

IL RESTO E L'IM-POSSIBILE: (RI)PENSANDO AL DONO CON DERRIDA

O RESTO E O IM-POSSÍVEL: (RE)PENSANDO O DOM COM DERRIDA

Luisa de Paula *

SINTESI

Accanto alla traccia e al sogno, la figura paradossalmente inapparente del dono, analizzata alla luce delle sue intime ambivalenze ed irriducibili complessità, rappresenta una delle declinazioni più ricche e stimolanti della filosofia derridiana della *différance*. Al pari dei margini bianchi del testo stampato, dove trovano spazio le intuizioni improvvise e gli sprazzi di un pensiero che non è stato calcolato, e che, pur entrando a far parte della pagina non può essere irregimentato nei suoi schemi, così nel gesto donativo Jacques Derrida ritrova tutta l'imprevedibilità e l'urgenza di un accadere evenemenziale che infrange l'ordine in cui pure s'iscrive. Sebbene giunga inaspettato, infatti, e per quanto sfugga, per definizione, ad ogni logica computazionale, il dono non potrebbe però fare meno, come già suggeriva Marcel Mauss, d'immettersi nel circuito economico dello scambio e, per questa via, di perdersi in quanto tale, cioè in quanto dono. Effrazione che rientra nella regola, esso si afferma allora discapito delle più varie strategie normative come *resto* della ragione utilitaria e calcolatrice, come possibilità dell'im-possibile e realtà paradossale. Nel suo spazio preterintenzionale, costitutivamente orientato verso l'altro, ma sospeso nell'indecidibilità, il pensiero è chiamato a recuperare, al di là dell'univocità del *logos* razionale e della metafisica della presenza, la sua dimensione dia-logica ed immanentemente aperta alla trascendenza: quella appunto del *dia*, dell'in *between*, dello *zwischen* costitutiva dell'inter-soggettività.

PAROLE-CHIAVE: Derrida; dono; abbandono; resto; dépense; *différance*; im-possibile; Ereignis

ABSTRACT

The paradoxically inapparent figure of the gift represents one of the richest and fruitfully provocative developments of Jacques Derrida's philosophy of *différance*. Alongside the dream and the trace, the gift must be analyzed in light of its intimate ambivalences and irreducible complexity. Using Derrida's reflection, it is possible to consider the gift as something akin to notes written in the margin of a printed page, where sudden insight and flashes of unpremeditated thought find their place without being confined to the text: in

* Collaboratrice a progetto dell'Università degli studi di Urbino "Carlo BO", PhD Università di Studi di Urbino "Carlo Bo" di Urbino (Italia)-Université Paris 7 Paris Diderot. Tra i suoi temi di ricerca: il sogno, la memoria, il dono, pratiche e consulenza in filosofia. E-mail: l.depaula@campus.unirub.it

the gesture of donating the French-Algerian philosopher finds the whole unpredictable and urgent événementiel, the happening of event, which breaks the order of which it is a part. Marcel Mauss has already explored the fundamental paradox of the gift, which must be given unexpectedly and avoid any calculated cunning. Nevertheless it cannot be given without being taken thereby entering a circuit of exchange and, as such, the gift loses its very essence and meaning. The gift asserts itself at the expense of normative strategies: as a precious remainder of utilitarian and calculating reason and as possibility of the impossible and supremely paradoxical reality. In its preterintentional space, suspended in undecidability but constitutively oriented toward the other, thought is called upon to recover the gift from both the monodimensionality of the rational *logos* and the metaphysics of presence, the dia-logic multidimensional dimension, which is intrinsically open to transcendence: to recuperate the gift from the dimension of the *dia*, of the *in-between*, of the *zwischen*, which is constitutive of intersubjectivity.

KEYWORDS: Derrida; gift; abandon; rest; dépense; différance; im-possible; Ereignis

RÉSUMÉ

La figure paradoxalement inapparente du don représente une des tournures les plus riches et stimulantes de la philosophie derridienne de la *différance*. Analysée à la lumière de ses ambivalences constitutives, elle révèle une structure irréductiblement complexe et proliférante, comparable, en partie, à celle de la trace et du rêve, qui sont eux aussi des leviers importants dans le parcours déconstructif inauguré par Jacques Derrida. En métaphorisant la réflexion du philosophe franco-algérien, nous pouvons retrouver le geste du don sub specie derridienne dans l'image des intuitions imprévisibles et dans celle des éclairs de pensée non préméditée qui trouveraient leur propre espace dans les marges blanches d'une page imprimée, en dehors de tout calcul et de tout encadrement : Ainsi le don, si on suit la logique derridienne, révèle toute l'imprévisibilité et l'urgence d'une réalisation événementielle qui brise l'ordre dans lequel il s'inscrit lui aussi. C'est le paradoxe que Marcel Mauss avait déjà sondé : par définition, le don n'est pas commerce, il échappe, ou devrait échapper, à tous les mécanismes de supputation de la raison, mais, d'un autre côté, en apparaissant, en se montrant en tant que valeur et service ou en tant que privilège accordé à l'autre, il entre forcément dans le circuit économique de l'échange où il se perd en tant que tel. En tant qu'infraction qui relève de la règle, le don s'impose donc au détriment des différentes stratégies normatives de la raison utilitaire et calculatrice, comme possibilité de l'im-possible et réalité paradoxale. Dans son espace preterintentionnel en suspension dans l'indécidabilité, mais constitutivement orientée vers l'autre, la pensée est appelée à récupérer, au de-delà de l'univocité du *logos* rationnel, son précieux reste : sa dimension dia-logique et constitutivement ouverte à la transcendance, qui correspond justement à celle du *dia*, de l'*in-between*, *zwischen* en tant qu'élément constitutif de l'intersubjectivité.

1. Il resto della ragione

Il dono è l'impossibile, sostiene Derrida. Ma attenzione: l'impossibile è tutt'altro che impossibile e tutt'altro che irreali, almeno nella misura in cui per impossibilità e irrealtà alludiamo a ciò che non è e non può essere, al *reverse* o specchio negativo del grande impero del possibile con provincia annessa del reale. Piuttosto che con una non-possibilità e una non-realtà, abbiamo infatti qui a che fare con un'ante-realtà e un'ante-possibilità, con una proto-dimensione del possibile e del reale che racchiude l'intera geografia del non-ancora e dell'ad-venire mantenuti nel loro carattere essenziale di alogicità e di utopicità, di anomicità e di atopicità.

Neologismo di sapore tipicamente decostruzionista, l'im-possibile derridiano sembra voler chiamare in causa l'impulso primigenio a divenire reale, la spinta e la richiesta pressante al riconoscimento da parte di quanto, inatteso e impensato, fa capolino dai margini imprevedibili dell'evento (*Ereignis*)¹, rivendicando per sé quella forma

¹Utilizzo qui il termine “evento” (*Ereignis*) nel senso che gli attribuisce Heidegger e che viene così riassunto da Pietro Chiodi: “«evento», «evento-appropriazione». In SuZ il termine ricorre per lo più nella sua accezione comune di «avvenimento» o di «accadimento», ma già nel 1919 Heidegger lo avevo impiegato in un senso filosofico forte per indicare ciò che accade in quanto è vissuto ed esperito da me, dunque in una radicalizzazione dell'«esperienza vissuta» (*Erlebnis*) nel senso di un «evento vissuto mio»...(...)....dopo al cosiddetta «svolta»...(...) *Ereignis* diventerà la parola fondamentale del pensiero heideggeriano...(...)....Essa assume una funzione e un significato speciali: seguendo l'esigenza di rovesciare la teoria quasi trascendentale dell'Esserci, per considerare non solo il suo pur o autoprogettarsi, ma anche l'immemoriale provenienza della sua finitudine dalla storia dell'Essere, Heidegger teorizza la coappartenenza di essere ed Esserci nell'«evento-appropriazione», l'*Ereignis*, con cui l'Essere si affida all'Esserci in una alternanza di donazioni e sottrazioni, concessione e rifiuti, manifestazioni e occultamenti, che ritmano le «epoche» della storia. Il termine *Ereignis* si presta dunque a esprimere due aspetti fondamentali dell'essere così come ora Heidegger lo pensa: in primo luogo la sua essenza storico-epocale, in ragione della quale esso non va concepito, come nella metafisica, entro categorie e determinazioni statiche e rigide, bensì come un accadere che produce storia; in secondo luogo il suo essenziale riferirsi all'uomo. Riportando il termine alla radice *eigen* e *eignen* – secondo una etimologia non provata – e ricorrendo anche alla grafia *Er-eignis*, gli conferisce dunque il significato di «appropriazione» ed «evento-appropriazione»: tale è in fatti per il modo in cui l'essere si destina all'uomo” Chiodi P., “Glossario”, in Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2009⁴, pp. 589-590. Il riferimento al Glossario di Pietro Chiodi è utile anche per gli altri riferimenti al lessico heideggardiano che compaiono più avanti nel testo. Il concetto di *Ereignis* desunto dal secondo Heidegger assume una rilevanza esplicita nella tematizzazione derridiana del dono, così come nella letteratura critica che tale tematizzazione riprende (V. p. e. Derrida Jacques, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, pp. 22 e 34; Labate Sergio, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004, pp. 100-146). Bisognerebbe tuttavia chiedersi se il tema derridiano del dono possa essere più opportunamente accostato al secondo Heidegger, in cui il *Dasein* è concepito come “indipendente” dall'orizzonte storico, o se non trovi piuttosto un più consono riferimento nel pensiero del primo Heidegger, in cui *Dasein* rappresenta piuttosto la cornice ideale per la riconfigurazione dell'orizzonte storico e dunque, contestualmente, l'ordine dell'appropriazione (*Ent-eignis*). Posso qui limitarmi soltanto ad accennare una questione che meriterebbe ben più ampia discussione.

incondizionata di ospitalità e di accoglienza che è preludio ineludibile di ogni autentica appropriazione (*Enteignis*).

Per Jacques Derrida il dono dunque "è", rigorosamente tra virgolette, ciò che, per Paul Ricoeur è il simbolo che, per sua natura, *donne à penser*. Nella sua radicale impossibilità, il dono appare dunque a Derrida come libido e stimolo informe di un pensiero, che, mettendosi in movimento, dischiude l'orizzonte inedito di quanto fino a un istante prima *restava*² impensato, e perfino non visto.

Nella sua partita decostruzionista, Derrida punta gran parte della sua posta in gioco sul resto, sul sovrappiù, sull'eccedenza e sulla rimanenza, sulla traccia, sui margini, sui residui, su tutto quanto debordi dai calcoli di una pacata razionalità computazionale, le faccia saltare i conti, e, deviando pericolosamente da ogni *ratio proportionalis*, irrimediabilmente ne sfugga la presa.

E' l'invisibile resto che, come la malta in architettura, riempie gli interstizi delle nostre costruzioni sociali, sorreggendone l'intera struttura ma non divenendo quasi mai oggetto nè di nota nè, tantomeno, di ammirazione. Karl Marx lo chiamava plusvalore, scorgendo in esso la forza non riconosciuta e destinata al nascondimento che di continuo sospinge in avanti il miracolo capitalistico e la sua corsa senza soste al progresso materiale, incamerando in sé il valore sempre aggiunto e mai interamente reumerabile del lavoro delle persone. Per Georges Bataille invece questo resto è essenzialmente *dépense*, spesa suntuaria e improduttiva che con astuzia apparentemente non calcolata fa tornare i conti in perpetua crescita del mercato dei consumi appagando l'intera gamma delle passioni: dal gioco alla bellezza estetica, dalle pulsioni più o meno sblimate della sessualità, all'anelito per il godimento dell'arte e della scienza.

Di questo resto parliamo poco, eppure su di esso si regge l'intera industria pubblicitaria, che impone i diktat della moda e delle rapide, superficiali metamorfosi di stile all'innescare di un astuto scambio dei bisogni con i desideri e di un'altrettanto astuto pilotaggio dei desideri in direzioni sempre nuove. Da questo resto nasce l'incontenibile brama d'indossare abiti firmati e all'ultimo grido, quand'anche si tratti d'indumenti intimi e capi sportivi, d'impossessarsi di oggetti di recente fabbrica e di dubbia utilità, di frequentare

²Qui il corsivo, nè casuale nè accessorio, vorrebbe richiamare il nesso essenziale tra l'impossibilità del dono e la sua natura residuale come motivo portante del discorso derridiano.

ambienti confortevoli e ricercati, in grado di appagare l'occhio e la mente. In questi bisogni/desirei Geroges Bataille c'invita a ritrovare altrettante forme addomesticate di *dépense*, che la civiltà borghese moderna sembra non poter più riconoscere nella sua fisionomia più arcaica e originaria, marcata dai tratti inconfondibili della prodigalità agonistica e sontuaria, poiché, suggerisce Jacques Derrida, il ceto medio:

....si è distinto dall'aristocrazia in quanto ha accettato di spendere soltanto per sé al proprio interno, cioè dissimulando la propria *dépense*, per quanto possibile, agli occhi delle altre classi....(...)...La *dépense* viene così presentata in chiave negativa come sperpero della classe feudale che fornisce la giustificazione a forme di dominio che escludono la generosità e l'istituzionalizzazione dei poteri di perdita propri dell'antica classe nobiliare (BATAILLE, 1933, pp.52-53).

Al pari del plusvalore, la *dépense* non entra in budget. Può, al limite, costituirne il margine negativo. Ma nei prospetti affaristici che plasmano il linguaggio e le mentalità della borghesia produttiva moderna, non ha nessuna voce ufficiale: condannata all'invisibilità, si rifugia negli spazi vuoti delle pagine di bilancio, alimentando un resto che ne assicura l'equilibrio e l'esattezza.

In Derrida la *dépense* e il plusvalore li ritroviamo come profili particolari di una figura più generale, quella di un *resto*, appunto, figura anch'essa tanto meno visibile quanto più onnipresente, poco o per nulla inserita nei calcoli ma necessaria a mandare in pari qualsiasi bilancio, sia esso domestico o istituzionale, pubblico o privato, statale o aziendale: è il resto del tempo, dell'impegno e della cura che dedichiamo agli altri e alle attività il cui senso e il cui fine non si lasciano determinare a priori.

E il dono è precisamente questo, l'insostituibile resto che fa tornare conti in cui non può rientrare. Un resto che di fatto assume mille forme: dal *caregiving* familiare al versamento a una fondazione per la ricerca scientifica, dal lascito testamentario ai meno abbienti all'*engagement* in un'ong, dal pensiero a una persona cara per Natale all'anonima donazione di organi e che però, nell'ottica di Jacques Derrida, non "è", propriamente, nulla di tutto questo.

Margine bianco che equilibra e rende leggibile la pagina scritta, il dono, infatti, non "è" proprio niente al di là di una mera potenzialità semantica che, una volta espressa, è fatalmente destinata ad annullarsi, perché, inciampando nel circuito dello scambio, viene

inglobato in un testo che, sovrascrivendola, ne cancella quella virtualità infinitamente generativa che ne definisce la specifica identità.

Abissale paradosso del dono: possiamo tentare di coglierne la verità solo a partire da un testo di cui occupa i margini e che può quindi rivelarlo unicamente tradendolo. Occorrerà allora tentare l'impresa impossibile d'indagare il linguaggio al di là di se stesso, scoprirne le lacune e l'opacità studiandone le espressioni idiomatiche, le variazioni sintattiche e le sfumature semantiche, ma anche confrontandolo, nella sua specificità, con altri linguaggi e con altri sistemi linguistici. Per capire che cosa sia propriamente il dono, ammesso che ci sia, bisognerebbe interrogarsi, per esempio, sul perché i francesi utilizzino il verbo transitivo *donner* con la stessa disinvoltura sia quando l'oggetto è un ordine sia quando è invece un anello di fidanzamento o una lezione, un colpo di spada, il prezzo da assegnare a un oggetto in vendita, l'informazione fornita a un passante per strada³. E si tratta di riflettere ancora, come hanno già fatto antropologi e linguisti, sulla duplicità semantica dono-veleno, testimoniata dalle lingue più varie sia antiche sia moderne, dal Swahili all'aramaico, dal greco antico agli idiomi oggi in uso in Bengali, dall'oriundo al cinese, dal bretone arcaico al catalano, ma testimoniata anche da innumerevoli miti, tra cui basta citare, tra quelli a noi più familiari, Pandora e Prometeo. Proprio questi due miti, non casualmente legati l'uno con l'altro, potrebbero offrire un buon ponte di passaggio per entrare maggiormente nel vivo degli argomenti derridiani.

2. Prometeo, Pandora e *Le temps du roi*

Prometeo, eroe e creatura semidivina, ruba agli dei per donare agli uomini mosso da una compassione per l'inferiore condizione umana e da un desiderio di elevarla riequilibrandola con quella divina. Robin Hood *ante litteram*, si assume la responsabilità di un gesto che trasgredisce l'ordine esistente con l'intento di crearne uno migliore per tutti, un gesto che, proprio nella misura in cui eccede la logica da cui prende le mosse, l'unica che potrebbe offrirgli una garanzia di riuscita, non può contare su nessun esito prevedibile e

3 Derrida Jacques, *Donner le temps. op.cit.*, p. 70

certo. Ed infatti, lungi dal raggiungere l'obiettivo sperato, il dono furtivo dell'eroe scatenerà su Prometeo stesso e sull'umanità le funeste conseguenze dell'ira di Zeus: *in primis* il nefasto fardello di Pandora, la prima donna che, anticipando Eva, viene mandata agli uomini come un dono avvelenato che porta con sé altri doni avvelenati, tutti ammassati in un vaso dal cui fondo esce, alla fine, il più ambiguo di essi, la speranza.

Con questi miti la riflessione di Derrida sull'im-possibilità del donare si annuncia a due livelli che s'intersecano all'incrocio dell'evento (*Ereignis*). Il primo livello è quello della storia narrata, in cui il gesto di donare acquista il senso dell'infrazione delle regole e della provocazione dell'imprevedibile e dell'inatteso. A questo stesso livello, il dono è ciò che interrompe il circolo del tempo mitico, perennemente uguale a se stesso, immune dalla drammatica discontinuità del dolore e di una morte sempre attesa ma quasi mai voluta, per inaugurare il tempo tragico della storia, della finitudine e della precarietà umana. A livello della narrazione stessa, invece, le vicende di Prometeo e di Pandora continuano ad appartenere all'orizzonte senza tempo del mito, e cioè a un orizzonte che non è né vero né falso, perché si staglia al di qua degli stessi criteri di verità: l'orizzonte del *mythos*, appunto, che precede e fonda il *nomos*, e con esso ogni presupposto normativo.

Su entrambi questi livelli, quello della storia narrata e quello della narrazione, i miti di Prometeo e Pandora ci mettono di fronte all'evento, cioè a quell'accadimento che, *eccedendo* l'ordine dato e il suo sistema di regole, *resta* ingiustificato e non giustificabile *a priori*, ma che tuttavia, nell'imponderabile disseminazione di conseguenze che provoca, diventa esso stesso una sorta di fondamento dinamico *a posteriori*. Ed il dono, per Jacques Derrida, sembrerebbe "essere" proprio questo: un evento creativo che spezza ogni logica e sfugge ad ogni categorizzazione, un resto seminale che evade il calcolo e ingenera paradossi.

In *Donner le temps*, è l'im-possibile resto del tempo che il Re Sole, Luigi XIV, prende ("*prend*") tutto intero a Madame de Maintenon, e che lei invece dona e vorrebbe donare a Saint-Cyr ("*je donne...je voudrais le tout donner*"), ed è il resto ricevuto dall'amico del narratore che, in *La fausse monnaie*, fa da sfondo all'intero racconto di Charles Baudelaire. In *Donner la mort*, invece, è il resto di tutto che Abramo offre al Signore, ovvero suo figlio Isacco che egli è pronto a sacrificare rinunciando a ogni logica di scambio e di reciprocità, al "tutto" che si rivela un "niente" di fronte all'appello

incondizionato dell'*Autri*, dell'assolutamente Altro, e che lascia quindi intatto tutto il suo resto: resto che "è" soltanto in rapporto al tutto, ed "é" quindi sempre anche *tutto il resto* pur essendo *niente*.

Di questo resto che è tutto e che è niente, senza peraltro poter mai essere nè l'uno nè l'altro, Jacques Derrida ci aveva già parlato ben prima di arrivare al dono, o, per meglio dire, prima di arrivare a trovare nel dono un centro focale del suo attacco post-heideggardiano alla metafisica della presenza e a renderlo quindi oggetto di un'apposita tematizzazione: ce ne aveva parlato nei termini di *trace* e *différance*, termini che assumono un ruolo fondamentale a patire dai primi passi mossi in direzione di un superamento della fenomenologia di Edmund Husserl e dell'analitica di Martin Heidegger sulla via decostruzionista. In questi termini ce ne aveva parlato, per esempio nella conferenza tenuta nel 1959 a Cerisy-la-Salle, in Normandia, intitolata "*«Genèse et structure» et la phénoménologie*", e rielaborata in seguito per confluire in *L'Écriture et la différence*; e ce ne aveva parlato in «*Ousia et Grammé*, Note sur une note de *Sein und Zeit*» pubblicata per la prima volta nel 1968 ma probabilmente risalente a un'epoca anteriore. Tra gli anni Settanta e Ottanta, saranno poi *Glas* (1974), *La vérité en peinture* (1978), *La Carte postale* (1980) e *Feu la cendre* (1981) i testi decisivi in cui il filosofo franco-algerino prepara il terreno per operare il passaggio della sua riflessione sul resto come traccia e *différance*, come *parergon* e *marginalia*, alla figura inapparente del dono.

Il dono "è" e non può che "essere" un resto. A suggerirlo sono le parole scritte nella lettera di Madame de Maintenon a Madame de Brionon, parole che una donna *donne*⁴ (da, dona, consegna) a un'altra donna, e che Derrida riporta in exergue a "Le temps du roi", capitolo primo di *Donner le Temps*: «Le roi prend tout mon temps; le donne le reste à Saint-Cyr, à quoi je voudrais le tout donner».

Il tempo che il re può prendersi per sé è qui, evidentemente, il tempo misurato dall'orologio, il tempo temporalizzato della presenza, rispetto al quale il tempo del dono non può che porsi nel segno di un'assenza, di uno scarto, di un'impossibilità che ne scardina le maglie serrate destrutturandone l'ordito compatto ed irreggimentato da un'ontologia prepotentemente assurta a metafisica. E qui risulta subito evidente come la

⁴Notare la consonanza del verbo "donner" con la parola italiana "donna", "donne" al plurale. A questo proposito v. il romanzo di Lucette Finas, *Donne*, Seul, Paris 1976, che ha fornito alcuni spunti a Jacques Derrida in *Donner le temps*, *op. cit.*,

tematizzazione del dono assuma, per così dire, una marginalità del tutto centrale nell'ambito alla strategia decostruzionista che il filosofo franco-algerino adotta sin da uno dei suoi primissimi scritti, già a partire dall'*Introduction* al testo da lui tradotto di Husserl sull'origine della geometria. Attraverso il dono, l'obiettivo ereditato da Heidegger di smantellare la metafisica della presenza, può rivolgersi ora a un bersaglio più preciso, focalizzarsi sulle parole, anzi, su una parola, in particolare, dietro alla quale Marcel Mauss sembra aver smarrito la cosa e il senso della cosa che si era proposto di indagare: il dono, appunto.

«*L'Essai sur le don*» rileva Derrida «si configura sempre di più come un saggio non sul dono ma sulla parola "dono"»⁵. Alleato della metafisica della presenza si rivela allora il primato logocentrico della parola, che vorrebbe fissare il suo oggetto a un'inerte stabilità categoriale per metterlo al riparo dal contagio della disseminazione e dalle sue potenzialità generative sinistramente debordanti i sicuri argini del *logos*.

E' il dispotismo logocentrico, infatti, a mantenere l'ordine metafisico della presenza, organizzandolo attorno a dicotomie gerarchizzate corrispondenti ad altrettante strutture di potere binarie, all'interno delle quali le polarità subordinate sono sistematicamente escluse o marginalizzate.

Tra queste coppie gerarchicamente oppostive, cioè tra sensibile ed intelligibile, realtà ed apparenza, natura e cultura, maschile e femminile, ma, in primo luogo e soprattutto tra presenza e assenza, il dono resta sospeso, come ciò che è e non è, o meglio che è fin tanto che non "è", e che può "esser"-ci soltanto nel momento in cui non c'"è". Nella sua costitutiva impermeabilità alla mera presenza, alla *Vorhandenheit*, a tutto quanto se ne stia semplicemente lì "alla mano", brutalmente in-differente alla sua propria visibilità, il dono sfida infatti le leggi di un tempo immobile e sempre identico a se stesso, di un tempo circolare, appiattito ad un'unica dimensione e reso obbediente ai principi logici d'identità e contraddizione, e reclama per sé lo spazio utopico ed anomico di una temporalità libera dall'accecante tirannia del presente, dalle sue arroganti ovvietà e dal suo sterile logocentrismo: uno spazio bifido, anfibio, in cui possano generarsi e sedimentare innumerevoli ambivalenze; lo spazio dello slancio e dell'ardimento, proiettato oltre l'evidenza di ciò che semplicemente è, di una presenza piena e chiusa in se stessa, verso un

⁵Derrida Jacques, *Donner le temps*, op. cit., p. 77 (trad. mia).

cammino in ombra, che pur non portando da nessuna parte⁶, crea al suo passaggio una scia infinita che moltiplica se stessa, una traccia generativa, una disseminazione feconda di effetti imprevisi ed imprevedibili. E' lo spazio del desiderio, del linguaggio e del pensiero (*Denken*) kantianamente opposto, in una sorta di "illusione trascendentale", allo spazio della conoscenza (*Kenntnis*), della scienza e perfino della filosofia⁷. Ma è anche e soprattutto lo spazio del "tra", dell'*inter*, dello *Zwischen*, del *dià*, dell'*in-between*: lo spazio che *resta* tra l'uno e il due, tra l'io e il Tu, e che *resta* perché dell'uno e del due, dell'io e del Tu, "è" lo spazio tutto intero, lo spazio che li precede nel segno della loro costitutiva ed irriducibile *différance*: lo spazio del desiderio come desiderio dell'altro, in cui l'impossibilità del dono si dis-vela, lacanianamente, nel dare ciò che non si ha, e uno spazio in cui il soggetto deve smarrire non soltanto la sua sovranità, ma anche e soprattutto la sua propria soggettività, dimenticando di essere soggetto e perfino cessando di esserlo perché «Là où il y a sujet..(...)..., le don serait exclu»⁸.

Il dono è quindi anche il resto del soggetto, il resto dell'identità del soggetto che è traccia della sua incompletezza, vuoto della presenza e appello incondizionato al suo oltre, scarto incolmabile di sé da sé e nostalgia dell'altro. Questo resto è l'*autrui* che, come ci ricorda il poeta Rimbaud, "è" l'io stesso, che abita nel cuore dell'io come presenza velata o assenza svelata. Ma l'*autrui* è appunto *autrui*, non si riduce surrettiziamente all'io, nè per opposizione nè per assimilazione, resistendo a ogni presa identitaria da parte dello Stesso.

Nel dono l'identità soggettiva cede al richiamo dello *zwischen* dove, frangendosi sulla *différance*, ritrova la sua mobile radice. Nel donare è implicito un donarsi che è al contempo anche un abbandonarsi: il dono è sempre, almeno in una certa misura, dono di sé e abbandono all'altro, atto di riconoscimento di una matrice relazionale che mette in contatto senza annullare la separazione. Il dono è dunque quel resto dell'io e del Tu che ricostituisce tutto interno il Noi all'ombra della presenza, nell'impronta del donatore che il donatario legge e rilegge nella cosa donata, nel suo silenzio fecondo di vibranti richiami, nella scia fluttuante di tempi, spazi e ricordi che spezzano l'immobile compattezza

⁶Cito qui l'edizione francese di una raccolta di sei saggi scritti da Martin Heidegger tra il 1934 e il 1946, Heidegger M., *Chemins qui ne portent nulle part*, Gallimard, Paris 1986.

⁷Derrida Jacques, *Donner le temps*, op., cit., p.46.

⁸Ivi, p. 39.

geometrica dell'*hic et nunc*, del *nun* e dello *stigmé* aritotelici, del *Jetzt* e del *Grenze* hegeliani, del *maintenant*, deviando la piatta evidenza dell'ora (*nun*, *Jetzt*) dal suo circolo claustrofobico ed eternamente ripetitivo per dischiuderla all'attimo (*Augenblick*) in cui il presente può dispiegarsi fuori dalle maglie della presenza e far posto a quell'accadere in cui solo il dono può apparire nel suo carattere non apparente, dis-velandosi, cioè, nella sua costitutiva natura di evento (*Ereignis*).

3. L'abbandono

Ma se il dono per sua stessa natura si sottrae al regime dell'evidenza e alla metafisica della presenza, se vive nell'orizzonte di un presente senza presenza, di una temporalità senza temporalizzazione, di un'evenemenzialità densa di risonanze e di tracce generative, allora esso è anche chiamato a custodire quel resto della presenza che è assente dal suo orizzonte, quel presente che non è presenziato e che non può quindi essere intaccato dall'abbandono.

Nel dono donato la traccia della (inter)soggettività è il suo resto intero che sopravvive alla violenza di ogni abbandono. Un abito, un gioiello, una fotografia, e ancor di più una lettera di un amante che ci ha lasciato, ci restituisce tutta intera la sua traccia, la cui scia non ci riporta tanto su un sentiero noto, quanto piuttosto sull'onda imprevedibile della disseminazione, a cavallo degli effetti moltiplicatori della memoria e dei suoi impulsi teleologici, nel solco germinale di un abbandono da cui il dono che vi è iscritto non può essere svincolato. Chi ha donato o si è donato, abbandonando non cancella il suo gesto, ma lascia piuttosto, in ciò che ha donato il resto di sé, un resto che, in quanto tale, evade ogni calcolo, sia esso di denaro, di tempo, di quantità. Ecco perché le coppie che intendano dividersi e riprendersi ciascuno il proprio e ciascuno la propria autonomia si trovano di fronte ad un ostacolo insormontabile sul piano emotivo ed esistenziale: come riprendersi quella parte di sé o quel sé tutto intero che è stato donato all'altro? Come strappare l'Io al Noi?

La violenza del dono sembra quasi più forte della violenza dell'abbandono, che non potendo che portarla e contenerla in sé, vorrebbe almeno assorbirla e riscattarla dalla tirannia del legame che vi è concentrata. L'abbandono è infatti, in un certo senso, un tentativo di sfuggire alla prepotenza del dono, alla sua veemenza incontenibile e alla sua intensità potenzialmente venefica. Anche dal punto di vista linguistico, l'abban-dono non è che questo: la messa al bando del dono, la lotta contro il suo potere di sopraffazione.

Si potrebbe pensare che si tratti di un dono (la parola tedesca è *die Hingebung*), ma mettere a bando non è donare in bando, e quest'ultimo sintagma, che taluni hanno voluto cercare, non è attestato....(...)...Crediamo di sentire, vorremmo sentire "donare" in "abbandonare", ma è il contrario che è vero...L'origine dell'abbandono è la messa a bandono. Il bandono (*bandum, band, bannen*) è l'ordine, la prescrizione, il decreto, il permesso e il potere che ne detiene la libera disposizione. Abbandonare significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo bando. Cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza (NANCY, 1995, pp.19-20).

L'abbandono è una via di fuga dal dono, ma è il dono il suo punto di partenza, il suo presupposto inaggirabile: senza dono, nessun abbandono sarebbe possibile. Si può abbandonare solo dopo essersi donati, così come possiamo essere abbandonati soltanto da chi ci si è donato. D'altra parte il dono di sé implica l'abbandonarsi, che però non va confuso con l'abbandonare. Occorre infatti distinguere "due occorrenze idealtipiche dell'abbandono: da un lato l'abbandono come essere-abbandonato, dall'altro l'abbandono come stare in abbandono, abbandonarsi"⁹. Mentre l'abbandonarsi non è altro che il dono di sé, che in qualche misura è presente in qualsiasi forma di dono, l'abbandono rappresenta invece, rispetto a questo stesso abbandonarsi, un'inversione di rotta, talvolta necessaria per sottrarsi all'onnipotenza del dono. Così nella relazione di coppia, abbandonare l'altro diventa spesso l'unica difesa possibile per sottrarsi all'oppressione che il dono che l'altro ci fa di se stesso porta con sé, oppure contro l'imperiosa e talvolta distruttiva coerenza con cui si fa dono di sé. Altre volte, invece, abbandonare l'altro può essere una strategia prolettica per non essere abbandonato, un cedimento all'onnipresente angoscia che ci venga sottratto il dono cui troppo potentemente ci sentiamo aggiogati.

⁹ Labate Sergio, *La verità buona*, op. cit., p. 45.

Nel fondo della resa assoluta, della relazione di dono per eccellenza – l'abbraccio degli amanti – il logos ricompare sotto la forma più umana della sua potenza, l'angoscia dell'abbandono. Nell'oscurità tiepida degli amanti sorge pian piano il richiamo dell'abbandono, la voce dell'angoscia: e se persino questa resa fosse troppo bella per essere *vera*? E se persino quest'abbraccio fosse il gusto dolce che cela l'amaro veleno? (LABATE, 2004, p. 93).

Anche al di fuori del rapporto erotico ed amoroso, i doni che riceviamo ci rendono presente l'altro in sua assenza, materializzano il suo resto in una simbolicità permanente, manifestando la possibilità di un'impossibile presenza.

4. Il deragliamento del pensiero

In questo esser presente dell'altro che s'insinua nel cuore di un'assenza ritroviamo il terreno di una presenza-assenza che non è certo mera presenza (*Vorhandenheit*), ma che è tutt'altro che una semplice assenza: è il terreno della *différance* che non cede al dominio dello Stesso, e che si fa strada in una forma di radicale apertura, disponibilità ed accoglienza dell'alterità nelle sue più varie declinazioni evenemenziali.

Non a caso, è ricalcando la figura dell'ospitalità che Jacques Derrida, come del resto Jean-Luc Nancy, riesce a definire con maggior nettezza la duplice contenzione del dono nei confronti tanto del pieno della presenza e quanto del vuoto di un'assenza. In bilico paradossale tra ciò che è e ciò che non è, *resta* magicamente sospeso tra una realtà che vuole soltanto essere e mostrarsi per ciò che presuntivamente è, e un'irrealtà cristallizzata nella sua pura negazione. Escluso dal calcolo di ciò che è vero, reale, autentico, e di ciò che non lo è, il dono si rifugia, lo abbiamo detto, in uno spazio residuale analogo a quello del margine dei testi ufficiali: uno spazio costitutivamente vuoto, certo, ma anche lo spazio che per sua natura è destinato ad accogliere le fulminee intuizioni del lettore, il flusso mobile di un suo pensiero in pieno svolgimento, gli abbozzi di una verità in cerca di sé. Questo spazio a margine non può essere irreggimentato nel formato del testo nè può essere del tutto riempito, perché deve mantenersi disponibile all'ospitalità e all'accoglienza di quanto avviene senza preavviso, alla sorpresa, nel senso etimologico di ciò che ci afferra dall'alto, verticalmente, nello spiraglio aperto della trascendenza, dove vivono anche il sogno e la

traccia. Ma non si tratta di uno spazio puramente interiore, perché in esso trovano posto anche ricchi fregi floreali soprastanti gli architravi che decoravano gli edifici del mondo classico senz'altra funzione apparente che non fosse quella di appagare il piacere degli occhi: uno spazio, dunque, che si definisce per la sua eccedenza rispetto alla ragione dominata dall'utile, e che, prendendo corpo al di là delle sue gerarchie oppositive, ha la capacità di attraversare senza vederle le frontiere strategiche tra il "dentro" ed il "fuori".

Nel sogno, nell'arte e nella scrittura, infatti, ciò che era dentro esce fuori e ciò che è fuori torna dentro, in un infinito gioco di rimandi che illumina in penombra un'illimitata capacità generativa. E' grazie a questa stessa virtù seminale che anche il dono rompe la stasi della presenza, resiste alla presa rassicurante del suo essere-alla-mano (*Vorhandenheit*), e, anche quando è estremamente utile, non si lascia mai ridurre a un mero utilizzabile (*Zuhandene*), perché l'utilizzabilità non esaurisce la sua identità né partecipa alla sua definizione.

Trasgredendo l'ordine dei possibili predisposto dalle logiche dell'utilizzabilità, il dono spezza il circolo della presenza e testimonia, nel suo stesso avvento, la possibilità di ciò che la razionalità strumentale non è in grado di anticipare, di calcolare, di controllare. Nello spazio preordinato dei possibili, infatti, non c'è posto per quanto, sfuggendo alle leggi causa-effetto e mezzo-fine, non risponde ad alcun criterio di prevedibilità: non c'è spazio per l'evento, per la sorpresa, per la nascita e per la creazione apparentemente immotivata, per l'avvento di ciò che prima non c'era. Ora, il dono, che è in se stesso un evento, ci parla proprio di questa possibilità: della possibilità dell'impossibile, cioè di quanto risulta del tutto ingiustificato all'interno delle nostre logiche di spiegazione. Ci parla del *Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen*, paradosso cui accenna Adorno nel "Profilo di Walter Benjamin" e sul quale Derrida ha intessuto una riflessione vibrante, carica d'irrisolte e irresolubili tensioni, in occasione del conferimento del premio Theodor W. Adorno nel 2001, al quale era stato invitato a partecipare con un discorso che ha poi pubblicato con il titolo *Il sogno di Benjamin*.

Al pari dell'avventura poetica del sogno, dell'immaginazione onirica della poesia, della narrazione di luci e colori che scaturisce da un'opera pittorica, si annuncia al di là, o, - sarebbe forse meglio dire-, al di là del perimetro della realtà canonizzata, spinge il pensiero fuori dai binari della ragione, lo fa deragliare e lo costringe a confrontarsi con

ostacoli che non potevano essere previsti, a cercare un cammino arduo e disorientante verso una meta sconosciuta. Fuori dal calcolo razionale, dall'ipotetica consquenzialità mezzi-fine, dal perimetro ben squadrato di ciò che esiste e che, esistendo, è reale, il gesto donativo, al pari del sogno, forza il pensiero ad una faticosa marcia attraverso il padosso della possibilità dell'im-possibile. Di fronte a questo paradosso, reale, vissuto, vivissimo, un paradosso che c'è, la ragione o, per meglio dire, quel particolare tipo di ragione che si è insediata nella mentalità borghese moderna, è costretta a dichiarare la propria impotenza e a cedere il passo alla forza fluida e magmatica di un pensiero non irreggimentato e aperto, un pensiero fatto anche di vuoto e di silenzi, pazientemente intessuto nelle maglie dell'aporia, un pensiero radicalmente recettivo ed accogliente, sempre pronto ad ospitare in sé il paradosso e la sorpresa.

RIFERIMENTI

BATAILLE, Georges (1933). **La nozione di *dépense***. In **La parte maledetta**. Traduzione di Francesco Serna. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.

DERRIDA, Jacques (1962). **Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"**. Traduzione di Carmine Di Martino. Milano: Jaca Book, 1987/2008

DERRIDA, Jacques (1967). **La scrittura e la differenza**. Traduzione di Gianni Pozzi. Torino: Einaudi, 1971.

DERRIDA, Jacques (1974). **Glas**. Traduzione di Silvano Facioni. Milano: Bompiani, 2006.

DERRIDA, Jacques **La vérité en peinture**. Paris: Champs Flammarion, 1978.

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

DERRIDA, Jacques **Donner le temps. La fausse monnaie**. Paris: Galilée, 1991.

DERRIDA, Jacques **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, Jacques (2002). **Il sogno di Benjamin**. Traduzione di Graziella Berto. Milano: RCS Libri, 2003.

HEIDEGGER, Martin (1927). **Essere e tempo**. A cura di Franco Volpi. Milano: Longanesi, 1971.

LABATE, Sergio **La verità buona: senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo**. Assisi: Cittadella, 2004.

NANCY, Jean-Luc. **L'essere abbandonato**. Macerata- Quodlibet, 1995.

NANCY, Jean-Luc. **L'intrus**. Paris: Galilée, 2000.

RICOEUR, Paul (1969). **Il conflitto delle interpretazioni**. Traduzione Rodolfo Balzarotti, Francesco Botturi e Giuseppe Colombo. Milano: Jaca book, 1972.

RICOEUR, Paul **Le mémoire, l'histoire, l'oubli**. Seuil, Paris: Seuil, 2001.