

LA LINGUA DELL'ALTRO. ALCUNE ANNOTAZIONI SU JACQUES DERRIDA

A LÍNGUA DO OUTRO. ALGUMAS ANOTAÇÕES SOBRE JACQUES DERRIDA

Silvia Capodivacca*

SINTESI

È diffusa e direttamente rivendicata dall'autore la constatazione che nella seconda metà della sua vita Jacques Derrida abbia indirizzato il suo pensiero a questioni etico-politiche. Ciononostante può essere rilevato un fil rouge che taglia trasversalmente gran parte della sua produzione e che si concentra attorno ai due concetti di linguaggio e alterità. A partire dalla celebre proposizione secondo la quale 'il n'y a pas des hors-texte', il contributo mira a mostrare come la pratica della disseminazione conduca alla dissoluzione dell'idea di identità personale, tanto quanto ad un rafforzamento della necessità dell' 'altro'. Quando una parola significa qualcosa, proprio il fatto che sia portatrice di un significato la aliena inesorabilmente dallo stesso, esponendola al rischio dell'interpretazione. Ogni discorso, infatti, è variamente espropriato: dal pubblico che, leggendolo, lo fa proprio, ma anche dall'autore, che lo ruba alla lingua. La problematicità della relazione individuo-lingua, deflagra nella traduzione, impossibile se intesa in senso radicale: rintracciando il principio primo nella differenza, *différance* originaria non dialettizzabile, Derrida sostanzialmente afferma che si parla solo tramite nomi propri, ciascuna parola essendo intrisa di una specificità non riproducibile. Ma allora, è solo attraverso l'esercizio di un movimento di accoglienza, solo ospitando la diversità (lo straniero, l' 'altro') il soggetto potrà definirsi come tale. Ciò che ultimamente emerge dal contributo è un'ulteriore impossibilità, di prescindere dalle connessioni: nella lingua così come nei rapporti interpersonali, con il dire 'io' viene sempre e comunque implicato il valore dell' 'altro'. Impossibile è, dunque, de-finire, delineare l'orizzonte di senso del linguaggio, ma altrettanto non plausibile risulta essere l'arroganza di voglia rimanere sordo alle parole di qualsiasi altro.

PAROLE CHIAVE: Derrida; linguaggio; traduzione; alterità; disseminazione

*Dottore di ricerca in Filosofia, assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Padova. EMAIL: silvia.capodivacca@gmail.com; silvia.capodivacca@unipd.it

RESUMO

É reivindicado pelo autor, de forma tanto difusa quanto diretamente, a constatação de que na segunda metade de sua vida, Jacques Derrida tenha dirigido o seu pensamento a questões ético-políticas. Não obstante, pode ser revelado um fio condutor (*un fil rouge*) que corta transversalmente grande parte de sua produção e que se concentra em torno a dois conceitos, de linguagem e de alteridade. A partir da célebre proposição segundo a qual não é possível ler algo fora dos textos (*'il n'y a pas des hors-texte'*), a contribuição volta-se para demonstrar como a prática da disseminação conduz à dissolução da ideia de identidade pessoal, tanto quanto a um reforço da necessidade do 'outro'. Quando uma palavra significa algo, exatamente o fato de que seja portadora de um significado, ela a aliena inexoravelmente do mesmo, expondo-a ao risco da interpretação. Cada discurso, de fato, é de diversas formas expropriado: do público que, lendo-o, assim o faz, mas também pelo próprio autor, que o rouba da língua.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; linguagem; tradução; alteridade; disseminação

1. Impossibili

In Jacques Derrida, l'impossibile non si riduce mai a 'ciò che non è possibile', poiché tutto ciò che *può*- qualcosa, ma *ancora-non* è concretizzato in nulla, necessariamente conserva al suo interno un inestirpabile nocciolo di irrealizzabilità. A sua volta, la possibilità non è mai *stricto sensu* 'reale' e ciò che massimamente denota questa sua peculiarità è, di nuovo, l'impossibile: un'anti-possibilità, una non-possibilità perennemente la vincola. In questo senso, il *linguaggio*, la *traduzione* e l'*ospitalità dell'altro* sono tutti nomi dell'impossibile: essi solo *possibilmente* avvengono, il loro realizzarsi non essendo mai certo a priori, e anzi nel momento in cui si concretizzano si crea il miracolo, accade l'evento. Nel pensiero del filosofo decostruzionista, infatti, l'eccezionalità della loro venuta conferisce a tali possibilità il carattere di unicità, e l'importanza delle medesime è mostrata nella fatica e nelle difficoltà che l'individuo deve sopportare, allorquando decida di assumersene la responsabilità. Per di più, dire che questi nomi *possibilmente* avvengono significa che è desiderabile che essi diventino attuali. In questo senso, la necessità che escludono con il loro essere pure possibilità si ripresenta nel dovere, nel *sollen* a cui incessantemente sottopongono il soggetto.

2. Il testo per eccedenza

Stando a quanto afferma in uno dei suoi primi testi, per Derrida nello scritto è presente il mondo, sul foglio si scrive tutto, «non c'è niente fuori del testo» (DERRIDA, 2006, pp. 219-220). Nel quadro tracciato dal filosofo francese, l'idea che ogni singolo elemento sia interconnesso a tutti gli altri acquisisce una valenza affatto particolare: se in prima battuta con ciò si afferma che ogni scritto sviluppa una certa organicità, in seconda istanza ciò comporta pure che ciascuna parte è relata al linguaggio, nel suo senso più generale. La tradizione, ad esempio, *comunica* attraverso il testo e, nelle tracce che quest'ultimo dispone, *si comunica* al mondo. Il testo è infatti il luogo per antonomasia deputato alla conservazione così come alla disseminazione degli impianti culturali. Tuttavia, se ogni aspetto del reale riceve nella scrittura una specifica collocazione, ovvero se tutte le cose *stanno* nell'opera, allora «al di là del testo filosofico, non c'è un margine bianco, vergine, vuoto, ma un altro testo, un tessuto di differenze di forze senza alcun centro di riferimento presente [...]; il testo *scritto* della filosofia (questa volta nei suoi libri) trabocca gli argini del suo senso e lo fa esplodere» (DERRIDA, 1997b, pp.19-20): risulta quindi evidente che la specificità di ciascuna opera consiste proprio nell'essere un *insieme* di collegamenti a tutto ciò che solo apparentemente la attende al di fuori dello scritto.

Per meglio comprendere cosa l'autore intenda con la celeberrima sentenza sull'*hors-texte*, è necessario prendere in esame alcuni luoghi testuali a proposito del concetto collaterale e complementare di 'fonologocentrismo'. Fin dai primi lavori pubblicati, in effetti, appare manifesto l'intento derridiano di dimostrare l'inconsistenza della centralità assegnata alla *phoné* e al *logos* a scapito della scrittura, intesa quest'ultima come prodotto secondario e impreciso rispetto alla vivacità e correttezza dell'espressione orale. Sulla base di tali presupposti diviene pressoché obbligante un confronto con il pensatore che agli albori della *philosophia* avrebbe dato voce e cominciamento a tale tendenza cosiddetta fonologocentrica: «*Scriviamo* un poco: di Platone che già nel *Fedro* diceva che la scrittura non può che ripeter(si), che essa “significa (*semainei*) sempre lo stesso” e che è un “gioco” (*paidia*)» (DERRIDA 1989, p.104). Secondo l'Eleate, il *logos* gode del vantaggio della presenza di un padre a suo fianco, in grado di sostenerlo,

sorreggerlo e difenderlo dalle deviazioni di senso; all'opposto, nel discorso scritto andrebbe *a priori* previsto un inganno, poiché ogni trascrizione è necessariamente *mimesis*, imitazione – e dunque in un certo senso rimozione – della diretta immediatezza che invece si conserva nel dialogo. Tradizionalmente, la scrittura viene quindi considerata alla stregua di un *pharmakon*, una sorta di «potenza occulta e quindi sospetta».

Ciò posto, facendo leva sulla funzione che Platone stesso attribuisce ai propri dialoghi, Derrida giunge alla constatazione per la quale «il *logos* è un figlio e si distruggerebbe da sé senza la presenza, senza l'*assistenza* presente del padre. [...] Senza il padre è soltanto, precisamente, una scrittura» (DERRIDA 1989, p.114). Seguendo il filo dell'argomentazione platonica e appoggiandoci all'interpretazione che Derrida restituisce della medesima, notiamo come il fatto che il *logos* sia prodotto e derivato *da altro* significa in ultima istanza condannare il soggetto del discorso all'impotenza: questi in effetti non può considerarsi padrone assoluto della sua scrittura, né tanto meno gli è concesso di imporsi in maniera definitiva tramite le parole, poiché queste ultime possono essere sempre soggette a interpretazioni erranee da parte del pubblico che si trova a recepirle. Tuttavia, se colui che parla non riesce mai a controllare totalmente le redini del 'proprio' discorso e se, d'altro canto, anche il *logos* non è originario né archetipico poiché è sempre «generato», viene da chiedersi chi sia colui il quale inaugura la funzione comunicativa del linguaggio; chi può definirsi *soggetto* del discorso e non a questo *assoggettato*? Chi ne è il 'padre'?

«*Au commencement, en principe, était la poste*» (DERRIDA, 1980, p.34): distorcendo una fra le più note frasi bibliche, Derrida parla di posta, di invio come origine del linguaggio. In tal modo il *logos* risulta essere al medesimo tempo padre e figlio della propria disseminazione, e ciò, inevitabilmente, conduce alla constatazione dell'assenza di un indirizzo teleologico nel discorso. Al contrario, bisogna promuovere l'intenzione – l'invio – lasciando così lo spazio per l'inevitabile interstizio della possibilità di errore, la cui eventualità non è mai possibile estirpare nel generale movimento di dispersione che connota ogni comunicazione.

In conseguenza, il vagabondaggio o «destin-erranza» che Platone registra precipuamente nel discorso scritto, per Derrida non solo è presente anche a livello orale, ma addirittura si costituisce come *conditio sine qua non* di tutto lo spazio verbale: il gesto di invio, infatti, da un lato non è quantificabile, non si conta, poiché comincia dalla pluralità e

in essa resta, e dall'altro canto esso non è nemmeno ponderabile, rimanendo il suo risultato giocoforza imprevedibile. Legare la parola alla disseminazione significa quindi trovare in ogni ascolto e in ogni lettura sempre qualcosa di inaudito, inedito e soprattutto incontrollabile persino da parte di colui che scrive o pronuncia il discorso. Sulla medesima lunghezza d'onda di quanto fin qui sostenuto, è pertanto evidente che quando parla delle pieghe dei libri che si rifiuta di considerare «a specchio», Derrida intende piuttosto sottolineare il carattere seminale della scrittura, che, insaturabile, si combina ogni volta in nuovi discorsi, senza mai concedere alle parole stesse di 'riflettersi'. Ciononostante, tale disseminazione non comporta una semplice dispersione: «un testo è sempre “destinato”». Quel che giunge poi a destinazione è tutt'altra cosa, ma in linea di massima il testo ha una sua propria destinazione» (DERRIDA, 2004b, p.18). È così che il filosofo francese giunge a delineare l'analogia tra il concetto di disseminazione e le pratiche *agricole*, nelle quali lo sforzo richiesto al 'contadino' viene incrementato a dismisura: lungi dall'esaurirsi all'atto della semina, la funzione dell'autore/agricoltore, infatti, sarà caratterizzata da uno strenuo tentativo di porre tutte le basi per la nascita dei frutti. In caso contrario, anche il primo gesto di sparpagliamento (solo apparentemente casuale) verrà vanificato: «è la preferenza per una scrittura piuttosto che per un'altra, per una traccia feconda piuttosto che per una traccia sterile, per un seme generatore, perché deposto al di dentro, piuttosto che per un seme disperso al di fuori senza profitto: con il rischio della disseminazione» (DERRIDA 1989, p.177). In un orizzonte del genere, del fonologocentrismo emerge patentemente una illegittimità e infondatezza. Oltre che marcare un dispotismo inaccettabile, esso tende ad escludere la scrittura dalla rete di connessioni della comunicazione; al contrario, ciò che «solo» si legge, non per questo è privo di vita, ovvero nel suo semplice essere (la trascrizione di un dialogo, un appunto, un foglio, un libro) esso è automaticamente incluso nella rete disseminante del linguaggio. Non occorre attendere l'incitamento vocale per ottenere un *dia-logo*, si passa sempre *attraverso* le parole poiché è un gesto d'invio che definisce limiti e contenuti di qualsivoglia discorso.

L'assenza di un nucleo centrale evidenziata in termini generali nella semantica della disseminazione risulta esplicita fin dal *modo* in cui l'autore espone la propria filosofia. Oltre che attorno all'immediata difficoltà di comprensione delle ispidi terminologie utilizzate, ulteriori problemi affiorano se si prende in considerazione che, per non esaurire i

limiti della filosofia, ovvero per spostarne di volta in volta i *margini*, per Derrida scaturisce «la necessità di fare coabitare o d'innestare nel medesimo testo codici, motivi, registri, voci, che sono eterogenei». Nell'infinita compenetrazione l'autore realizza dunque ciò che lui stesso nomina «innesto testuale» tramite cui si giunge a interrompere le consuete scale gerarchiche vigenti nella scrittura. Se tradizionalmente è previsto un corpo centrale attorno a cui eventualmente ruotano alcune suggestioni esterne, ora il testo medesimo diviene un intricato rovelto di cui non si può mai essere certi di scorgere il tronco. Una delle conseguenze più tangibili dell'adesione alla pratica dell'innesto è rilevata nel *silenzio* al quale Derrida invita il titolo: sottoscrivendo gli intenti di Mallarmé, l'autore rende del tutto afono lo strumento che, con introduzioni e prefazioni, usualmente fornisce *il passepartout* per la lettura e la decifrazione univoca dei testi. Facendo tacere l'intestazione, Derrida porta alla luce sia l'impossibilità del darsi di un'interpretazione forte ma anche il carattere decisamente inopportuno di etichette e catalogazioni.

Perdere la testa, non sapere più dove mettere la testa, questo è forse l'effetto della disseminazione. Se oggi è ridicolo persino tentare di scrivere una prefazione, è perché *conosciamo* l'impossibile saturazione semantica, perché la precipitazione significante introduce un'*eccedenza* [...], indominabile, perché il fatto compiuto semantico non si risolve più in un'anticipazione teleologica e nell'ordine tranquillizzante di un futuro anteriore, [...] e, infine, perché un formalismo, come pure un tematismo, sono incapaci di dominare questa struttura. (DERRIDA, 1989, p.64)

La sproporzione, abbondanza, «*débord*» che scaturisce dall'innesto: tutti questi sono elementi che permettono il passaggio di linguaggi diversi: la citazione diviene modello di contaminazione – *inaugurale* poiché capace di creare sempre nuove combinazioni e, tramite la decontestualizzazione, di mostrare sempre nuove facce. La ripresa di temi e concetti, se da un lato comporta l'imitazione di testi e autori che ci hanno preceduto, d'altro canto esibisce il ruolo e la funzione della *mimesis*, imponderabile nella sua importanza per la sopravvivenza sociale di ciascun essere umano. Nondimeno, proprio a partire da tali constatazioni, la posizione di Derrida diviene alquanto problematica: pur *parlando* del mimo, infatti, egli sottolinea che «non c'è imitazione. Il Mimo non imita nulla» (DERRIDA, 1989, p.218). Sembra così prendere forma una sorta di movimento doppio che insieme imita e interpreta, che personalizza e conseguentemente fa svaporare la citazione dalla quale ha avuto inizio. In termini più generali, Derrida intende sostenere che

l'imitazione non avrebbe luogo se la mimica attualizzasse un'identità – e non una somiglianza –; al contrario, ogni frase recitata è sempre un testo innestato in un altro e tale esportazione dal luogo originale crea profonde, incancellabili modificazioni. Se la disseminazione può essere paragonata all'atto della semina, l'innesto richiama un'ulteriore immagine botanica: infatti, la compenetrazione senza posa che con esso viene alimentata permette la generazione di «arbusti» sempre più ibridi, di «alberi senza radici» – «l'eterogeneità delle scritture è la scrittura stessa, l'innesto» (DERRIDA, 1989, p.362).

Non è un caso che il libro *La disseminazione* termini con un'espressione aritmetica; attraverso i numeri, infatti, Derrida esemplifica il valore di ciascuna addizione, la quale, nella novità del risultato, è comunque e sempre in grado di mantenere le caratteristiche individuali di ciascun addendo. Tuttavia, così come è concepito da Derrida, la pratica dell'innesto botanico/testuale è tale perché riesce non soltanto a sommare, ma pure ad elevare alla potenza il calcolo, disseminandone l'esito per $\ll(1+2+3+4)^2$ volte. Almeno» (DERRIDA, 1989, p.370). Si dà così avvio ad un'interminabile pratica di lettura che, valorizzando la presenza dell'«altro» che necessariamente è insinuato tra le pieghe del testo, costantemente ne attualizza gli esiti.

Tanto quanto nell'innesto o nei *double binds*, anche nella disseminazione la scrittura rifiuta l'idea di presenza piena, comunica con la differenza e si rende concepibile sulla base di almeno due *assenze*. Innanzitutto, essa funziona in *assenza del destinatario*: «nel momento in cui scrivo, il destinatario può essere assente dal mio campo di percezione presente» (DERRIDA, 1997b, p.403). Al fine di conservare il carattere di «leggibilità» ed «iterabilità» però, ovvero perché l'opera non blocchi il suo potere comunicativo, è necessario che questa «resti leggibile malgrado la scomparsa assoluta di ogni destinatario determinato in generale» (DERRIDA, 1997b, pp.403-404). In secondo luogo, il testo è marcato dall'*assenza dell'autore*, il quale non controlla gli effetti della 'sua' scrittura, poiché non può mai sapere se sarà stato in grado di esprimere al pubblico le proprie intenzioni: colui che ha dato via al circolo della ripetizione, quindi, non rientra nell'economia del circolo medesimo, che anzi *da sé* prende vita e *si dissemina*.

Dalle irrimediabili deficienze sulle quali fin dalla sua accezione più tradizionale è fondato ogni testo scritto, Derrida inferisce l'obbligatorietà dello spaziamento, del foglio candido e intatto, considerato come luogo di generazione di qualsivoglia *graphé*: lungi dal

venire inteso come pura negatività oppure vuota inoperosità, esso riveste piuttosto la funzione del tutto particolare di vuoto che produce e che sussiste – sotteso – ad ogni produzione. Inoltre, bloccando qualsivoglia possibilità di costituirsi di un recinto semantico-spaziale di riferimento, il «bianco» assicura il discorso nella sua infinita apertura, nonché conferma gli argomenti relativi alla disseminazione testuale. Il *logos* nasce dal vuoto (si può *cominciare a scrivere* solo su una pagina *non scritta*), o meglio, il vuoto rappresenta la condizione di possibilità del *logos* e, ponendo in risalto sillabe e vocaboli, permette l'infinita leggibilità del testo. Mantenendoci alla metafora, ciò significa che lo sfondo incolore non pregiudica il darsi del discorso scritto, ma invece, in forza di una comune produttività e iterabilità, ne valorizza massimamente le potenzialità.

3. L'insinuazione dell'altro

Nel considerare la lingua come elemento della tradizione, Derrida denuncia che normalmente essa diviene una sorta di passivo strumento di reiterazione e trasmissione di un contenuto predefinito. Tuttavia, secondo l'autore tale *passività* di fatto non si traduce mai in una statica presa di posizione all'interno dell'«eredità, patrimonio, tradizione pedagogica, disciplina e catena delle generazioni» (DERRIDA, 1998a, p.16); all'opposto, la tradizione echeggia il ritornello derridiano sull'evento e sulla necessità di rimanere sempre pronti a far *invenire* l'altro pur nell'ignoranza dell'attimo del suo arrivo, eccezionale e inatteso rispetto *solo* all'*hic et nunc* del momento. Del resto, già in un testo risalente ai primi anni Settanta è evidenziato il carattere di novità e originalità insito in ogni ripetizione: «(*iter*, nuovamente, verrebbe da *itara*, *altro* in sanscrito, e tutto quel che segue può essere letto come la messa a frutto di questa logica che lega la ripetizione all'alterità)» (DERRIDA, 1997b, pp.403-404). Ancora all'interno di *Marges*, inoltre, Derrida si preoccupa di esplicitare la correlazione tra singolarità e ripetibilità a partire da una seconda prospettiva: secondo l'autore, infatti, anche l'atto della *firma* scandisce la massima iterabilità del soggetto che di volta in volta in essa si riconosce e con essa si mostra. Detto in termini più generali, nella ripetizione l'uomo raggiunge il massimo grado di compimento

all'interno dei limiti a lui concessi, cioè, ancora una volta, entro la trama relazionale in cui – costretto – dimora. Al medesimo tempo, la firma fa assumere all'uomo la più grande responsabilità individuale, poiché è attraverso il nome che viene garantita la paternità di un'azione nonché quella specifica irripetibilità di ogni invio. Seguendo la linea di tale argomentazione, finanche nella necessità di decodificazione della firma emerge quindi per l'uomo il bisogno di inserimento in schemi che precedono e contestualizzano l'orizzonte della singolarità, ovvero dell'originalità: la parola ripetuta – nella marca autografa, tanto quanto in ogni dialogo e testo – diviene così sigillo di identità e fonte di qualsivoglia plasticità esistenziale. Il risultato tutt'altro che tautologico degli innesti finisce quindi col realizzare il *proprium* del testo, dimostrando, in termini più generali, che tutto ciò che vi è di nuovo può scaturire solo dalla relazione, dalla continuata compenetrazione. È sistematicamente esclusa da questo quadro l'ipotesi della sintesi, intesa come momento finale di comprensione esaustiva; al contrario, il momento negativo lavora incessantemente al fondo della scrittura, e ad essa è sempre legato contro la prospettiva di un riassunto dialettico conclusivo. Il rigetto del pensiero della comunione, rifiutare la con-fusione nei discorsi significherà in ultima istanza controllare e nel medesimo tempo rendere libera la scrittura, emanciparla da ideologizzazioni o presunzioni di esattezza. La cura per l'alterità, quindi, si riscontra fin dalla natura di semina del linguaggio, che non pre-dispone i propri semi, bensì consapevolmente si assume le conseguenze della dispersione dei medesimi.

Se la lingua si costituisce come riproposizione incessante della differenza, già nel titolo di un saggio ne *La scrittura e la differenza* (DERRIDA, 2002) la *parole* risulta *soufflée*: nell'ambivalente significazione – italiana e francese – dell'aggettivo essa è *soffiata*, dunque rubata e suggerita. Per quanto concerne la semantica dell'espropriazione, secondo Derrida quest'ultima va convocata in relazione all'infinita polisemia sprigionata con la pratica dell'innesto: molteplicità originaria e non dialettizzabile, «lo spazio della disseminazione non solo mette il *plurale* in effervescenza; si tratta della contraddizione senza fine, marcata nella sintassi indecidibile del *più*» (DERRIDA, 1989, p.85). Affermare che ogni discorso non solo è *per* il pubblico (che, pur nella sua indeterminatezza, rimane sempre il referente virtuale di qualsivoglia messaggio), ma addirittura *del* pubblico, il quale tende ad appropriarsene, interpretandolo di volta in volta; tutto ciò significa depauperare fino a rendere vana ogni paternità *dell'autore*, irrevocabilmente privato di una

significazione che sia insieme propria e universale: il linguaggio non appartiene più allo scrittore, il quale non autografa l'opera in sé, bensì 'solamente' l'atto di invio della medesima. In questa prospettiva, benché con il sigillo della propria firma, l'autore non fa che dare avvio ad un ciclo infinito di alterità e ripetizione, autorizzando e garantendo la disseminazione del proprio messaggio iniziale. Con le parole di Derrida:

Soffiata: intendiamo dire *sottratta da un possibile commentatore* che la riconosca per disporla in un ordine, ordine della verità essenziale o di una struttura reale, psicologica o altra. Il primo commentatore è qui l'ascoltatore o il lettore, il ricettore [...]. Artaud sapeva che ogni parola caduta dal corpo, offrendosi per essere intesa e ricevuta, offrendosi in spettacolo, diventa subito parola rubata. Significazione di cui io sono espropriato perché è significazione» (DERRIDA, 2002, p.226, corsivi miei).

È posta così in evidenza l'eclatante paradossalità di tale furto che elude ogni possesso – da parte dell'autore così come del destinatario –: la parola rifugge la sclerotizzazione e l'ideologia poiché essa è «rubata» dal pubblico che la legge e la commenta, ma che, ciononostante, non potrà mai possederla definitivamente. Tuttavia, avverte Derrida, l'espropriazione cui si è indotti attraverso il linguaggio non si limita alla «categoria del furtivo»: «furto di parola» significa anche che ogni discorso è originariamente suggerito, soffiato in noi da qualcun altro.

Soffiata: intendiamo insieme *ispirata da un'altra voce*, [...] dove l'invisibilità del suggeritore assicura la *différance* e il ricambio indispensabile tra un testo già scritto da un'altra mano e un interprete già espropriato di quello che riceve» (DERRIDA, 2002, p.227).

A dispetto delle apparenze, non è sterile l'«*impouvoir*» di colui che non può che rinunciare al dominio sul proprio stesso parlare: il non poter rispondere degli effetti dei propri discorsi non sfocia nel «niente da dire», bensì in una sorta di irresponsabilità *tout court* del testo, di cui mai nessuno sarà legittimo portavoce. In un orizzonte così delineato, il *souffleur* non abdica mai in maniera definitiva al dono – la lingua – che elargisce, al punto che più che parlare di un linguaggio consegnato al soggetto, si può affermare che «*es gibt die Sprache*», *c'è della lingua*, la quale, «nel suo ingiungere, resta da essere data» (DERRIDA, 2004, p.89). Tuttavia, se il detto processo non termina nel soggetto, bensì rimanda sempre al donatore (all'*altro*) ne deriva che il dono della lingua è intrinsecamente

doppio: in esso, infatti, collimano la generosità dell'ispirazione – è soffio vitale – e la prepotenza di chi inspira all'uomo ogni facoltà inaugurante.

È sulla griglia di queste riflessioni che comincia a tratteggiarsi sempre più distintamente la figura e il ruolo dell'«altro»: è infatti una indistinta alterità che, pur senza privare l'individuo della parola, annienta irrimediabilmente la possibilità di *controllare* in modo definitivo i discorsi che sono proferiti. La potenza sempre creatrice dei *logoi* spodesta l'uomo finanche del linguaggio, strumento prediletto delle sue potenzialità espressive: «c'è allora un qualcosa che distrugge il mio pensiero; un qualcosa che non mi impedisce di essere quello che potrei essere, ma che mi lascia, se posso dire, in sospeso. Un qualcosa di furtivo che mi toglie le parole *che ho trovato*» (ARTAUD, 1968, p.158).

Seguendo le tracce derridiane, affiora inevitabile la questione di chi o cosa sia questo «ladro» collocato *au fond* di ogni furto: ebbene, secondo Derrida il «grande altro» non sarebbe che dio, nella forma degradata di un ipocrita elargitore di valore il quale dispensa ciò che al medesimo tempo trattiene. Potenza, volontà e arbitrio non sono propri dell'uomo, che non può realizzarsi pienamente nel mondo fintanto che sussiste la presenza di qualcuno a lui superiore. Ispirazione ed espropriazione si manifestano così come azioni divine: nella sua eterna ubiquità, infatti, dio comincia e già arriva in *ovunque e prima* dell'avvento di ogni possibile essere umano.

Per definizione, è del mio bene che sono stato derubato, del mio pregio, del mio valore. Quello che io valgo, la mia verità mi è stata sottratta da Qualcuno che è diventato al mio posto [...]. E questo falso valore diventa il Valore poiché ha sempre già doppiato il vero valore che non è mai esistito. (DERRIDA, 2002, p.234)

Se dal punto di vista tradizionale dio sviluppa in grado massimo le capacità creative dell'individuo, secondo Derrida tale *summum ens* non va inteso come *creatore* di esistenze, ma, all'opposto, come colui che con l'inganno *toglie* la vita: dalla nascita, infatti, ciascun individuo non è che un rifiuto e fino alla morte – che a nessuno appartiene – ognuno viene allontanato dalla propria origine, fonte di ogni valore. A tali condizioni, tutta l'esistenza appare segnata da un lunghissimo decesso, una degenerazione cui si è costretti: il «valore [è] annullato perché non è stato trattenuto» (DERRIDA, 2002, p.235).

4. Ospitalità della lingua

Sia essa pervertita dal pubblico che la interiorizza ovvero rubata da dio, nella parola (*soufflée*) l'ombra dell'alterità rimane per imporsi. Ciononostante, dato che non è mai possibile per l'uomo scegliere o abbandonare la propria lingua, egli risulta sempre aggogato ad una feroce colonizzazione da parte degli idiomi dai quali è impensabile che giunga a separarsi: «lo spergiuro stesso, la menzogna, l'infedeltà presupporrebbero ancora la *fede nella lingua*; non posso mentire senza credere e far credere alla lingua» (DERRIDA, 2004a, p.72). Base assoluta per qualsiasi spostamento, la lingua è detta *materna* poiché, come una madre dalla quale siamo stati generati e alla quale irrevocabilmente saremo sempre vincolati, in quanto tale essa non può essere rifiutata. È la nostra prima *demeure*, dimora, casa, luogo di raccoglimento e familiarità, strettamente intrecciata all'universo del privato, dell'*heim-*: «la lingua è *patria*, cioè quello che gli esiliati, gli stranieri, [...] portano con sé» (DERRIDA, 2000, p.91). Algerino trapiantato in Francia, Derrida avverte con un certo trasporto l'urgenza di tale problematica; la questione della lingua concerne una rete di connotati che ci costituiscono in quanto tali, in ciascuna delle nostre singolari unicità. Riconoscendosi nel proprio idioma, per suo tramite il soggetto si colloca nel mondo, si mostra, letteralmente *si individua*: è in tutti i casi un *ego*, un io che si esprime e che, nella parola, agli altri si rapporta. Tuttavia, se quando parla, quando scrive, il soggetto è in-scritto nell'*ethos* al punto da appropriarsi della lingua, allora, capovolgendo i termini, il *cosa* e il *come* delle espressioni di un certo individuo (la sua lingua) ne determinano la soggettività, e lo rendono a tutti gli effetti cittadino di una specifica tradizione. Inoltre, essendo la parola il *medium* d'elezione tramite cui il soggetto si indirizza ai suoi simili, è palese che l'apparato linguistico non sia mai del tutto circoscrivibile: esso infatti interpella e richiama sempre la *totalità* dell'impianto culturale da cui prende vita. A partire da tali presupposti, si chiarisce l'ostinata resistenza alla traducibilità che Derrida sottolinea in rapporto ai suoi scritti: la trasposizione linguistica implica l'attraversamento di orizzonti culturali differenti, tra i quali è strutturalmente impossibile stabilire un rapporto di identità. Se la lingua *madre* non crea corrispondenze perfette con gli idiomi *stranieri*, nella traduzione si deve sempre tenere conto di uno scarto,

di una mancanza; essa «non è né un'immagine, né una copia» (DERRIDA, 1998a, p.215). In questo orizzonte, Derrida propone un paio di proposizioni solo apparentemente antinomiche, cioè piuttosto profondamente indissolubili. Rileggiamole e proviamo poi a scorgerne il significato:

Niente è intraducibile, non appena ci si dia il tempo del dispendio o l'espansione di un discorso competente che si misuri con la potenza dell'originale. [...] tutto è intraducibile, la traduzione è un altro nome dell'impossibile. (DERRIDA, 2004a, pp.72,74, corsivi miei).

La traduzione si impone come paradigmatica di ogni slancio comunicativo (si traduce perché si parla agli uomini), nonché in quanto rivelatrice della presenza di un divario incolmabile tra gli interlocutori (non si traduce mai del tutto). In altri termini, quando si cerca la comunicazione, attraverso una rete di prossimità viene contemporaneamente a tratteggiarsi anche lo scarto insormontabile della distanza. Inoltre, posta l'impossibilità del perfetto sovrapporsi di un idioma su un altro, viene da chiedersi se e entro quali confini è contemplato il 'miracolo della traduzione': in quale modo si giustifica il darsi della trasposizione linguistica, dopo che in maniera così forte è stato rimarcato il legame tra il referente del discorso e la *sua* lingua? Stando a quanto sostiene Derrida, solo a partire dal nocciolo di alterità che occupa i nostri luoghi più reconditi, solo accettando, ovvero *ospitando* l'estraneo *in noi*, si può pensare di capire, almeno come possibilità, la lingua dell'altro, dello straniero – che viene e pone domande. Infatti, sebbene la persona è tale, *si dice* persona, solo mediante l'uso di una lingua, è stato notato che già all'interno dell'idioma madre è presente un elemento di alterità che pur permettendo l'ipotesi della traduzione, finisce con l'annientare tutte le possibilità di appropriazione definitiva della lingua: «Non ho che una lingua, e non è la mia» (DERRIDA, 2004a, p.5). Se dal punto di vista degli ebrei (sui quali Derrida svolge una breve analisi ne *Il monolinguisma dell'altro*) la lingua madre è avvertita come «lingua del padrone», in ultima istanza risulta chiaro che nemmeno il «padrone» può dichiararsi di essa titolare: nonostante tutti gli sforzi che potranno essere profusi a questo scopo, la lingua non apparterrà totalmente ad alcuno, e nessuno sarà mai in grado di identificarsi in maniera definitiva con essa, in essa. Ne consegue una duplice dinamica, che nell'evidenziare il bisogno dell'individuo di contrassegnare come «propria» la lingua per poter con essa stare al

mondo, fa emergere un'«alienazione inalienabile» e pure fondativa dell'essere umano, della quale si può avere una certa percezione in termini di gelosia perenne, aspirazione costantemente insoddisfatta: «poiché non c'è proprietà naturale della lingua, questa dà luogo soltanto ad una rabbia appropriatrice» (DERRIDA, 2004a, p.30). Da ciascun soggetto linguistico l'idioma deve poter essere detto «mio», pur con la consapevolezza che esso è *dell'altro* – della tradizione da cui viene ricevuta, dell'uditorio verso cui è destinata, nonché del 'grande altro' che in ultima istanza suggerisce/vincola la parola. Se però è nella lingua che più che altrove viviamo l'esperienza del contatto con una madre/straniera, allora tale lingua non potrà che costituirsi come luogo di ospitalità *par excellence*. La promiscuità costante che la lingua instaura nei confronti dell'alterità, inoltre, deflagra nell'operazione di traduzione, impossibile se intesa in senso radicale, poiché fondata sull'inaccettabile presupposto dell'unicità originaria dell'umanità: ognuno parla con nomi propri, ciascuna parola e ciascun *ethos* è intriso di una specificità non riproducibile, né traducibile. Nonostante essa sia il punto zero di ogni spostamento del soggetto, non c'è dunque una lingua base né una base linguistica di partenza; nessuna stella polare è prevista nell'universo disseminato della comunicazione.

Contrariamente ai più foschi presupposti, non è però un blocco, e neppure una resa, l'esito dell'impoverimento di senso derivato dalla traduzione, anzi: secondo Derrida i processi comunicativi si sviluppano solo a partire dall'indecidibilità della lingua. Focalizzando la coincidenza tra il disagio esperito nel cuore del linguaggio e la sensazione di imprecisione esperita nel rapporto all'altro, Derrida può quindi affermare che in quanto «è dell'altro», la lingua porta con sé la «venuta dell'altro» (DERRIDA, 2004a, p.90): ciononostante, con le sue rivendicazioni – di accoglienza, di diritto alla diversità –, lo straniero rende precaria ogni illusione di fissità del soggetto. In ultima istanza, per il soggetto ospitante dire che l'altro sopraggiunge significa prendere coscienza della presenza dell'alterità nel cuore dell'identità; in questa prospettiva, più che un atteggiamento di generica 'accettazione' dell'altro, sarà necessario rendersi consapevoli dei profondi e radicati nessi che a questo ci legano. Si attiva in tal modo un processo *ontologico* di comprensione della propria essenza, più che un'operazione etica di accoglienza: l'apertura all'altro è dunque originaria e non già desumibile e derivata da discorsi etici di sorta. Del resto, finanche la specifica esigenza di parlare dell'uomo è dedotta da una profonda assenza

rilevata alla base della natura antropica: in questa prospettiva, pur non potendo mai colmare in maniera definitiva il divario, ma condividendo con il soggetto tale mancanza, il rapporto d'alterità, renderà almeno più sopportabile detta privazione ontologica. «È come se lo straniero tenesse le chiavi. [...] come se lo straniero, dunque, potesse salvare il padrone di casa e liberare il potere del suo ospite» (DERRIDA, 2000, p.113). Se ne *Il sogno di Benjamin* parla di una «privazione di potere», «vulnerabile *Ohnmächtigkeit*», impotenza di un «essere-senza-difesa» (DERRIDA 2003, p.26), ne *L'ospitalità* Derrida incalza e scrive: «il padrone è in casa propria, tuttavia giunge a entrare in casa propria grazie all'ospite – che viene da fuori» (DERRIDA 2000, p.114). Lo straniero giunge a noi senza invito, ma fin dal suo arrivo diviene subito necessario; deve essere accolto con benevolenza, ma resta sempre un ospite scomodo – la sua presenza appare immediatamente interrogatoria e, diverso dall'io, esige delle risposte.

Il comun denominatore che da diverse prospettive si sottolinea nel rapporto tra alterità e linguaggio sembra dunque essere l'accoglienza nei confronti di qualcuno (uno straniero) massimamente destabilizzante (perturbante), che viene e interroga. Più specificamente, tale ospitalità da un lato si verifica solo se lo straniero viene riconosciuto nella sua specifica soggettività, dall'altro essa si rende riconoscibile innanzitutto per la sua incondizionatezza, come dinamica di accoglienza che astraie da qualunque requisito. L'intrinseca aporeticità di tale questione mette in luce l'ennesimo ostacolo che si presenta nella volontà di fondazione di un rapporto all'altro: l'accoglienza si dà nella diversità, che è ad essa necessaria, ma nella differenza si situa pure la minaccia, di cui lo straniero è sempre portavoce, ovvero ciò che di lui *impegna, occupa e preoccupa*. Dell'altro si può dunque affermare che è «*tout autre*», insieme il *totalmente* altro – estraneo e diverso dal «noi» – e l'*ogni* altro, che si conserva e che ci arricchisce della sua intrinseca pluralità. Se «nel discorso interiore, non comunico nulla a me stesso» (DERRIDA 1997a) poiché « [la maieutica] non insegna nulla. Essa non mi rivela nulla. Svela solo ciò che sono in grado (*à même*), già, di sapere io-stesso (*moi-même*)» (DERRIDA, 1998b, p.79), allora si è obbligati a restare, *demeurer* nella indefinitezza di un rapporto all'«altro»: senza qualcuno che perlomeno *provi* ad ascoltare, il *parlare* sarebbe un inutile *monologare*.

RIFERIMENTI

ARTAUD, Antonin. **Il teatro e il suo doppio**. Trad. it. di E. Capriolo e G. Marchi. Torino: Einaudi, 1968.

DERRIDA, Jacques. **La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà**. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.

DERRIDA, Jacques. **La disseminazione**. Trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici. Milano: Jaca Book, 1989.

DERRIDA, Jacques. **La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl**. Trad. it. di G. Dalmaso. Milano: Jaca Book, 1997a.

DERRIDA, Jacques. **Margini. Della filosofia**. Trad. it. di M. Iofrida. Torino: Einaudi, 1997b.

DERRIDA, Jacques. **Psyché. Invention de l'autre**. Paris: Galilée, 1998a, 2^{ème} éd. augmentée.

DERRIDA, Jacques. **Addio a Emmanuel Lévinas**. Trad. it. di M. Odorici e S. Petrosino. Milano: Jaca Book, 1998b.

DERRIDA, Jacques. **L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche**. Milano: Baldini&Castoldi, 2000.

DERRIDA, Jacques. **La scrittura e la differenza**. Trad. it. di G. Pozzi. Torino: Einaudi, 2002, 3a ed.

DERRIDA, Jacques. **Il sogno di Benjamin**. Trad. it. di G. Berto. Milano: Bompiani, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Il monolinguismo dell'altro**. Trad. it. di G. Berto. Milano: Cortina, 2004a.

DERRIDA, Jacques. Passaggi: dal trauma alla promessa. **Il Verri**, n.26, 2004b.

DERRIDA, Jacques. **Della grammatologia**. Trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso e A. C. Loaldi. Milano: Jaca Book, 2006, 3a ed. aggiornata.