

CONFERENCIAS

CONFERENCIA DE CIERRE:

Ricostruire la decostruzione

Maurizio Ferraris (Università degli studi di Torino)

Imbarbarimento del salotto derridiano

Una volta Habermas aveva definito l'ermeneutica di Gadamer come una "urbanizzazione della provincia heideggeriana" (Habermas, 1979). Si capiva bene che cosa intendesse dire. Il coriaceo autore del Discorso di Rettorato del '33, il figlio del campanaro, aveva bisogno del suo "elegante allievo" (come lo chiamava Jaspers), che lo rendesse stilisticamente palatabile ai gusti di un mondo più cosmopolitico, politicamente presentabile in un'Europa postbellica poco incline a dimenticare. Ma risulterebbe a dir poco bizzarro voler insegnare le buone maniere e il politically correct a un cosmopolita raffinato e politicamente ineccepibile. Quello di cui si sente la necessità, nel raccogliere l'eredità derridiana, è piuttosto il contrario, un certo indurimento che stacchi l'opera e la teoria dall'uomo e dalle sue sottigliezze, per potergli assicurare un avvenire. Questa, almeno, è l'ipotesi che vorrei suggerire: perché la decostruzione possa andare avanti è necessario un imbarbarimento del salotto derridiano (anche se non una ruralizzazione della metropoli decostruzionista, altrimenti saremmo di nuovo a Heidegger). Questa trasformazione risponde indubbiamente a questioni caratteriali che, a ben vedere, sono sempre state ciò che mi ha distinto da Derrida: una certa impazienza rispetto alle conclusioni che non arrivavano mai, alle sfumature che si complicavano, alle pieghe che si moltiplicavano nelle analisi. Ma, carattere o non carattere, quello che vorrei fare nelle pagine che seguono è essenzialmente individuare tre problemi e suggerire tre imbarbarimenti.

I problemi sono anzitutto il fatto che la decostruzione non è, in modo pieno ed evidente, una teoria, ma per moltissimi versi sembra identificarsi con la persona di Derrida, sicché, del tutto banalmente, non si vede come possa darsi una decostruzione senza Derrida, ossia come possa disegnarsi un avvenire per la decostruzione. Il secondo problema, che definisco come il primato dell'etica sull'ontologia, è che, quando pure (come io credo) si riesca a ricavare una teoria dalla decostruzione – differenziando la decostruzione dal decostruttore – resterebbe che questa teoria appare profondamente segnata da una inclinazione moralistica, per cui la dialettica che sta alla base della decostruzione è sempre una contesa tra il bene e il male: un bene che, oltretutto, si identifica con la parte soccombente. Il terzo problema ha a che fare con il sospetto nei confronti della verità. Derrida non ha mai pensato, come molti postmoderni, di dire addio alla verità. Tuttavia, il primato dell'etica sull'ontologia estende i suoi effetti anche alla epistemologia: dopotutto, se l'essere è il male, nella prospettiva di Derrida, sarà anche male la pretesa di identificarlo, e soprattutto sarà male quella forma particolarmente drastica di epistemologia che è l'idea che la verità sia la corrispondenza della proposizione alla cosa – e con questo ci troveremo malgrado tutto in un mondo senza verità, ossia nell'esito favolistico del postmoderno.

La decostruzione è una teoria o una persona?

Incominciamo dal primo problema, che consiste nello stabilire se ci sia davvero qualcosa come "la decostruzione", o se invece la decostruzione non sia stato il modo

peculiarissimo di lavorare di Derrida. Ciò che abbiamo di Derrida, invece che una teoria, sono dei *testi*, in moltissimi casi dei commenti ad altri testi, la cui caratteristica fondamentale dunque non è il tema (trattandosi di commenti) né la teoria, bensì lo stile. Uno stile del tutto peculiare, e ho il sospetto che le accuse di oscurità così spesso rivolte a Derrida, che a mio parere sono in buona parte infondate, specie per gli ultimi venti anni del suo lavoro, si riferissero in realtà all'idiomaticità della sua scrittura. Se vale questa ipotesi, allora, la decostruzione sarebbe lo stile dei testi di Derrida, e a questo punto verrebbe a identificarsi con lui. *Le style c'est l'homme* e la decostruzione non è una teoria ma una persona. Una persona defunta, oltretutto, per cui non si vede quale avvenire possa avere: la decostruzione era la firma, l'idioma e lo stile di Derrida. Derrida è morto, ha smesso di firmare.

Ma è davvero così? In fin dei conti (e questo è uno degli assiomi della decostruzione) tutti i decostruiti da Derrida sono dei decostruttori, quasi che l'essenza della decostruzione consistesse nel mostrare che il decostruito è in realtà un decostruttore. È così da Platone a Husserl: se la decostruzione consiste nel mettere in luce delle rimozioni presenti all'interno della tradizione metafisica, e se le rimozioni sono strutturalmente evidenti, cioè non sono mai perfettamente realizzate e si manifestano attraverso dei lapsus filosofici, allora la decostruzione incomincia già nella tradizione, per esempio nel momento in cui Platone condanna la scrittura e poi sostiene che l'anima assomiglia a un libro, o in cui Husserl vede nel segno una manifestazione inerte del pensiero e insieme vi ravvisa la condizione di possibilità dell'idealità. Dunque, abbiamo una decostruzione prima della decostruzione, nel pieno della tradizione metafisica. A maggior ragione, non sarà difficile riconoscere una decostruzione *ante litteram* nelle filosofie radicali tra Otto e Novecento, per esempio nella triade Nietzsche-Freud-Marx, nella dialettica negativa di Horkheimer e Adorno, e certamente anche nella filosofia analitica, che era sorta in aperta critica nei confronti delle filosofie sistematiche, e con la convinzione che il compito della filosofia consistesse anzitutto nel dissolvere i problemi piuttosto che nel risolverli. Se c'è una decostruzione prima della decostruzione e una decostruzione senza la decostruzione, possiamo cercare di staccare il decostruzionismo dal suo autore e asserire che c'è un senso in cui la decostruzione è una teoria, caratterizzata da una tendenza allo smascheramento, all'analisi e alla critica.

Tuttavia il problema resta, sebbene in forma più tenue: abbiamo effettivamente una teoria, e non una persona, ma, a ben vedere, abbiamo la teoria debole di una personalità forte. E con questo veniamo appunto alla questione di fondo: la decostruzione sarà anche una teoria ma è vaga, e ciò che fa è anzitutto raffinare e analizzare i termini senza giungere alle conclusioni positive che ci si attende da una teoria. La decostruzione difficilmente prende di petto le cose, lo fa sempre in modo indiretto o (come sostiene Derrida) "obliquo", perché si tratta – psicoanaliticamente – di muovere dai lati, dai dettagli, dalle minuzie trascurate. A maggior ragione, non fornisce indicazioni per eventuali decisioni. Così, lascia l'onere della decisione anche teorica (e non soltanto pratica, il che è comprensibile) al singolo. Derrida ha apertamente teorizzato l'inconcludenza sotto la categoria dell' "indecidibile": non si può decidere in termini razionali non più di quanto si possa decidere tra spiegazione ondulatoria e corpuscolare della luce, e – come diceva Kierkegaard, un autore che ha contato molto nella formazione di Derrida – "l'istante della decisione è una follia". Sebbene non abbia mai affrontato esplicitamente questo tema, Derrida è un fautore del primato della volontà sull'intelletto, cioè anche sull'epistemologia, sul sapere. Non stupirà che sia un fautore del primato dell'etica (dell'iniziativa volontaria) sull'ontologia, cioè sull'essere.

Ethique d'abord?

Esaminiamo questo secondo problema, e cerchiamo anzitutto di capire perché è un problema. L'idea di Derrida che sta alla base della nozione di "indecidibile" è che dopo aver pensato, soppesato, ragionato, si prende comunque una decisione, che si rivela indipendente da tutti i calcoli che l'hanno preceduta. Questa è la superiorità dell'etica sulla epistemologia a cui facevo riferimento un momento fa, e che già di per sé costituisce un problema: al termine della decostruzione, si prendono delle decisioni indipendenti, e rispetto alle quali ci si può legittimamente domandare se non le si sarebbe prese tali e quali anche *senza* decostruzione. Così, da una parte, e proprio alla luce della teoria dell'indecidibile, le analisi di Derrida si rivelano tanto filosoficamente sottili quanto politicamente neutre per ciò che riguarda il livello delle decisioni; dall'altra, Derrida ha preso delle posizioni politicamente del tutto ragionevoli. *Ma sono posizioni alle quali si sarebbe arrivati anche senza la decostruzione*, che ne costituisce, al più, il remoto presupposto.

Ora, che cosa sta al fondo di quelle analisi da cui si evince che il sapere e l'intelletto sono subordinati alla volontà? A mio parere, il fondamento ultimo è per l'appunto il primato dell'etica sull'ontologia: la volontà e il desiderio prevalgono sull'essere, su quello che c'è. Si noti tuttavia che la volontà in questione non è una volontà di potenza o di dominio, ma piuttosto (con quello che appare come un *ethos* benjaminiano) il segno di una predilezione nei confronti degli ultimi, ossia delle vittime del dominio. Beati gli ultimi, perché saranno decostruiti: al centro dell'analisi di Derrida, e secondo un meccanismo che si ripete immutato in decine di occasioni, abbiamo a che fare con una lotta tra il bene e il male, dove il bene sembra essere sistematicamente rappresentato dalla parte soccombente. Con l'implicito che qualora la parte soccombente dovesse prendere il sopravvento, allora cesserebbe di essere buona e diventerebbe cattiva.

In prima approssimazione, ci si sente, se non in un salotto, quantomeno in una camera da pranzo, cioè in una situazione simile a quella che viene a crearsi nei *Promessi sposi* quando il successore di Don Rodrigo non ha alcuna difficoltà a umiliarsi di fronte a Renzo, Lucia e Agnese, ma non accetterebbe mai di porsi sullo stesso piano e di sedere a tavola con loro. E non è tanto una questione di radicalismo chic (Derrida è sempre stato estraneo a questa categoria dello spirito), ma proprio di filosofia, e più precisamente della dialettica di signoria e servitù nella *Fenomenologia dello spirito*, dove però Derrida introduce un moralismo e un sentimentalismo del tutto assenti in Hegel. Derrida si commuove per gli oppressi, Hegel no. E soprattutto Derrida, diversamente da Hegel e da Marx, è convinto che gli oppressi, per il solo fatto di essere oppressi, siano più buoni degli oppressori. Ovviamente ci sono, rispetto a questo atteggiamento, molte cautele critiche (Derrida – è il minimo che si possa dire – non è mai così semplice); però la sostanza è piuttosto chiara.

Guardiamo la faccenda più da vicino. In Hegel il servo non è affatto meglio del signore dal punto di vista morale, giacché – diversamente dal signore – ha paura di morire; il servo non ha nulla di eroico, è Sancio Panza. Casomai, il signore è un po' don Chisciotte, vive di romanzi e di prestigio e soprattutto non sa cuocersi un uovo, ossia, nei termini di Hegel, non detiene il dominio della terra. La superiorità del servo rispetto al signore in Hegel è dunque tecnologica e ontologica, perché il servo controlla la terra e ha rapporto con il reale mentre il signore combatte mulini a vento. Viceversa, in Derrida la parte soccombente e rimossa deve venire alla luce anzitutto perché è soccombente e

rimossa, e solo in secondo luogo perché tecnologicamente superiore. La scrittura o la donna sono i rimossi del fallogocentrismo, però la prima assicura l'organizzazione tecnologica del mondo sociale e la seconda è al centro delle contese biopolitiche. Ma il loro titolo di merito più forte è proprio quello di essere, più che i dominatori della terra, come in Hegel, i dannati della terra di Frantz Fanon, che del resto esprime bene il clima spirituale della decolonizzazione in cui Derrida avvia il suo lavoro filosofico. La storia della metafisica, che in Heidegger era la storia dell'oblio dell'essere, qui diventa la storia della subordinazione delle differenze: ogni cosa ha due lati, uno palese e uno occulto. E quello occulto è tale perché è stato rimosso, con un atto che è essenzialmente il male: ogni classificazione è gerarchizzazione, ogni gerarchizzazione è una identificazione, e tutto questo identificare e gerarchizzare vengono a incarnare, nell'etica di Derrida, il male in sé.

Ma è davvero così? In effetti, non c'è motivo per sostenere che in generale ogni classificazione o differenziazione è gerarchizzazione: se dico che una penna è bianca e l'altra è nera non sto affatto gerarchizzando; sto probabilmente gerarchizzando se dico che un uomo è bianco e un altro è nero. Ma questa affermazione è problematica anche negli effetti che genera. Nel momento in cui si asserisce che gerarchizzazione, classificazione e identificazione sono un male in sé, si pongono le basi per la notte in cui tutte le mucche sono scure, che è la cosa di gran lunga meno auspicabile per chi sia assetato di giustizia. Viceversa, per Derrida, l'ontologia, come tentativo di entificazione e identificazione è un male in sé, indipendentemente dalle conseguenze che può provocare la non-identificazione. Lo spirito del Sessantotto batte un colpo: qui l'ontologia viene trattata come la polizia, e soprattutto viene trattata come un malvivente tratterebbe la polizia. Questo è tanto più sorprendente in quanto, al solito, nel suo comportamento pratico e nelle sue prese di posizione politiche Derrida è sempre stato lontano mille miglia dal ribellismo che anima le sue posizioni teoriche nei confronti dell'ontologia. Insomma, se Heidegger è stato molto coerente nel suo decisionismo quando ha detto di sì al nazismo, si può dire che Derrida è stato incoerente nel suo misticismo anti-ontologico quando ha preso posizioni politiche di grande saggezza.

Addio alla verità?

Veniamo al terzo problema. Come ricordavo all'inizio di questo saggio, il primato dell'etica sull'ontologia in Derrida rischia di trasformarsi in un primato dell'etica sulla epistemologia, cioè in qualcosa come il primato della solidarietà sulla oggettività teorizzato da Richard Rorty. In effetti, l'attività del filosofo (o dello scienziato) che si chiede "che cos'è?" viene assimilata a quella di uno squadrone della morte, o quantomeno di un carabiniere che chiede i documenti a un *sans papiers*. Ora, da cosa dipende tutto questo, in ultima istanza (e mi scuso per l'evidenza e il *ti estì* che vorrei introdurre nel mio discorso) se appunto non dalla decisione di far prevalere l'etica sull'ontologia, e dal vedere nell'essere il male? Qui Derrida compie l'errore simmetrico del suo conterraneo Agostino (un pensatore con cui ha impressionanti affinità): se Agostino vedeva nel male un mero non-essere, Derrida vede nell'essere il male. Dio solo sa quali misteriose correnti gnostiche stiano dietro a questa visione; e Dio solo sa, d'altra parte, quale profonda distorsione del pensiero di Derrida verrebbe dal togliere l'identificazione tra ontologia e polizia (e magari dal considerare che non sempre la polizia è il male). Ma sono convinto che sia meglio così, per tutti, e anche per Derrida – il quale mi ha raccontato che una notte, inseguito da una macchina di teppisti nei sobborghi di Parigi in cui abitava, si trasse d'impiccio posteggiando l'auto davanti a una stazione di polizia.

Lo si può verificare facilmente. Come dicevo, in questo primato dell'etica sull'ontologia e sull'epistemologia è all'opera uno dei pregiudizi fondamentali della filosofia del Novecento, l'idea che alla filosofia spetti anzitutto il compito di dissolvere la realtà, concepita come una illusione creata dai poteri e dalle scienze, e che la verità costituisca una istanza potenzialmente violenta a cui si tratta di dire addio. Però la storia ha dimostrato quali lutti e rovine possano venire dal dire addio alla verità. Anche lasciando da parte le catastrofi nibelungiche del mondo heideggeriano (che aveva dato il proprio addio alla verità dicendo Heil Hitler!), si pensi al fatto che l'addio alla verità è stato la regola di Bush, che ha scatenato una guerra non ancora finita (e di cui Derrida è stato un critico lucido e coraggioso) servendosi di finte prove dell'esistenza di armi di distruzione di massa, d'accordo con la dottrina del suo consigliere Karl Rove, il quale a un giornalista che gli chiedeva verità rispose: "Noi siamo ormai un impero, e quando agiamo creiamo una nostra realtà. Una realtà che voi osservatori studiate, e sulla quale poi ne creiamo altre che voi studierete ancora". Proprio a giudicare dove ha portato la teoria imperiale dell'addio alla verità, ci sarebbero mille motivi per riconoscere che la verità è la cosa più morale che ci sia. "La verità rende liberi", si legge nel Vangelo di Giovanni, ed è anche il motto della Johns Hopkins University di Baltimora e della università di Freiburg (a meno che non l'abbiano tolto nel '33). Sostenere che la verità è violenta è nascondersi queste semplici evidenze, e credo che il travaglio dell'ultimo Derrida, da *Spettri di Marx* in avanti, sia consistito proprio in questo: se "The time is out of joint", se il mondo è fuor di sesto e l'epoca è disonorata, come sostiene Amleto, il vero eroe di quel libro, è perché qualcuno ha potuto sostenere che non ci sono fatti, solo interpretazioni.

Dall'indecostruibile all'inemendabile

Veniamo agli imbarbarimenti, cioè alla *pars construens*. Il primo è molto semplice: senza ontologia non ci possono essere né epistemologia né etica, perché la realtà (l'ontologia) è il fondamento della verità (l'epistemologia) e la verità è il fondamento della giustizia (l'etica). Permettetemi di illustrare questo punto con un aneddoto. Qualche anno fa mi è capitato a un esame uno studente tolemaico. Gli ho chiesto di parlarmi della "rivoluzione copernicana" e lui, che evidentemente non aveva aperto un libro, mi ha fatto notare che non era un esame di astronomia. Gli ho obiettato che, se Kant non necessariamente è noto a chi non ha studiato filosofia (come era il suo caso), Copernico sì, e gli ho domandato che cosa avesse fatto. Lo ignorava. A questo punto ho chiesto "Secondo lei, è la Terra che gira intorno al Sole o il Sole che gira intorno alla Terra?" Lui ha guardato alla finestra, ci ha pensato un po', e mi ha risposto "è il Sole che gira intorno alla Terra". Lo diceva col tono di dire "non ha gli occhi per vedere?". Era un caso spontaneo di fisica ingenua: lo studente non sapeva niente di niente (quasi un record) e descriveva il mondo a partire da quello che vedeva.

Bene: che cosa faceva sì che lo studente avesse torto? Il fatto, semplicemente, che la Terra giri intorno al Sole. Ora, la filosofia del Novecento ha insistito molto sulla circostanza che noi ci rapportiamo al mondo attraverso degli schemi concettuali; il che è indubbiamente vero (chi legge queste righe deve aver imparato l'alfabeto e conoscere lo spagnolo), ma non significa che il mondo sia *determinato* dai nostri schemi concettuali. Se il fuoco scotta e l'acqua è bagnata, questo non dipende da schemi concettuali. Dipende dal fatto che il fuoco scotta e l'acqua è bagnata, questi sono caratteri ontologici. Poi certo si può sostenere che il fatto che l'acqua sia H₂O e che Hitler abbia attaccato la Polonia il 1° settembre del 1939 dipende da schemi concettuali. Ma di qui a sostenere che questi schemi sono relativi, ne corre. Perché è *vero* che l'acqua è H₂O e che Hitler ha attaccato la Polonia il 1° settembre 1939. O no? Ed è *vero*, quali che siano

gli schemi concettuali, che qualche anno dopo aver attaccato la Polonia ha deciso e attuato la soluzione finale. O no? Ecco il punto: posso sapere tutto quello che voglio, il mondo resta quello che è. Posso sapere che ciò che ho nel bicchiere è acqua, e che la sua formula chimica è H₂O, o posso ignorarlo del tutto, ma le proprietà dell'acqua restano tali e quali. L'essere, quello che c'è, è l'ontologia, mentre quello che sappiamo a proposito di quello che c'è è l'epistemologia. È importantissimo non confondere queste due dimensioni. Altrimenti vale anche qui il principio secondo cui "non ci sono fatti, solo interpretazioni", un principio per cui si può sostenere (come di fatto si è sostenuto) che Bellarmino e Galileo avevano entrambi ragione, o che addirittura Bellarmino aveva più ragione di Galileo. Un principio in base al quale, oltretutto, avrei dovuto promuovere il mio studente tolemaico.

Senza ontologia, dunque, niente epistemologia. Ma, come ricordavo un momento fa, anche niente etica. Lo si può capire meglio con una versione etica dell'esperimento mentale del cervello nella vasca di Putnam. L'idea è questa: immaginiamo che uno scienziato pazzo abbia messo dei cervelli in una vasca e li alimenti artificialmente. Attraverso delle stimolazioni elettriche, i cervelli hanno l'impressione di vivere in un mondo reale, ma in effetti quello che provano sono semplici stimolazioni elettriche. Immaginiamo ora (modificando l'esperimento di Putnam) che in quelle stimolazioni si raffigurino delle situazioni che richiedono delle prese di posizioni morali: c'è chi fa la spia e chi si immola per la libertà, chi commette malversazioni e chi compie atti di santità. Si può davvero sostenere che in quelle circostanze abbiano luogo degli atti morali? A mio parere no, si tratta nel migliore dei casi di atti immaginari, di pensieri, che hanno un contenuto morale, ma non sono morali. Dare degli anni di galera a un cervello che ha *pensato* di rubare non è meno ingiusto che santificare un cervello che ha *pensato* di compiere azioni sante. Questo esperimento dimostra semplicemente che il solo pensiero non è sufficiente perché ci sia la morale, e che questa incomincia quando c'è un mondo esterno che ci provoca e consente di compiere delle azioni, e non semplicemente di immaginarle.

Dalla grammatologia alla documentalità

Il mio secondo imbarbarimento si riferisce alla differenziazione tra tipi di oggetti, che Derrida non aveva mai fatto, incorrendo così nella celebre (e nefasta) asserzione secondo cui "nulla esiste al di fuori del testo". In particolare, mi sembra cruciale distinguere tra oggetti naturali (come gli uragani, i fiumi e le montagne), che esistono indipendentemente dai soggetti e al di fuori di qualsiasi testo, e oggetti sociali (come le crisi economiche, i biglietti aerei e i poemi simbolisti) che esistono solo se ci sono dei soggetti disposti a riconoscerne l'esistenza. Dunque, non intendo affatto sostenere che nel mondo sociale non ci siano interpretazioni (e non siano necessarie decostruzioni). Certo che ci sono interpretazioni e che occorrono decostruzioni. Ma la cosa più importante, per filosofi e non filosofi, è non confondere gli oggetti naturali, che esistono sia che ci siano gli uomini e le loro interpretazioni, con gli oggetti sociali, che esistono solo se ci sono degli uomini provvisti di certi schemi concettuali.

Per intenderci: se per ipotesi un credente, un agnostico e un indio del Mato Grosso appartenente a una tribù rimasta al neolitico si trovassero di fronte alla Sindone vedrebbero lo stesso oggetto naturale, poi il credente riterrebbe forse di vedere il sudario di Cristo e l'agnostico un lenzuolo di origine medioevale, ma vedrebbero lo stesso oggetto fisico che vede l'indio, che ignora non solo che cosa sia la Sindone, ma cosa siano un sudario, o un lenzuolo. Nel mondo sociale, dunque, quello che sappiamo conta eccome, cioè l'epistemologia è determinante rispetto alla ontologia: quello che pensiamo, quello che diciamo, le interazioni che abbiamo sono decisive, ed è decisivo

che queste interazioni siano registrate e documentate. Si immagini un matrimonio dove non solo gli sposi, ma anche chi officia, i testimoni, il pubblico, sono malati di Alzheimer, in cui i registri sono scritti con inchiostro simpatico e in cui le riprese della cerimonia si cancellano per qualche motivo poche ore dopo. La mattina dopo nessuno si ricorda più niente. Si può dire che questo matrimonio esiste? C'è da dubitarne. Mentre il Monte Bianco continuerebbe ad esistere anche se tutti si fossero dimenticati della sua esistenza, e anche se non ci fosse mai stato un uomo sulla faccia della terra. Per questo il mondo sociale è pieno di documenti, negli archivi, nei nostri cassette, nei nostri portafogli, e adesso anche nei nostri telefonini. Di qui per l'appunto la necessità di passare da “nulla esiste al di fuori del testo” a “nulla *di sociale* esiste al di fuori del testo”.

Confrontando queste due frasi si può misurare, a mio avviso, la differenza di fondo tra la decostruzione e la ricostruzione. La prima frase non distingueva gli oggetti sociali dagli oggetti naturali, e alla fine creava un mondo interamente dipendente dal soggetto. La seconda, invece, riconosce la specificità degli oggetti sociali, la loro dipendenza da soggetti e da iscrizioni, ma pone anche le basi per la creazione di una grammatologia come scienza positiva, ossia per ciò che ho proposto di chiamare “documentalità”, da intendersi come una teoria generale della realtà sociale che muova dall'assunto secondo cui gli oggetti sociali obbediscono alla legge Oggetto = Atto Iscritto. Ossia: gli oggetti sociali sono il risultato di atti sociali caratterizzati dal fatto di essere iscritti, su carta, su file di computer, o anche semplicemente nella testa delle persone. Di questa teoria, Derrida aveva fornito i lineamenti fondamentali proprio nella *Grammatologia*, un testo nel quale aveva rivelato una profetica sensibilità alla circostanza che (contrariamente a quello che si diceva all'epoca) si sarebbe assistito non alla scomparsa, bensì all'esplosione della scrittura. Tuttavia l'efficacia della sua analisi veniva compromessa dal fatto di non aver riconosciuto la sfera specifica degli oggetti sociali e di non averla distinta dagli oggetti naturali. Ma che questo fosse un suo interesse dominante mi pare risulti con chiarezza dal fatto che gli ultimi venti anni della sua riflessione siano stati incentrati su oggetti come il dono, il perdono, la testimonianza, l'amicizia, la responsabilità. Così, se non ha molto senso voler superare Derrida sul piano della decostruzione, mi sembra plausibilissimo volerlo integrare su quello della ricostruzione, e la teoria della documentalità – che si propone di articolare in positivo, gli esiti e i presupposti di questa esplosione della scrittura – va precisamente in questa direzione. Si tratta, in breve, di compiere tre atti ricostruttivi: primo, riconoscere la sfera degli oggetti sociali in quanto sono distinti dagli oggetti naturali; secondo, formulare la legge costitutiva degli oggetti sociali, ossia Oggetto = Atto iscritto, e svilupparne le implicazioni; terzo, elaborare una teoria e pratica del documento e della realtà sociale¹.

Dalla documentalità alla intencionalita

Vengo al mio terzo e ultimo imbarbarimento, che sviluppa il progetto della documentalità e consiste nell'esplicitare l'idea di Derrida che concepisce la lettera come condizione dello spirito e come base di quello che i filosofi chiamano “intenzionalità”. Per ciò che attiene allo spirito, mi sembra una considerazione facile da provare. Si pensi a quelle che sono chiamate “religioni del libro”: sono le uniche religioni universali (e

¹ Oltre che al mio *Documentalità*, Roma-Bari, Laterza 2009, rinvio, per una presentazione sintetica, alla voce “Documentalità” su Wikipedia (<http://it.wikipedia.org/wiki/Documentalità>), versione inglese “Documentality” (<http://en.wikipedia.org/wiki/Documentality>).

che aspirano all'universalità). Senza un libro, una buona novella, una lettera, un decalogo, è difficile che una religione, cioè quello che viene concepito come il contenuto spirituale per eccellenza, possa diffondersi. E infatti le religioni senza libro rimangono confinate alla dimensione di culti locali. Sono religioni che non si possono universalizzare, che non possono diventare "cattoliche", universali, globali. E quello che ho detto delle religioni si può ripetere dei sistemi politici, dei sistemi giuridici, del mondo della cultura in generale, che non può fare a meno di iscrizioni. Da questo punto di vista, è come se tutta la storia occidentale non avesse aspettato altro che la globalizzazione, ma questo significa anche che è come se non avesse aspettato altro che questa esplosione della scrittura e della registrazione. Immagino tuttavia quale possa essere l'obiezione: come si può concepire tutto questo mondo di lettere, senza tener conto che c'è in noi un qualcosa – sia esso un'anima, uno spirito, una mente, una intenzionalità – che dà vita alle lettere?

Anche a questo proposito vorrei provare a rileggere un esperimento mentale, quello di Searle sulla "stanza cinese". Immaginiamo un computer che prenda dei simboli cinesi, li confronti con una tabella, e risponda di nuovo in cinese, e che lo faccia talmente bene che si possa pensare che parli in cinese. Si può dire che quel computer capisce il cinese? Searle sostiene di no, in base al seguente argomento: immaginiamo che egli stesso si metta in una stanzetta interna al computer, che riceva dei messaggi in cinese, li confronti con una tabella di traduzione, e che risponda con altri simboli in cinese. Si direbbe che capisce il cinese? Searle sostiene, di nuovo e a suo parere a maggior ragione, di no, dunque la comprensione è qualcosa che esorbita dalle prestazioni di quella macchina per scrivere e registrare che è il computer. Io direi che l'esperimento non prova molto, e non solo perché nel frattempo i computer sono diventati troppo piccoli per contenere i professori californiani, ma perché sembra assumere che il pensiero sia soltanto l'enfatica esperienza di una mente intenta ad interpretare.

Per Searle pensare significa interpretare: da una parte c'è l'anima, che interpreta, dall'altra c'è l'automa, che manipola. E solo l'anima pensa, con un atteggiamento che richiama filosofi che in apparenza sono agli antipodi dell'orizzonte culturale di Searle. Per esempio Schleiermacher, che all'inizio dell'Ottocento sosteneva che non c'è atto di comprensione senza interpretazione. O, ancor più, Heidegger, che un secolo dopo asseriva che non solo il pensiero, ma addirittura la possibilità di morire e persino il possesso di una mano costituiscono una proprietà esclusiva dell'uomo, al punto che un animale non pensa ma è forse – anche se Heidegger non si esprime in proposito – un automa cartesiano; non muore, ma decede; e non ha una mano (anche nel caso delle scimmie antropomorfe) ma soltanto un arto. Non si tratta di una dipendenza esplicita, bensì di una complicità ambientale e di un orizzonte condiviso che non comportano alcuna lettura diretta. Però in entrambi i casi, e sia pure con una retorica antitetica ha luogo la stessa operazione: si assume che il pensiero sia una determinata cosa, che a stima è possibile solo agli uomini, e si conclude che solo gli uomini pensano. Magari senza considerare che quella determinata prestazione, per esempio l'interpretazione, non solo non è necessariamente preclusa agli automi e agli animali, ma soprattutto costituisce una attività sporadica anche per gli uomini, che dunque passerebbero la maggior parte del loro tempo a *non* pensare.

Prendiamo invece, al posto dell'esperimento di Searle, quello di un altro americano ingegnoso e fervido credente negli spettri, Poe, e la sua novella sul *Giocatore di scacchi di Maelzel*. Anche qui, c'era un automa che sembrava saper giocare a scacchi, ma poi si scopriva che era un nano nascosto nel marchingegno. Tutti erano sorpresi da quella macchina pensante, tranne che a un certo punto si scopriva l'inganno. Ma da tempo ormai abbiamo programmi di computer per giocare a scacchi, e nessuno

penserebbe che per poter giocare davvero a scacchi con quei programmi bisogna nascondere un Searle nel computer. Searle probabilmente obietterebbe che un conto è giocare a scacchi, un altro pensare, ma, di nuovo, mi chiedo su che base potrebbe farlo, perché mi chiedo come si possa giocare a scacchi senza pensare. A ben vedere, il pensiero di cui parla Searle non è altro che il sogno di uno spirito vivente – di un *Lebendige Geist*, avrebbero detto i teorici delle scienze dello spirito ottocentesche – che si aggira nella testa degli uomini diversamente da ciò che avviene nei computer. Ora, si può certo dire che a noi pare di pensare e che non sappiamo se i computer o gli animali pensino, però è un fatto che noi rappresentiamo la nostra mente (e non solo i computer) come un supporto scrittorio, come una *tabula*. Searle potrebbe benissimo manipolare dei segni e attraverso questo processo pervenire a dei significati che lui comprende come “pensiero”. Ma questo non significa in alcun modo che (come sembra supporre lui) nel suo cervello si agiti un qualche homunculus animato e volenteroso che manipola i segni accompagnandoli con un effetto speciale che si chiama “comprensione”.

Ecco il punto conclusivo della mia ricostruzione, che riguarda il soggetto. Gli strutturalisti sostenevano che il soggetto è il risultato di un gioco di testi e di iscrizioni. Sembrava una specie di *boutade*, o quantomeno una esagerazione, ma a ben vedere è proprio così: lo spirito deriva dalla lettera, o quantomeno la lettera è la condizione di possibilità dello spirito. In effetti l’io, il soggetto puro della volontà, così spesso interpretato come un primitivo indipendente da qualunque determinazione empirica (cioè come un’anima nel senso cristiano del termine), come un homunculus che si agita in noi, si presta piuttosto a venir descritto come una tabula su cui si iscrivono impressioni, ruoli e pensieri, e che proprio in forza di queste iscrizioni diviene capace di iniziativa morale. Agiamo per imitazione (i famosi neuroni specchio servono proprio a quello, ma lo sapevamo anche prima dei neuroni specchio, e lo si vede anche senza di loro); questa imitazione si iscrive nelle nostre menti attraverso l’educazione e la cultura; e a questo punto diveniamo capaci di azioni morali. La spontaneità e la creatività che avvertiamo in noi, il fatto di possedere dei contenuti mentali, delle idee, e di riferirci a qualcosa nel mondo, non sono prestazioni che contraddicano in qualche modo il fatto che l’origine di tutto questo va cercata in registrazioni e iscrizioni. Certo, noi sentiamo con molta vivezza di avere una vita mentale che è nostra, e in particolare una vita morale, in cui l’homunculus scalpita, lo spettro ci tormenta. Ora, questa vita e questo tormento sono autentici, il che però non esclude che all’origine dell’homunculus ci fosse una tabula, un sistema di iscrizioni e registrazioni. Vorrei illustrarlo conclusivamente con quello che per me è più che un esempio. Immaginiamo un vecchio telefono amnesico, in tempi pre-segreterie telefoniche e pre-telefonini. Squillava, noi non eravamo a casa, tornavamo e vivevamo felici e senza obblighi. Oggi non è più così. Ogni “chiamata non risposta” (così nel gergo) rimane registrata sul telefonino, e questa chiamata genera l’obbligo di rispondere, fa fremere il fantasma, suscita la fitta di rimorso che (recita un verso di Vittorio Sereni) è “quello che diciamo l’anima”.

Referenze

Habermas, J. (1979) “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, in Id., *Philosophisch-politische Profile* (1981), Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 392-401.