della “presenza” o della “metafisica della presenza” (per usare un lessico ormai divenuto esausto)? Il corpo a corpo di Derrida con la fenomenologia husserliana, ingaggiato nelle prime opere, non era precisamente teso a mostrare, attraverso analisi straordinariamente meticolose, il presente stesso come “impossibile”, e a segnalare un eccesso, una dismisura, un’alterità all’opera nel cuore stesso della presenza, che ne “de-istituiva” la possibilità?

Rileggiamo qualche passaggio dalla celebre conferenza del ’68.

In una concettualità e con delle esigenze classiche, si potrebbe dire – osserva Derrida – che la *différance* designa la causalità costituente, *produttrice e originaria*, il processo di scissione e di divisione di cui i differenti o le differenze sarebbero i prodotti o gli effetti costituiti³⁹.

Beninteso, «ciò che si lascia designare con *différance* non è semplicemente attivo né semplicemente passivo [...] dicendo *una operazione che non è una operazione*»⁴⁰. Si tratta di “un operare senza atto”, come Derrida sottolineerà nei testi successivi.

La *différance* viene a istituire e a dividere il presente in se stesso, spartendo così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè *ogni ente*, in particolare la sostanza o il soggetto⁴¹.

La *différance* si annuncia dunque come quella “causalità produttrice e originaria” che non va più intesa come causa, come quella “condizione” che sfugge al concetto classico di “condizione di possibilità”. Essa nomina, potremmo dire, la condizione di “im-possibilità” di tutte le forme della presenza, del presente e del rapporto al presente.

La questione è in cammino fin da *Della grammatologia*: «La *différance* produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile»⁴². Ciò che impedisce, consente; ciò che rende impossibile, rende possibile: è la logica aporetica della *différance*. Essa si dà a leggere come movimento im-possibilizzante, de-istituente (vale a dire, al tempo stesso e inseparabilmente possibilizzante e impossibilizzante, appropriante ed espropriante, istituente e destituente, perché occorrono entrambi i lati, allo stesso tempo, necessariamente): la *différance* consente e limita, rende possibile ciò di cui rende impossibile la purezza, l’iden-

39 J. Derrida, *La différence*, in Id., *Marges-de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 35.

40 *Ibidem* (corsivi miei).

41 *Ivi*, p. 40 (corsivi miei).

42 J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, tr. it. di R. Balzarotti-F. Bonicalzi-G. Contri-G. Dalmasso-A.C. Loaldi, *Della grammatologia* (1969), Jaca Book, Milano 1989, p. 165.

Il tema di B@bel

tità a sé, la semplicità ontologica. Con l'entrata in gioco della *différance* Derrida pensa quindi l'impossibilità della presenza semplice, pura, piena, identica a sé, il che significa sempre: la possibilità della presenza come *traccia*. E bisogna pensare questa contraddizione come necessaria: la condizione di possibilità (della presenza come traccia) è condizione di impossibilità (della presenza piena e identica a sé).

Ciò che si tratta a questo punto di considerare è la comunicazione profonda tra l'im- dell'im-possibile, inteso come "eccesso" produttivo, che "fa venire" il possibile secondo una "filiazione incredibile", non dominabile, e il movimento im-possibilizzante della *différance*. Com'è noto, sul modello dell'"essere" e della "differenza" heideggeriana, la *différance* non si presenta né si assenta, ma è all'opera nell'apparizione di ogni presente, si sottrae in ogni manifestazione.

La dif-ferenza, che non (è) niente, è (nella) cosa stessa. Essa è (data) nella cosa stessa. Essa (è) la cosa stessa. Essa, la dif-ferenza, la cosa (stessa). Essa, senza nient'altro. Essa stessa, niente⁴³.

La *différance* viene cioè pensata come inquietudine trascendentale intensivamente operante in tutto ciò che si presenta, come *forza* produttiva che è all'opera qui, ora, sempre; un operare senza atto, un atto senza attività, un movimento o una pulsazione generativa che si produce in ogni punto della scena della presenza. A tale anonima produttività vorremmo qui applicare una formula che Derrida preleva da un testo levinassiano dedicato al politico: «*Al di là nel: trascendenza nell'immanenza*»⁴⁴: è quello che proponiamo di chiamare *trans-immanenza* della *différance*. Dunque, la *différance* si annuncerebbe come movimento ad un tempo *immanente* a ogni presentazione del presente e *al di là* di essa, *trans-immanente*, come "produzione", invenzione, evento di tutto ciò che si presenta.

Ora, se questo è vero, se la legge dell'impossibile e la legge della *différance* non sono che una e medesima legge, soltanto colta da due lati, allora nell'impossibile del dono, del perdono, della responsabilità, ecc., si dà a vedere lo statuto stesso di ogni ente, di ogni presente. Ciò significa che tutto il problema della "presenza" e del "presente", della "vita" e del "vivente", oltre a quello del dono, del perdono, della responsabilità, ecc., può (e forse deve) essere riguadagnato sotto il profilo dell'im-possibile, del *più-che* possibile: la legge dell'impossibile, che caratterizza l'evento, il dono, il perdono, ecc., riguarda cioè il venire alla presenza di ogni presente. Anche il presente è tormentato al suo interno da un'impossibilità che non è semplicemente negativa, che anzi rappresenta la sua *chance* (come il poter *non* arrivare a destinazione della lettera mantiene aperto il suo poter arrivare): «questa impossibilità è necessaria»⁴⁵. Vale a dire, il presente stesso è possibile solo come impossi-

43 J. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 43.

44 J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998, p. 144. Scrive Derrida: «La forma deliberatamente aporetica, paradossale o in-decidibile degli enunciati sul politico troverà più tardi uno dei suoi titoli in quella Lezione del 5 dicembre 1988 raccolta quest'anno, dopo la morte di Emmanuel Lévinas, nelle *Nouvelles lectures talmudiques*. In questo titolo il politico sembra sfidare una semplicità topologica: 'Al di là dello Stato nello Stato'. *Al di là nel: trascendenza nell'immanenza, al di là del politico, ma nel politico*».

45 *Ivi*, p. 97.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

bile, non è possibile che impossibilizzandosi, eccettuandosi dalla legge del possibile, è esso stesso *evento*, ed è proprio questo che esso ha in comune con il dono, il perdono, ecc...

Non bisognerebbe allora dire soltanto: il dono è l'impossibile, ma anche: il presente – ogni presente – è l'impossibile, proprio in quanto è abitato, de-istituito, ex-appropriato dalla *différance*, da quel movimento che nello stesso tempo identifica e altera, appropria ed espropria, apre e limita la presenza del presente, impedendo a quest'ultimo di essere semplicemente presente e identico a sé, mantenendolo sempre in una «permanente impermanenza»⁴⁶, rilanciandolo come possibile. Il campo degli "impossibili" va dunque allargato, senza limiti e senza esclusioni: parlare del presente come traccia (con il linguaggio dei primi testi, dedicati alla *différance*) non è che un altro modo per dire che il presente – ogni presente – è esso stesso, come il dono, impossibile, l'impossibile, una figura dell'impossibile, evento.

Si tratterebbe di pensare, insomma, che il carattere di *evento* come venuta dell'impossibile non deve essere riservato al dono, al perdono, all'amicizia, alla decisione, ecc., ma, in un senso certamente diverso e tuttavia profondamente comune, esteso a tutto ciò che si presenta, che mi si rivela e mi viene incontro, a cominciare dall'altro, dal tu. Derrida prende come esempio la nascita di un bambino. Preparata, condizionata, prenominata, anticipata entro un orizzonte d'attesa, se ne possono analizzare le premesse genealogiche, genetiche o simboliche, essa non sarà mai tuttavia la semplice attuazione di un programma, «non se ne ridurrà mai l'alea»⁴⁷. «Il bambino che giunge resta imprevedibile»⁴⁸, assolutamente nuovo, assolutamente altro. La venuta dell'altro è sempre la venuta dell'impossibile. L'altro in quanto altro è refrattario al regime del possibile, del prevedibile, del calcolabile. Ma, alla luce di quanto abbiamo mostrato, lo stesso va detto di ogni presente: anche l'ente o il presente è a suo modo la venuta dell'impossibile, un evento. È proprio questa *evenemenzialità* generalizzata che si delinea nell'intreccio dell'impossibile e della *différance*. Se cioè l'im- dell'impossibile si lascia cogliere come la produttività stessa della *différance*, il campo degli "impossibili" deve essere esteso fino a una inedita generalizzazione della evenemenzialità che non lascia nulla fuori di sé.

Ma allora occorre trarre un'ulteriore conseguenza. Non solo si deve parlare, come abbiamo fatto a suo tempo, di un'esperienza dell'impossibile o dell'impossibilità riguardo al dono, al perdono, e a tutti gli incondizionati etici: vi è anche e necessariamente esperienza dell'impossibile in riferimento alla presenza e al presente, alla vita e al vivente, in tutte le sue forme. In ogni rapporto al presente vi è *esperienza dell'impossibile*, ogni esperienza è cioè sempre e necessariamente esperienza dell'impossibile, vale a dire del movimento impossibilizzante e de-istituente della *différance* che si trova iscritto in ogni accadere (incluso l'accadere di questo discorso), che è *in* e *al di là* di esso, trans-immanente, come dicevamo. Se la *différance* è tale movimento im-possibilizzante, ovvero «produce ciò che interdice, rende possibile proprio ciò che rende impossibile», così che ogni identità è costitutivamente in via di identificazione-alterazione, appropriazione-espropriazione, non può autarchicamente chiudersi su di sé, non si possiede e non si domina, è sbilanciata oltre sé, è

46 Abbiamo tratto l'espressione da C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, p. 100.

47 J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, cit., p. 22.

48 *Ivi*, p. 13.

Il tema di B@bel

strutturata dall'alterità, è sempre e soltanto possibile, puramente possibile, mai sicura di sé; se insomma la *différance* è un altro nome della condizione di im-possibilità, del movimento ex-appropriante che si traccia in tutto ciò che appare, allora *non vi è che* esperienza dell'impossibile. Si può dire anche in un altro modo: l'esperienza dell'impossibile non è nient'altro che l'esperienza del rapporto a ogni presente, vale a dire ciò che viviamo, senza deciderlo, in ogni prassi. Qui il sublime e il banale si toccano: impossibile (l'impossibile, la venuta dell'impossibile) è ogni rapporto, ogni gesto, ogni accadere, l'accadere stesso, senza ulteriori distinzioni e senza eccezioni.

Con queste ultime battute ci avviciniamo anche al senso più profondo della decostruzione, così come si è venuto delineando sempre più esplicitamente negli ultimi testi di Derrida. In quanto ciò che accade è abitato e istituito dalla *différance*, esso accade decostruendosi, è costitutivamente attraversato da un movimento di dislocazione, disaggiustamento, disgiunzione, non è mai semplicemente presente, bensì sempre proteso oltre sé, verso il proprio altro e il proprio a venire. L'aver luogo della decostruzione dice dunque l'impossibilità per il presente (in tutte le sue forme, e in primo luogo in quella del "soggetto") di possedersi, di fare sistema, di costituire una totalità, perciò l'impossibilità della presenza piena, di una pura autoaffezione. È perché la *différance* è all'opera come condizione di im-possibilità che tutto ciò che appare "diviene", si altera, è aperto al suo avvenire, non è mai semplicemente presente e identico a sé, bensì in uno stato permanente di *decostruzione*.

Tutto ciò che accade, accade decostruendosi, perché la *différance* è all'opera.

La decostruzione è un evento che non attende la deliberazione, la coscienza o l'organizzazione del soggetto, e nemmeno della modernità. *Ça se deconstruit*. Il *Ça* non è qui una cosa impersonale che si opporrebbe a qualche soggettività egologica. *Ç'est en déconstruction* (Littre diceva: 'decostruirsi [...] perdere la propria costruzione'). E intorno al 'si' del 'decostruirsi', che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si pone tutto l'enigma⁴⁹.

Questo "si" del decostruir-si sta a significare che la decostruzione, prima di essere un atto cui si può assegnare un tale senso, coincide con il "divenire" stesso di tutto ciò che accade. Ovunque vi sia qualcosa, la decostruzione ha luogo, *ça se deconstruit*; niente può identificarsi se non alterandosi, aprendosi all'altro, ad altro. La decostruzione è un altro modo per denunciare l'impossibilità a consistere in sé di ogni identità, il carattere irriducibilmente eteronomico di tutto ciò che appare. La vita stessa è in questo senso in un permanente stato di decostruzione, di disaggiustamento, di cambiamento, poiché essa è strutturale esposizione all'altro. Se c'è vita, c'è decostruzione, vale a dire eteronomia, alterazione, e quindi identificazione.

Prima di essere un'operazione determinata, la decostruzione è pertanto ciò che avviene, essa ha a che fare con il carattere evenemenziale della presenza, con la sua "impossibilità". Vi sono allora due decostruzioni; della decostruzione bisogna parlare in almeno due sensi: in primo luogo, essa è ciò che avviene a prescindere da qualsivoglia deliberazione; in secondo luogo, essa si presenta come un atto, un'operazione, una pratica. La decostruzione come pra-

49 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 391.



Carmine Di Martino
Derrida e l'esperienza dell'impossibile

tica deliberata si configura come il raddoppiamento di quella adesione all'im- dell'impossibile, alla *différance*, e dunque, a tutto ciò che accade, che già sempre e necessariamente avviene in ciò che chiamiamo la "vita". La vita è cioè strutturalmente esperienza dell'impossibile; non solo perché essa non ha luogo che impossibilizzandosi, eccettuandosi dal possibile, ma anche e soprattutto perché essa è come tale continua adesione al movimento impossibilizzante della *différance* inscritto in ogni presentarsi del presente: la vita, che lo si sappia o no, è un "sì" continuamente detto – un "sì" che precede ogni "no" – a quel movimento che si annuncia come l'indecostruibile *di* e *in* ogni decostruzione. Qual è il senso allora della pratica decostruttiva? Essa raddoppia quel "sì", dice "sì" al movimento de-stituente della *différance* e al decostruirsi stesso, afferma ciò che avviene, asseconda e accompagna, e in un certo senso accelera, la trasformazione in corso, la venuta dell'altro, di altro.

Vado nel senso della decostruzione perché è ciò che avviene, ed è meglio che ci sia un avvenire piuttosto che non ci sia. Perché qualcosa venga bisogna che ci sia un avvenire, e dunque, se c'è un imperativo categorico, è di fare tutto il possibile perché l'avvenire resti aperto⁵⁰.

Decostruire, perciò, è fare deliberatamente quello che facciamo, senza deciderlo, in ogni prassi (come si diceva): è affermare, non solo subire, l'imminenza dell'avvenire, è andare incontro all'altro, ad altro, a ciò che può venire, che sta per venire. Praticare la decostruzione non significa dunque in alcun modo demolire, distruggere, annichilire, smantellare. A dispetto di un'immagine negativa o negatrice che si è subito imposta, decostruire è rapportarsi affermativamente all'impossibile, è fare posto all'altro, a ciò che rende possibile-impossibile ogni presente. Questo è il senso dell'iniziativa decostruttrice, che ha preso di mira in un vasto arco di anni il testo filosofico e letterario, i luoghi dell'etico e del politico. Per decostruire bisogna essere positivamente aperti all'avvenire, avere la passione dell'avvenire e dell'evento: niente di meno negativo, niente di più affermativo. «Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza». È l'ultimo saluto di Jacques Derrida. Più ancora, è il motto e il senso della decostruzione.

50 J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 100.