

INTERSTIZI: OSSERVAZIONI CRITICHE SULL'ALTERITÀ IN JACQUES DERRIDA

di
FEDERICO ROVEA

Derrida is certainly one of the most controversial philosophers of the 20th century. His critical vision of western tradition, of what he called "metaphysics of presence", and his deconstruction of every kind of domination and violence greatly influenced contemporary philosophical studies. This article focuses on three aspects of his vision of Otherness: violence, the process of exclusion of difference as a strategy to maintain the stability of the self and identity; the question of language as the fundamental medium to approach the other, a medium which is not neutral and is radically liked to a particular cultural tradition and finally the other as the protagonist of democratic processes. The Other is that subject whose voice is not able to speak in the western philosophical tradition: the philosopher's purpose is to find the moments of this exclusion and work for a new inclusion of difference, as much as it is possible.

Introduzione

Il pensiero di Derrida è guidato – come quello di tanti altri pensatori della tarda modernità o post-modernità – da una fondamentale insoddisfazione di fronte all'evoluzione del pensiero occidentale. La filosofia europea dopo la seconda guerra mondiale si rende consapevole di non avere più slancio di fronte agli orrori della storia di cui anche lei è colpevole e comincia a cercare strade nuove per raggiungere quella sapienza che sembra aver smarrito lungo il cammino: pensiamo alla neoscolastica, alla scuola di Francoforte, alla filosofia analitica, alla fenomenologia, tutti tentativi di rifondare radicalmente il pensare dopo gli orrori prodotti dai conflitti mondiali. Alla base di tante di queste correnti si può leggere lo stesso rifiuto del pensiero che si fa totalizzante, della filosofia sistematica che pretende di spiegare tutto e che, volendo chiudere la complessità del mondo in un'architettura di pensiero, finisce per diventare totalitario. Chi sceglie come rifugio lo storicismo rifiutando la trascendenza, chi guarda alla correttezza formale come baluardo del buon ragionamento, chi ancora riscopre le radici religiose della cultura europea: diverse proposte con l'unico scopo di iniziare una stagione nuova oltre i fallimenti del passato.

Il desiderio che guida Derrida è proprio questo: andare alle radici del pensiero occidentale per criticarlo e renderlo meno totalizzante[1], più permeabile, più democratico, più capace di accoglienza, più ospitale nei confronti delle nuove forme del pensare di un mondo che si fa sempre più globale. Alle fondamenta della sua opera c'è un grande desiderio di giustizia[2] e una volontà profonda di andare a quell'origine del pensiero che sta oltre il pensiero, fuori dal concetto come sua sorgente, verso uno spazio tanto indeterminato quanto necessario. È l'aspirazione a una filosofia che sia capace di non farsi esclusiva ma realmente aperta alle contaminazioni, cosciente della propria radicale situazione e limitatezza.

In questo progetto l'alterità non può che avere un ruolo fondamentale. Rendere il proprio pensiero ospitale significa infatti contemplare nel proprio ragionare l'esistenza di qualcuno di completamente diverso da me, che chiede di potersi esprimere senza venire giudicato dalle mie categorie e dalla mia tradizione, che vuole essere accolto e ospitato dal mio pensiero. Si tratta di trovare il modo di lasciar sussistere un'alterità radicale e di farsi consapevoli della presenza dell'altro nell'io in un infinito gioco di influenze: questo lato del pensiero derridiano è forse uno dei più gravidi di spunti per la riflessione contemporanea.

1) Cfr. J. Derrida, *Introduction à l'Origine de la géometrie*, Puf, Paris 1962. Trad. *Introduzione all'origine della geometria di Husserl*, C. Di Martino (a cura di), Jaca Book, Milano 1987; Id., *La voix et le phénomène. Introduction au probléme du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967. Trad. *La voce e il fenomeno* (1967), Jaca Book, Milano 2012.

2) Derrida nasce nel 1930 a El-Biar (Algeria) con nazionalità francese e vive in prima persona il lungo cammino della decolonizzazione. Questa esperienza di guerra e soprattutto di perdita dell'identità influenzerà grandemente il suo pensiero rendendolo sensibile alle istanze dei popoli oppressi e in generale alle questioni dell'identità e dell'alterità. Cfr. J. Derrida, *Il Monolinguismo dell'altro* (1996), Raffaello Cortina, Milano 2004.

Lo strumento principe del pensiero derridiano è la ricerca della *différance*: quel movimento che originariamente separa gli opposti del pensiero, non consentendo di poterne eleggere uno ad assiologicamente prioritario. Si tratta anche di uno dei punti più controversi, che nasce da una riflessione sulla natura del linguaggio[3] e che mira alla decostruzione della tradizionale differenza tra significante e significato: in questa prospettiva non esisterebbe più un significato dietro alla parola, ma solo un'infinita catena di rimandi significanti senza un approdo definitivo. Una tale riflessione – che si gioca sul confine tra filosofia, letteratura, linguistica e psicanalisi – ha nettamente separato i commentatori tra entusiasti e detrattori, rendendo complesso un approccio critico e distaccato ai testi. Rimane tuttavia in piedi la sfida lanciata da un pensatore che si è avvicinato con rigore alla tradizione filosofica occidentale alla ricerca di uno spiraglio in cui far entrare l'alterità, che con più o meno successo ha cercato di spingere la ricerca filosofica fino al limite di sé stessa.

Queste sono le provocazioni che un pensatore come Derrida ha da offrirci se sappiamo leggerlo criticamente: guardare il suo pensiero con distanza attenta è l'unico modo di raccogliere la sfida che lancia senza cedere alla tentazione di dissolvere la verità e la realtà in un gioco di rimandi senza uscita, come è stato in effetti fatto da molti di quelli che a lui si sono più o meno ragionevolmente ispirati.

Richiede una lettura attenta, ma quello che rimane in piedi al fuoco del tempo e della riflessione è un invito forte a non considerare mai il proprio pensiero come luogo definitivo della verità, rendendolo costantemente permeabile all'altro.

Le piste di riflessione e di ricerca che da questo pensatore possono partire sono molteplici; qui desideriamo presentare alcuni spunti di Derrida sul tema dell'alterità e sulle prospettive (insieme con le perplessità) che la sua opera lascia.

L'altro come escluso

Derrida considera il pensiero occidentale attraverso l'immagine di un reticolo, i cui nodi sarebbero i concetti fondamentali in coppie oppositive: natura/cultura, spirito/carne, voce/scrittura sarebbero i confini all'interno del quale il nostro pensare sempre si muove e si costituisce, grazie alla convinzione della non implicazione di un termine rispetto al proprio opposto.

Viene però mossa una critica radicale a questo sistema: il pensiero occidentale avrebbe sistematicamente scelto un termine per ogni coppia e lo avrebbe reso prioritario, assiologicamente primo rispetto all'altro, invece escluso dall'economia del discorso e considerato come "scarto". Alcuni esempi di questa violenza del pensiero sono la priorità della voce (più vicina all'anima e dunque al senso) sulla scrittura[4], quella dello spirito sulla carne o ancora quella dell'europeo sul non

3) Cfr. J. Derrida, *Della Grammatologia* (1967), G. Dalmasso (a cura di), Jaca Book, Milano 1998, ma anche J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), Jaca Book, Milano 2010.

4) «È la tappa della trasparenza. Aristotele può talvolta ometterla senza pericolo. In ogni caso, la voce è nel punto più vicino al significato, sia che si determini in modo rigoroso come senso (pensato o vissuto), o meno precisamente come cosa. Quanto a ciò

europeo. All'interno di queste coppie si troverebbe allora sempre un termine che nella costruzione di discorsi filosofici viene messo da parte per fare spazio al suo opposto[5].

La struttura stessa del pensare si costituirebbe dunque come una continua produzione di opposti in cui l'uno tenta costantemente di imporsi sull'altro che viene invece rimosso: è chiarificatrice a questo riguardo l'influenza della psicanalisi, che con il concetto di rimozione ha indicato proprio una dinamica di questo genere. Derrida si ispira al metodo psicanalitico e traspone il meccanismo della rimozione dalla psiche al pensiero, che proprio come l'anima dell'uomo (in termini freudiani) costituirebbe la propria sicurezza sulla continua esclusione di ciò che turba la sua integrità.

Nel saggio *Cogito e storia della follia* – tuttavia – non si parla tanto di questa critica come di una possibilità di modificare un errore del pensiero, quanto piuttosto di una caratteristica fondamentale e sostanzialmente ineliminabile del nostro pensare.

Analizzando e criticando il ragionamento che porta al *cogito* cartesiano, Derrida arriva ad affermare che l'esclusione non è un incidente di percorso nel cammino del pensiero, ma piuttosto una sua caratteristica fondamentale, che lo denota come radicalmente violento.

Il *cogito* viene infatti letto come il momento puntuale, e nella sua essenza ultima incomunicabile, in cui è presente la piena unità del soggetto: è la pura intuizione della propria esistenza, che appartiene a ogni essere umano, saggio o stolto, folle o razionale, di qualsiasi provenienza. Nel momento in cui si esce dal momento puntuale del *cogito* si è però costretti a utilizzare parole e forme del ragionamento come si è strutturato nella storia occidentale, fatto che secondo Derrida coincide con la prima grande esclusione dal pensiero filosofico: l'esclusione del folle che non essendo in grado di formulare il pensiero in modo compiuto non ha cittadinanza nel discorso.

Si esprime questo passaggio quando Derrida scrive:

> «Per questo, l'atto del Cogito nel momento iperbolico in cui si misura con la follia, o meglio si lascia misurare da essa, questo atto deve essere ripetuto e distinto dal linguaggio o dal sistema deduttivo nel quale Descartes deve inscriverlo dal momento in cui lo propone all'intelligibilità e alla comunicazione, vale a dire nel momento che lo riflette per l'altro, il che significa per sé»[6].

che unirebbe indissolubilmente la voce all'anima od al pensiero del senso significato, o anche alla cosa (che si faccia questo sia secondo il gesto aristotelico che abbiamo appena segnalato, sia secondo il gesto della teologia medievale che determina la res come cosa creata a partire dal suo eidos, dal suo senso pensato nel logos o intelletto infinito di Dio), ogni significante, e anzitutto il significante scritto, sarebbe derivato». J. Derrida, *Della Grammatologia* (1967), cit., p. 30. Un esempio di come Derrida considera il rapporto tra termini (apparentemente) oppositivi.

5) Cfr. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972. Trad. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.

6) J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), Einaudi, Torino 2002, p. 75.

L'esclusione del folle coinciderebbe allora con l'avvento del pensiero come discorso razionale, che non può fare a meno di questa esclusione se vuole costituirsi come ragionamento verbalizzato e comunicabile.

Sarebbe allora solo al prezzo di una esclusione dell'altro che può esserci identificazione, linguaggio e storia: la storia è storia di differenza, di allontanamento dell'alterità per potersi costruire un sé stabile e comunicabile. Nell'unità di sé e altro non ci sarebbe possibilità di discorso ma solo di intuizione vuota di contenuti. Lo stesso meccanismo sarebbe in atto ogni volta che il pensiero occidentale esclude le forme del pensiero non europee, quando l'uomo schiaccia la donna per sentirsi padrone o quando un popolo opprime il vicino per dimostrare la propria grandezza.

Quale sarebbe allora il compito del filosofo di fronte a questa realtà?

Essere consapevoli del carattere violento della propria tradizione sarebbe il primo passo. Il pensatore dovrebbe guardare alla realtà dell'esclusione conscio della sua irreversibilità ma pronto a contenerne il più possibile i danni. Cercare gli esclusi del pensiero diventa allora un compito etico e teoretico insieme: si tratta di cercare chi è stato espulso dalla storia del pensiero e mettere in luce il meccanismo che ha portato a tale esclusione per renderla meno totalizzante. Il compito del filosofo assomiglierebbe allora a quello dello psicanalista, che scava nel passato del testo per portare alla luce il rimosso e rendere la sua azione di destabilizzazione del soggetto più manifesta e dunque più controllabile. Nella coscienza che la violenza fa parte del pensiero, ridurla al minimo grazie alla decostruzione dei percorsi che la creano rimane la fondamentale missione del filosofo; missione che non si esaurisce nell'ambito teoretico ma ha profonde ripercussioni etiche e politiche.

Proprio in questo consiste la decostruzione: allargare quelle opposizioni che fanno parte del nostro pensiero e che sembrano insormontabili, per lasciare il giusto spazio a chi nella storia non ha mai avuto possibilità di esprimersi.

Una tale visione del compito filosofico è provocante. Si può dissentire sulla considerazione della violenza come costitutiva del pensiero occidentale – si tratta di un filosofema molto diffuso nella cultura della metà del XX secolo – ma considerare il lavoro del pensiero come attività di scoperta dell'escluso può portare novità alla riflessione. Implica il riscoprire il ruolo della donna, delle forme di pensiero extra-europee e dei popoli oppressi per rivedere la propria identità in direzione di una nuova apertura, di una considerazione del sé più disponibile a riconoscere i propri errori e a farsi cambiare dalla diversità.

L'altro, il linguaggio e l'incontro

> «In greco, nella nostra lingua, in una lingua ricca di tutte le allusioni della sua storia – e già qui si preannuncia il nostro problema – in una lingua che incolpa sé stessa di un potere di seduzione di cui fa continuamente uso, essa ci invita alla dislocazione del logos greco; alla dislocazione della nostra identità e forse dell'identità in generale; ci invita ad abbandonare il luogo greco, e forse il luogo in generale, verso ciò che non è più nemmeno una sorgente o un luogo (troppo favorevole

> agli dei), verso una respirazione, verso una parola profetica già effusa non solo a monte di Platone, non solo a monte dei presocratici ma al di qua di ogni origine greca, verso l'altro del Greco»[7].

Il problema di chi sia l'altro chiama il problema di come parlare dell'altro. Il linguaggio non è solo un mezzo di espressione neutro ma racconta una storia, esprime attraverso le parole tutto il percorso della civiltà che lo usa e ne segna profondamente le strutture del pensiero.

Per l'occidente la storia delle parole parla greco, nella Grecia classica affondano le radici il pensiero e la storia della filosofia, da qui attingono significato i suoi termini. Come possiamo allora pensare di parlare dell'altro, di un altro esterno alla storia greca del nostro pensiero, con la nostra lingua? Non stiamo imponendo all'alterità un significato che non le appartiene imponendole le nostre parole?

La questione del linguaggio si intreccia poi ad una domanda altrettanto pressante: cercare l'incontro con l'alterità al di là della frammentazione nel linguaggio significa cercare una forma di sapienza aurorale, in cui l'unità del sapere precede il suo spargersi in linguaggi e in mondi diversi, una forma sapienziale pre-filosofica. È possibile attingere a questa sapienza o si tratta di un'illusione?

Il terreno per la discussione di questo problema è per Derrida il confronto con il pensiero di Claude Lévi-Strauss[8]. Infatti il filosofo muove all'antropologo la critica di aver cercato di fondare una disciplina che si vuole basata sull'abbandono dell'eurocentrismo (l'antropologia nasce come scoperta distaccata e scientifica delle popolazioni extraeuropee), ma che dimentica la questione del linguaggio. L'attività dell'antropologo, per quanto guidata dalla volontà di rispettare l'alterità che incontra, rimane segnata dal linguaggio che usa e che porta con sé una storia di sopraffazione e violenza nei confronti dell'altro. La lingua che l'antropologo usa per parlare di una certa popolazione è carica della storia dell'occidente e non può che trasferire sull'oggetto del discorso questa tradizione, fatta di colonialismo e di esclusione. In questo senso allora per parlare dell'altro non basta la volontà, diventa necessaria la consapevolezza della storia che si trasmette involontariamente attraverso le parole, storia che non è controllabile dal parlante.

La soluzione[9] che Derrida propone è quella di svuotare il linguaggio della sua carica simbolica e considerarlo unicamente come una serie di "strumenti" – le parole – che "siamo costretti a usare", anche se violenti, perché non ne possediamo altri. La figura che meglio rappresenta questa visione del linguaggio è quella del *bricoleur*, colui che usa gli oggetti che sono a sua disposizione senza investirli di significati, ma li dirige al proprio scopo, l'unico che veramente conta. Il discorso

7) J. Derrida J., *La scrittura e la differenza* (1967), cit., p.104.

8) Cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza* (1967), cit.

9) La questione del linguaggio in Derrida è centrale e non ha una soluzione univoca. Sono sterminati i testi in cui più o meno nello specifico affronta questo tema. Qui si vuole presentare la formulazione che più chiaramente nasce dal probema dell'incontro con l'alterità. Per alcune formulazioni diverse Cfr. J. Derrida - M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma 1997 e J. Derrida, *Posizioni: colloqui con Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta e Lucette Finas*, G. Sertoli (a cura di), Bertani, Verona 1975.

del bricoleur ha il carattere della provvisorietà, non viene investito dalla pretesa assoluta di verità dal momento che non si riconosce alle parole la capacità di rappresentare una realtà (o qualcosa di essa). Il linguaggio si trasforma in un cammino di interpretazioni, di racconti che hanno come punto di riferimento il soggetto parlante e la sua storia nel tentativo di dire qualcosa *dell'incontro* tra lui e l'altro, ma mai avanzano la proposta di dire veramente qualcosa *dell'*altro.

Questa visione del linguaggio – teorizzata già nel 1967 - viene messa in opera da Derrida soprattutto a partire dagli anni '80, quando procede a una radicale decostruzione del linguaggio per tentare di dare vita a uno stile di scrittura nuovo, aperto, ellittico, che risulta perciò oscuro ed è stato per questo motivo aspramente criticato.

L'approccio all'altro attraverso il proprio linguaggio rimane dunque problematico. Sembra che questo tipo di formulazione rinchiuda l'io in un circolo senza uscita: se le parole possono parlare unicamente della mia interpretazione dell'altro, il discorso filosofico si risolve in un solipsismo assoluto. Il desiderio di un incontro puro con l'alterità, rispettoso della sua diversità e umile nella formulazione si abbandonerebbe allora all'impossibilità di parlare veramente dell'altro, per rinchiudersi in un consolante – perché privo della responsabilità dell'affermazione – gioco di interpretazioni. Si tratta – in fondo – della perplessità che la decostruzione ha suscitato e ancora oggi suscita, di portare alla dissoluzione del linguaggio e dunque del pensiero e della verità.

Mi pare tuttavia che sia possibile accettare la sfida dell'altro senza disperdere il senso del discorso, ed è lo stesso Derrida a suggerirlo.

Nel saggio *Violenza e Metafisica* viene affrontato il problema dell'incontro tra l'io e l'altro in una prospettiva che lascia aperta la porta al contatto con la diversità. Rivolgendosi come ad una fonte di ispirazione verso il pensiero di Emmanuel Lévinas, il punto di svolta per provare a pensare l'alterità viene identificato con il momento dell'*incontro*:

> «Non c'è dunque concettualità nell'incontro, quest'ultimo è possibile attraverso l'altro, attraverso l'imprevedibile, 'refrattario alla categoria'. Il concetto presuppone una anticipazione, un orizzonte in cui l'alterità si estingue quando si preannuncia e si lascia prevedere. L' infinitamente altro non si collega ad un concetto, non si pensa a cominciare da un orizzonte che è sempre orizzonte dello stesso, l'unità elementare in cui le apparizioni e le sorprese sono sempre accolte da una comprensione, sono riconosciute. Si deve così pensare contro una evidenza di cui si poteva credere – di cui tuttora non si può non credere – che è qualcosa come l'etere stesso del nostro pensiero e del nostro linguaggio. Il solo tentativo di pensare il contrario, toglie il respiro. E non si tratta solo di pensare il contrario, che ne è ancora complice, bensì di liberare il proprio pensiero e il proprio linguaggio per l'incontro al di là dell'alternativa classica»[10].

10) J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), cit., p.120.

L'incontro con l'altro sarebbe possibile non nel linguaggio ma al di là di esso, in uno spazio fuori dalla concettualità, che sfugge alle categorizzazioni, una forma di incontro semplice perché *non-pensata*. Il problema del linguaggio viene così superato lasciando uno spazio libero dalle costrizioni e dalle violenze del concetto, uno spazio che non può e non deve essere pensato perché pensarlo significherebbe tradurlo in parole riproponendo così il problema della violenza del linguaggio. Si tratta allora di liberare il proprio pensiero e il proprio linguaggio per l'incontro al di là dell'alternativa classica tra l'io e l'altro: usare realmente un incontro di questo tipo come origine di un discorso filosofico resta una sfida ancora da affrontare.

A partire dalla formulazione di Lévinas, Derrida elabora più tardi una visione dell'avvento dell'altro che si nutre della religione ebraica rielaborandola in una nuova prospettiva. L'incontro assume così il carattere del *messianismo*:

> «Si potrà giudicare strano, stranamente familiare e insieme inospitale questa figura dell'ospitalità assoluta, la cui promessa vorremmo affidare a un'esperienza davvero impossibile, così poco sicura nella sua indigenza, a un quasi- "messianismo" così inquieto, fragile e disarmato, a un "messianismo" sempre presupposto, quasi trascendentale, ma anche ostinatamente interessato a un materialismo senza sostanza: un materialismo della khora per un "messianismo" desolante»[11].

Il progetto impossibile di un messianismo assoluto coincide per Derrida con il tentativo di pensare l'incontro con l'altro in maniera assolutamente indeterminata. La provocazione a de-concettualizzare l'incontro si radicalizza così al punto da sfociare in una attesa dell'altro «fragile e disarmata»: non solo occorre non pensare l'incontro, ma occorre "non annunciarlo". L'alterità assoluta si presenterà all'incontro inaspettata, e in tale indeterminatezza deve essere lasciata. Messianismo impossibile perché l'assoluta indeterminatezza si dà solo al di fuori del pensiero, che non può fare altro se non rendersi permeabile e pronto ad uscire da sé.

La figura del Messia permette di dire insieme le istanze dell'attesa fiduciosa, della preparazione personale alla venuta ma anche l'indeterminatezza, il non sapere le condizioni e il tempo della manifestazione. L'annuncio dell'avvento del Messia è un annuncio indefinito, che non dice niente di chi sta per arrivare.

Il compito del pensatore diventa allora piuttosto negativo: l'attesa indeterminata si traduce nell'attività del "fare spazio" nel proprio pensiero per la venuta di un altro che non si sa come, quando e se si presenterà, ma è doveroso preparare le condizioni perché questo possa avvenire. Decostruire le proprie categorie di pensiero si carica allora di una istanza etica, si traduce nell'attività di rendere il proprio pensiero ospitale e pronto ad accogliere piuttosto che a rifiutare giudicando e concettualizzando la venuta dell'altro. Il pensiero è invitato a deporre le armi di fronte alla diversità e a saperla accogliere nel sé: si annida in questa provocazione la sfida a liberarsi dalla paura che l'altro possa compromettere la mia identità per

11) Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale* (1993), Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 211.

considerarlo piuttosto come l'unico depositario di una spinta realmente innovativa per le mie categorie di pensiero.

Rompere le contrapposizioni tra amico e nemico, servo e padrone, io e altro ha dunque lo scopo di lasciare un'apertura sull'indeterminato: allargare quelle maglie che formano lo spazio del pensiero significa renderle permeabili alle istanze che provengono dal di fuori e che chiedono un luogo in cui potersi esprimere nella propria specificità senza essere fagocitate da un pensiero che le riduca alla totalità di un sé che si pretende assoluto.

Il problema del linguaggio assume in questa prospettiva una portata nuova: non si tratta più di incontrare l'altro attraverso il linguaggio ma di parlare di un incontro che avviene al di là di esso. Allora la decostruzione del linguaggio e l'attenzione ai significati che le parole trasmettono indipendentemente dalla volontà dei parlanti, diventano il modo per rendere comunicabile in modo aperto e non definitivo la dinamicità dell'incontro. Non si rinuncia in questo modo alla verità ma la si inscrive in un contesto più ampio, più dinamico e più rispettoso della diversità.

Il pensiero del messianismo offre spunti interessanti, ma porta con sé la stessa perplessità che accompagna tutto lo sviluppo del pensiero decostruzionista di cui già si è detto: è costantemente alla porta il rischio di solipsismo. Il pensiero del messianismo – e l'attività teoretica ad esso connessa – acquista fondamento solamente in funzione dell'altro che si attende e che si deve poter presentare. In caso contrario, si traduce in una forma di continua messa in discussione del sé che non conosce scopo se non il perpetrare sé stessa. La degenerazione del "fare spazio" nel pensiero si traduce allora in un "disfare" il pensiero perché è andato perduto lo scopo primario: l'altro che arriva.

L'altro come soggetto della democrazia

La visione dell'alterità che abbiamo fin qui descritto ha ripercussioni interessanti anche sul piano politico.

Infatti se parliamo di fare spazio nel pensiero, si apre la domanda se sia possibile fare lo stesso spazio anche nella comunità, nella città, nello spazio pubblico dove l'alterità si può effettivamente presentare.

Nel testo *Politiche dell'amicizia* la questione dell'alterità nell'agire politico è studiata a partire dalla decostruzione dell'opposizione tra amico e nemico. Questi due poli sono per parte del pensiero politico moderno le categorie fondamentali entro le quali si può pensare l'agire comunitario. Rendere questa differenza meno stabile è il compito che il filosofo si propone.

Nell'opera si tratta dell'amicizia sotto diversi punti di vista, ma uno dei più interessanti per la definizione dell'altro è la sospensione del giudizio riguardo all'amico. Sospendere il giudizio significa non categorizzare, non dividere la società tra chi è con me e chi è contro di me ma pensare una democratizzazione radicale dell'azione e del pensiero. In questo modo viene decostruita la struttura stessa del politico, salta la divisione in fazioni e partiti: siamo di nuovo di fronte a un compito inesauribile, che rappresenta più un orizzonte che un vero progetto politico.

Quasi poeticamente Derrida propone l'idea della democrazia a venire attraverso il *forse*:

> «A ogni momento il discorso è sollevato fino al limite, al bordo del silenzio: si trasporta al di là di sé stesso. È trascinato dall'opposizione estrema, anzi dall'alterità, dall'iperbole che lo costringe a un infinito rilancio (più libero della libertà dello spirito libero, miglior democratico della folla di moderni democratici, aristocratico tra tutti i democratici, più futuro e futurista del governo), trascinato dal forse che, a ogni momento decisivo, viene a rendere indecidibile il senso»[12].

"Forse" è la parola che guida la costituzione di una democrazia che si consideri sempre incompleta, che lasci la propria identità aperta verso una nuova definizione, che sappia sopportare la propria incompletezza. L'alterità è ancora una volta la guida di questo cammino verso il futuro.

"Indecidibilità" è un altro concetto indispensabile per capire la posizione derridiana. Il giudizio sull'amico e sul nemico (come in fondo anche quello sul bene e sul male) è costantemente provvisorio, incompleto, e tale deve rimanere se vuole restare permeabile alle eventuali istanze di un altro che chiede di poter partecipare alla vita della comunità. Questo è ciò che l'autore chiama "una infinita iperbole democratica".

La questione dell'esclusione tiene costantemente attiva la domanda: "a quale prezzo?". Quando una teoria o un discorso ma anche una visione politica si presentano come autosufficienti e onnicomprensive si deve risvegliare il dubbio che qualcuno sia stato schiacciato per permettere tale stabilità. Una istanza non considerata o un gruppo sociale oppresso potrebbero facilmente essere il sostegno di un pensiero totalizzante. La ricerca costante degli oppressi (nel pensiero come nella pratica) è destabilizzante ma innovativa, obbliga a cambiare punto di vista e a far emergere nuove soluzioni. Forse è complicato farlo diventare il fondamento del compito filosofico, ma si tratta di un pungolo estremamente utile alla ricerca e alla vita.

Anche quella della non-neutralità del linguaggio è una realtà da non nascondere. Ogni discorso filosofico fa i conti con la lingua, con la sua storia come serbatoio dei significati. Parlare non è solo comunicare qualcosa nel qui ed ora ma è anche trasmettere una storia e contribuire ad essa. Perciò l'invito derridiano ad avere attenzione per la visione del mondo che i linguaggi trasmettono è anche un richiamo al proprio essere situato in una cultura, in uno spazio e in un territorio; al proprio essere umano con tutto ciò che esso implica, e a non tralasciarlo quando si vuole fare un discorso che ha come scopo la verità. A parlare non è mai un soggetto vuoto e universale ma una persona con la sua tradizione, la sua cultura e – soprattutto – le sue parole.

La sfida è trovare il modo di incontrare veramente la diversità dal proprio punto di vista, nella coscienza che non è che uno tra i tanti ma sapendo fare spazio nella propria visione del mondo per qualcuno che non la pensa come me. Provare a sospendere il pensiero può essere una strada percorribile, per ricostruirlo a partire dall'incontro.

12) J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1994), Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 57.

Infine, la partecipazione politica. L'agire democratico è sempre più multiculturale, e necessita di un pensare sempre più inclusivo e capace di aprire le porte della città all'altro che chiede di entrarvi. Di nuovo, l'invito è ad essere capaci di lasciare il giusto spazio perché le istanze altre possano essere ascoltate in campo politico[13].

Tre proposte, tre sfide per il pensiero che vuole confrontarsi seriamente con la diversità, con rigore e reale apertura. Le soluzioni che Derrida propone sono criticabili e provvisorie, ma evidenziano delle questioni importanti per il pensiero che vuole accettare la sfida del mondo multiculturale.

FEDERICO ROVEA
Laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli studi di Torino (2013)
Laureando in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", specializzazione ontologia trinitaria, presso l'Istituto Universitario Sophia
ico.rovea@gmail.com

13) Cfr. J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris 1994. Trad. *Forza di Legge: il fondamento mistico dell'autorità*, F. Garritano (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 2003.