

Igor Pelgreffi (a cura di), *Derrida chi? Un ritratto, tredici interviste*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, pp. 355.

di Francesco Di Maio

Jacques Derrida, presente nel dibattito culturale italiano degli anni '80-'90, è stato rimosso alla propria morte (2004). Per ritrarre quel che ne è rimasto, Igor Pelgreffi ha scelto di montare interviste a chi l'ha studiato e vissuto. A partire dal proprio percorso *autobiografico* di ricerca, egli pone domande (alcune costanti, altre calibrate sull'ospite), che impostano la *traccia* su cui gli intervistati descrivono il proprio rapporto con il filosofo francese. Da qui la proposta e la messa in opera di un *post-esistenzialismo*. Alla fine del libro, emerge un Derrida riscoperto, lontano dal debolezza e dal *postmodern*. Un libro da attraversare, forse da cui ripartire. Un unico limite: le *interviste* propongono un *ritratto* cubista, certo, ma il libro offre con un'unica voce tredici *ekfrasis*. Qui l'invito a dover cogliere il gioco proposto e rimoltiplicarlo.

Per Stefano Agosti (pp. 49-69) Derrida è un filosofo dello scarto, in cui il concetto ruota attorno a un'istanza metaforica irriducibile. Ne emerge la necessità critica di auscultare il testo con colpi, quegli stessi che ritmano *Sproni* dedicato a Nietzsche. Un Derrida dunque metodico, per il quale ogni testo prende avvio da un resto, come il celebre "ombrello" di Nietzsche, al fine di decomporre le dicotomie come maschile/femminile. Per Maurizio Ferraris (pp. 71-93), invece, il Nietzsche di Derrida è quello autobiografico di *Ecce homo*. Seppur sia un «esistenzialismo senza autenticità», è pur sempre mero «biografi-

smo», visto che l'esistenzialismo è un «arcaismo filosofico» (p. 88). Dagli anni Novanta, Ferraris si è emancipato dal maestro Derrida verso il suo discusso Nuovo Realismo, tema questo su cui Derrida era «agnostico», seppur non manchino temi realistici, come il «tocco» di Nancy e l'animalità, che gli derivano dal suo «pragmatismo ebraico» e dalla sua «filosofia in effetti» (pp. 80 e 85).

Pier Aldo Rovatti (pp. 95-112) critica Ferraris che, *liberal*, rimuove il Derrida pensatore dell'*in parte* e critico dell'autoarchiviazione dell'Occidente. *Derrida chi?* è anche il titolo di un articolo di Rovatti che potrebbe far parte di un potenziale libro, *Amnesie*, assieme ad altri dimenticati: Heidegger, Nietzsche, Marx, Paci e addirittura Basaglia. È proprio per la sua sensibilità "triestina", che Rovatti è particolarmente legato alla *querelle* Derrida-Foucault sulla follia, dove se il primo fa una lettura migliore, il secondo la "concretizza meglio", per la consapevolezza della necessità di mettere le pratiche in campo. In ogni caso, sia Derrida che la follia sono completamente assenti ne *Il pensiero debole*. Se c'è debolezza in Derrida è nell'essere disarmati di fronte all'altro, come un'*epochè* politica. Di Derrida resta uno stile filosofico, una tonalità etica. Certamente il suo spettro, la sua amnesia.

Carlo Sini (pp. 113-140), ritornando alla sua prefazione a *La voce e il fenomeno*, ricorda come la metafisica fonocentrica per Derrida si snodi da Platone a de Saussure, dimenticando però la tradizione altra che va da Vico a Peirce. Così, se per Derrida dietro la metafisica c'è il vuoto, per Sini vi sono altri mondi, pratiche, abiti e paradigmi. In Derrida mancherebbe, inoltre, un'attenzione alla Storia, rite-

nendola un mero effetto di scrittura, e all'Oriente. Dopo la presenza negli anni '80 e il successivo oblio, Sini propone di confrontarsi con Derrida che ha messo un cippo di confine nel percorso del pensiero.

L'intervista a Gianni Vattimo (pp. 141-161) spiega che il suo incontro con Derrida sia avvenuto sul concetto di differenza, durante la traduzione dei *Saggi e discorsi* di Heidegger, tema su cui poi si rivelerà la loro lontananza: per il debolezza si tratta di una storicizzazione del distacco e una sottrazione dalla sostanza, mentre per Derrida è un tentativo di superare Heidegger. Da qui, l'aporia di Derrida per il quale «la differenza non è nella storia» ma vi sono solo accadimenti e lampi. Pur avvicinandosi ai testi più politici di Derrida degli anni '90, Vattimo se ne distacca per un diverso messianismo (il Messia di Derrida, non avendo un volto, sarà irriconoscibile). In conclusione, «due paradigmi lontani», intraducibili l'uno nell'altro (p. 157).

Per Gianfranco Dalmaso (pp. 163-184) la cifra del pensiero derridaiano è nell'attenzione alla produzione della verità, mutuata dalle *Ideen* di Husserl. Ne emerge un Derrida "filosofico, troppo filosofico", nel gesto impossibile di separare ciò che c'è dal suo metodo generativo. Non vi è dunque né fuori né dentro, né verità o errore, ma sempre entrambe e danzano. La contaminazione della scrittura non è uno sporco che si aggiunge all'archivio ma emerge dall'intreccio tra il significato e il suo coglierlo. Il Derrida che si presenta non è un nichilista radicale, poiché la decostruzione ha il suo spazio di preghiera, di apertura. Attuali restano la sua critica alla sovranità e la riflessione sulla tecnica.

Per Caterina Resta (pp. 185-214), sebbene vi sia una consonanza di Derrida con Heidegger, i due fanno parte di costellazioni diverse: una tedesca, legata a nichilismo e tecnica, l'altra francese. Con Levinas invece Derrida può pensare una differenza radicale, non dialettica e asimmetrica. L'ebraismo di Derrida è quello fuori da qualsiasi comunità o, meglio, all'interno di una universale, con la legge fondamentale dell'ospitalità e la responsabilità dell'altro. Di Nietzsche, presenza costante ma elusa, eredita la consonanza postmetafisica, lo stile e il tema della vita. La morte, pensiero costante di Derrida, non è l'opposto della vita quanto il suo *altro*, necessaria per sop-portarla: la vita serve ad affermare la vita. Da qui una biopolitica non affermativa.

Il Derrida di Silvano Petrosino (pp. 215-230) è iscritto nella triangolazione Derrida-Heidegger-Levinas. Se da un lato Derrida usa contro Levinas Heidegger (non c'è alterità assoluta), dall'altro ne dissente (non c'è parola pura, ma contaminazione nella scrittura). Emerge il "secondo Derrida", levinassiano, legato alla lezione etica del senso, che, lontano da Rorty, non ha mai giocato con le parole, ma per il quale ogni parola e pensiero sono gesto etico. Vi restano comunque differenze tra Derrida e Levinas: per il primo la scrittura è il luogo dell'esperienza etica (tutto è scritto e offerto, sempre in gioco moralmente), per il secondo invece è un mezzo. Quel che resta di Derrida è la serietà e la generosità, la contaminazione e l'impossibilità dell'Uno.

Francesco Vitale (pp. 231-258) articola il suo Derrida lungo la linea «Hegel-Derrida-Gasché» (p. 234). Vitale mostra come i testi di Derrida, in que-

sto francese, parlano di qualcosa per dire altro, spesso politici mentre si volgono ad esempio all'estetica (Vitale ha curato *Economimesis* e *Adesso l'architettura*). Salta così la svolta tra un primo Derrida, teoretico, e un secondo, più politico. Il suo è il Derrida della biodecostruzione che pensa come processo di differenziazione sia il vivente (processi di immunizzazione), che la materia stessa (principio di indeterminazione di Heisenberg).

Il Derrida di Silvano Facioni (pp. 259-277) è legato alla traduzione, all'ebraismo e alla letteratura. Alla luce della traduzione di Facioni di *Glas*, emerge l'insistenza della domanda ontologica e un'attenzione all'*irrelevante*, poiché in filosofia non ci sono domande che non possano essere fatte. Una filosofia rigorosa, dunque, ai margini estremi del discorso istituzionale, ma non antiaccademico: la decostruzione si celebra infatti come forma di rispetto e rischioso accoglimento, dove bisogna prima dire *di sì* per muovere *contro*. Così, politicamente, la decostruzione afferma anche il negativo (per quanto gli si accusi il contrario). In conclusione, Derrida ha insegnato come la lettura non sia un'operazione innocua o innocente: «non si esce indenni da una lettura» (p. 276).

Manlio Iofrida (pp. 279-303) ha proposto una «lettura razionalistica» (p. 284). Nonostante il retaggio del maestro Gargani, è un Derrida lontano dal pensiero debole e dal postmoderno, che non rompe con la scienza, che può esser portato nel (post-) marxismo, in una chiave «non asistemica» (p. 288). Da qui la lettura di uno «Spinoza dopo Derrida», dove la scrittura diventa singolarità del corpo, e la traduzione di Derrida in Adorno e viceversa, per libera-

re la decostruzione dai suoi meccanismi di autoneutralizzazione, in un'«autosorveglianza della ragione» (p. 296). Dopo il tentativo, «disperato», «poi abbandonato», di unire *Decostruzione e storia della filosofia* (pp. 293-295), il rapporto tra Iofrida e Derrida si mostra come una «parabola», dove, in un certo momento storico, ha tracciato un proprio «percorso alternativo» e «percorsi alternativi in Derrida» (pp. 300 e 292).

Riccardo Panattoni (pp. 305-325) nella sua intervista analizza «un certo [s]uo "transfert" con Derrida» (p. 313), cui sebbene non gli abbia mai consacrato uno scritto, resta un fantasma tra le righe, specie nelle sue letture di Heidegger e della teologia politica. Ciò che egli eredita è un gesto contro l'Opera e una «questione di stile» (p. 308), così da decostruire sia l'autore che l'opera stessa. Un Derrida, se non «debole», vicino a Vattimo per antiaccademismo e per «urbanizzazione di Heidegger» (p. 310). Derrida si fa più esplicito forse nell'ultima produzione di Panattoni concentrata sui problemi del visibile, dove la *scrittura* emerge per il suo carattere prettamente sensibile-ottico, e la *differenza* per la temporalità del riconoscimento (differimento, imprevedibile, fantasma).

La raccolta si chiude con l'intervista al pittore Valerio Adami (pp. 327-347) che si sofferma sull'arte, con cui Derrida ha sempre avuto un «approccio da filosofo», non «da critico o da storico dell'arte» (p. 332). Poiché il problema della decostruzione è stata generazionale, certamente tra i due esistono vicinanze e *differenze*: da un lato «l'*écriture*, il *graphein*, la *signature*» (p. 328), dall'altro, il cancellare (p. 336). Da qui quello specifico rapporto fisico, carnale, che Derrida,

grafomane (scriveva persino in auto), intratteneva con la «scrittura estremamente fluida» (p. 337). «Il tutto era mosso», crede Adami, «veramente da un percorso lirico, nel corpo» (p. 337). Quell'automatismo della scrittura, della non sovranità del soggetto verso sé stesso, che accomunava infine i due in «una fraterna e [...] *tattile* amicizia» (p. 340).