

## STUDI FILOSOFICI

XXXIX 2006

DARIO GIUGLIANO

### SCRIVERE LA DECONSTRUZIONE. DERRIDA E LA PRIVATIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA

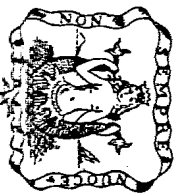
Andrebbe subito marcata, sulla scorta di una citazione, l'evidenza di una differenziazione: «Non ho mai saputo raccontare una storia»<sup>1</sup>. Una dichiarazione come questa, il cui tono nasconde, ma nella modalità del tutto allusiva del lasciare intravedere quanto pur si vuole celare, una propria prossimità a quello interno alla pratica del discorso confessorio, sembrerebbe mettere, d'altro canto, immediatamente in mostra una deficienza, un'ignoranza, una mancanza, che si andrebbe a situare proprio là dove può nascere il discrimine tra due pratiche: la possibilità, o, meglio, la capacità della narrazione finirebbe per risultare d'intralcio ad un pensiero della possibilità o della capacità, in generale, del *krinein* stesso, almeno sotto certi profili.

D'altra parte, l'istituzionalizzazione della pratica filosofica, così come ci viene tramandata dal suo primo, più autorevole, istitutore – istituzionalizzazione, che si installerebbe, va ricordato, sul pericoloso crinale della necessità del patricidio – richiederebbe proprio una certa presa di distanza proprio dalla possibilità in generale della narrazione. La filosofia, la nuova filosofia, quella seria, la filosofia come istituzione si caratterizzerebbe per un tratto fondamentale del suo ordine interno: non mai *mython diegeisthai* (*Soph.* 242 c), bisogna smetterla di raccontar storie, di narrare favole, trattando i propri interlocutori – anche solo possibili – come bambini. La filosofia, dunque, circa duemila e cinquecento anni fa, si afferma sulla necessità di questa omissione, che suona, fin da subito, come un'insufficienza, che fa da suggello ad una differenza che, già allora, è antica – *palaiā diaphora*<sup>2</sup> –; differenza, che, in sé, è già contrasto – *enantiōsis*<sup>3</sup> –,

<sup>1</sup> Cf. J. DERRIDA, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris, Galilée 1988, tr. it. a cura di S. PETROSINO, *Memorie. Per Paul de Man*, Milano, Jaca Book 1995, p. 21.

<sup>2</sup> Cf. PLATONE, *Repubblica*, ed. Burnet, 607 b 5.

<sup>3</sup> Cf. *Ivi*, 607 c 3.



opposizione e contraddizione: da un lato la filosofia, dall'altro l'arte di raccontare storie, l'invenzione e la produzione: la *poiesis*.

Se si inquadrano le cose da questo angolo prospettico, non si può non rilevare il fatto che il *massimo teorico*<sup>4</sup> della decostruzione, nel presentare una sua incapacità o impossibilità, attraverso una confidenza come quella evocata in apertura, abbia voluto rimarcare il segno di una identità tra due pratiche, quella filosofica e quella decostruttiva, di cui egli stesso viene ad essere considerato l'artefice; credenza, quest'ultima, che andrebbe essa stessa sottoposta a decostruzione, rilevando il fatto che, in Occidente, ogni volta che si è pensato filosoficamente si è sempre decostruito. Questa, allora, l'identità tra filosofia e decostruzione; identità che si porrebbe come correlativa ad una differenza rispetto alla letteratura, al testo inventivo e alla produzione genericamente detta mimetica.

Ma, è pur vero che, se si inquadrano le cose da questo angolo prospettico, si rischia di finire completamente fuori strada. Non possiamo, né dobbiamo nasconderci il dato, altrettanto incontrovertibile, che, fin dal suo apparire, la decostruzione, nella sua ricezione, ha suscitato, con un'insistenza sempre crescente, una propria interpretazione come prossimità al cosiddetto testo letterario, misurata a partire da un certo superamento della scrittura filosofica stessa e valga per tutte la lettura che della decostruzione dà un filosofo come Richard Rorty, il quale, come tanti, riesce pure a rintracciare una evoluzione nel pensiero di Derrida, individuando una linea di demarcazione in un testo del 1978, *La vérité en peinture*, che segnerebbe una sorta di trapasso da un primo ad un secondo Derrida.

«L'opera di Derrida», quindi, secondo Rorty, sarebbe «scandita in due fasi come quella di Heidegger: più professorale la prima, più eccentrica, personale e originale la seconda»<sup>5</sup>. Due fasi, quindi: una, la prima, più riconducibile al testo filosofico e alla saggistica in senso stretto, anche se non propriamente canonica; l'altra, la seconda, segnerebbe una sua maggiore prossimità al testo letterario e l'accostamento, fatto da Rorty, in maniera sempre più insistita<sup>6</sup>, tra Derrida (quello della seconda fase) e il Proust della *Recherche*, sarebbe più che sintomatico. Certo, Rorty finisce pure per riconoscere «che Derrida non vuole fare nessuna mossa, neppure una, nel gioco linguistico che distingue tra fantasia e argomentazione, filosofia e letteratura, scrittura seria e scrittura scherzosa nel gioco

<sup>4</sup> Diciamo *massimo teorico* e non *inventore* o *creatore*, in quanto tutto il discorso fin qui svolto minerebbe proprio a mettere in luce la possibilità di stabilire un discrimine tra *formain* e *poisin*, tra filosofia e poesia, tra, detto in termini più recenti, constativo e performativo; discrimine che sarà, sotto certi riguardi, il vero oggetto della decostruzione.

<sup>5</sup> Cf. R. RORTY, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge - Mass., Cambridge University Press 1989, tr. it. a cura di G. BORGINGHESI, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari, Laterza 1990, p. 148.

<sup>6</sup> Cf. *Ivi*, pp. 159-61.

linguistico della *grande époque*<sup>7</sup>, ma, riconoscendo questo, si riconosce, al contempo, che il discorso di Derrida, in ogni caso, non appartiene alla filosofia in senso stretto e questo suo allontanamento da o superamento di un certo registro sarebbe marcato dal «ritetto delle tentazioni trascendentali»<sup>8</sup>, alle quali, viceversa, Derrida avrebbe ceduto all'interno dei testi della sua prima fase. Si potrebbe avere una riprova di tutto questo nel momento in cui si andassero a considerare le caratteristiche stilistiche delle opere, soprattutto della seconda fase, di Derrida. L'analisi di Rorty a tal riguardo porta a valutare certe soluzioni stilistiche, adottate dal filosofo francese, piuttosto che come necessità, conseguenti la pratica stessa della decostruzione; come, invece, una volontà di creazione di «un suo gioco linguistico»<sup>9</sup>, quasi tendente a formalizzare l'istanza di una certa privatizzazione del discorso filosofico occidentale. In questo senso andrebbe misurata la cifra di un accostamento tra la pratica di scrittura decostruttiva e l'esercizio letterario in generale. Mentre, infatti, la letteratura può permettersi – anzi, dicitamo che sotto certi riguardi obbliga ad – un investimento nel privato, la filosofia, in quanto esercizio epistemico, non può, come si sa da sempre, mai essere una questione privata: in essa, ogni discorso, come ogni suo elemento interno, prende corpo proprio attraverso un confronto diretto e ininterrotto con una comunità di riferimento passata e a venire<sup>10</sup>. A giudizio di Rorty questo è il contrario di quanto accadrebbe all'interno delle opere dell'ultimo Derrida, all'interno delle quali sarebbe presente una determinata tipologia di stile di scrittura del tutto *singolare*, per cui «le associazioni mentali che ne derivano non possono che essere private; se fossero pubbliche troverebbero subito posto nei dizionari e nelle enciclopedie»<sup>11</sup>.

Ora, a ben vedere, neanche questa lettura può essere valutata come soddisfacente e non tanto e non solo perché, per esempio, è lo stesso Derrida che prende posizione contro questo atteggiamento interpretativo di Rorty nei confronti del testo filosofico contemporaneo in generale e dei suoi (di Derrida) stessi testi, quando tiene a stigmatizzare, in una conversazione con Maurizio Ferraris, avuta a Parigi nel luglio del 1993, il fatto che «uno come Rorty accetta, e si rallegra persino, che ci si dedichi alla letteratura, ma col pretesto che è un affare privato, un linguaggio privato, e che rifugiarsi in un linguaggio privato va be-

<sup>7</sup> Cf. *Ivi*, p. 157.

<sup>8</sup> Cf. *Ivi*, p. 154.

<sup>9</sup> Cf. *Ivi*, p. 157.

<sup>10</sup> Passata proprio in quanto ancora da venire. In fondo, tutto quello che è in gioco, (qui, come nel testo di Derrida – vale a dire, allora, nella decostruzione in generale), è proprio un certo discorso sulla storia e a partire dalla storia, una certa modalità di rapportarsi alla storia. Cf. a tal riguardo il testo di M. LORIDA, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, Pisa, ETS 1988.

<sup>11</sup> Cf. *Ivi*, p. 155.

nissimo. Ho provato a sottolineare il fatto che non si tratta per nulla di privatizzare la filosofia lasciando che si rifugi nella letteratura; si tratta di tutt'altro gesto, di tutt'altra distinzione»<sup>12</sup>.

Tutt'altro gesto e tutt'altra distinzione, dunque. Ma proviamo a vedere, allora, di quale gesto e di quale distinzione si tratti, perché, ai due approcci all'opera del filosofo francese fino ad ora evocati, se ne può aggiungere un terzo, che potremmo trovare più confacente al discorso che si cercherà di condurre.

Leggiamo, pertanto, direttamente un passo da una dichiarazione, presente, questa volta, all'interno di un colloquio che Derrida intrattene nel 1971<sup>13</sup> con Jean-Louis Houdebain e Guy Scarpetta che gli sottoponevano proprio la questione del debito del testo decostruttivo nei confronti del testo cosiddetto letterario: «Per rispondere alla domanda che mi fate, dirò che i miei testi non appartengono né al registro filosofico né a quello letterario. In tal modo, essi comunitano, o almeno lo spero, con altri testi che, per aver operato una certa rottura, continuano a chiamarsi *filosofici* o *letterari* solo per una sorta di *paleominia*. E a proposito della *paleominia*: qual è la necessità strategica (ma perché poi chiamare ancora *strategica* un'operazione che si rifiuta di lasciarsi comandare in ultima istanza da un orizzonte teleo-escatologico? E fino a che punto è possibile questo rifiuto? E in che modo esso *negozia* [negocier] i suoi effetti? Perché deve negoziarli, arrivare anzi a negoziare questo stesso *perché*? Perché *strategia* dovrebbe rinviare al *gioco* degli stratagemmi piuttosto che all'organizzazione gerarchica dei mezzi e dei fini? ecc. Non si risolveranno tanto facilmente questi problemi) qual è, dicevo, la necessità strategica che impone talvolta di conservare un *verbo* per abbozzare un concetto nuovo? Tenuto conto di tutte le riserve che esige la distinzione classica fra nome e concetto, si potrebbe cominciare a descri-

<sup>12</sup> Cfr. J. DERRIDA - M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza 1997, p. 11.

<sup>13</sup> Hanno è importante, e certo non per aderire alle istanze di un vacuo filologismo, quanto proprio per sottolineare, sottoponendo il proprio discorso al vaglio degli stessi argomenti, una distanza che si vuole prendere da un certo approccio all'opera di Derrida. La cosa che va preliminarmente constatata, a partire dalla citazione che si riporrà tra breve, è che i termini della questione restano, in buona sostanza, i medesimi e questo viene ad essere da noi rimarcato, rilevando che si tratta di due posizioni, espresse da Derrida in due (due, da noi isolati arbitrariamente, tra i tantissimi che, nel frattempo, si sono avuti nell'intervallo di tempo, dal 1971 al 1993, che stiamo per prendere in considerazione) momenti, che distano ventidue anni l'uno dall'altro e, considerato che, in entrambi gli interventi, Derrida rivendica l'appartenenza ad una stessa posizione (una soprattutto considerato il fatto che lo stesso commentò all'interpretazione di Rorty si situerebbe abbondantemente in quella che lo stesso Rorty individua come la seconda fase del pensiero di Derrida), questo dovrebbe bastare a fugare ogni possibile tentazione di periodizzazione e/o suddivisione in fasi del pensiero del filosofo francese, fasi che poi finirebbero sistematicamente per essere giocate l'una contro l'altra.

vere così questa operazione: considerato il fatto che un nome non nomina la semplicità puntuale di un concetto, bensì un sistema di predicati che definiscono un concetto, una struttura concettuale centrata su questo o quel predicato, si procederà: 1) al prelievo di un tratto predicativo ridotto, tenuto in riserva, limitato entro una struttura concettuale data (limitato per dei motivi e dei rapporti di forza che restano da analizzare), *nommata* X; 2) alla de-limitazione, all'innesto (*greffe*) e all'estensione regolata del predicato che è stato prelevato: il nome X viene qui mantenuto a titolo di *leva operativa* (*levier d'intervention*) e al fine di conservare una presa sull'organizzazione precedente che si deve trasformare effettivamente. Dunque: prelievo, innesto, estensione; come sapere, questo processo è ciò che io chiamo *scrittura*»<sup>14</sup>.

Scrittura, come si sa, è, per Derrida, un termine essenziale. Tanto che Gianni Vattimo non ha esitato a tentare una definizione dell'intera operazione derridiana attraverso l'espressione, quantomeno ambivalente, di «filosofia della scrittura»<sup>15</sup>. Noi saremmo, appunto, tentati di leggere una simile espressione in due modi, a partire dall'accento che, di volta in volta, si può far cadere sulla soggettività od oggettività del genitivo in questione: filosofia della scrittura, allora, come pensiero che si eserciti sulla scrittura stessa, sulla pratica e sul concetto di scrittura; ovvero, filosofia della scrittura nel senso di un pensiero che emerga dalla pratica stessa della scrittura, una scrittura stessa, quindi, che si articolerebbe in quanto filosofia, in quanto riflessione e concetto di sé. Ma, anche in questo caso<sup>16</sup>, crediamo che occorra una ulteriore apertura di senso, verso la quale ci potrebbe indirizzare la lettura di *Point de philosophie - l'écriture*<sup>17</sup>, un paragrafo del saggio *Qual quelle? Le font de Valéry*. Tutto il saggio ruota intorno al concetto di origine, concetto che per Derrida ha sempre rappresentato una sorta di ostinato, per approdare, in questo paragrafo, alla questione, centrale nell'opera del filosofo francese, se sia mai possibile pensare un inizio senza presenza: «Si può concepire un evento iniziale senza presenza, un valore di *prima volta* che non si possa più pensare sotto la forma o la categoria di presenza?»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Positions*, Paris, Minuit 1972, tr. it. a cura di G. SERTORI, *Posizioni*, Verona, Berrani 1975, p. 102.

<sup>15</sup> Cfr. G. VATTIMO, «Derrida e l'oltrappassamento della metafisica», in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967, tr. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi 1990, p. VIII.

<sup>16</sup> Invero, si tratta (stiamo trattando) sempre dello stesso — che è la difficoltà filosofica per eccellenza.

<sup>17</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit 1972, tr. it. a cura di M. TORRIDA, *Margine — della filosofia*, Torino, Einaudi 1997, pp. 373-381. L'espressione francese, che il curatore dell'edizione italiana ha brillantemente reso, attraverso un toscanismo, con *Punto (di) filosofia — la scrittura*, coglie essenzialmente per intero le movenze del discorso che qui si sta tentando di fare.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 373.

Un'origine non originaria, cioè dilazionata e differita in sé, è proprio – secondo Derrida – ciò che caratterizza il concetto di scrittura, come traccia istituita, ed è anche ciò che affetta, *fin dall'origine*, i margini della pratica filosofica, da cui il titolo dell'omonimo saggio<sup>19</sup>.

Fin dalla sua origine, la filosofia avrebbe misurato la sua portata lungo i margini di un dissidio, l'abbiamo visto, che la vedeva impegnata quale termine di un'opposizione dialettica. Da ciò, a nostro avviso, deriverebbe la necessità di una adesione platonica alla causa della *agonia sophias*<sup>20</sup>, per cui l'incapacità a generare (l'impotenza) finirebbe per costituire il motivo stesso della pratica filosofica, secondo una sua costituzione passataria, essa verrebbe irrimediabilmente dopo la letteratura, la poesia, la scrittura, la vita, la natura.

Tutto ciò che costituirebbe, finendo per esserne costituito, la condizione della spontaneità della produzione sarebbe necessariamente distante dalla – in quanto precluso alla – pratica filosofica, la cui essenza la destinerebbe ad una ulteriorità, o secondarietà, irriducibile fin dall'origine.

La *sophia po(i)etica* sarebbe, quindi, l'altro da riconoscere e, contemporaneamente, a cui tendere (in un gesto impossibile), all'interno di una *diaphora* originaria, tanto originaria proprio in quanto costitutiva. In questo andrebbe riconosciuta la possibilità di circoscrivere l'esperienza della incondizionatezza<sup>21</sup> (del *krinein*), a cui può portare la pratica filosofica, che si potrebbe valutare a seconda di quale dei suoi due versanti si prende in considerazione. Esiste, infatti, una incondizionatezza, come rinvio e rapporto anche solo possibile ad un'eventuale trascendentale e una incondizionatezza come "forza" d'opposizione, come forma di resistenza<sup>22</sup> incondizionata. Entrambe queste formule sarebbero all'origine dell'istituzione (del concetto) di *universitas*, come comunità del senso e del logos, in relazione ai poteri: statali e/o politici in generale, economici, mediatici, ideologici<sup>23</sup>. Ora, è proprio la fondazione dell'idea stessa di appartenenza ad una comunità, che nel rinvio (al) trascendentale ha il proprio motivo di riconoscimento, ad implicare l'opportunità della separazione tra il tempo del *krinein* e il tempo del *poiein*, da qui si arriva alla constatazione che «di principio la trattazione delle opere, nella tradizione accademica, appartiene a un sapere che, per parte sua, non consiste in opere. Professare o essere professore, in questa tra-

<sup>19</sup> Del quale titolo, *Malgès – de la philosophie*, Derrida stesso teneva a ricordare che «de la philosophie: de philosophia, il sotto-titolo, è il vero titolo del libro, e spero che sarà dimenticato quanto prima». Cfr. J. DERRIDA, *Positions*, cit., p. 134.

<sup>20</sup> Cfr. PLATONE, *Taeteto*, ed. Burnet, 150 c-d.

<sup>21</sup> Per questo tema cfr. J. DERRIDA, *L'Université sans condition*, Paris, Gallile 2001, tr. it. a cura di G. BERTO, *L'università senza condizione*, Milano, Cortina 2002.

<sup>22</sup> Per un approfondimento di questa questione, mi permetto di rinviare al mio *Jacques Derrida. Resistenza*, in «aut aut», 328, ottobre-dicembre 2005, pp. 59-64.

<sup>23</sup> Cfr. J. DERRIDA, *L'Université*, cit., p. 13.

dizione che è appunto in corso di trasformazione, significa indubbiamente produrre e insegnare un sapere mentre tuttavia si professa, cioè si promette di assumere una responsabilità che non si esaurisce nell'atto di sapere o di insegnare. Ma saper professare o professare un sapere, o anche saper produrre una conoscenza, non significa – nella tradizione classico-moderna che stiamo interrogando – produrre delle opere. Un professore, in quanto tale, non firma un'opera. La sua autorità di professore non è quella dell'autore di un'opera<sup>24</sup>.

L'*episteme* può ben essere definita una pratica acefala, nel senso che essa non fa mai capo ad un soggetto identificabile attraverso un nome proprio e anche quando ciò si verificasse, sarebbe sempre nulla più che il sintomo del rinvio ad una funzione di un riconoscimento comunitario, per cui, per esempio, se si parla di scienza galileiana lo si fa non per riferirsi al soggetto storico (empirico) di nome Galileo Galilei, ma a quella comunità, che si è saputa riconoscere in un metodo, del quale quel nome diventa poco più o poco meno che un pretesto. Eppure, pretesto o meno, non si tratta certo di un pretesto qualunque. All'interno di una concezione come questa, infatti, non possiamo nasconderci quanto quel nome proprio finisca per assumere sempre il valore fondante di una origine: che ne sarebbe (stato) della scienza galileiana senza il gesto inaugurale del suo fondatore, senza la singolarità, l'eccezionalità di quel gesto?

Fin qui la tradizione scientifica classico-moderna, quella che ha dato vita alla ricerca e al sapere occidentali, tramandato dalle accademie e che ha avuto nella filosofia il suo nucleo promotore. Questa è la ragione per cui «la filosofia è per la decostruzione nello stesso tempo un riferimento, una risorsa e un bersaglio privilegiati»<sup>25</sup>. Ora, l'errore più clamoroso sarebbe quello di concludere pensando la decostruzione come una sorta di pratica metafisica o (psico)analitica della filosofia stessa, così come altrettanto clamoroso sarebbe il travasamento che consiste nel considerarla come una sorta di pratica irrazionalistica, una sorta di nichilismo metodologico, volto a ripristinare una supremazia del performativo sul constativo, della singolarità dell'opera sull'anonimia della condizione critica, del *poiein* sul *krinein*, come se ciò fosse sufficiente a rendere conto della irriducibile ricchezza dell'eventuale in quanto tale. La decostruzione non potrebbe mai essere niente di tutto questo, semplicemente perché una tale pratica, quale che sia il proprio punto di partenza, presupporrebbe sempre l'iniziativa di un soggetto controllore e sovrano, in ultima istanza, della pratica stessa che pone in essere, finendo, così, per ripetere le movenze di quella tradizione che, invece, pur essendo per essa un riferimento e una risorsa, sono anche un bersaglio. Occorre, infatti, far affiorare tutta la contraddizione insita in quelle stesse movenze e che poco più sopra abbiamo evocato, proprio per ricordare a noi stessi (facendo leva su di esso) la fondamentale del valore d'eccezione di

<sup>24</sup> Cfr. *Id.*, p. 33.

<sup>25</sup> Cfr. *Id.*, p. 53.

ogni singolarità eventuale<sup>26</sup>. Non a caso, Derrida all'interno dei suoi testi ritorna, in maniera diremmo quasi ossessiva, sul carattere di impossibilità per quello che concerne una formalizzazione della concettualità dell'accadimento, per cui, alla fine, «solo l'impossibile può accadere»<sup>27</sup>. «Finché posso produrre e determinare un evento mediante un atto performativo garantito, come ogni performativo, da convenzioni, da finzioni legittime e da un certo *come se*, non dirò, sicuramente, che non succede o non accade niente; ma dirò che quel che ha luogo, che accade o quel che *mi* accade resta ancora controllabile e programmabile in un orizzonte di anticipazione o di precomprensione: in un orizzonte, semplicemente. È dell'ordine del possibile padroneggiabile, è il dispiegamento di quel che è già possibile. È dell'ordine del potere, dell'*io posso*, del *sono abilitato* a. Nessuna sorpresa, e quindi nessun evento in senso forte»<sup>28</sup>. Ma un pensiero che riconosce questo<sup>29</sup>, un «pensiero del possibile impossibile, del possibile *come* impossibile, di un possibile-impossibile che non si lascia più determinare dall'interpretazione metafisica della possibilità o della virtualità»<sup>30</sup> è propriamente la decostruzione e, in quanto pensiero del possibile-impossibile, essa stessa, appunto, finisce per essere «impossibile o l'impossibile»<sup>31</sup>, per non essere «un metodo, una dottrina, una metafisica speculativa, ma *quel che accade*»<sup>32</sup>. Essa non può essere, non potrà mai essere un metodo o una dottrina, con delle formule e un protocollo, immediatamente insegnabili, semplicemente perché non è subordinata all'iniziativa di un soggetto (sovrano), la cui rintracciabilità, viceversa, viene a costituirsi attraverso di essa e il cui valore non può che mostrarsi soggiacente ad una condizione di impotenza. La decostruzione avviene, essa è l'evento, in quanto tale inaspettato, di cui si può solo prendere atto, *après coup*. Questa presa d'atto non potrà che passare, necessariamente, attraverso la scrittura, anzi, meglio, questa presa d'atto sarà la scrittura, nel senso derridiano di un prelievo, di un innesto e di un'estensione, come abbiamo letto sopra.

Questo concetto allargato di scrittura prevede l'acquisizione di un elemento essenziale: mai nulla ha una identità al di fuori del suo funzionamento e il meccanismo di funzionamento della pratica scrittoria ne è una testimonianza, in

<sup>26</sup> Come della stessa decostruzione. È Derrida stesso a ricordarlo quando, per esempio, scrive: «Se mai dovessi arrischiare, e Dio me ne salvi, una sola definizione di decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d'ordine, rinunciando alla frase, dicei: *più di una lingua*» (J. DERRIDA, *Mémoires*, cit., p. 31).

<sup>27</sup> Cfr. *Ivi*, p. 60.

<sup>28</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 59-60.

<sup>29</sup> A tal riguardo cfr. J. DERRIDA, «La scommessa, una prefazione, forse una trappola», in S. PETEROSINO ET AL., *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Milano, Jaca Book 1997, pp. 9-19.

<sup>30</sup> Cfr. J. DERRIDA, *L'Université*, cit., p. 61.

<sup>31</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 60-61.

<sup>32</sup> Cfr. *Ivi*, p. 61.

quanto gli elementi di cui è composta una lingua, secondo l'insegnamento saussuriano, non avendo un valore in sé, lo assumono dal confronto con ogni altro elemento possibile della catena parlata, che può essere grazie proprio a questa possibilità del prelievo, dell'innesto e dell'estensione, che potremmo sintetizzare riducendoli al concetto di citazione.

È in questo senso che la decostruzione ha nella filosofia un riferimento, una risorsa e un bersaglio: riferimento, in quanto è agli ordini concettuali della tradizione del pensiero occidentale che essa si riferisce, costantemente, acquisendoli come una risorsa, da impiegare, per poi spenderli, oseremmo dire, come si dilapidava un patrimonio, che altri hanno accumulato, facendo sì che la filosofia stessa, con la sua lingua - la lingua della metafisica occidentale - venga sollecitata da questo gioco chirurgico<sup>33</sup> di disseminazione, a cui, naturalmente, essa risulterebbe già, da sempre, sottoposta.

<sup>33</sup> Vorremmo far notare, giusto con un accenno, dati i limiti imposti da una circoscrizione come questa, verso la quale ci siamo impegnati, la vicinanza di una simile strategia "filosofica" alla tipologia di analisi marxiana, laddove si segnala la necessità di un metodo che proceda «in der mikrologischen Anatomie» (K. MARX, *Das Kapital*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Band 23, Berlin/DDR, Dietz Verlag 1968, Bd. I, p. 12), attraverso sezioni micrologiche del testo filosofico classico.