

---

Caterina Resta

## OSPITARE LA MORTE

### *Esordio*

Tre scene si aprono ai nostri occhi, dall'inizio alla fine del tempo, di quel tempo che ha consumato la stessa filosofia e i suoi discorsi. Fine, morte della filosofia. Sì, si tratterà anche di questo. È morto con Derrida non solo "l'ultimo degli Ebrei"<sup>1</sup> o "l'ultimo degli escatologisti"<sup>2</sup>, come amava definirsi, ma anche certamente l'ultimo dei grandi filosofi del Novecento e non ce ne diremo mai abbastanza orfani.

Dunque vorrei proporre tre scene, tre sipari levati su tre dialoghi, su tre discorsi sulla morte (per la verità forse su quattro, se includiamo anche un decisivo intermezzo heideggeriano), ma i sipari si aprono su altri sipari che moltiplicano le scene, gli attori, le rappresentazioni. Impossibile contarli tutti.

Per finire, proporrò un epilogo, non una scena, ma la fine di tutto, nient'altro che un sipario che si chiude, la fine stessa del mondo.

E tuttavia, in realtà, si sarà trattato di un'unica *pièce*, forse in tre atti, di un unico, lungo monologo, di una sola voce recitante, attraverso la quale, come un ventriloquo, tutte le altre avranno parlato; da un'opera immensa e sterminata come una gigantesca piramide, nella quale Derrida ha disseminato la sua scrittura, trarremo queste voci che vi riecheggiano, frugheremo, trafugheremo, lettera sempre rubata, qualche pagina per comporre questa sceneggiatura che vorrei offrire in omaggio, che offro in dono anche a lui come segno del mio amore e della mia infinita gratitudine. Un lavoro teatrale o più probabilmente cinematografico, che potrebbe avere come titolo: *Derrida. La vie la mort*. Ma annuncerebbe tutt'altra cosa rispetto al genere: *Vita, morte e miracoli di Jacques Derrida* (è oggi più che mai in agguato il rischio di appropriazioni confessionali indebite, soprattutto ebraiche e cristiane. Bisogna temere i processi di beatificazione *post mortem*, almeno quanto quelli di dannazione cominciati già molto per tempo in vita).

Tre scene o tre atti, se preferite, tre dialoghi, tre filosofi condannati a morte, in punto di morte, sul letto di morte, già sul patibolo o di fronte al plotone d'esecuzione, colti, nell'istante della morte<sup>3</sup>, a parlare della morte, a illustrare ciascuno la sua *thanatologia* e come sia ine-

---

1 J. Derrida, *Circonfession*, in G. Bennington-J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, p. 145.

2 *Ivi*, p. 74: "Sono sempre stato escatologico, per così dire, all'estremo, sono l'ultimo degli escatologisti".

3 M. Blanchot, *L'istante della mia morte*, tr. it. di P. Valduga, "aut aut", 1995, 267-268. Su questo testo si soffermerà con particolare attenzione J. Derrida (*Dimora. Maurice Blanchot*, tr. it. di F. Garriano, Palomar, Bari 2001).

## Il tema di B@bel

ludibile giungere a questo appuntamento, arrivarci per tempo, per quanto sempre in un certo fuori tempo, prendendosi cura, preoccupandosi della morte in ogni momento della vita.

### 1. *Prima scena. Apprendre à vivre enfin*

Prima scena, l'ultima, in ordine di tempo, quella a noi più vicina. Nella primavera del 2004 Jean Birnbaum registra un'intervista con Derrida, che apparirà su "Le Monde" il 19 agosto 2004. Immediatamente dopo la morte del filosofo, nella notte del 9 ottobre dello stesso anno, l'intervista sarà ripresa in forma più o meno parziale da quasi tutti i giornali francesi ed esteri.

Nate come un testamento – Derrida era già gravemente ammalato e perfettamente consapevole di avere ormai i giorni contati – queste poche pagine hanno finito con l'assumere e riassumere forse per intero il suo gesto filosofico. Fin dall'inizio esse si interrogano sulla fine senza reticenza, di più: a darne testimonianza.

L'avvio è dato da una citazione – piuttosto enigmatica – tratta dall'*incipit* di *Spettri di Marx*, testo che risale al 1993, precisamente dal suo *Esordio*: "Qualcuno, voi o io, si fa avanti e dice: *je voudrais apprendre à vivre enfin*"<sup>4</sup>. "Apprendre" significa, al contempo, imparare ed insegnare e Derrida gioca su questa ambivalenza:

Si può imparare a vivere? si può insegnarlo? Attraverso la disciplina o l'apprendimento, con l'esperienza o con la sperimentazione, si può imparare ad accettare, meglio, ad affermare la vita? [...]. No, non ho mai *imparato a vivere*. Non del tutto! Imparare a vivere dovrebbe voler dire imparare a morire, a prendersi in carico, per accettarla, la mortalità assoluta (senza salvezza, né resurrezione, né redenzione, né per sé, né per l'altro). Da Platone in poi ecco l'antica ingiunzione della filosofia: filosofare è imparare a morire. Io credo a questa verità senza obbedire a essa. Sempre meno. Non ho imparato ad accettarla, la morte [...]. Resto ineducabile quanto alla saggezza del saper-morire. Non ho ancora appreso o acquisito nulla a questo proposito<sup>5</sup>.

Il filosofo morente, condannato a morte, si fa avanti e confessa – sì, perché questa prima scena che vi propongo si apre proprio su di una confessione che è, al tempo stesso, un testamento e una testimonianza – il proprio fallimento, l'inermità dei propri sforzi.

Certo, la filosofia dovrebbe servire almeno a questo, ad essere maestra di vita, dovrebbe insegnare a vivere, il saper vivere, e innanzitutto, poiché è certo la cosa più difficile, a saper morire. Da Platone a Heidegger risuona questo convincimento: la vita degna d'essere vissuta è quella che sa affrontare la morte. Ora, proprio in punto di morte, giunto al termine della sua vita e del suo compito filosofico – per nulla, si badi bene, rinnegato! – Derrida ammette di non esserne venuto a capo: quanto più si avvicina la fine ineluttabile, tanto meno è convinto di aver imparato né a vivere, né tanto meno a morire, addirittura di non aver appreso *nulla*...

4 J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiu-razzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 3.

5 J. Derrida, *Sono in guerra contro me stesso*, tr. it. di P.A. Rovatti-D. Borca, "aut aut", 2004, 324, p. 5.



**II** Caterina Resta  
*Ospitare la morte*

Per tutta la sua vita, qui come altrove, Derrida ammette di non aver fatto altro, infondo, che tentare di prepararsi a questo trapasso, di pensare alla morte come al pensiero più ricorrente, più ossessivo: “Non posso dirle come immagino la mia morte, l’immagino in tanti modi. Spendo tante risorse della mia immaginazione in questo che per decenza non ne riempirò le sue orecchie”<sup>6</sup>, confessava in un’intervista trasmessa da “France Culture” tra il 14 e il 18 dicembre 1998, ancora un altro dialogo, scena dentro la scena.

Possiamo anche ricordare un’altra citazione e un altro dialogo, stavolta per lettera, nell’ennesimo gioco di *carte postale* con Catherine Malabou, cui confida in una missiva da Tunisi, tra il 19 e il 22 febbraio 1998:

Sarei dunque pronto a morire? Avrò passato la mia vita a sforzarmi di accettare questo (la sola fonte per me, di ciò che ‘accettare’ potrebbe voler dire): bisognerà pure un giorno arrivarci, fare tutto il possibile per raggiungere questo bordo, e la mia vita si consuma a pensare che questa ‘saggezza’ non mi verrà mai, che non vi arriverò mai. Queste parole (‘Adesso sono pronto’) mi sorprendono come una lingua straniera un bambino smarrito, non mi vengono *da* me, questo vecchio codice non è mai stato il mio, vengono *su* di me – nel rifiuto, la protesta infinita, l’incomprensione radicale del ‘si deve morire’<sup>7</sup>.

L’anno prima, da Istanbul, confessava alla medesima interlocutrice di non riuscire ad allontanarsi da casa per intraprendere i numerosi viaggi, senza pensare ogni volta di non farvi ritorno<sup>8</sup>. “Credente della morte”<sup>9</sup>, come pure si autodefinisce, Derrida afferma di partire ogni volta con l’incrollabile certezza di non tornare mai più, come se ogni volta dovesse essere l’ultima volta. La stessa imminenza, la stessa ossessione viene rievocata in un altro dialogo, svoltosi a Torino, il 19 gennaio 1995; un’altra confessione, un’altra testimonianza: “Non penso che alla morte, ci penso sempre, non passano dieci secondi senza che la sua imminenza mi sia presente. [...] In fondo, è questo che comanda tutto, tutto ciò che faccio, sono, scrivo, dico”<sup>10</sup>.

Le citazioni si potrebbero moltiplicare e disseminare, al punto da poter dire che quello della morte non è solo il cruccio più ricorrente di Derrida – dell’uomo Derrida – ma forse il pensiero che ossessiona tutta la sua vastissima produzione filosofica – ammesso che questa distinzione sia fino in fondo legittima –, dall’inizio alla fine, dalla prima all’ultima parola, tanto da costituirne probabilmente il centro propulsore. L’intero lessico derridiano ne è intriso, da parte a parte: la traccia e la scrittura, l’archivio e la cenere, la posta, l’invio, l’indirizzo e la *destinerrance*, la legge, la responsabilità e la testimonianza, l’amicizia, il lutto e lo spettro, il dono e il perdono, il segreto, l’aporia, l’evento e l’impossibile – l’elencazione potrebbe ancora continuare – insomma tutte le parole di questa filosofia rivelano un inconfondibile gusto di morte e articolano una *thanatologia* senza precedenti.

6 J. Derrida, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it. di A. Cariolato, nottetempo, Roma 2004, p. 68.

7 C. Malabou-J. Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire-Luis Vuitton, Paris 1999, p. 267.

8 *Ivi*, p. 15 (lettera del 10 maggio 1997).

9 *Ivi*, p. 17.

10 J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, in J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 105.



## II tema di B@bel

Una *thanatologia* che, tuttavia, riconosce come il pensiero della morte e di fronte alla morte debba scontare il suo limite, non abbia nulla da insegnare e niente che si possa apprendere. La morte, per Derrida, come già per Heidegger e per Blanchot, seppure per ciascuno con diverso accento, vista almeno dal bordo della finitezza, la morte senza salvezza, redenzione o resurrezione, è l'impossibile, quell'impossibile verso il quale il pensiero di Derrida, dall'inizio alla fine, ha profuso tutte le sue energie.

Se è da qui, allora, che bisogna cominciare, da questa consapevolezza del carattere infinitamente finito dell'esistenza, allora, forse, la filosofia può solo amare, desiderare, aspirare a questa saggezza, senza tuttavia mai poterla possedere. Apprendimento nel quale si consuma tutta una vita, fino alla morte, tra la vita e la morte, senza mai venirne a capo, al quale, tuttavia, non ci si può sottrarre.

Ma come imparare e da chi? Possiamo farcela da soli?

Ritornando all'*Esordio di Spettri di Marx*, Derrida scriveva:

Ma imparare a vivere, impararlo *da sé*, soli, insegnarsi a vivere *da sé* (*'je voudrais apprendre à vivre enfin'*) non è, per un vivente, l'impossibile? Non lo vieta la logica stessa? Vivere, per definizione, non lo si impara né lo si insegna. Non da sé, dalla vita attraverso la vita. Solamente dall'altro e attraverso la morte. In ogni caso dall'altro sul bordo della vita. [...] Eppure niente è più necessario di questa saggezza<sup>11</sup>.

No, non da sé, ma sempre a partire dall'altro si apprende quello che Derrida nega possa configurarsi esattamente come un "apprendimento" o un "insegnamento". La vita non è una "disciplina" tra le altre, non si insegna in un corso universitario, non afferisce – almeno per ora – a nessun Settore scientifico disciplinare. La apprendiamo, forse, sempre al di là di un certo sapere. E mai nell'autoriflessività di una speculazione, dunque mai veramente da sé – anche se sempre, per altro verso, a partire da sé e da soli, dalla unicità di un'esistenza singolare. La vita – ecco chi ce la insegna: la morte. La morte maestra di vita. Si tratta di quella che Derrida chiama "un'eterodidattica tra vita e morte"<sup>12</sup>. Compito interminabile e che resta sempre da fare, sempre incompiuto e, al tempo stesso, da compiere. No, non si tratta di un *sapere*, in questo insegnamento-apprendimento, almeno non nel suo senso gnoseologico; non è in gioco un *conoscere*, bensì "è l'etica stessa"<sup>13</sup>. Il filosofo è sempre *davanti* alla morte, *avanti* alla morte, in anticipo su di essa che, d'altra parte, giungerà sempre troppo presto o troppo tardi. Il suo compito, il suo *dovere*, il suo imperativo categorico sarà quello di non stancarsi mai in questa rincorsa senza traguardo.

*Qualcuno, uno chiunque, si fa avanti, come rivolgendosi ad un altro interlocutore invisibile o forse solo a se stesso – come un dialogo dell'anima con se stessa –, e dice: "Je voudrais apprendre à vivre enfin". Quasi fosse alla fine della vita e si accorgesse che, in fin dei conti, se ne sa sempre troppo poco, si brancola comunque nel buio. E allora è proprio al*

11 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., pp. 3-4.

12 *Ivi*, p. 4.

13 *Ibidem*.

*buio, al fondo della notte più oscura che chiede lumi, è proprio alla morte che si rivolge, apostrofandola in questo modo: “Ti prego, insegnami una buona volta a vivere. Tu sei l’unica che possa davvero farlo!”. A metà tra la supplica, la preghiera e la protesta, non senza, forse, una certa stizza e comunque sempre più stremato, dopo tanto domandare senza avere ottenuto risposte, l’uomo si accorge di aver trascorso tutta una vita ostinandosi in questa domanda, rimanendo testardamente fedele non solo alle sue domande, ma anche alla “non-risposta assoluta”<sup>14</sup>, della quale non ha mai voluto forzare il silenzio. Finché, alla fine, gli viene concessa un’ultima volta la parola, per formulare l’ultima domanda: “Forse questo è vivere, imparare a vivere?” – sta, probabilmente, per chiedere, ma non ne avremo mai la certezza perché, proprio in quel preciso istante, proprio mentre sta cominciando a parlare, la Morte, senza il tempo d’una risposta, lo sorprende, intimando il silenzio.*

*Lasciarsi insegnare dalla morte la vita è un apprendimento che ciascuno deve compiere, scoprire passo dopo passo, da solo, ma che giunge sempre troppo tardi, almeno un istante dopo che il tempo è scaduto.*

Questo avrebbe potuto narrare un racconto in perfetto stile kafkiano.  
Qui cala il sipario della prima scena.

## 2. Seconda scena. Melete thanatou

Seconda scena, quella a noi più lontana, nel tempo, ma senza dubbio la prima, la “scena originaria” della filosofia.

Fedone racconta gli ultimi momenti della vita di Socrate, le ultime parole, scambiate con i suoi più affezionati discepoli, gli ultimi istanti di vita, anzi gli istanti della sua morte in cui, intorno al condannato a morte, si intrecciano, nel dialogo, le ultime domande, le ultime risposte. Domande escatologiche, rivolte, dall’estremo bordo della vita, a interrogare quella soglia e il passaggio, il passo al di là che sta per varcarla.

Il filosofo, il protofilosofo, condannato a morte, nell’istante della sua morte, si interroga sulla morte, sulla propria morte – e come potrebbe essere altrimenti, visto che a ciascuno è assegnata la propria morte? – ma, al tempo stesso, sui rapporti tra morte e filosofia. Tra la morte e il filosofo un dialogo dalla fine all’inizio interminabile, sulla soglia di quella porta aperta che in *Davanti alla legge*<sup>15</sup> è assegnata a ciascuno di noi, singolarmente, unicamente, e che si chiuderà solo alla fine della vita, almeno per Kafka, senza averla potuta varcare. Quasi che la legge impenetrabile non fosse altro che la legge della morte e non prescrivesse altro che la legge dell’Unico.

14 Sulla questione della “non-risposta assoluta” cfr. in particolare J. Derrida, *Passioni. “L’offerta obliqua”*, in Id., *Il segreto del nome. Chora, Passioni, Salvo il nome*, tr. it. di F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 121 e ss.

15 Su questo racconto nel racconto di F. Kafka, *Il processo* (tr. it. di G. Zampa, Adelphi, Milano 1978), Derrida si è soffermato in *Pre-giudicati. Davanti alla legge* (tr. it. di F. Vercillo, a cura di F. Garritano, Abramo, Cosenza 1996).

## Il tema di B@bel

Scena paradossale in cui i consolatori si fanno consolare, in cui, piuttosto che asciugare le lacrime a chi trema nell'ultimo istante, sono confortati ed esortati dal Maestro di vita ad apprendere, sì, ad apprendere l'*ultima* lezione, la prima e l'ultima, l'alfa e l'omega di tutto il suo insegnamento, di quell'insegnamento che con lui ha preso il nome di filosofia. Lezione di vita, lezione di morte da impartire di fronte all'estremo.

Condivisione dell'indivisibile, di ciò che separa non in parti, ma uno ad uno – ciascuno ha la sua propria morte, dirà, tra non molto, Heidegger – si apre una scena d'addio e di separazione, tra quanti affettuosamente circondano Socrate e lo accompagnano, senza tuttavia poterlo seguire fino alla meta dell'ultimo viaggio, e colui che si incammina, solo, il dipartito, pronto per l'ultima partenza. Senza ambascie, senza timori o tremori, senza che la morte faccia la benché minima paura. Sublime icona del Filosofo consapevole d'essere giunto al proprio traguardo senza tentennamenti, senza debolezze, senza cedimenti, prova, *estrema* prova, di un comportamento davvero virile e pieno di fermezza, frutto di un lungo apprendimento, di un incessante addestramento, durato tutta la vita, a morire: *melete thanatou*<sup>16</sup>.

Scene di addii, tra le lacrime dei discepoli di Socrate ed i soliti schiamazzi di Santippe, sua moglie, accorsa con il figlio più piccolo. Platone non manca, neppure in questa drammatica occasione, di utilizzare la sua pungente ironia (e la sua omofilia): “Bastò che ci vedesse, Santippe, e attaccò la litanìa, e tutte le parole di circostanza che usano le donne: ‘Oooh, Socrate, è finita: ti parleranno adesso i tuoi compagni, e tu con loro, poi mai più!’”. Socrate diede un'occhiata a Critone. ‘Critone’ disse ‘falla portare a casa’<sup>17</sup>. Un'occhiata complice, basta solo una strizzatina d'occhio e i due uomini s'intendono al volo: bisogna sbarazzarsi al più presto di quella intrusa. Ma che avrà mai detto di male, Santippe, per meritare d'essere allontanata così in malo modo? Forse cose troppo “basse” e terra terra, troppo poco elevate, come dire: “ecco, guarda che tristezza, marito mio: sarà l'ultima volta che potrai ancora amabilmente conversare con i tuoi amici [...]”. Ne ha fatto una questione sentimentale, emotiva – come usano fare le donne – mentre invece di tutt'altro si tratta!

In procinto di morire, per una morte davvero degna di questo nome, mi raccomando, solo discorsi tra uomini, gli unici che siano davvero all'altezza, autorizzati a parlarne, a saperne davvero qualcosa, purché siano amanti del sapere, filosofi. Loro soltanto sanno che l'amore della sapienza è la cosa più importante della vita, l'unica arma per non temere la morte, e non va in alcun modo confuso con nessun altro genere di amore, soprattutto non con quello di cui sono esperte le donne – ammesso che meriti d'essere chiamato così.

Di fronte alla morte, alla morte del filosofo, almeno, la differenza sessuale farebbe differenza. La morte, la vera morte, la morte che solo il filosofo può aspettarsi, apprendere ed insegnare, non riguarda le donne, neppure se si tratta delle loro mogli, che anzi, proprio a partire da Socrate, sono state sin dall'inizio particolarmente bistrattate. Per tutte loro la morte – almeno dal punto di vista del Filosofo (e non solo socratico-platonico) – è poco più di un evento zoologico. Le donne non ne sanno nulla, è vero, eppure questo non-sapere, che

16 Platone, *Fedone*, 81a (si è utilizzata l'edizione a cura di E. Savino con testo originale a fronte, Platone, *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, Mondadori, Milano 1991, p. 343; la traduzione è stata in alcuni casi modificata).

17 *Fedone*, 60a (p. 279).



**II** Caterina Resta  
*Ospitare la morte*

dovrebbe dare da pensare, interroga silenziosamente la morte e la filosofia, non ha mai smesso di interrogarla.

Mi sono persa per strada. Parlare della morte può giocare questi brutti scherzi, può disorientare, fino a “non saper più dove andare”. Non è forse questa l’esperienza dell’aporia<sup>18</sup>? Dell’aporia come della morte: *Holzweg*, strada che si interrompe, divieto di transito, accesso negato, non si passa, arresto, *arrêt de mort*<sup>19</sup>, senza neppure marcia indietro.

Lungo la via che conduce il protofilosofo all’incontro con la morte, questa deviazione, quadro dentro il quadro, scena dentro la scena su cui il sipario si è alzato, per richiudersi immediatamente – fine dello spettacolo e della speculazione, almeno per *lei* – ci ha fatto certo perdere di vista l’essenziale. Intanto la recita di questo dramma continua.

Torniamo dunque alla sceneggiatura approntata da Fedone.

Socrate affronta con coraggio la morte, senza neppure rattristarsi, poiché consolato dalla certezza che, al di là della morte, un altro orizzonte si schiuda, ancora più promettente. Guarda la morte in faccia, ma non arretra, non si arresta di fronte a questo varco; esercitato com’è a fissarla negli occhi, non abbassa lo sguardo; è fermamente convinto che, oltre il buio, una luce che non acceca renderà finalmente visibile ogni cosa, senza più ombre, senza infingimenti<sup>20</sup>.

Dunque questo sarà l’argomento dell’ultimo dialogo e l’estremo insegnamento del filosofo in punto di morte: “un uomo, che abbia dedicato tutta la sua vita alla filosofia, è sereno in punto di morte”<sup>21</sup>. Anzi, egli deve desiderarla, la morte, e augurarsi che giunga il più presto possibile, benché questo desiderio non lo autorizzi a fare da sé, ciò che solo dall’altro può venire: solo gli dèi possono liberarci da quelle catene che ci imprigionano alla vita. Per questo Socrate può definire “aspiranti alla morte” i filosofi, anelanti a esalare l’ultimo respiro. La morte è una questione pneumatica, poiché nell’ultimo respiro, il soffio vitale, l’anima, può finalmente abbandonare ciò che la soffocava e incatenava, il corpo, per passare a miglior vita. Da una vita all’altra, dalla vita del corpo a quella dell’anima, certo più promettente, dal sensibile all’intelligibile, dall’empirico al trascendentale: ecco che cosa taglierebbe in due con la sua falce la morte.

Ma l’anima come potrebbe rianimarsi dal corpo se già al suo interno non fosse stata allenata a prescindere? Nell’esercizio filosofico, non disturbata dalle passioni del corpo, l’anima si desta alla verità, è in grado di prendere un po’ le distanze, di respirare di tanto in tanto, assediata e frastornata com’è da mille turbamenti, sovente preda di quella con-fusione, di quella

18 Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999. Alla centralità della questione dell’aporia – vera chiave di lettura di tutto il pensiero derridiano – è dedicato l’interessante e documentato lavoro di M. Vergani, *Dell’aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002.

19 Cfr. M. Blanchot, *L’arrêt de mort*, Gallimard, Paris 1948 e la lettura – decisiva per il complesso della nostra trattazione – che ne fa J. Derrida in *Sopra-vivere* (tr. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982, ora anche in *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000).

20 Sia detto per inciso, in una nota, nel registro, anche, dell’omaggio: Paolo, l’ebreo, il cristiano, il romano, ma, in questo caso, soprattutto il greco, ci è vicino, qui più che mai, a Roma, nei pressi della Basilica che porta il suo nome: *Prima lettera ai Corinti*: “Ora noi vediamo come in uno specchio, in enigmi, allora invece faccia a faccia; ora conosco in parte, allora conoscerò per intero” (1 *Cor.*, 13,12).

21 *Fedone*, 63e-64a (p. 289).



## Il tema di B@bel

commistione che la vincola al corpo. Il filosofo non può liberarla completamente in sé, né liberarsi del corpo che la opprime, non può dunque neppure attingere quella verità che è il risplendente oggetto del suo desiderio, la meta ultima del suo cammino. Può solo scorgere la via attraverso la quale avviare questo processo di liberazione dal corpo, del quale siamo schiavi:

[...] se vogliamo una buona volta avere lo sguardo limpido su qualcosa, dobbiamo staccarci dal corpo e contemplare con la sola anima le cose in sé. E sono certo che soltanto allora potremo avere ciò che desideriamo e che amiamo: la sapienza, ma dopo che saremo morti e non certo da vivi. [...] Soltanto allora l'anima starà da se stessa, separata dal corpo: prima no<sup>22</sup>.

Non posso dilungarmi, sono cose arcinote, quasi un rituale, un rito funebre che, fin dal suo primo giorno di vita, condanna la filosofia alla morte e chiede al filosofo di farsene l'officiante. Dunque taglio anch'io e vengo subito al punto.

Questa è allora la grande speranza con la quale Socrate affronta il suo tra-passo verso ciò che è puro, cammino di purificazione che monda da ogni immondizia del corpo, asceti che fa ascendere l'anima, liberandola progressivamente dal carcere del corpo, fino al momento il cui la morte reciderà anche l'ultimo laccio: "non si chiama morte il distacco, la separazione dell'anima dal corpo<sup>23</sup>?". Il compito dei filosofi sarà allora quello di agevolare questo taglio, di prepararlo e di prepararsi a questo momento solenne, al suo fendente – tutta una vita, per tutta la vita – all'"istante della mia morte".

La morte, la separazione, la scissione, un sentiero che si biforca: da un lato una *soma* che come un involucro si disfa, dall'altro la *psyche* ansiosa di abbandonarlo. Esalare l'ultimo respiro, vorrà allora dire che solo ora, a partire da quell'attimo, si comincia davvero a respirare. Poiché la *psyche*, priva del corpo, non è destinata a svaporare, a dissolversi nel nulla, volando via come un soffio di vento o un po' di fumo<sup>24</sup>. "Un soffio intorno al nulla"<sup>25</sup> dirà, a proposito del canto, parecchi secoli più tardi, non un filosofo, ma un poeta, certo non meno iniziato ai misteri della morte.

Taglio davvero corto: siamo giunti alla fine.

L'esercizio filosofico consisterà dunque in questa pratica di separazione, in questa incessante *anticipazione* della morte già dentro la vita, lungo tutta la vita, fino a renderla il più somigliante alla morte. Morto vivente, quasi uno spettro, il filosofo, da vivo, deve fare il morto, senza lasciarsi catturare dalle lusinghe o dai timori, dai piaceri come dai dolori, da tutte le passioni che agitano la vita. L'amore della sapienza dovrebbe essere più forte di ogni delizia o ambascia che riguardi il corpo e sottrae al suo potere, ai suoi limiti, alla sua conaturata *vulnerabilità*. In una parola alla finitezza. Dal momento che, prigioniera nel corpo

22 Fedone, 66d-e; 67a (p. 297).

23 Fedone, 67d (p. 299).

24 È il timore di Cebete: Fedone, 69e-70a (p. 307).

25 Il riferimento è a uno dei *Sonnetten an Orpheus* di Rilke, in cui, dopo aver affermato che "Gesang ist Dasein", cosa certo facile per un dio, ma assai ardua per noi, la cui esistenza, esposta alla caducità e alla finitezza, è svanire. Per noi "In Wahrheit singen ist ein anderer Hauch. / Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. Ein Wind" (R.M. Rilke, *Sonetti a Orfeo* 1,3, in *Poesie*, tr. it. di G. Pintor, Einaudi, Torino 1955, p. 41: "In verità cantare è altro respiro. È un soffio in nulla. Un calmo alito. Un vento").

del filosofo, l'anima è stata incessantemente esercitata a questo definitivo distacco, quando il corpo esala l'ultimo respiro, essa non è destinata a soffocare con questo, a disperdersi come un soffio di vento. Anzi, solo ora può davvero cominciare a vivere. *Mors tua, vita mea*: legge crudele, spietata, che fonda il dualismo occidentale e che consentirà, con il decisivo apporto di un cristianesimo platonizzato – come ha ben visto Nietzsche – di proiettare altrove, in un al di là, il mondo vero come la vera vita.

Imparare a morire è ciò che, in ogni caso, attraverso la filosofia, si deve apprendere, l'unica lezione di vita: “e questo non è altro se non rettamente filosofare e prepararsi serenamente a morire –: ebbene, non è forse preparazione alla morte, questa<sup>26</sup>?”. La filosofia non sarà stata che *melete thanatou*, parola intraducibile e che meriterebbe infiniti richiami.

Derrida, che rilegge questo celebre passo del *Fedone* attraverso la lettura di Patočka, in *Donare la morte*<sup>27</sup> ne propone una suggestiva interpretazione, che si fa strada tra Heidegger e Lévinas. *Melete thanatou* sarebbe dunque il nome di quella disciplina che insegna a morire, che, anticipando la morte, fa della filosofia un esercizio della morte: “l'anima fa filosofia fin dal primo momento, e non viene investita dalla filosofia solo accidentalmente, poiché non è altro che questa vigilia della morte che veglia fino alla morte e su di essa”<sup>28</sup>. Benché stranamente non vi faccia, almeno in *Essere e tempo*, mai direttamente riferimento, Heidegger, nel suo tematizzare l'anticipazione della morte come tratto essenziale dell'essere-per-la-morte del *Dasein*, si collocherebbe nel solco di questi pensieri. Di più, la *Sorge*, la Cura stessa, che altro sarebbe se non cura della morte? *Melete thanatou* nominerebbe dunque, come la *meditatio* latina, non un semplice meditare sulla morte, ma una *pratica*, un esercizio preparatorio. Il verbo *mele* significa “darsi pensiero di”, “mi sta a cuore”, “sono sollecito” e *melete* ha anche il significato di cura, di un esercizio attento e riguardoso, di una occupazione che è soprattutto preoccupazione. Anticipandola premurosamente, il filosofo è sempre alla vigilia della morte, *vigila* senza posa, *veglia* su di essa, affinché l'anima si risvegli, non si addormenti, vinta dal torpore del corpo. Insonnia nel cuore della notte in cui, come un ladro, l'ultimo giorno può sempre annunciarsi.

In *melete*, in *epimeleia*, alla luce della *Sorge* heideggeriana, Derrida ci invita a percepire la preoccupazione, la *sollicitudo* della *Vulgata*, una ritrascrizione cristiana del tema platonico, peraltro autorizzata dallo stesso Heidegger che, nell'ultima nota del § 42 di *Essere e tempo* dedicato alla *Sorge*, nascosta ai margini e quasi sepolta tra le molte pagine di questo grandioso monumento funebre, scrive:

Già nella Stoà *mérimna* era un termine chiaramente definito; esso ritorna nel Nuovo Testamento nella *Vulgata*, come *sollicitudo*. Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica<sup>29</sup>.

26 *Fedone*, 80e- 81a (p. 343).

27 J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, pp. 51-57.

28 *Ivi*, p. 53.

29 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 656. A proposito del decisivo ruolo giocato dal cristianesimo nell'analitica della morte di *Essere e tempo*, Derrida ha scritto: “né

## Il tema di B@bel

Se pensiamo ai corsi *Sulla Fenomenologia della vita religiosa*<sup>30</sup> del 1920-1921, allora risulterà chiaro che, da Agostino, è a Paolo che dobbiamo tornare e all'interpretazione heideggeriana della vita effettiva, attraverso l'analisi fenomenologico-esistenziale delle prime comunità cristiane e della loro particolare modalità di vivere un tempo che precipita verso la sua fine.

La *Sorge*, in quanto *sollicitudo*, urgente e pressante richiamo alla e della morte, assomiglia, però, sempre di meno alla *melete thanatou* del *Fedone*, esercizio ascetico estremo che sorregge l'imperturbabile figura del filosofo, del Socrate morente. Da severa disciplina di morte, *melete thanatou*, la cura della morte non è più una terapia e neppure l'anticipazione della imminente e definitiva liberazione dell'anima, votata all'immortalità. È, invece, *angustia*<sup>31</sup>.

Inquieto è il cuore del cristiano, ferita a morte dalla morte la sua anima. La morte è sovrana assoluta in questo mondo, che solo il Messia, morendo, potrà "redimere". Nel "ricordati che devi morire", in questo ritornante *memento mori*, non si placa l'angoscia di fronte alla fine, ma anzi cresce l'angustia di fronte ad un male che appare inestirpabile, inespugnabile: la condanna alla finitezza dell'esistenza. L'antropologia greca conosce lo strapotere di Necessità, ivi compreso quello del limite; quella cristiana ha guardato fino in fondo il *vulnus* della creatura, ma tra i lembi di questa ferita si è introdotto un anelito inappagabile d'infinito. Per questo sempre inquieto è il suo prendersi cura della morte, una preoccupazione, una sollecitudine che non ne cancellano il timore e l'orrore, fino al rifiuto. Su questa morte si possono versare lacrime, senza per questo sembrare meno virili: sempre *contra spem*<sup>32</sup> è la speranza nella resurrezione, un risveglio che – e qui sta tutta l'abissale distanza sin troppo dimenticata dal platonismo – non riguarda l'anima, ma l'integrità e la singolarità di un'esistenza finita<sup>33</sup>. Come Lazzaro, tutti i cristiani sperano che giunga anche per loro l'esortazione: alzati, levati<sup>34</sup> dalla tua tomba, risorgi!

Resta il fatto che, da Platone a Heidegger, pur con le significative differenze che il cristianesimo introduce, la vita "autentica" è solo quella che anticipa la morte, che si misura costantemente con la morte. Se con Platone la filosofia aspira a insegnare a morire, poiché solo così la vita è *perfetta*, compiuta nel suo scopo, che è quello di negarsi, affinché l'ani-

---

il linguaggio, né l'andatura di questa analitica della morte sono possibili senza l'esperienza cristiana, o meglio giudaico-cristiano-islamica, della morte, di cui essa testimonia" (J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 69).

30 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.

31 L'angustia viene riconosciuta da Heidegger come la *Stimmung* della vita effettiva del cristiano. Cfr. *ivi*, p. 138.

32 La paolina *spes contra spem* non indica un rapporto *dialettico* tra speranza e disperazione, ma dice che solo là dove si è persa ogni speranza, ci è dato sperare e che, se sperare ha un senso non banalmente illusorio o consolatorio, la speranza può rivolgersi solo all'insperabile. Sergio Quinzio, più di tanta teologia della speranza, ha saputo cogliere questo tratto.

33 Come ricorda a più riprese Sergio Quinzio, che ne ha fatto un punto dirimente del suo cristianesimo, solo una progressiva spiritualizzazione e un forte influsso platonico possono spiegare la traduzione – e il tradimento – dell'ebraica resurrezione dei morti nella greca immortalità dell'anima. Cfr. in particolare S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, in cui, non a caso, la prima enciclica dell'ultimo papa, Petrus II, si intitola appunto *Resurrectio mortuorum*.

34 Sul motivo della Resurrezione in quanto "levarsi del corpo" si vedano le preziose analisi, anche iconografiche, di J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, tr. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri 2005.



**II** Caterina Resta  
*Ospitare la morte*

ma possa liberarsi dalla prigione del corpo, per il cristianesimo, invece, non basta l'amore della sapienza a garantire l'immortalità. Irredimibile è il *vulnus* della creatura e solo la morte del Figlio, offerto in sacrificio dal Dio-Padre, può annunciare, con la sua successiva resurrezione, che la morte può essere vinta. Dunque il cristianesimo espone l'umana fragilità della creatura di fronte alla propria finitezza, fino alla drammatica esperienza del più totale *abbandono*. Tanto più radicale è il momento chenotico, quanto più pressante l'ansia di redenzione e di salvezza che concernono l'aspettativa di una vita finalmente *integrale*. La *sollicitudo*, allora, non è – come la filosofia – una forma di *training autogeno* o di *autoterapia*, la cui *esemplarità* possa fungere da modello educativo: non ci si “salva” da sé, ma solo a partire dall'altro, dal dono dell'altro. Della sua morte, dono della vita. Ma perché questo abbia il benché minimo senso, il Crocifisso deve restare uno scandalo, non solo per l'ebreo, ma anche per il cristiano, poiché scandalosa è la morte *in quanto tale*, alla quale persino il Messia, fino all'ultimo, vorrebbe sottrarsi, implorando il Padre di risparmiargli di bere questo amaro calice. Fine ingloriosa, tra “sussurri e grida”, lacrime e lamenti, ben lontana dalla compostezza della morte del saggio. Nessuna trionfalistica vittoria sulla morte in questa resurrezione che segue al grido più angoscioso e disperato, alla domanda che non ha trovato risposta: “Perché mi hai abbandonato?”.

Eppure resta vero che imparare a vivere è possibile solo se si impara a morire: per questo la filosofia, fin dal suo sorgere, aspira a essere *melete thanatou*. Un esercizio forse impossibile, interminabile, eppure necessario, una *sollicitudo* che non si può insegnare e forse neppure apprendere, perché non si finisce mai d'impararla fino all'ultimo istante, di fronte all'altro, *a partire dall'altro*. Tutta una vita.

### 3. Terza scena. “Io sono morto”

*Morire significa: sei già morto, in un passato immemorabile, di una morte che non fu tua.*

M. Blanchot, La scrittura del disastro

Terza scena, la più paradossale, quella di un’“esperienza non provata”<sup>35</sup>. Come testimoniare?

Ancora un filosofo condannato a morte, sul punto di morire, stavolta non per cicuta, né di morte cosiddetta “naturale”, ma nel modo più plateale, fucilato davanti a un plotone di esecuzione.

È quanto racconta Maurice Blanchot in un breve quanto folgorante racconto autobiografico, che ha per titolo *L'istant de ma mort*, cui Derrida dedica una lettura attenta e meticolosa, parola per parola, in *Dimora*. Sarà soprattutto questo paziente commento, più ancora del racconto di Blanchot, a interessarci in modo particolare.

Senza tentare neppure di riassumere, faremo solo alcune osservazioni preliminari. Per narrare un episodio *autobiografico*, Blanchot si serve di un espediente letterario, che intro-

35 “La morte impossibile necessaria: perché queste parole – e l'esperienza non provata cui si riferiscono – sfuggono alla comprensione?” (M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990, p. 85).



## Il tema di B@bel

duce subito una distanza, un elemento di estraneità tra sé, la voce narrante e il protagonista del racconto. Una voce fuori campo, quella del Narratore, racconta un evento di cui, evidentemente, è stato testimone. Siamo in Francia, alla fine della guerra. Un giovane uomo, lo “stesso” Blanchot, viene tratto a forza da alcuni soldati nemici fuori dalla sua dimora signorile, il Castello in cui abitava con i suoi familiari, e portato davanti a un plotone di esecuzione. Quando già tutti i fucili gli sono puntati contro e lui è ormai certo di non avere più scampo, per un contrattempo, riesce ad allontanarsi, a sottrarsi a quella morte ormai sentenziata. Ma da quel preciso istante, la sua vita cambierà.

Fine della storia. Niente di più banale, si potrebbe dire; non manca neppure il lieto fine. Di storie come queste, in ogni guerra, se ne potrebbero contare a bizzeffe. Ma se invece decidiamo di *dimorare*<sup>36</sup>, di insistere e di sostare un po' più a lungo in questa storia, potremmo forse avvicinarsi a comprendere in che senso essa possa parlare di un'esperienza tutt'altro che banale, addirittura un'"esperienza non provata". Che cosa vi trova di così interessante Derrida, tanto da dedicare a questo sconcertante racconto un numero più che triplo di pagine? Forse la sua stessa *thanatologia*.

Anche in questo caso, senza poter seguire la minuziosità dell'analisi, cercherò, non senza violenza, di soffermarmi solo sugli aspetti più decisivi<sup>37</sup>.

Che cosa ci insegna Blanchot, di che cosa rende testimonianza, peraltro una testimonianza impossibile, nel suo racconto autobiografico e non solo in esso, ma, con forse ancora maggiore insistenza di Derrida, in tutta la sua opera? Che cosa ha imparato, appreso, proprio a partire da quell'episodio che, solo dopo cinquanta anni e ormai in età prossima alla fine, ci ha voluto trasmettere? A che cosa allude quella enigmatica frase: "l'istante de ma morte désormais toujours en instance"<sup>38</sup>, l'istante della mia morte ormai sempre in istanza, imminente, in corso?

Precisamente a questo: che la morte è innanzitutto, come altrove scrive Blanchot, "imminenza di ciò che è sempre già accaduto"<sup>39</sup>. Non "io sarò morto", ma "io sono morto"<sup>40</sup>, già morto, anche se lo dico da vivo, anche se dirlo è assolutamente impossibile. Questo deve aver sperimentato – esperienza non provata – il giovane Blanchot nel boschetto in cui si era nascosto subito dopo essere incredibilmente scampato all'esecuzione della sentenza di morte. In qualche modo la morte non lo ha risparmiato, poiché ormai l'ha toccato, lo ha intaccato e, da quel momento, potrà essere solo un sopravvissuto. Auschwitz, del resto, non era lontana, né nel tempo né nello spazio.

36 Come ha notato Derrida, *demeurer* significa anche "rimandare a più tardi", il rinvio, il differimento, il ritardo, in un certo senso anche l'indugiare.

37 Oltre al testo di J. Derrida, *Dimora*, cit., conferenza del 1995, faremo riferimento anche ad alcune pagine di Id., "Ho il gusto del segreto", cit., in cui Derrida si sofferma di nuovo sul racconto di Blanchot, che risalgono al novembre del 1994, il medesimo anno di pubblicazione del racconto di Blanchot.

38 Con questa frase si chiude il racconto di M. Blanchot, *L'istant de ma mort*, Fata Morgana, Montpellier 1994, p. 20.

39 M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, cit., p. 56. Cui fa eco quanto scrive Derrida: "L'incontro con la morte non è mai altro che imminenza, istanza, rinvio e anticipazione" (J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., p. 78).

40 Questa paradossale affermazione compare nel racconto di E.A. Poe, *Il caso Valdemar*, in *I racconti*, tr. it. di G. Sardelli, Feltrinelli, Milano 1970.

Caso assolutamente singolare, unico, ma proprio per questo esemplare, l'anacronia di questo tempo rivela quell'impossibile che la morte è per ciascuno. La morte ha già avuto luogo, in quell'istante che sfugge ad ogni calcolo di tempo possibile, in un passato che non è mai stato presente, e proprio per questo, come ripetutamente afferma Blanchot – e Derrida lo sottoscrive – non può compiere, porre termine, nel senso di concludere, una vita che è già finita e che può solo interrompersi in un punto, in un momento qualsiasi, sempre troppo presto e sempre troppo tardi per chiudere davvero la di-partita.

Sempre troppo presto, sempre anzitempo, prima del tempo. No, non è mai ancora tempo di morire. *De brevitae vitae*<sup>41</sup>, come sapeva bene Seneca: morte sempre immatura e prematura che ci coglie sempre impreparati, come se avessimo tutta una vita davanti e potessimo disporre del tempo a nostro piacimento, di tutto il tempo che desideriamo. Mentre la morte ci sorprende quando meno ce lo aspettiamo, intenti a sciupare il nostro tempo come se ne avessimo a volontà, quando invece dovremmo vivere ogni giorno come se fosse l'ultimo, e per questo si annuncia sempre con una certa incompiutezza e con una certa intemperività.

“La morte stessa – dirà Blanchot, per bocca del narratore, nel suo racconto – gli impedi di morire”, come se morire gli fosse impedito proprio dalla morte, commenta Derrida. Non si è trattato di una resurrezione, non è il trionfo della vita sulla morte, “non si resuscita da questa esperienza della morte ineluttabile, anche se si sopravvive”<sup>42</sup>, ma la morte che è già accaduta si rivela come potenza di incompiimento, come incapace di porre un termine, di decretare la fine una volta per tutte. La morte sarà sempre solo questa proroga, questa attesa, l'imminenza di un incontro impossibile con una morte che non può mai arrivare ad arrivarci<sup>43</sup>, visto che di-parto al suo arrivo, che quando lei viene, alla fine, io sono già partito, non ci sono più: “accadere di una morte che non accade e non mi accade mai”<sup>44</sup>. Essa è il *chorismos*, come per Platone, ma qui non separa l'anima dal corpo, bensì l'io stesso appare diviso: “quanto separa le due identità egologiche non è niente meno che la morte stessa, vale a dire tutto, un mondo infinito. Entrambi muoiono, ma egli è morto, io sopravvivo, egli è sopravvissuto, io sono morto”<sup>45</sup>. Questa frattura segna il limite di un'esistenza mortale e finita, è l'iscrizione stessa della finitezza al cuore dell'esistenza. Nella totale esposizione alla morte, nell'istante di quella morte avvenuta, anche se non provata, mortalità e immortalità quasi si toccano, non perché si possa contare su di una vita eterna, ma perché solo un morto può forse essere immortale, dal momento che la morte lo ha già colpito:

[...] morto e *tuttavia* immortale, morto *perché* immortale, morto *in quanto* immortale (un mortale non vive), immortale *dal momento che e in quanto* morto, *mentre e per tutto il tempo che è morto*;

41 Cfr. L.A. Seneca, *La brevità della vita*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, tr. it. di A. Marastoni, Rusconi, Milano 1994.

42 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 139. Per il tema, così centrale in Blanchot, del sopra-vivere, si veda J. Derrida, *Sopra-vivere*, cit.

43 “Si è trattato forse dell'incontro della morte che è sempre solo un'imminenza, sempre solo un'*istanza*, sempre solo una proroga, un'anticipazione, l'incontro della morte come anticipazione, con la morte stessa, con quella morte, che è invece già accaduta ineluttabilmente: incontro fra ciò che sta per accadere e ciò che è accaduto” (J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 141).

44 *Ivi*, p. 142.

45 *Ivi*, p. 143.

## Il tema di B@bel

perché una volta morti non si muore più e, secondo tutti i modi possibili, si è divenuti immortali. [...] Quando si è morti, ciò non accade due volte: non ci sono due morti, anche se due muoiono. Di conseguenza solo un morto è immortale – in altre parole, gli immortali sono morti. Ciò che gli accade è l’immortalità, con la morte e come la morte, nello stesso istante. Non l’immortalità platonica o cristiana nel momento della morte o della Passione in cui l’anima infine si raccoglie ed abbandona il corpo, essendosi già esercitata nella filosofia secondo l’*epimeleia tou thanatou* di un Fedone pre-cristiano. No – è nella morte che l’immortalità si abbandona ad una ‘esperienza non provata’, nell’istante della morte, laddove la morte accade, dove non si è ancora morti per essere già morti nello stesso istante. Nello stesso istante, ma l’apice dell’istante si divide: non sono morto e sono morto. In quell’istante, sono immortale poiché sono morto: la morte non può più accadermi<sup>46</sup>.

Questa immortalità, Derrida lo ribadisce, non è quella che viene da una vita oltre la vita e per questo eterna, ma proviene dalla morte e da una particolare anacronia che essa introduce: “L’immortalità della morte è tutto salvo l’eternità del presente”<sup>47</sup>. Si consuma e brucia in quell’attimo eterno, incommensurabile, in quello scarto tra la morte già avvenuta e quella che, proprio per questo, non potrà accadere una seconda volta e fa di ciascuno non un resuscitato, ma un redi-vivo, un sopravvissuto, appunto. Solo in quell’attimo estatico si rasenta qualcosa come un’immortalità, che subito diventa cenere, solo cenere da cui il morto-vivente non potrà più liberarsi, un patto stretto con la morte. Nell’istante di una morte già avvenuta e incredibilmente interrotta nel suo compiersi si danno insieme la storia di una “salvezza senza salvezza”<sup>48</sup>, e, al contempo, anche l’inizio di ciò che Blanchot chiama il “disastro”: “Da quell’istante in cui è morto senza essere morto, avrà la morte senza la morte e la vita senza la vita”<sup>49</sup>.

A partire da questa interruzione, la morte si annuncia senza fine, senza termine, interminabile, impossibile. Vita senza vita e morte senza morte, conferma della finitezza. L’istante di questa morte non solo ha tagliato l’io, ma ha tagliato anche il tempo, in cui ha già da sempre introdotto una irriducibile anacronia, in virtù della quale esso appare sconnesso, disarticolato, *out of joint*<sup>50</sup>, a causa di ciò che è accaduto senza accadere.

Da quel momento, che non appartiene al tempo e a nessuna cronologia possibile, una morte, quella che *dimora* “dentro” quel giovane divenuto ormai prossimo alla fine, non aspetta altro che d’incontrare l’altra morte, quella che ancora deve venire e che si aspetta da “fuori” di lui. Questo incontro, impossibile eppure necessario – non ci si aspetta altro che questo incontro:

Ci sono due soggetti – due ‘io’, un ‘io’ che parla di un giovane, un ‘io’ diviso da ciò che è accaduto – così ci sono due morti, concorrenti. Una è in anticipo sull’altra, in controttempo [...]; esse corrono l’una verso l’altra, l’una sull’altra, l’una incontro all’altra. Ciò che egli sa, ciò che immagina è che una morte corra *dopo* l’altra: corra, insegua e cacci, incalzi l’altra. [...]. L’esisten-

46 *Ivi*, p. 144. Cfr. anche J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, cit., p. 79.

47 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 145.

48 *Ivi*, p. 153.

49 J. Derrida, “*Ho il gusto del segreto*”, cit., p. 85.

50 Su questa anacronia, che caratterizza il tempo come *evento*, Derrida si è soffermato in particolare in J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit. Per un approfondimento mi permetto di rinviare a C. Resta, *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

**II** Caterina Resta  
*Ospitare la morte*

za che gli rimane, piuttosto che questa corsa alla morte, è questa corsa della morte in vista della morte *per* non vedere venire la morte<sup>51</sup>.

Non veder venire: l'unico modo di accogliere la morte, di lasciarla venire, di darle ospitalità, senza previsione o calcolo possibili, attesa senza orizzonte di attesa, evento inanticipabile, incalcolabile, imprevedibile, ogni volta singolare e unico, poiché solo là dove non si *pre-vede*, si dà, si dona la morte.

Queste due morti, questi due "io" inscenano un sorprendente dialogo, sul quale si conclude il racconto di Blanchot ed il commento di Derrida, in dialogo con lui, un dialogo che ha scandito tutta la sua vita, con continuità ed intensità forse ancora superiore a quello intrecciato con Lévinas o con Heidegger.

Due voci – la stessa divisa in due dalla morte – si dicono: "Io sono vivo. No, tu sei morto"<sup>52</sup>. Chi parla a chi? Chi è il morto e chi il vivo? Incessantemente le due attestazioni si scambiano di soggetto e l'uno potrebbe benissimo prendere il posto dell'altro: "ecco il colloquio, ecco il dialogo fra i due testimoni che sono ambedue lo stesso, in fondo, vivi e morti, morto-vivente"<sup>53</sup>.

La vita la morte, senza neppure una virgola a separarle, l'una dentro l'altra, l'una inscindibilmente legata all'altra, da quando il taglio della morte già da sempre accaduto – la finitezza stessa – costituisce l'esistenza come sopra-vivenza. Di questa malattia mortale non cessiamo di morire vivendo. Per questo ci sarebbe negata la morte *stessa*, la morte "autentica" o "propria", per usare il lessico di Heidegger, la morte *in quanto tale*:

Non c'è 'morte stessa', la morte stessa è propriamente interdetta.

Per sempre interdetta.

C'è soltanto, 'più precisamente', l'imminenza dell'istante della mia morte, l'imminenza della mia morte ormai sempre in corso<sup>54</sup>.

Fine della storia. Tutt'altro che un lieto fine, dunque. Non solo ci è negato di vivere, ma ci è vietato persino di morire.

Non dobbiamo tuttavia pensare che ci sia in tutto ciò il minimo compiacimento per la morte, non dobbiamo riconoscervi i sintomi morbosi di una necrofilia. A testimoniare ulterior-

51 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 171; cfr. anche Id., "Ho il gusto del segreto", cit., p. 87. Quanto l'idea blanchotiana di una morte già accaduta e, al contempo, sempre imminente sia in sintonia con il pensiero di Derrida, non si farebbe fatica a dimostrarlo anche attraverso una serie di citazioni che non riguardano direttamente Blanchot, come ad esempio questa, che riprende e chiarisce ancora di più il senso di questo non vedere venire: "È già accaduta, la morte è già accaduta. È questa l'esperienza della morte. E tuttavia, come la morte, l'evento, l'altro, è anche quello che non si vede venire, quello che si attende senza attendere e senza orizzonte di attesa. Poter anticipare è veder venire la morte, ma veder venire la morte è già essere immersi nel lutto, è già smorzare, poter cominciare a indebolire la morte a tal punto che questa non può più accadere" (J. Derrida, *Ecografie della televisione*, in J. Derrida-B. Stiegler, *Ecografie della televisione*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 117-118)

52 J. Derrida, *Dimora*, cit., p. 172.

53 *Ivi*, p. 173.

54 *Ivi*, p. 177.

## Il tema di B@bel

mente l'intima adesione alla *thanatologia* blanchotiana, Derrida dice di lui, in occasione della sua (di Blanchot) morte, la medesima cosa che, come vedremo, dirà di se stesso, proprio nell'istante della sua (di Derrida) morte: "Maurice Blanchot non ha amato, non ha mai affermato altro che la vita, il vivere e la luce dell'apparire. Ne abbiamo mille testimonianze, sia nei testi, sia nel modo di considerare la vita, in cui ha *preferito* la vita fino alla fine"<sup>55</sup>.

### 4. Intermezzo. Heidegger: la possibilità come impossibilità

Dopo aver commentato, più rapidamente di quanto farà nell'anno successivo, il racconto di Blanchot su cui ci siamo soffermati, in una conversazione del novembre 1994 – lo stesso anno dell'uscita del testo blanchotiano, che dunque doveva averlo molto colpito – Derrida osserva:

Tutto quello che Heidegger dice del rapporto con la morte come possibilità dell'impossibile, è descritto da Blanchot in questa storia. In qualche modo, non c'è bisogno di aver rischiato la fucilazione per pensare e per dire la possibilità dell'impossibile<sup>56</sup>.

Le celebri pagine di *Essere e tempo* che culminano nei citatissimi paragrafi sull'essere-per-la-morte, vero punto d'approdo di quest'opera mai terminata, interminabile, sarebbero tutte, per così dire, ricomprese, direi quasi *esemplificate*, nelle poche pagine di questa breve rievocazione autobiografica. Questo "caso personale" assumerebbe il ruolo di *esempio*, per cui la singolarità di ciò che è accaduto diverrebbe l'esemplarità, ossia l'universalità di un'apprensione, di un apprendere la morte che proprio Heidegger avrebbe messo in luce, senza bisogno di farne personalmente la prova, attraverso i concetti di anticipazione della morte e di possibilità dell'impossibile. Ma non solo. Proprio la *thanatologia* blanchotiana renderebbe possibile una diversa lettura della celebre affermazione heideggeriana secondo la quale "la morte si rivela come la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*"<sup>57</sup> del *Dasein*, interpretata solitamente come l'unico modo, per il *Dasein*, di pervenire ad un'*appropriazione di sé*, ossia di assumersi in quanto se stesso. Senza poter riprendere qui, per evidenti ragioni, un tema così decisivo, sarà però il caso di chiarire meglio, attraverso lo stesso Derrida, il senso di questa strategia di lettura.

Se dunque la morte si rivela come la possibilità più propria del *Dasein*, l'unica in grado di ricondurlo a quel se stesso che ha da essere, allora, prosegue Heidegger, "se l'Esserci esiste, è anche già *gettato* in questa possibilità"<sup>58</sup> e per questo la morte non è qualcosa che lo attenda alla fine della vita, ma è già da sempre all'orizzonte; non a caso Heidegger impiega il termine *imminenza* per descrivere il suo incombere. Questa imminenza – così come Derrida la

55 J. Derrida, *A Maurice Blanchot*, in *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zanini, Jaca Book, Milano 2005, p. 288.

56 J. Derrida, "Ho il gusto del segreto", cit., p. 91.

57 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 379.

58 *Ibidem*.

**II** Caterina Resta  
*Ospitare la morte*

interpreta – è innanzitutto il necessario movimento di anticipazione della morte, del tutt'altro da sé, ancor prima dell'incontro finale, affinché l'Esserci possa pervenire a se stesso, ma, proprio per questo, è innanzitutto un "attendersi attendendo nello stesso tempo se stessi, precedendo se stessi come se si avesse appuntamento con un se stesso che si è e che non si conosce"<sup>59</sup>, benché sia il suo più proprio. La morte, ciascuno se l'aspetta, ma qui si tratta di un aspettarsi, di un anticipare quel che ci vede sempre in ritardo – ancora una corsa della morte già stata all'incontro con la morte che viene. Bisogna giungere all'appuntamento con se stessi per tempo, non perdere tempo – come suggeriva Seneca – smarrendosi nell'inautenticità del Sì, che non ha coraggio davanti alla morte e cerca scappatoie, vie di fuga<sup>60</sup>.

"Insomma, non bisogna perdersi in chiacchiere, non c'è tempo da perdere" – bisbiglierebbe senza sosta, come un disco incantato, la morte anticipata nelle orecchie dell'Esserci – "altrimenti giungerai troppo tardi all'appuntamento e la morte ti sorprenderà impreparato, senza aver potuto diventare ciò che hai da essere". È chiaro: l'appuntamento con la morte, per Heidegger, è l'ora della verità, ma quale verità ci aspetta alla *fine*, alla quale dobbiamo esercitarci fin dall'inizio? La *Sorge* – lo abbiamo già visto – non è, infondo, che *melete thanatou*, cura, *sollicitudo*, preoccupazione della morte. Quale verità aspettarsi dalla morte? Quale verità ci si rivela su noi stessi, su quello "stesso" che non siamo mai propriamente e che proprio alla morte chiediamo di farci assumere, come se la morte fosse il solo specchio in grado di restituire ad un Esserci incapace di assumersela la sua *vera* identità, di dirgli chi *propriamente* è. E questa non deve essere pensata come un'apocalissi finale, ma come un'eschatologia quotidiana: ogni momento *deve* essere vissuto – e come non sentire in questo *deve* il tono *etico* della *thanatologia* heideggeriana? – come l'istante della mia morte. Attendarsi la morte sarà dunque, al suo cospetto, non cessare di chiederle: chi sono io? Chi è quell'io che io sono senza mai esserlo, ma solo dovendolo senza posa diventare? Di attendere, di attendersi da lei una risposta, una risposta che sia *unicamente rivolta a me*, sulla quale, lei, preferisce mantenere il più assoluto riserbo. È questo ciò che connota un'esistenza ed è per questo che la morte è "sempre mia". In questa chiave, per cui l'estrema appropriazione si capovolge nell'espropriazione più radicale, andrebbe interpretata l'insistenza di Heidegger sul fatto che "nella misura in cui la morte 'è', essa è sempre essenzialmente la mia morte"<sup>61</sup>.

Il dono della morte sarebbe dunque il dono stesso dell'io, non della sua *identità*, ma della sua *singolarità e unicità*, tanto che si può certo morire *per* un altro, offrire e sacrificare la propria vita per un altro, ma mai morire al suo posto:

59 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 58.

60 È quanto, com'è noto, sostiene Heidegger. Se "l'angoscia davanti alla morte è angoscia 'davanti' al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 380), essa fa parte della stessa gettatezza dell'Esserci, ne manifesta, anzi, la *Stimmung* fondamentale, benché quest'ultimo abbia la propensione nella sua quotidianità a fuggire davanti al proprio essere-per-la-morte: "Tentazione, tranquillizzazione ed estraniamento, caratterizzano il modo di essere della *deiezione*. L'essere per la morte quotidiano, in quanto deiettivo, è una *fuga* costante *davanti ad essa*. L'essere-per-la-morte assume la forma di una *diversione dinanzi alla morte*, caratterizzata dall'equivoco, dalla comprensione inautentica e dal coprimento" (*ivi*, p. 384).

61 *Ivi*, p. 364.

## Il tema di B@bel

[...] bisogna prendere in considerazione l'unicità, la singolarità insostituibile dell'io: ciò per cui – è questo l'approssimarsi della morte – l'esistenza si sottrae ad ogni possibile sostituzione. [...] Fare l'esperienza della propria singolarità assoluta e apprendere la propria morte, sono la stessa esperienza: la morte è precisamente ciò che nessuno può patire né affrontare al mio posto. La mia insostituibilità mi viene proprio conferita, consegnata, si potrebbe dire donata dalla morte<sup>62</sup>.

Essere-a-morte non può voler dire che questo, non poter mai morire al posto dell'altro, potergli dare o salvare la vita, forse, persino al prezzo della mia, ma mai, in nessun caso, per questo, sottrarlo, con la mia, alla sua morte: un "mortale non può donare che a un mortale, poiché può donare qualsiasi cosa eccetto l'immortalità, eccetto la salvezza come immortalità"<sup>63</sup>. A nessuno può essere risparmiata la sua morte che, prima o poi, poco importa, fatalmente lo attende. Solo un dio lo potrebbe.

Questa morte è sempre-mia poiché nessuno può assumersela al mio posto: "a ciascuno tocca prendere la sua morte *su di sé*"<sup>64</sup>. Dunque è dalla morte e solo a partire dalla morte che si costituisce il se stesso della *Jemeinigkeit*; è il suo dono – dono di morte – il dono di una singolarità unica e insostituibile. La morte nomina "l'insostituibilità stessa della singolarità assoluta"<sup>65</sup>, il fatto che, secondo la formula lévinassiana che Derrida fa propria, "tout autre est tout autre"<sup>66</sup>, nel senso che ciascuno è irriducibilmente altro per l'altro come per se stesso.

La morte: il luogo della verità del *Dasein*, l'unica possibilità, per lui, di cogliere il segreto<sup>67</sup> di ciò per cui è unico, irriducibile nella sua assoluta singolarità. Ma di quale verità si tratta? E in che senso la morte sarebbe la possibilità *più propria*?

Attraverso Blanchot – come dicevamo – Derrida suggerisce che forse, contrariamente a quanto solitamente si sostiene, è possibile leggere l'essere-a-morte del *Dasein* non nel senso della possibilità di una riappropriazione di sé, ma del suo opposto, se è vero che questa possibilità, la *più propria*, è dichiarata da Heidegger *impossibile*.

Se, come abbiamo visto, la morte è la possibilità *più propria* del *Dasein*, se questa possibilità è quella entro la quale già da sempre ci troviamo gettati, fin dal primo istante di vita – e si tratterebbe dunque solo di *assumersela* per quello che è, la *più propria*, poiché dalla possibilità della morte, da quella possibilità del tutto particolare che è la morte, dipende anche la verità di noi stessi –, allora come intendere le paradossali affermazioni di Heidegger riguardo a questa specifica possibilità? Senza qui poter approfondire e seguire nei dettagli la minuziosa analisi che Derrida svolge, ricordiamo solo schematicamente gli snodi decisivi

62 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 78. Da questo punto di vista, l'interpretazione data da Lévinas a proposito della "propria morte" heideggeriana apparirebbe, secondo Derrida, quanto meno riduttiva (cfr. *ivi*, p. 79 ss. e Id., *Aporie*, cit., p. 34 ss). Per quanto riguarda Lévinas, si veda in particolare E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996.

63 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 80.

64 *Ivi*, p. 81.

65 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 20.

66 Per un approfondimento di questa formula, ricorrente nei testi più recenti di Derrida, si rimanda soprattutto a J. Derrida, *Donare la morte*, cit., pp. 115-144.

67 Si allude qui, senza poterla sviluppare, alla tematica del "segreto assoluto" che Derrida ha affrontato soprattutto in testi come J. Derrida, *Passioni*, cit.; Id., "Ho il gusto del segreto", cit.; Id., *Donare la morte*, cit.

vi: 1) la morte è quella particolare possibilità in quanto *poter-non-esserci-più* del *Dasein*<sup>68</sup>: essa è dunque, in primo luogo, possibilità *dell'impossibile*; 2) questa possibilità è una possibilità che va "sopportata" *come tale*, ossia come pura possibilità che non si risolve nel reale: "la morte, in quanto possibilità, non offre niente 'da realizzare' all'uomo e niente che esso possa *essere* come realtà attuale"<sup>69</sup>; 3) proprio per questo Heidegger la definisce "la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci"<sup>70</sup>, non solo nel senso di una "possibilità dell'impossibilità [*Möglichkeit der Unmöglichkeit*]"<sup>71</sup>, ma innanzitutto della "possibilità *in quanto impossibilità* [*Möglichkeit als die der Unmöglichkeit*] *dell'esistenza in generale*"<sup>72</sup>. Dunque la morte non è semplicemente la possibilità *dell'impossibilità*, ma – sottolinea Derrida – la possibilità *come* impossibilità.

Siamo giunti al cuore dell'aporia, là dove non si sa più dove andare a finire – è il caso di dirlo – dove la via che conduce alla morte si arresta – *arrêt de mort* – a causa di un interdetto che decreta una intransitabilità. Ciò consente, secondo Derrida, di rovesciare tutta la prospettiva – quella per lo più invalsa nella critica – del discorso heideggeriano sulla morte. Sarebbe quanto lo stesso Blanchot, ancor prima del suo racconto autobiografico, avrebbe tentato di leggerci. Come infatti pensare questa possibilità *come* impossibilità e, soprattutto, quali effetti potrà avere sul tentativo del *Dasein* di assumere se stesso attendendosi alla morte, prendendosene cura in ogni istante? Poiché se la possibilità da cui il *Dasein* si aspetta, aspetta se stesso, il suo proprio, si dà *in quanto* impossibile, non sarà allora l'intero tentativo della riappropriazione di sé ad essere radicalmente minacciato?

Che non si tratti, secondo Derrida, semplicemente del paradosso di una possibilità *dell'impossibilità*, ma dell'aporia di una possibilità *come* impossibilità, comporterebbe che la possibilità *più propria* sia, al tempo stesso, in quanto impossibilità, la *meno propria*, la più espropriante. E ciò potrebbe avere effetti a catena sconvolgenti per tutta l'analitica esistenziale di cui forse lo stesso Heidegger non avrebbe tenuto fino in fondo conto, implicando non meno che l'impossibilità di ogni *in quanto tale*:

[...] dovremo chiederci infatti come una possibilità (la più propria) *in quanto impossibilità* possa ancora mostrarsi *in quanto tale* senza contemporaneamente scomparire, senza che il 'come tale' *svanisca* in anticipo e senza che la sua scomparsa essenziale faccia perdere al *Dasein* tutto ciò che lo distingue<sup>73</sup>.

68 "Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a cura di F.W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975-, vol. II, p. 333). Nell'edizione italiana, Chiodi traduce: "La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci" (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 379).

69 *Ivi*, p. 395.

70 *Ivi*, p. 379.

71 *Ivi*, p. 395.

72 *Ibidem*.

73 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 62. Ciò comporterebbe anche l'impossibilità di poter nettamente distinguere i differenti tipi di morte che caratterizzerebbero, secondo Heidegger, i diversi viventi, in primo luogo distinguendo l'uomo dall'animale. Sull'animalità e sulla difficoltà di porre una netta demarcazione tra l'animale e l'uomo, Derrida si è insistentemente soffermato in più occasioni; cfr. ad esempio J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006 (tr. it. parz. di G. Motta, *L'animale che, dunque, sono*, in "Rivista di estetica", 1998, 8).

## Il tema di B@bel

Dunque, essere-a-morte, per il *Dasein*, non può voler dire altro che confrontarsi con un possibile che, *in quanto* impossibilità, decreta “la scomparsa, la fine, l’annientamento del *come tale*, della possibilità del rapporto con il fenomeno *come tale* o con il fenomeno del ‘come tale’. [...] Niente meno che la fine del mondo, a ogni morte, ogni volta che ci attendiamo di non poterci più attendere”<sup>74</sup>.

Bisogna dunque pensare, suggerisce Derrida, la possibilità dell’impossibilità come aporia:

L’aporia è l’impossibile stesso? Si dice infatti che l’aporia è l’impossibilità, l’impraticabilità, il non-passaggio: qui il morire sarebbe l’aporia, l’impossibilità di essere morti, di vivere o piuttosto di ‘esistere’ la propria morte e insieme di esistere una volta morti, cioè, nel linguaggio di Heidegger, l’impossibilità per il *Dasein* di essere ciò che è, dove è, qui, *Dasein*<sup>75</sup>.

L’impossibile che si rivela come *estrema* possibilità produrrebbe un limite insormontabile, un “non-accesso alla morte come tale”<sup>76</sup>, a causa del quale, piuttosto che all’appropriazione di sé, la *melete thanatou* rivelerebbe l’originaria e irriducibile espropriazione di sé proferita come una sentenza di morte: “Se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, diviene la possibilità più impropria e più espropriante, la più inautenticante”<sup>77</sup>.

Essa assume il nome della stessa finitezza, che espropria per sempre e sin dall’inizio il *Dasein* di quel se stesso che pure è chiamato ad assumere. Fine dello Stesso, dell’*in quanto tale*, fine, anche, come Blanchot ha sempre affermato<sup>78</sup>, della stessa fine: da questo momento non si finirà mai di finire. Aspettare la morte, aspettarsela nell’anticipazione, attendersi la morte – sempre anche, lo abbiamo detto, un attendere *ad* essa ed un attendersi in essa – sarà mancare all’appuntamento, non arrivarci mai per tempo. L’impossibile come sentenza di morte si annuncia allora come potenza di incompimento.

Si dovrà forse per questo restare delusi? Non è anche questa una rivelazione circa l’esistenza, che la morte ci dona, ai limiti della verità?

Su questa domanda cala il sipario della terza scena.

### Epilogo. La fine del mondo

“Esperienza non provata” – diceva Blanchot –, la morte, rivelandosi come impossibilità del *come tale*, dell’apparire come *tale*, è dunque anche ciò che si rifiuta al presente e alla presenza. Da questo punto di vista, niente sarebbe più sbagliato che pensare l’anticipazione della morte come una *presentificazione*. È questo valore di presenza che Heidegger vuol

74 J. Derrida, *Aporie*, cit., p. 65.

75 *Ivi*, p. 63.

76 *Ivi*, p. 66.

77 *Ivi*, p. 67.

78 “Quando Blanchot dice incessantemente il morire impossibile, l’impossibilità, purtroppo, del morire, nella forma di un lungo lamento e non del trionfo della vita, dice la stessa cosa e insieme tutt’altra cosa rispetto a Heidegger” (*ivi*, p. 66).

le scongiurare quando sostiene l'altro paradosso di una morte che, pure essendo sempre-mia, pur non potendo che riguardare ciascuno nella sua insostituibile singolarità, tuttavia, d'altra parte, non possiamo direttamente sperimentare in quanto tale. "Io sono morto": nessun uomo, tranne il Risorto, potrebbe pronunciare una simile proposizione e soprattutto darne testimonianza in *quanto tale*.

Sarà solo a partire dall'altro, dalla morte dell'altro che potrò farne esperienza, senza tuttavia poterla mai sperimentare direttamente su di me. Ma – suggerisce Derrida – ciò non introduce sin dall'inizio l'altro nel luogo più riposto dell'io? "La morte dell'altro, questa morte dell'altro in 'me', è, in fondo, la sola morte nominata nel sintagma 'la mia morte'"<sup>79</sup>.

Dunque, solo a partire da quello che Derrida chiama un "lutto originario"<sup>80</sup> – altro nome per dire l'ospitalità – si istituisce il mio rapporto con me stesso, dal momento che la morte dell'altro, essendo l'unico accesso all'esperienza della morte, si rivela anche come passaggio ineludibile per arrivare fino a me. Pur sempre mia, la morte mi viene sempre dall'altro, a partire dall'altro; insinuandosi in quell'io che ancora devo diventare, vi introduce già da sempre un'alterità irriducibile, un'alterazione di cui è impossibile liberarmi poiché, senza l'altro, smarrirei anche ogni possibile accesso a me stesso. Per questo Derrida può parlare di un "lutto originario", dal momento che la stessa costituzione dell'io è *eterologica*, istituendosi solo attraverso la morte dell'altro, mediante quella introiezione dell'altro in me che Freud ha individuato quale meccanismo fondamentale del lutto e della sua elaborazione.

Ecco perché l'amicizia diviene il luogo privilegiato in cui farne la prova e il lutto si rivela "la respirazione stessa dell'amicizia, l'estremo della sua possibilità"<sup>81</sup>, fin dal primo momento, fin dal primo istante, in cui sappiamo che uno dei due morirà davanti all'altro, mai della stessa morte, in questa irriducibile dissimmetria e diacronia, nell'incommensurabilità più assoluta, ma pure nella condivisione di ciò che ci divide, che viene a separarci, della nostra, ciascuno la sua, radicale finitezza, tanto che non potrebbe darsi amicizia senza questa coscienza della finitezza.

Che altro può voler dire, infatti, l'amicizia?

[...] avere un amico, guardarlo, seguirlo con gli occhi, ammirarlo con amicizia, significa sapere con intensità crescente e anticipatamente ferita, sempre insistente, sempre più indimenticabile, che uno dei due vedrà fatalmente morire l'altro. Uno di noi – ognuno se lo dice – uno di noi due, verrà quel giorno, guarderà un se stesso che non vede più l'altro e per un certo tempo lo porterà ancora dentro di sé, seguendo con gli occhi, senza vederlo, un mondo sospeso a qualche lacrima unica, ogni volta unica, attraverso la quale tutto ormai, il mondo stesso, verrà quel giorno, verrà a riflettersi tremulo, a riflettere la scomparsa stessa<sup>82</sup>.

79 *Ibidem*.

80 Sull'importanza del tema del lutto, a partire da Freud, per la costituzione originariamente eterologica dell'io, mi permetto di rinviare a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990. Cfr. anche il saggio di P.-A. Brault-M. Naas, *Fare i conti con i morti. Jacques Derrida e la politica del lutto*, Introduzione a J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit.

81 J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 25.

82 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 123. Cfr. anche Id., *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Galilée, Paris 2003, pp. 20 e 22: "Un giorno la morte dovrà se-

## Il tema di B@bel

Come già per Bataille e per Blanchot<sup>83</sup>, anche per Derrida l'amicizia e il lutto che le si accompagna, fornendo l'unico varco attraverso il quale poter sperimentare la morte, rappresentano anche il luogo paradigmatico della costituzione dell'io: "noi non siamo *noi stessi* che a partire da questo luogo di risonanza in noi dell'altro, dell'altro mortale"<sup>84</sup>. Lutto tuttavia inelaborabile, se è vero che, affinché l'altro continui ad essere custodito in noi, non dobbiamo in alcun modo eliminarlo, toglierlo, secondo un movimento che assomiglierebbe a quello della *Aufhebung*. Lutto perciò interminabile: l'altro deve restare sempre in-noi-fuori-di-noi con la sua estraneità irriducibile, altrimenti anche l'io sparirebbe, dal momento che ne viene costituito.

Se ogni singolarità è apertura di un mondo, apertura finita di infinite possibilità, la morte decreta per sempre la fine, la chiusura, la perdita di questo mondo non come se fosse uno dei tanti, ma proprio nella sua incomparabile unicità e singolarità. Come scrive Derrida nella prefazione a *Ogni volta unica, la fine del mondo*, e come aveva già scritto in *Béliers*, sua ideale premessa, quasi un testamento:

Ciò che provo alla morte di chiunque, e in forma più intensa e incompressibile alla morte di un amico o di una persona cara [...] è proprio che [...] la morte dell'altro, soprattutto se lo si ama, non è l'annuncio di un'assenza, di una sparizione, la fine di *questa o quella vita*, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta *la fine del mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita*<sup>85</sup>.

Nella morte s'inabissa e sparisce, dunque, non questa o quella esistenza, una vita qualunque la cui dipartita lascerebbe tutto più o meno come prima, ma nello sparire di ogni uno, di ciascuno, considerato nella sua singolarità e unicità, ogni volta, in questa paradossale ripetizione di ciò che è irripetibile, ogni volta è tutto il mondo a sprofondare, tutto il nostro mondo:

il mondo, il mondo intero, proprio il mondo, perché la morte non ci priva soltanto di qualche vita nel mondo o di un momento di noi, ma, ogni volta senza limiti, di qualcuno attraverso cui il mondo, e in primo luogo il nostro mondo, si è aperto in modo finito e infinito, mortalmente infinito<sup>86</sup>.

Ma lasciate che vi legga per intero questo passo da *Béliers*, scritto davvero nell'imminenza della morte; non saprei, non potrei riassumere meglio ciò che Derrida vi ha voluto de-

---

pararci. Legge inflessibile e fatale: dei due amici, l'uno vedrà l'altro morire. Il dialogo, anche virtuale, da sempre sarà ferito da un'ultima interruzione. Una separazione a nessun'altra comparabile, una separazione tra la vita e la morte verrà a sfidare il pensiero. [...] Un *cogito* dell'addio, questo saluto senza ritorno, segna la respirazione stessa del dialogo, del dialogo nel mondo o del dialogo più interiore. Il lutto allora non attende più. Fin da questo primo incontro, l'interruzione va avanti alla morte, la precede, rende luttuoso ciascuno di un implacabile futuro anteriore. Uno di noi due *sarà* dovuto restare solo, noi lo sappiamo tutti e due fin dall'inizio. E poi sempre".

83 Com'è noto è stato soprattutto Blanchot a sviluppare il tema dell'amicizia e della morte dell'amico come *topos* dell'amicizia stessa. Celebre, a tale proposito, il testo scritto in occasione della morte dell'amico Bataille (M. Blanchot, *L'amicizia*, tr. it. di D. Grange Fiori, in "In forma di parole", 1984,1; il testo è tratto da Id., *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971).

84 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 135.

85 *Ivi*, p. 11.

86 *Ivi*, p. 123.



**II** Caterina Resta  
*Ospitare la morte*

scrivere, né saprei rendere lo stile, il ritmo e la cadenza, il gusto della ripetizione, la precisione di ogni avverbio, di ogni aggettivo, di ogni singola parola, la cura maniacale della punteggiatura e dei corsivi, insomma i pregi letterari di una scrittura inconfondibile, uniti all'estremo rigore del pensiero:

Ogni volta, e ogni volta singolarmente, ogni volta irrimpiazzabilmente, ogni volta infinitamente, la morte non è niente di meno che una fine *del* mondo. Non *soltanto una* fine tra alte, la fine di qualcuno o di qualche cosa *nel mondo*, la fine di una vita o di un vivente. La morte non pone un termine a qualcuno nel mondo, né a *un* mondo tra gli altri, essa marca ogni volta, ogni volta a dispetto dell'aritmetica, l'assoluta fine del solo e dello stesso mondo, di ciò che ciascuno apre come un solo e medesimo mondo, la fine dell'unico mondo, la fine della totalità di ciò che è o può presentarsi come l'origine del mondo per quel e unico vivente, che sia umano o no<sup>87</sup>.

Come sopravvivere a questa catastrofe, come salvare ciò che, in un solo istante, si è inabissato e dissolto? Perché la morte dell'altro, questa fine del mondo, lascia il sopravvissuto senza mondo, quasi senza la terra sotto i piedi, lo lascia solo e privato di mondo, unico testimone di questa catastrofe, ma anche unico e insostituibile nella responsabilità di doversene fare carico.

“Die Welt ist fort, ich muss dich tragen”<sup>88</sup> dicono enigmaticamente alcuni versi di Celan, ai quali Derrida dedica il suo commento in *Béliers*. Il mondo è via, è andato via, è sparito, non c'è più; io devo portarti. Proprio quando la morte fa sparire il mondo, ecco, allora, si annuncia il compito di un lutto già da sempre cominciato: io devo accoglierlo, ospitarlo, portarlo in me come fosse una gravidanza; certo non “salvarlo”, ma farlo almeno sopra-vivere, questo sì, trattenere l'altro e il mondo dentro di me, in me, per tutto il tempo che resta. *Tragen*, osserva Derrida, parla il linguaggio della nascita, si dice a proposito di una madre che porta in grembo il suo bambino, ma allude al tempo stesso a quel portare il morto in sé, come si “porta” un lutto. Si tratta di un portare che non si appropria dell'altro, che non lo fagocita o cannibalizza, ma “si porta verso l'inappropriabilità infinita dell'altro, all'incontro con la sua trascendenza assoluta al di fuori di me, cioè in me fuori di me”<sup>89</sup>. Ospitalità incondizionata.

Nello *ich muss* Derrida sente risuonare l'impegno, l'obbligo, la responsabilità, il dovere che lega il vivo al morto, il compito di testimoniare, la richiesta di un'eredità da accogliere, la promessa, tra mortali infinitamente finiti, non della salvezza, ma di una fragile, per quanto tenace, vita dopo la morte che in noi, al di là di noi, ci interpella. È questo il lascito di Derrida:

Tutto ciò che ho detto [...] della sopravvivenza come complicazione dell'opposizione vita-morte, presuppone un'affermazione incondizionata della vita. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più della vita, e il discorso che faccio non è di morte, al contrario è l'affermazione di un vivente che preferisce il vivere e dunque il sopravvivere alla morte, poiché la sopravvivenza non è semplicemente ciò che resta, ma è la vita più intensa possibile. La necessità di morire

87 J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 23.

88 P. Celan, *Grosse, Glühende Wölbung*, in *Antemwende*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. di G. Bevilacqua, *Grande, infocata volta*, in *Poesie*, Mondadori, Milano 1998, p. 671 (questa la traduzione italiana del verso, che chiude la poesia: “Il mondo non c'è più, io debbo reggerli”).

89 J. Derrida, *Béliers*, cit., p. 76.



## **Il** tema di B@bel

non mi ossessiona mai così tanto come nei momenti di felicità e di gioia. Gioire e piangere la morte che incombe sono per me la stessa cosa<sup>90</sup>.

E queste sono davvero le sue ultime parole: “Preferite sempre la vita e affermate senza posa la sopravvivenza [...]. Vi amo e vi sorrido da dove io sia”<sup>91</sup>.

Adesso lasciate che vi chieda perdono, perdono per aver forse troppo abusato della vostra pazienza, per avervi intrattenuto forse troppo a lungo con questi pensieri di morte, ma anche di vita, dopotutto, di quella vita che trema e che tuttavia resiste, fragile, totalmente esposta, anche nonostante la morte. Non potevo che parlarvi di questo, oggi, dopo poco più di un anno dalla morte di Derrida.

Ho cercato di tra-durlo, di portarlo in me e di farlo parlare, ancora una volta, per voi, a voi, con voi, che, insieme a me, ne portate il lutto. Come se adesso, in questo lutto inelaborabile, sentissi la sua voce risuonare dentro di me più forte, più chiara che mai, in-me-fuori-di-me, e avessi il compito, oggi più che mai, di accoglierla, di custodirla. Di darle ospitalità. Noi che qui, in modi diversi, ne portiamo l’eredità – un compito immenso e che certo supera le nostre forze – adesso siamo i testimoni per chi non può più testimoniare.

Da dove tu sei, in-noi-fuori-di-noi, oggi sei qui vivo più che mai e ci guardi, ci ascolti e, forse, ci sorridi. Anche noi ti sorridiamo del tuo dolcissimo sorriso.

90 J. Derrida, *Sono in guerra contro me stesso*, cit., p. 12. Questa dichiarazione “testamentaria” trova ripetuti riscontri anche altrove. Cfr. ad esempio J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 66: “tutto ciò che ha potuto trattenermi attraverso tanti e tanti testi sulla morte non è mai stato contrario alla vita. Non ho mai potuto pensare il pensiero della morte o l’attenzione alla morte, se non addirittura l’attesa o l’angoscia della morte come altra cosa rispetto all’affermazione della vita. Sono due movimenti per me inseparabili: un’attenzione di ogni istante all’imminenza della morte che non è necessariamente triste, negativa o mortifera ma al contrario, per me, la vita stessa, la più grande intensità di vita”.

91 Si tratta di uno stralcio da un biglietto autografo, le ultime parole scritte da Derrida, riprodotto in J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 5.