

J. Derrida et la (dé)construction (2004-2014)

TABLE DES MATIÈRES

- p. 3 / Maurizio Ferraris – *Courir le risque d'avoir tort*
- p. 9 / Petar Bojanić – *Forms of Resistance. Discipline, Deconstruction, Contre-Institution, Jewishness...*
- p. 17 / Bruno Moroncini – “*Vi amo e vi sorrido da dove io sia*”. *Ricordo di Jacques Derrida*
- p. 33 / Catherine Malabou – *Deconstruire la résistance philosophique a la biologie*
- p. 47 / Baptiste Grasset – *La déconstruction, une éthique de lecture entre corrélacionisme extrême et herméneutique de l'Autre (ou Derrida à l'épreuve de Meillassoux)*
- p. 68 / Ricardo Timm de Souza – *(Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo*
- p. 87 / Antonio Tudela Sancho – *Paso a la terra incognita: políticas de la hospitalidad*
- p. 108 / Edgardo Castro – *Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida*
- p. 124 / Leonardo Caffo – *Spectres de Derrida*
- p. 139 / Carlos Contreras Guala – *Derrida y América latina*
- p. 147 / Yuji Nishiyama – *Quelle voix pédagogique reste-t-il des livres de Jacques Derrida?*
- p. 161 / Carolina Ávalos Valdivia – *La repetición en la enseñanza filosófica: lo antinómico como práctica política de la deconstrucción*
- p. 179 / Bernard McGuirk – “*L'animal que donc je suis (à suivre)*”. *Ab, Silvio: Berlusconi Deride*

Courir le risque d'avoir tort

Maurizio Ferraris •

EHESS, 5 décembre 2014

Lorsqu'avec Barbara Carnevali et Emanuele Coccia nous avons pris l'initiative de cet après-midi, s'est imposée à nous (aurait dit Derrida) l'expression "Derrida à sa place" - avec sa "syntaxe compliquée" (aurait dit encore Derrida).

I.

Derrida à sa place – Derrida à cette place où il a enseigné pendant vingt ans. A l'endroit qu'il appelait "son officine", où il préparait ses séminaires. Qui était aussi son parking : cet emplacement pour sa voiture qui (m'a-t-il confié avec ironie) était une des raisons pour lesquelles il n'avait pas pris sa retraite à soixante-cinq ans. Sinon, comment trouver une place où se garer en plein centre de Paris?

Les places/ endroits sont importants. Une bonne partie de son époque à l'Ecole Normale a été une période de déconstruction. Une période qui réélaborait des événements historiques et personnels, de la débâcle française de 1940 (n'oublions pas que dans un texte sur la déconstruction Levinas la compare à la situation de la France qui se rend, d'une manière qui donne à réfléchir) à Derrida chassé de son école en Algérie, en 1942 ; de la défaite de Diên Biên Phu de 1954, l'année du *mémoire* sur le problème de la genèse de la phénoménologie, à l'indépendance de l'Algérie en 1962, qui coïncide, comme l'a justement souligné Nancy, avec la première publication de Derrida, donc avec sa propre déclaration d'indépendance, la longue introduction à l'*Origine de la géométrie* de Husserl.

• Università di Torino.

Il s'agit de ces "séismes" (comme il aurait dit) qui sont à la base de l'activité, disons, de la "déconstruction classique", ces textes des années Soixante et Soixante-dix, souvent provocateurs aussi dans leur forme, comme dans le cas de *Glas*, souvent caractérisés par un défi entre littérature et philosophie, comme dans la joute avec Sollers.

Déconstructeur, généalogiste, analyste de soi comme du monde, le philosophe trouve sa raison d'être dans le démasquage de ces tromperies, comme le suggérait naïvement un de mes jeunes collègues américains, qui il y a une trentaine d'années m'écrivait en disant que cet été-là il n'allait pas bouger de chez lui : il s'enfermerait dans son bureau, à la manière d'Alfieri, "deconstructing everybody". Vaste programme, qui toutefois saisissait avec exactitude la manière dont le philosophe exerçait son art, à 360 degrés, et comme on le dirait de nos jours, "sans transiger".

II.

Mais lorsqu'en 1983 Derrida est élu à l'EHESS, la situation a beaucoup changé. Maintenant, à l'EHESS, Derrida a sa place: sans accent. Non seulement il n'est plus "Derrida hors de soi", comme dans l'article sur *Glas* de Christian Delacampagne dans «Critique», en 1974. C'est Derrida *chez soi*, ce qui n'est pas nécessairement une situation favorable. Non seulement sa renommée a grandi, mais surtout il a pu éprouver, je crois, une sensation très gênante pour un professeur peu ou prou reconnu, à savoir la présence gênante des imitateurs: "Dieu me garde de mes amis".

En 1980, en inaugurant le premier des trois colloques de Cerisy consacrés à son travail, Derrida prononce un discours à contre-courant, presque un rappel à l'ordre, en tout cas le contraire spéculaire de la conférence *Eperons*, déconstructive à l'extrême, qu'il avait tenue huit ans auparavant lors du colloque de Cerisy sur Nietzsche. Dans *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* Derrida renvoie au Kant critique de la *Schwärmerei* (**de l'enthousiasme idiot**) en philosophie, et il met en garde contre la facilité avec laquelle on peut se convaincre d'être des philosophes révolutionnaires en déclarant la fin de ceci et de cela, la mort de Dieu, la mort de l'homme, la fin de l'histoire.

Certes, les exemples ne manquaient pas, même parmi les adversaires (Foucault), mais je suis certain qu'il parlait aussi *pro domo sua*, pour décourager ce que je définirais un "déconstructivisme vulgaire", la tendance à faire de la déconstruction un jeu frivole, un "deconstructing everybody" d'autant plus radical qu'insignifiant, comme cela s'est produit en donnant le ton à toute une pseudo-philosophie radicale et hyper-déconstructive.

Il faut ajouter que les années de l'EHESS sont aussi les années de la confrontation avec Habermas, du prolongement de la polémique avec Searle, du énième cas Heidegger, du cas De Man. Autant de moments déplaisants et choquants, qui à mon sens accroissent le besoin chez Derrida de prêter un aspect constructif à la déconstruction, comme cela se produira lors des séminaires de l'EHESS, beaucoup moins byzantins que ceux de l'ENS, bien plus ouverts linguistiquement, et consacrés, en dernière instance, aux Grands Thèmes : la vie, la mort, la démocratie, l'amitié.

III.

Ces thèmes révèlent la proximité de Derrida avec les auteurs de sa jeunesse algérienne : Rousseau, Nietzsche, Gide, Camus, Sartre, Kierkegaard. Tout est dominé par la pensée fondamentale des dernières années de Derrida, celle qui se campe dans les *Spectres de Marx*, exactement au milieu de son parcours à l'EHESS : "La justice est l'indéconstructible"; il y a un moment où la déconstruction s'arrête, un seuil indépassable, et qui donne son sens à toute la déconstruction.

Il faut noter que Derrida, comme Lévinas, parle d'éthique et non d'ontologie, et même qu'il oppose l'éthique à l'ontologie. Chez Derrida, la hauntologie est une ontophobie, une résistance politique à l'ontologie que Derrida hérite de Levinas, lequel identifie l'ontologie avec Heidegger, donc avec la "philosophie de l'hitlerisme". Telle est la tache aveugle de tout le système de Derrida, ce qui le fait fonctionner et le mobilise : échapper à l'être.

Pour ma part, je soutiens au contraire que la thèse "la justice est l'indéconstructible" ne peut pas être sans "la réalité est l'inamandable". Sans un monde extérieur et indépendant, cela n'aurait pas de sens de parler de justice et d'indéconstructible, et d'autre part l'inamandable est un terme lié aux grandes chaînes de pensée avec le préfixe -in qui sont au centre de la pensée de Lévinas et de Derrida : l'irréductible, l'inappropriable, l'impossible, l'indécidable.

La forme en -in manifeste une résistance ontologique, que Derrida transforme en résistance étique et politique, et qui à la limite se retourne contre l'ontologie elle-même. Parmi ces irréductibles et inamandables se trouvent les derniers héros philosophiques de la réflexion de Derrida : le toucher, l'animal, et cet autre inamandable radical qu'est la mort.

IV.

Derrida n'est plus là, et nous restons, nous, à sa place. Ici se dessine un autre sens de "Derrida à sa place". Et nunc manet, Orpheus, in te, comme chez Virgile, ou

bien, mieux encore, Et nunc manet in te, comme chez Gide, que Derrida a certainement lu.

Un fois, je crois que c'était au printemps 2007, j'avais fait un séminaire à l'EHESS et pour quelque raison, une question administrative je crois, j'étais passé par ici, au 105 du Boulevard Raspail. Je n'y mettais pas les pieds depuis 2002, lorsque j'avais suivi les derniers séminaires de Derrida.

Le grand amphithéâtre plein de spectateurs cosmopolites, le théâtre des lectures de Derrida, celui que nous voyons dans tant d'images et de films, la scène remplie de magnétophones (combien y a-t-il d'enregistrements de la voix de Derrida de par le monde?), les gens assis dans les fauteuils, sur les strapontins, et aussi sur les marches, certains amassés, debout, au fond – le grand amphi était vide.

Cela allait de soi, il n'y avait pas cours. Mais je suis certain que des années devraient s'écouler avant que, qui sait à quelle occasion, qui sait pour quelle leçon de quel professeur, on retrouve le même climat et la même foule.

C'est une circonstance banale, à laquelle d'ailleurs Derrida tenait, de façon compréhensible. Il insistait pour que tout le monde signe le cahier de présence, pour montrer qu'il avait droit à l'amphithéâtre. Et je me souviens qu'un jour, alors qu'il fumait sa pipe avant le séminaire et que je le félicitais pour cette foule, il avait commenté : "Un jour peut-être qu'il n'y aura personne".

Ce jour était donc venu, non par manque de public, mais par manque de héros. Voilà plus ou moins ce que je pensais alors que je m'asseyais à sa place, dans son fauteuil, pour voir pour la première fois la salle dans la même perspective depuis laquelle il l'avait toujours vue.

V.

J'ai parlé jusqu'ici de Derrida reconstruteur de l'EHESS, j'ai même suggéré que le véritable Derrida est un reconstruteur, mais je sais combien cette position peut être contestée. Où serait ce reconstruteur? Quelles seraient ses reconstructions?

Je pense que rien ne nous parle davantage de ce Derrida reconstruteur, comme ce passage d'une conversation entre Derrida et Eisenman rapportée par Benoît Peeters dans sa belle biographie de Derrida : "Peter, je voudrais proposer quelque chose. Dans cette association, agissons comme si vous étiez le rêveur, et moi l'architecte, le technicien. Vous serez donc le théoricien et moi celui qui se préoccupe des conséquences pratiques" (p. 464).

De nouveau, dans *Psyché* (pp. 487-8), Derrida lie ouvertement la déconstruction à la construction (donc à la reconstruction, à moins que l'on veuille opérer un *distingo* entre construction et reconstruction, ce qui me semble problématique) : "Les déconstructions seraient faibles si elles étaient négatives, si elles ne construisaient pas" (*Psyché*, p. 487).

Et il précise aussi (p. 338) qu'il avait choisi le terme "déconstruction" au lieu de "destruction" pour souligner qu'il ne s'agissait pas d'un anéantissement – donc pour souligner qu'il s'agissait aussi d'une construction, ou plus exactement d'une reconstruction, car je doute que Derrida, en disant que la déconstruction n'est pas un anéantissement, entendait le contraire littéral de l'anéantissement, à savoir la création *ex nihilo*. Donc, si la déconstruction n'est pas une création *ex nihilo*, elle est nécessairement une reconstruction à partir du matériel déconstruit.

Je sais toutefois que Derrida refuserait cette interprétation. Il l'a fait à chaque fois que la question lui a été ouvertement posée. Par exemple ici ("Autrui est secret parce qu'il est un autre", *Le Monde de l'éducation* n° 284, septembre 2000) : "La déconstruction est avant tout la réaffirmation d'un "oui" originaire. Affirmatif ne veut pas dire positif. Je précise schématiquement ce point pour expliquer que pour certains, l'affirmation se réduisant à la position du positif, la déconstruction soit vouée à reconstruire après une phase de démolition. Non, il n'y a pas plus démolition que reconstruction positive, et il n'y a pas de "phase"".

VI.

J'en viens à la conclusion. Dans l'entretien que je viens de citer, on reconnaît l'attitude typique de Derrida, une marque de fabrique constante, un processus qui se répète. Il dit que la déconstruction n'est pas purement négative, donc que c'est une reconstruction, si les mots ont un sens. Mais il ajoute juste après que ce n'est pas une reconstruction, donc que c'est une destruction, si les mots ont un sens.

Son objectif déclaré est de faire émerger l'aporie, donc l'*époché* totale, l'envers spéculaire du savoir absolu. Il n'en fait pas un mystère, c'est le centre de sa pensée, la signification intime de sa déconstruction, et c'est dans ces termes que j'ai parlé du caractère crucial de l'aporie dans la pensée de Derrida dans mon *Introduction à Derrida*.

Je m'y attachais à expliquer Derrida aussi clairement que possible. Mais que ferais-je, moi. à la place de Derrida? Contrairement à lui, je ne trouve pas que l'aporie est meilleure que le savoir absolu. C'est une impasse, où la vie ne nous permet pas de rester longtemps. Il faut décider, on ne vit pas éternellement.

C'est, à mon avis, un problème très présent dans les discours politiques de Derrida. J'ai toujours pensé que ses choix politiques étaient sages et courageux. Mais j'ai toujours eu la sensation que ces choix auraient été les mêmes sans les déconstructions qui les avaient précédés, et que dans tous les cas ils laissaient derrière eux, comme il est naturel, cette aporie. Donc il faut choisir, et il y a trois solutions.

Ou bien répéter l'aporie, la reproduire. Ce qui est légitime, mais il s'agit d'une attitude exégétique qui manifeste une trop grande déférence textuelle, qui donc représente une attitude aux antipodes de ce que Derrida proposait comme démarche philosophique.

Ou bien la reproduire, comme l'a fait par exemple Rorty, ou la pensée faible. Dire que la déconstruction est une forme d'ironie, ou de scepticisme. Ce qui à mon avis est illégitime, vu que cette solution se place aux antipodes de l'ensemble de la pensée de Derrida.

On bien prendre au sérieux l'hypothèse que la déconstruction est, en même temps, une reconstruction. C'est le chemin que j'ai emprunté en me mettant "à la place" de Derrida, comme beaucoup d'autres, et d'une façon pas très originale. En effet, on ne peut pas avoir toujours raison (voilà en dernière analyse la situation qui apparente l'aporie avec le savoir absolu), il faut courir le risque d'avoir tort.

Forms of Resistance

Discipline, Deconstruction, *Contre*-Institution, Jewishness...

Petar Bojanić •

Before I explain this title and subtitle (the latter contains four forms or figures of resistance, which there are, of course, many more unlisted – I could easily add justice, woman, architecture, all of which have a similar register in Derrida), I would like to thank to Rossano Pecoraro and other friends from the editorial team of journal “Quadranti” for his (or their) invitation, their good will and hospitality to publish one text about Jacques Derrida (*in memoriam*). The form of this sentence in which I thank first Pecoraro – this construction, in which I prioritize friend and individuals over institution and various functions therein, I would recognize this right away as one of the most important gestures of Jacques Derrida. I would name that gesture *résistance*. Resistance is actually not resistance. Resistance (appearing as a word in the title of one of Derrida's books) is not the confrontation, or negation, or even destruction; rather, it is an exact order of separation and slippage. I prioritize (friend, for example, in my thanking order) in order to create yet another obstacle and establish distance from something else that is before me or whose part (that of an institution or institutions) I comprise.¹ The forms or figures, or, if you like, certain protocols of distance, that are most important for Derrida are the ones listed in the subtitle.

• University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory.

¹ “*Je crois que j’aurai passé ma vie,*” says Derrida on 14 July 1992, in his speech on the occasion of his naming a Chevalier de la Légion d’honneur, “*notamment dans ce qu’elle eut en somme d’académique, et qui ne fut heureusement pas tout, à m’expliquer avec les lois et les ruses de cette ironie institutionnelle.*” Further, “*Qu’il s’agit d’écriture ou de pensée, d’enseignement ou de recherche, de vie publique ou de vie privée, si je n’ai jamais rien eu contre l’institution, j’ai toujours aimé la contre-institution, qu’elle fût d’Etat ou précisément a – ou contre-étatique.*” Cf. B. Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, 549.

As a preliminary move, all these figures are, entirely paradoxically, in very complicated way synonymous: they overlap and interlace with one another, although Derrida is always careful to differentiate them and use them carefully. When Derrida says, for example, that deconstruction is justice, or that “justice is undeconstructible,” (“la justice est indéconstructible”) then justice refers above all to the properly used word. It is a discipline (discipline in every sense of the word). There are only a few texts about discipline as such, yet Derrida often says that what he does is most disciplined.² Hence nothing is fleeting or improvised in Derrida's quoting or readings. When, for example, he is speaking about the norm and normativity (as he does in two short, later texts, “La norme et son suspens” and “La norme doit manquer”), Derrida insists on that which precedes the norm (right, law), or if you like, on *orientation without compass and before institution (orientation sans boussole et avant institution)*.

At the end of the text “Le modèle philosophique d’une ‘contre-institution,’” Derrida brings up the book jacket of *La faculté de juger*, obviously edited by Lyotard, with the words:

“*The judge should [...] judge without set rules, and his decision can make up right. This ‘prudence (caution?)’ is the virtue of being guided without a compass. Before the institution.*”³

Very early on Derrida spoke of *l’activité* and about *une pratique déconstructrice*, about an *autodéconstruction*;⁴ in the first interview to *Le Monde* from January 31st, 1982 he says that Deconstruction never succeeds without love (*Je dirai même qu’elle ne va jamais sans amour...*⁵); several times he uses the word ‘deconstruction,’ a code word (*le mot de passe*) to save time or to be better understood and move the conversation along (*pour aller vite*); often he defines a deconstructive reading as different and in opposition to the context, but also, and at the same time, as urgent and necessary; and constantly, from interview to interview, calls for caution and vigilance (“we cannot fall asleep,” “*we shouldn’t take any concept for granted*”⁶).

If I had to quickly classify a few of Derrida's stipulations, in keeping with his hesitations and reservations, I would insist on starting with the negative question: what is Deconstruction not? It is not a project, a system, a book, a critique, method, position, politics, technique, analysis, act or gesture, not an operation, not a questioning, it cannot be lectured, it cannot be

2 In a conversation with Florian Rötzer from 1987, Derrida says explicitly: “*Ich bin für die Disziplin.*” (I am in favor of discipline). F. Rötzer, *Französische Philosophie im Gespräch*, München, Klaus Boer Verlag, 1987, 86.

3 *SIECLE. Colloque de Cerisy*, Paris, L’IMEC, 2005, 260. “I would privilege the word institutions over deconstructions and architecture.” “Every institution is an architecture,” says Derrida in 1992. “Jacques Derrida: Invitation to a Discussion, Moderated by M. Wigley, *Columbia Doc.*, vol. 1, 1992, 12-13. “*La déconstruction est une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d’institution reste un problème...* » J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, 88.

4 J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, 74, 76, 77.

5 *Le Monde*, 8. Later that same year, on 20 June 1982, *Le Monde* publishes a little known text by Derrida, “Le Langage,” in which he repeats several times that the text does not immediately ‘open up’ to everyone, that it is necessary to decode it, and that what is therefore needed is a democratization of discourse (9).

6 I. Salusinszky, *Criticism in Society*, London-New York, 1987, 15-17.

classified, it is not an issue of discourse,⁷ it cannot be critiqued (finally, Deconstruction cannot be deconstructed). Then I would mention an interesting solution of Derrida's from 1991 (“*it is about one possible name to describe...that which will happen [which is coming] or which is not able to happen [to arrive]...[ce qui arrive ou n’arrive pas à arriver]*”⁸), which takes its true form only in 1999 in an interview to the daily *Le Figaro*: “It is not a question of destruction: at issue, and with great commitment, is only the attempt to think through how something happens, how something which is not natural comes about: a culture, an institution, a tradition.”⁹ I would end this preliminary enumeration of Derrida's experiments with a 'definition' of Deconstruction with two more of his ideas that further complicate the issue: the first is in the phrase “*ça se déconstruit*” (meaning, that which is arriving, which is ahead of us, in itself, without intervention, is already in the process of deconstruction); the other idea takes the form of an instruction to “take into account (which is what analysis cannot be in the strict sense of the word) everything which cannot be broken down into simple or theoretical elements.” Hesitation, but also caution, discipline, resistance, acceptance – these are all words from a Deconstructionist register – is doubly marked: our resistance towards that which arrives in itself and, *à la fois*, our acceptance, 'taking into consideration', that part of what is arriving remains untouched, and that we accept it as such. Perhaps in this way as well, could Derrida's insistence on the affirmative quality of Deconstruction be explained.

“Deconstruction as affirmation” – is this the minimal and preventive condition for Deconstruction to begin, and can it even satisfy us? Namely, reconstructions of deconstruction, but also in the singular, reconstruction needs to show that there is one, let us say, non-deconstructive element, for example a non-deconstructive element (although I am not sure), which repeats and is potentially recognizable in one's deconstructionist 'moment'. It is necessary, for reconstruction to be possible, in order for it to last, that in each deconstructionist moment something repeat, but at the same time that which repeats remain unrepeatable. If Deconstruction is not a method, then it has no protocols, no procedures, *procédés*, cannot be repeated, carried over, translated, and hence cannot be thematized or recognized. In opposition to this, if Deconstruction is exclusively Derrida's method, if that was his thing or if it is only my thing, then it is probably without some great value. “For a method that does not repeat (“I have my own method”) we could easily think that it is useless.”¹⁰

I suggest without grand preambles and overtures, that Deconstruction be put in place of hesitation and overture, as a preamble of every method. It seems to me that the future of Deconstruction and its strength could be recognized, not as a kind of parasite on any method

7 “Jacques Derrida in Discussion with Christopher Norris,” in *Deconstruction – Omnibus Volume*, ed. A. Papadakis, C. Cooke & A. Benjamin, London, Academy Editions, 1989, 72-73.

8 J. Derrida, *Points de suspension*, 367. It is impossible to achieve the same word play of the signifier and the polysemy of the French verb 'arriver' in translation.

9 *Figaro Magazine*, Saturday 16 October 1999, interview with Eliette Abécassis, 60.

10 J. Derrida, *Recherches sur la philosophie et le langage, Cahier du groupe...*, Université de Grenoble, 1983, 37.

or institution, nor as an unrepeatable part (a personal moment, for example, Derrida's or mine or yours) of that which is always repeatable, but as a rhythm of any method, as a process of approaching something, as a force of institutionalization of every institution, as a '*sur*,' '*avant*' and '*contre*' of every method or institution.¹¹

Of course, the placement of the word institution or *contre*-institution in this little sketch of a suggestion of my project, announces my own reconstruction of Deconstruction that could be in harmony with Derrida. I am interested in Derrida who thinks an institution and the strength of institutionalization, the relationship of violence and force to institution, ways of forming an institution (a good institution), but also a theory of resistance and fear of institutions.

The 'before' and 'after' of the institution of philosophy should be that which is 'counter-institution.' However, within the time and space of the institution of philosophy, unless you put to the side and hold in reserve all the other possible and impossible institutions, there is something which we can call 'counter' (but not 'against' institutions). Else it can be called a move, an act, an action, a deed which runs *contre*, and in opposition – for example, *deconstitution*, bringing into question, the de-establishing (uninstitutionalization), destabilization and probably, deconstruction.

What is 'counter' any institution, what is 'counter' to institution as such, or what is it that opposes the institution while propping it up, setting it up, what holds it even when lying under it? What is, or what kind of an institution is legitimized by its resistance to any institution, to itself, to its own institution? What is an establishment as 'resistance', as opposed to an establishment as 'support', and what kind of institution contains 'resistance' to its own 'resistance'? In other words, is it at all possible, aside from describing an ideal counter-institution, to differentiate clearly and classify a few activities or actions that build, stabilize, but also destabilize at the same time?¹² Let me now quote from a 1919 lecture by Franz Rosenzweig that Derrida rereads constantly:

11 "The analysis of institution is not simply a passive reading; it's an active and selective transformation." "Jacques Derrida: Invitation to a Discussion," Moderated by M. Wigley, *Columbia Doc.*, 12.

12 In one of his last texts, "Le modèle philosophique d'une 'contre-institution'," Derrida gives seven basic characteristics of the counter-institution, keeping steadfastly in mind the idea of Collège and Cerisy (*l'expérience contre-institutionnelle de Cerisy*): the counter-institution is non-governmental in origin (*d'origine non gouvernementale*); it does not have war or resistance to any other institution as its mission; philosophy, although omnipresent, does not dominate over other disciplines; it is international; it does not confer honorifics or titles, academic or professional; it ensures space for expertise and experimentation; finally, we never know what awaits us in counter-institutional space, because it holds within itself pre-institutional space, space prior to norm (that which is 'incalculable', this being the word repeated several times in this text). J. Derrida, "Le modèle philosophique d'une 'contre-institution,'" *SIECLE. Colloque de Cerisy*, Paris, IMEC, 2005, 248, 253-255. "*L'idée d'une contre-institution*," says Derrida in conversation with Ferraris, from which I quote page 31 of the manuscript, in French (J. Derrida, M. Ferraris, *Taste of the Secret*. Interview held 25-26 June 1994), "*non pas spontanée ni sauvage ni immédiate c'est le motif le plus permanent qui m'a guidé en quelque sorte.*"

We can no longer wish to remain naked people. We look 'backward' (*zurück*), but not in a way for us to sacrifice our living life (*unser lebendiges Leben*) to the image of the holy institution (*heiligen Institution*) that destroys life. No, the institution may only be house, we must know and render true that we are more than an institution, a living Jewish people (*Nein, die Institution darf uns nur Haus sein, wir müssen es wissen und wahr machen, dass wir mehr sind als die Institution, lebendige jüdische Menschen*).¹³

I should say – although I feel a strong resistance and discomfort as I utter this (even if I am speaking about resistance to the institution as such, to the holy institution [*heilige Institution*], as well as about resistance to 'belonging', to 'being part' of something, to the phrase 'Jewish people' [*jüdische Menschen*], all while trying to defend the house [*Haus*] as a counter-institution, as something both greater and lesser than the institution) – as I was saying, I should mention something very important about “belonging,” about Derrida's “various feelings of belongings” (an not only his).¹⁴ I could ask more specifically, how can we differentiate among holy state institutions, counter-institutions, the house, and (why not?) the belonging to a people (any people)? (For it seems to me that others too, and not just Jews, today more than ever before, require the institutionalization and protection of life.¹⁵) Before I attempt to justify a portion of the subtitle of my text (which is all I can do, really, given that this is a sketch or preamble of a more complicated move), let me underline the necessity of architecture in or with deconstruction, in the context of speaking about Derrida and “the Jewish” (leaving the adjective as an attribute, without object). The following anecdote coming from Marguerite Derrida goes like this: Marguerite, visited Algiers with Jacques for the first time in the late fifties. She saw his family home for the first time, met Derrida's mother and father, Aimé Derrida. She says:

In 1957 we go to Algiers together for the first time after Harvard, Derrida fulfills his military duty in a civil capacity, and Jackie presents me to his family. It is Yom Kippur and the

13 F. Rosenzweig, “Lessings Nathan,” *Der Mensch und sein Werk*, GS, 3, *Zweistromland*, 1984, 450. Note from Rosenzweig's lecture held in late December, 1919.

14 Derrida insists he is following Gide's indictment: “I am not one of the family” (*je ne suis pas de la famille*). “I am not one of the family” means: do not consider me 'one of you,' 'don't count me in,' I want to keep my freedom, always: this, for me, is the condition not only for being singular and other, but also for entering into relation with the singularity and alterity of others. When someone is one of the family, not only does he lose himself in the herd, but he loses the others as well; the others become simply places, family functions in the organic totality that constitutes a group, school, nation or community of subjects speaking the same language.” However, Derrida continues, the “second dimension (...) is that the fact of my not wanting to be one of the family is supposed by the fact of wanting to be one of the family.” “I am someone who has never left university.” J. Derrida, M. Ferraris, *Taste of the Secret*, 26-28; 43.

15 Of course, the question is whether institutions as such guard and protect life at all? One of the great French institutionalists, Georges Renard writes about this in *La théorie de l'institution. Essai d'ontologie juridique*, Paris, Sirey, 31-32.

rabbi comes to the house. The male members of the family are offered a white rooster, and the female a white hen. Aimé (Haïm) Derrida presents me to the rabbi and says: “she is Esther.” I am silent, following what is required of me. After the ceremony, in the yard, while dinner is being prepared, I ask Aimé whether he knows I am not Jewish. “Of course I know, but if I decide you are Esther, then you are Esther”.

It seems that such a house, in which Aimé Derrida and Marguerite Derrida meet, in which the man names or renames the woman, fits entirely with the idea of the house as an institution that Rosenzweig puts forth forty years prior. In a letter to Gertrud Oppenheim of 2 August 1917, Rosenzweig speaks about sexual difference, insisting that the woman possess a certain natural un-free aspect lacking in men, called passivity (*die Frau hat ein Stück Unfreiheit von Natur das der Man nicht hat, ihre Passivität*). It would certainly be impossible today to ignore such claims made by Rosenzweig in (not only) this letter: “In the house all are to be educated; for the house none but the women” [*Im Haus werden alle erzogen, für das Haus aber nur die Frauen*], or else Rosenzweig quoting Milton, “He for God only, she for God in him.”¹⁶ Still, what is of much greater importance for us, given that the house becomes the model for a new and completely open institution and counter-institution, is that the house can be anywhere, that the living of a small group persevere alongside holy customs, that there is no war and direct violent opposition of the counter-institution of the house to holy institutions, because the latter, says Rosenzweig, destroy life. In wrongfully and willfully naming Marguerite Esther, Aimé Derrida prevents conflict and, paradoxically, ensures the future openness of the institution.

I would now like to quote a brief fragment, a portion of a conversation between Derrida, the famous architect Peter Eisenman and the architect Jeff Kipnis, taking place early one afternoon 17 September 1985 in New York. This passage leads us to the thematization of the relationship of deconstruction and institution or counter-institution. Derrida, Eisenman and a few other architects have gathered that day to construct or project something without name or space. Throughout the afternoon Derrida expounds in detail what *chora* is for Plato, upon which they all together reach the following formulation, attractive to all: “*Chora* is the spacing which is the condition for everything to take place, for everything to be inscribed.” This construction is interesting in the context of the search for a “place” or “no-place” of the word or attribute “Jewish.”

“Afterwards, the discussion resumes on the topic of the role of being Jewish, in the thought of displacement.

16 F. Rosenzweig, 1. *Briefe und Tagebücher*, GS 1, 1900-1918, 1979, 425, 427, 428. In *Totalité et Infini* (chapter “Maison”), Levinas faithfully copies and adopts Rosenzweig's positions.

JD I suppose it has nothing to do with my upbringing... I mean, of course, I am Jewish by birth, but my Jewish background and history are very poor I am very surprised that my readers have located these traditions.

PE The same is true for me. I have no Jewish religious experiences at all, but I think that I sense in your work an innately Hebraic way of thinking.

JK The currency of doubt, which is the medium of exchange in both your economies, is Hebraic currency.

JD There is something specific in the Hebraic tradition referring to architecture.

PE There is the temple... G. Steiner in a very interesting essay called "The Text, My Homeland", talks of the fact that the temple may have been transgression against Hebraic thought.

JK A transgression because it involves representations?

PE Representations, concretization of presence and being. That is what so interests me about chora. As you say, it is a non-Platonic idea. To me, it seems more like a Hebraic notion."¹⁷

Conversely, if we had to define the nature of Derrida and Eisenman's contribution to the "Chora L Works" project, it is certainly in opposition to Hebraic thought, since they both work on figuration of an idea of *chora*, and they both wish to build or make what Plato was barely able to name. Still, more interesting or more entertaining is the initial banter between Derrida and Eisenman, where they actually inscribe the importance of Hebraic thought to one another ("but I think that I sense in your work an innately Hebraic way of thinking"; "There is something specific in the Hebraic tradition referring to architecture"). All while each rejects for himself any debt to the Hebraic tradition or debt to belonging to the Jewish community.¹⁸

When we begin to discern the inseparability of the institution, architecture and deconstruction, to offer a sketched explanation of a rather audacious claim: whatever "Jew" or "Jewish Difference" (the attribute, element, trace, moment, 'something') is, it is certainly engaged or in action (in play) precisely when it is being built. It is the moment when the house of which Franz Rosenzweig speaks is being built, or when the *contre-institution*, of which Derrida

17 J. Derrida, P. Eisenman, *Chora L Works*, New York, Monaceli Press, 1997, 11.

18 In conversation with Ferraris, Derrida says: "I had begun to experience anti-Semitism outside, in the streets, in my circle of friends, my old playmates who treated me like a "dirty Jew" and wouldn't talk to me anymore. And, paradoxically, the feeling of not belonging came to affect my relationship with the Jewish community and with the Jewish children who, like me, had been grouped together in the Jewish school. I hated that school. (...) I was on very bad terms with the Jewish community, which was trying to get organized and adapted to the situation. (...) The unpublished manuscript contains the following, in French: "J'ai eu un rapport très négative à la communauté juive, avec ce geste obscur, qui s'est formé à ce moment-là, et qui est resté, je crois, permanent chez moi, qui consiste, sur le fonds de ce traumatisme-là, non seulement à cultiver une espèce de non-appartenance à la culture française et à la France en général, mais aussi un rejet, en quelque sorte, de l'appartenance juive." I am part neither of this nor of that, neither of this anti-Semitism nor of its victims. (...) I never took part in any group of Jewish students." J. Derrida, M. Ferraris, *Taste of the Secret*, 38, 39.

speaks in one way or another, is being institutionalized. This institution is really not an institution, although it has the characteristics of an institution: protecting life or being suitable for the life of diverse individuals, containing within it people working and experimenting together, not excluding those who are not present at that moment (that is, being open), being on the other side of the holy (of religion or state), standing before the ever-present danger of dissolution (the threat of destruction is certainly an important condition for the possibility of the institutional). And it seems to me that this institution which is not really an institution could also feature the “Jewish” (difference), or at least could not be easily extricated. To be exact, the way of building and constructing joint work in Rosenzweig, Derrida or in Eisenman could affirm the existence of what neither Derrida (nor Rosenzweig in his own special way) could then controvert or repudiate, and which could subsequently be termed as *Jewish*. Of course, we are not simply dealing with some sort of social ontology by these authors or their theory of institutional action, but also their lives and work with others. We are dealing with the always personal act of creation.

“Vi amo e vi sorrido da dove io sia” Ricordo di Jacques Derrida ·

Bruno Moroncini **

*L'amore degli amanti sublunari
(La cui anima è il senso) non può ammettere
L'assenza che da loro fa lontane
Quelle cose da cui trasse elemento.*
John Donne, *A valediction: forbidding mourning*
(trad. Giovanni Giudici)

Quando il mio amico Antonio Gargano¹⁹ mi ha invitato a nome della Società di Studi Politici a ricordare uno dei grandi amici dell'Istituto italiano per gli studi filosofici come Jacques Derrida, scomparso il 9 ottobre dello scorso anno, ho subito accettato spinto da quella incoscienza che permette di affrontare situazioni che a mente fredda si eviterebbero accuratamente: già il compito - ricordare Jacques Derrida, ricordare il filosofo e l'uomo, provando attraverso una commemorazione funebre a restituirgli, certamente solo in minima parte, ciò che gli dobbiamo, tutti e ciascuno - è di quelli che fanno tremare le vene ai polsi. Ma in questo caso alle difficoltà insite nel ricordo addolorato e rispettoso che si deve a chi ha avuto tanta parte nella formazione filosofica di molti di noi, presenti o meno che siano in questa sala, se ne aggiunge un'altra del tutto specifica: non solo Jacques Derrida ha nel corso della sua vita e del suo percorso intellettuale tematizzato la questione del lutto e quindi della

* Commemorazione pronunciata la mattina del 12 gennaio 2005 nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici “Gerardo Marotta”.

** Università di Salerno.

¹⁹ Segretario generale del suddetto Istituto.

sopravvivenza, ma si è cimentato, portandolo ad un livello quasi perfetto, nel genere letterario delle commemorazioni funebri tutte le volte in cui, disgraziatamente, un amico lo avesse preceduto nella tomba. Come poter allora ricordare Jacques Derrida facendo finta di ignorare che anche su questo, come su tutto d'altronde, un maestro precede sempre l'allievo? Come sottrarsi a un confronto che anche al di là di ogni intenzione cosciente potrebbe essere letto come una contestazione che l'allievo rivolge al maestro per il solo fatto di cimentarsi su di un genere filosofico-letterario che quest'ultimo ha già praticato in un modo che all'allievo non può che apparire insuperabile? Ma ad aiutarci ad uscire dall'*impasse* è, come sempre accade, proprio il maestro: nello stesso luogo in cui Derrida consegna l'allievo alla infelicità della sua condizione dovuta al fatto che come discepolo egli è sempre «contestato dalla voce del maestro che, in lui, precede la sua», contestato cioè «come discepolo dal maestro che parla in lui prima di lui per rimproverarlo di sollevare questa contestazione e per rifiutarla in anticipo, avendola svolta prima di lui», ricorda tuttavia che «questa infelicità interminabile del discepolo deriva forse dal fatto che egli non sa, o si nasconde ancora che, come la vera vita, il maestro è sempre assente»²⁰.

Un assist formidabile, questo offerto dal maestro stesso, che permette anche a me «di rompere il ghiaccio, o meglio il rispecchiamento, la riflessione, la speculazione infinita del discepolo sul maestro. E cominciare a parlare»²¹ - sebbene quell'assenza del maestro che libera la parola del discepolo si sia tramutata oggi da meramente ideale in brutalmente reale, rischiando di rigettare l'allievo in quella infelicità che sempre lo assedia e lo blocca. Un'assenza reale che, per soprammercato, rende finita la serie delle commemorazioni funebri che Derrida avrebbe potuto scrivere dal momento che questa volta è stato lui a morire prima dell'amico reale o ideale e che farebbe apparire come irriverente e tracotante la sola idea di aggiungerne un'altra anche se giustificata dalla pietà e dal rispetto. Il che non toglie che apparirei egualmente indifferente ed immemore se, sottraendomi al compito, venissi meno ai doveri della gratitudine e della riconoscenza. Ed ancora una volta il maestro ci precede: non si deve forse al suo insegnamento la consapevolezza del *double bind* della legge che, mentre comanda 'Tu devi!', ingiunge sempre e comunque 'Non puoi'?

²⁰ J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, tr. it. di G. Pozzi in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-40. Il passo introduce la critica all'interpretazione del pensiero di Cartesio da parte di Foucault di cui Derrida era stato discepolo anni addietro.

²¹ Ivi, p. 40.

Tantomeno potrei accampare come scusante la difficoltà di tener conto di tutte le commemorazioni funebri, di quelle solamente scritte e di quelle effettivamente pronunciate, aventi come nome d'autore e firmatario Jacques Derrida, derivante dal fatto che esse si trovano disperse in riviste, volumi collettanei, atti di colloqui e finanche giornali. L'ironia del *double bind* ha fatto in modo che esse fossero raccolte in un volume pubblicato per la prima volta in inglese e solo in seguito editato in francese e che ciò sia accaduto ancor prima della morte del loro autore²². In tal modo si fa manifesto che pronunciare (e scrivere) un ricordo di Jacques Derrida vuol dire aggiungere un supplemento, una coda, ad un libro già scritto, imporre una sua ideale pre o post-fazione, inserire una postilla, una nota a margine, in ogni caso sfruttare il nome, ben più famoso, dell'altro, per innalzare, celebrare, il proprio, farsi un nome sul nome dell'altro e a spese dell'altro.

Ecco la lista degli amici ai quali, in nome della legge dell'amicizia secondo la quale di una coppia di amici ce n'è sempre uno che se ne va per primo costringendo il superstite a farsi pegno ed ostaggio, per dirla con Lévinas, della memoria dell'altro, Jacques Derrida ha dedicato un ricordo: Roland Barthes, Paul De Man, Michel Foucault, Max Loreau, Jean-Marie Benoist, Louis Althusser, Edmond Jabes, Joseph N. Riddel, Michel Servière, Luois Marin, Sarah Kofman, Gilles Deleuze, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gerard Granel, Maurice Blanchot²³.

Ma ciò da cui vorrei partire questa mattina per commemorare Jacques Derrida sono due frasi che estraggo dalla breve introduzione che egli scrisse per l'edizione francese del libro in questione. Riportandole a voce qui davanti a voi non potrò evitare – e in verità neppure lo vorrei – quel che attiene ad ogni testo che sia scritto, come in questo caso, in prima persona, al suo carattere performativo, ossia agli effetti che produce su colui che, ad alta voce o in silenzio, lo legge e se lo dice: di diventare lui l'io

²² J. Derrida, *The Work of Mourning*, translated by P-A. Brault and M. Naas, Univ. of Chicago Press Books, 2001; J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Édition Galilée, Paris 2003. Una traduzione italiana da cui si cita è stata pubblicata nel 2005 (aprile): J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, tr. it. di M. Zannini, Jaca Book, Roma. Nell'edizione italiana è stata aggiunta la traduzione del breve testo che Jacques Derrida scrisse poco prima di morire perché fosse letto dal figlio Pierre durante il funerale. Il testo fu pubblicato la prima volta in *Salut à Jacques Derrida*, «Rue Descartes», revue du Collège international de philosophie, n° 48, Aprile 2005.

²³ Un accenno alla legge dell'amicizia si trova in *Memorie per Paul de Man* (ed. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1995) nel punto in cui Derrida fa notare che le figure e i modi della retorica messi in risalto da de Man ricevono la loro possibilità d'essere da certe strutture paradossali come ad esempio l'inclusione, in un insieme, di una parte più grande dell'insieme stesso. Questa logica o questa a-logica «di cui non si può più dire se essa corrisponda a quella del lutto nel significato corrente del termine», regola tuttavia «tutti i nostri rapporti con l'altro, in quanto altro, vale a dire mortale per un mortale, dovendo pur sempre morire uno prima dell'altro. *Sempre uno prima dell'altro*» (p. 47), e dovendo quindi contenere in sé attraverso la memoria e il lutto questo altro che, in quanto altro, eccede e trascende il sé.

che parla e prende la parola. Non potrà che risultare indecidibile, in primo luogo per me stesso, se colui che parla sia Derrida o chi lo sta citando con la conseguenza che quella che all'apparenza è una semplice 'menzione' si trasformi in un compito o un comando, in un "Tu devi" come sempre impossibile, rivolti a chi innocentemente credeva di essere soltanto un portavoce.

«Ciò che provo, scrive Derrida, alla morte di chiunque, e in forma più intensa e incomprimibile alla morte di un amico o di una persona cara – anche se talvolta l'amore è assente o contrastato, fino al disprezzo o all'odio – è proprio che (non ho voglia né forza per dimostrarlo come una tesi) la morte dell'altro, soprattutto se lo si ama, non è l'annuncio di un'assenza, di una sparizione, la fine di *questa* o *quella* vita, cioè della possibilità di un mondo (sempre unico) di apparire a un vivo. La morte dichiara ogni volta *la fine del mondo nella sua totalità*, la fine di tutto il mondo possibile, *ed ogni volta la fine del mondo come totalità unica e quindi insostituibile e quindi infinita*»²⁴.

Provandomi ora a commentare queste frasi – nonostante esse si sottraggano ad un commento esaustivo per l'inesauribilità, di diritto e di fatto, del contesto – potrà apparire che io mi limiti a ripeterle o a parafrasarle tanto esse sembrano parlare da sole e non aver bisogno di aiuto e di supporto. Quando qualcuno muore, ci dice Derrida - e già la cosa si complica perché in questo caso il morto è Derrida stesso che dunque parlerebbe di se stesso dalla tomba (ma scrivere, come lui stesso ha insegnato, non è essere già postumi? già morti mentre si è ancora in vita? Ma allora cosa vuol dire vivere? e morire?) – non muore soltanto una persona e il mondo quale appariva a lei. Che il mondo sia comune non toglie che ciascuno ne abbia un'esperienza individuale, che il mondo si presenti a ciascuno di noi con una faccia diversa. Come dice Leibniz ciascuno di noi è una monade che si rappresenta il mondo costituito da tutte le altre monadi dalla sua prospettiva singolare, una prospettiva che in sé è irriducibile a ogni altra. Ciò vorrebbe dire però che se una certa veduta del mondo viene meno e si azzera, infinite altre restano possibili, pronte a rimpiazzare quella che si è spenta causa la scomparsa di quel centro attivo di rappresentazione che le donava la presenza. Con un altro lessico che dice però la stessa cosa, la sopravvivenza di tutti gli altri mondi rende sempre possibile il lavoro del lutto: come la fine di un mondo è compensata dalla presenza di tutti gli altri mondi, così l'elaborazione luttuosa della morte di una

²⁴ J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 11.

persona cara permette alla libido di abbandonarla al suo destino e di investire su altri oggetti d'amore.

Ma è proprio questo che Derrida nega: la morte di una persona, soprattutto nel caso che la si ami, comporta la fine non di questo o quel mondo ma di tutto il mondo, di tutti i mondi possibili, e infine del mondo come la totalità di tutti i mondi. Alla morte di un amico è il mondo come totalità infinita di tutti i mondi possibili, del mondo come totalità unica anche se molteplice, a morire. Alla morte di un amico, noi anche moriamo e con noi muore il mondo che si apriva a noi, quello che era il nostro mondo.

Se a collassare non è un mondo, ma il mondo nella sua totalità unica e infinita, allora il lutto non può che rivelarsi impossibile. E non nel senso che non ci sentiremmo più chiamati a elaborarlo alla morte dell'amico, ma in quello per cui esso diventerebbe infinito, vale a dire interminabile, come quel mondo nella sua totalità che la morte dell'altro mette in bilico. La sopravvivenza dei mondi permette a noi che di quei mondi siamo l'interfaccia soggettivo di istituirci come la memoria viva in cui il morto sopravvive se non addirittura risuscita. La rinascita del morto attraverso l'interiorizzazione nella nostra memoria presuppone che almeno noi siano rimasti in vita, che il nostro mondo sia ancora presente e in grado quindi di accogliere il ricordo del morto, concedendogli una vita in sovrappiù in modo tale che, una volta ottemperato l'obbligo della riconoscenza, egli possa essere consegnato all'oblio: dimenticato egli tuttavia abiterà in un distretto, forse periferico, del nostro mondo in cui avremo avuto cura di erigergli una tomba, con tanto di lapide e di dedica, e di apprestargli un culto che lo ricordi a scadenze regolari²⁵.

Se al contrario alla morte dell'amico è l'insieme dei mondi che vacilla, noi non possiamo più trasformarci nella memoria viva dell'estinto. La morte dell'amico ci trascina con sé, moriamo insieme a lui, si spegne il nostro mondo, si spegne tutto il mondo: non c'è più luogo tranne la stessa morte, in cui ci si possa ricordare dell'amico. Come avrebbe detto Blanchot, se risuscita è per risuscitare come morente: come avviene quando sogniamo i morti e diamo così un attimo di tregua al desiderio che siano ancora vivi, ma li sogniamo malati o lontani o assenti o irraggiungibili, sempre a

²⁵ In *Memorie per Paul de Man* si legge: «Di fronte alla morte dell'altro siamo votati alla memoria, e quindi, all'interiorizzazione, visto che l'altro, fuori di noi, non è più nulla; noi apprendiamo che l'altro resiste alla chiusura della nostra memoria interiorizzante proprio a partire dalla luce oscura di questo nulla. A partire dal nulla di questa assenza irrevocabile l'altro appare *come* altro, e altro per noi, alla sua morte o almeno nella possibilità anticipata di una morte, poiché proprio questa rende manifesti i limiti di un *me* o di un *noi* obbligati ad accogliere ciò che è più grande ed altro rispetto a loro, allo stesso tempo *fuori di loro* e *in loro*» (p. 44).

distanza, una distanza che per quanto possa apparire minima risulta alla fine insormontabile.

Per Derrida questo carattere impossibile del lutto, questo suo soggiacere a un andamento dialettico senza composizione e senza sintesi, il fatto, come avrebbe detto Freud, che il lutto è sempre contaminato dalla malinconia, è la struttura fondamentale della nostra esistenza e informa di sé tutte le forme di vita che ci vedono impegnati (anche a ignorarle o a combatterle), da quelle propriamente filosofiche e culturali a quelle politiche in senso lato, a tutte le forme insomma del vivere-insieme²⁶. L'esercizio del lutto non si limita, infatti, a mettere in risalto il carattere spettrale dell'esistere umano, ma esibisce l'impossibile stesso di cui è costituito: la ripetizione dell'irripetibile. Noi siamo obbligati a ripetere ciò che non si può ripetere: se è vero che ogni volta che un amico muore scompare il mondo come totalità unica e infinita, allora noi siamo chiamati ogni volta alla ripetizione di questa fine del mondo. Noi non ripetiamo il mondo così come quando si manifestava al morto e a noi, né tantomeno ridiamo vita al morto, bensì di entrambi ripetiamo la scomparsa totale e definitiva. Tuttavia chi è morto non può morire una seconda volta né ciò che è scomparso in modo infinito può scomparire ancora. Eppure ogni volta ricominciamo daccapo, incessantemente, perché c'è sempre un amico che se ne va per primo e ci consegna all'obbligo della commemorazione. Per quanto possa apparire un'occupazione risibile noi ripetiamo quello che sfugge in linea di diritto alla possibilità della ripetizione: la morte che è ciò che si ripete più di tutto è però sempre unica e infinita, ogni morte è come se accadesse per una prima volta che è anche l'ultima. Ripetere nel ricordo la morte dell'amico è ripetere ciò che accadendo ogni volta una sola volta non è passibile per questo di accadere una seconda volta, vale a dire di ripetersi. Con le parole di Derrida che come sempre sono più chiare di qualunque perifrasi e di qualunque tentativo di spiegazione: «Come se fosse ancora possibile la *ripetizione* della fine di un tutto infinito: la fine del mondo *per se stesso*, del solo mondo esistente, ogni volta. Singolarmente. Irreversibilmente. Per l'altro e stranamente anche per chi per il momento sopravvive (*le survivant provisoire*) e ne fa l'impossibile esperienza. Ecco che cosa può significare il

²⁶ Sul lutto ancora in *Memorie per Paul de Man* Derrida scrive: «L'infedeltà più mortale, persino mortifera, è forse quella del lutto possibile, che interiorizza in noi l'immagine, l'idolo e l'ideale dell'altro morto e vivente solo in noi? Oppure quella del lutto impossibile che, lasciando all'altro la sua alterità, ne rispetta l'infinita lontananza, rifiuta o si scopre incapace di assumerla dentro di sé, come nella tomba o nella cripta del narcisismo?» (p. 23).

‘mondo’. E questo significativamente glielo conferisce solo ciò che si chiama ‘la morte’»²⁷.

Tutto ciò formalizza secondo quell’esigenza di rigore che pulsa al cuore della filosofia il più ovvio sentimento di sconforto che ci coglie alla morte dell’amico: inconcepibile ci appare che tutto possa continuare come prima, che il mondo non sprofondi nelle tenebre, che noi stessi ci ostiniamo a vivere. Ma se così non fosse, se non restasse nulla, chi commemorerebbe il morto, chi ne elaborerebbe il lutto, chi gli direbbe addio? Chi, in altri termini, testimonierebbe di quell’impossibile che è la morte impegnandosi nella ripetizione dell’irripetibile? È la morte stessa che invoca la sopravvivenza: ci deve essere un resto. Con una splendida invenzione linguistica che la traduzione in questo caso perde, Derrida designa questo resto che noi stessi siamo il ‘sopravvivate provvisorio’; provvisorio in due sensi: perché dovrebbe essere già morto, risucchiato nel collasso del mondo come totalità unica e infinita - e quindi la sua sopravvivenza oltre ad essere a termine è anche un sovrappiù di morte piuttosto che di vita -, e perché destinato presto o tardi a morire a propria volta²⁸.

Se c’è un sopravvivate, allora ciò vuol dire che c’è ancora mondo/un mondo; ma se un mondo sopravvive - e sopravvive anch’esso in modo provvisorio -, ciò è ancora una volta un dono della morte, l’effetto della sua impossibilità. Ciò impedisce che noi ‘sopravviventi provvisori’ ci si possa illudere di sostituire il morto, di esserne la sopravvivenza in vita, la reincarnazione nel ricordo. Ci sottrae ai miraggi dell’addio. Questo libro, dice Derrida, questo libro che riunisce – in modo provvisorio: Derrida era ancora in vita quando il libro fu edito e avrebbe potuto scrivere altre commemorazioni ancora – tutte le commemorazioni funebri scritte per gli amici scomparsi è un libro degli addii, è un libro d’addio. Un libro che, salutando gli amici, li rinvia e si rinvia direttamente a Dio.

Salutarsi con l’addio invece che con l’arrivederci significa dare per certo che non ci rivedremo mai, almeno non in questa vita; forse nell’altra quando appunto saremo tutti ritornati a Dio e vi saremo ritornati perché tutti morti, sia colui che viene salutato sia chi lo saluta con l’addio. Questa parola potente e impossibile, che Derrida

²⁷ J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 11.

²⁸ Ricordo di passaggio che a questo tema della sopravvivenza che informa di sé tutta la sua opera Derrida ha dedicato un saggio specifico dal titolo appunto *Sur-vivre* (prima edizione in inglese in *Deconstruction and Criticism*, The Seabury Press, New York 1979, in francese in J. Derrida, *Parages*, Galilée, Paris 1986, ma nel frattempo tradotta in italiano da Giovanni Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982) in cui cortocircuitano il romanzo o racconto lungo di Blanchot *L’arrêt de mort*, ossia la sentenza di condanna a morte e insieme e indecidibilmente l’arresto, la sospensione della sentenza di morte, e *The Triumph of live* di Shelley.

utilizza in modo esplicito nella commemorazione di Levinas²⁹, iniziando con «Da tempo, da molto tempo, temevo di dover dire *Addio* a Emmanuel Lévinas»³⁰, è sì «un saluto» e forse «più di un saluto», un saluto «ogni volta unico» che è costretto a rassegnarsi «a salutare, come credo sia tenuto a fare ogni saluto degno di questo nome, la possibilità sempre aperta, cioè la necessità del possibile non ritorno, la fine del mondo come fine di ogni resurrezione», ma un saluto che non riesce ad evitare di dover postulare in fin dei conti - anche se lo dovesse fare in modo debole e non confessionale - «sia l'esistenza di qualche Dio sia che la fine *di un* mondo non sia la fine del mondo». In fondo, aggiunge Derrida, dire Dio, e quindi dire e dirsi addio, vuol dire sempre che «la morte può mettere fine *a un* mondo, ma non può significare la fine *del* mondo. Un mondo può sempre sopravvivere a un altro. Ci sono più mondi. Più di un mondo possibile. È ciò che vorremmo credere per quanto poco crediamo o crediamo di credere in 'Dio'. Se però a controbilanciare questo lato tranquillizzante dell'addio si fa leva sul suo tenore tragico in cui l'addio lascia presagire il distacco definitivo e duraturo, l'impossibilità cioè della resurrezione, allora il saluto estremo tornerà ad attestare che «la morte, la morte stessa, se esiste, non lascia alcuno spazio e alcuna possibilità né alla sostituzione né alla sopravvivenza del 'solo e unico' che fa di ogni vivente (animale, umano o divino) un vivente solo e unico»³¹.

Come indegno 'sopravvivate provvisorio' chiamato qui a ricordare Jacques Derrida, a ricordarlo sia da vivo che da morto, rischiando il trionfo narcisistico o il giubilo che secondo Lacan colpisce il bambino quando riconosce la propria immagine allo specchio - l'idolo e l'ideale del suo io -, non potrò evitare di testimoniare chi e che cosa sia stato Derrida per me e ciò indipendentemente dal fatto se egli lo abbia mai saputo. Sono gli allievi che scelgono i maestri, mai l'inverso. Nessuna conoscenza diretta come altri possono vantare, nessuna frequentazione delle lezioni e dei seminari: un rapporto cartaceo, consumato quasi esclusivamente nei libri e attraverso la lettura. Nonostante ciò, Derrida è stato, per usare un'espressione heideggeriana, una delle mie situazioni d'accesso (l'altra si chiama Aldo Masullo: stanno insieme, fianco a fianco, a fare da esergo di un mio libro che anche nel titolo li evoca, *Il discorso e la cenere*), alla

²⁹ Cfr. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997. Il libro comprende sia la commemorazione vera e propria poi ristampata in *Ogni volta unica, la fine del mondo* e il saggio *Le mot d'accueil*.

³⁰ J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, cit., p. 215.

³¹ Ivi, pp. 12-13.

filosofia. A rischio di fare anch'io un ritratto generazionale, bisogna risalire al contesto: tardi anni sessanta, primi settanta. *La voce e il fenomeno* esce nel 1967, *Della grammatologia* anche e così pure *La scrittura e la differenza*, e da lì a poco vengono tradotti in italiano (nel '68 il primo, nel '69 il secondo, nel '71 il terzo). A loro volta *Margini della filosofia* e *La disseminazione* sono del '72, ma sono tradotti molto più tardi (1997 e 1989). Infine *Glas* è del 1974 e *La carte postale* del 1980³². Se il proprio maestro in carne e ossa, Aldo Masullo, si apriva a sua volta un varco nel campo della filosofia avendo come autori di riferimento tra gli altri Nietzsche, Husserl e Heidegger, come evitare che un giovane apprendista filosofo quale io ero non incontrasse Derrida? Ma a formare il contesto non era solo Derrida, ma tutto ciò cui il nome di Derrida era legato direttamente o indirettamente: Freud, Lacan e la psicoanalisi, lo strutturalismo e Levi-Strauss, ed ancora Bataille, Lévinas, Blanchot. Anche di quest'ultimo la scoperta avviene in quegli stessi anni: è vero che *Lo spazio letterario* risale al 1955 ma, troppo giovane per leggerlo a quel tempo (avrei avuto 9 anni), approfittai della sua traduzione che uscì nel '67: e per il me di allora ciò significava che era tutto in contemporanea. Già con *L'infinito intrattenimento* andò meglio, fu pubblicato nel '69 (e tradotto nel '77).

Mi fermo qui (per limitarmi ai francesi bisognerebbe parlare ancora di Deleuze e Foucault e ricordare le prime prove di Nancy e di Lacoue-Labarthe). Quel che conta è che tutto ciò forma un momento irripetibile di cui infatti continuiamo a fare il lutto ora che molti di quelli che ho citato sono morti senza contare che a una buona parte di essi sono dedicate le commemorazioni funebri di Derrida. Anni mirabili che dissolvevano abitudini concettuali consolidate e forse anche sclerotizzate e aprivano prospettive di pensiero impreviste e audaci. E dal momento che chi si trova all'inizio di un percorso filosofico tende a dare risalto più a quel che gli è contemporaneo che alla tradizione che gli sta alle spalle perché da questa si sente come sovrastato e ha bisogno piuttosto di un punto di vedetta da cui potersene semmai riappropriare in modo libero, cosa meglio della decostruzione, erede sbarazzina e scanzonata, benché logicamente rigorosa più della deduzione sillogistica, della heideggeriana distruzione della metafisica, per aprirsi un accesso nel territorio complesso e articolato del sapere filosofico?

A questa che è una condizione collettiva in cui può credo riconoscersi una generazione di filosofi italiani, aggiungerò un ricordo, che pur riguardando un evento pubblico, assume per me un carattere privato, anzi privatissimo. Il primo impatto fisico

³² E in questo caso le traduzioni sono o tardissime - *Glas* uscirà addirittura nel 2006 -, o parziali: di *La carte postale* sono state tradotte solo *Il fattore della verità* nel 1978 e *Speculare – su "Freud"* nel 2000.

con Derrida – un incontro a distanza senza conoscenza – fu una sera d'autunno del 1982 a Firenze in una chiesa sconsacrata; in quei giorni Derrida partecipava a un convegno filosofico, ma quella sera, all'interno di una rassegna di eventi culturali organizzata dal comune di Firenze e dedicata al tema della 'voce', lesse in francese, coadiuvato dalla traduzione simultanea che noi ascoltavamo in cuffia un testo strano e bellissimo, dalla natura letteraria più che filosofica e tuttavia di un rigore e di una logica stringente. Il titolo che compariva sul programma era *Il y à là cendre*, ossia *C'è là cenere*³³, e sarà stata l'aria religiosa che emanava dal luogo, ma mai mi era capitato di ascoltare una conferenza filosofica in un clima così raccolto, caratterizzato da un silenzio partecipe ed assorto e da una rara intensità emotiva e intellettuale.

L'effetto fu tale che la cenere, la cenere di *Il y à là cendre*, la cenere *feu cendre* (fu cenere), la cenere delle mie sigarette fumate compulsivamente, la cenere che resta nei forni crematori, la cenere che si confonde con la polvere, divenne la mia ossessione per molti anni (e forse lo è ancora adesso). Fece da varco per accedere a un pensatore, Walter Benjamin, che allora non sapevo essere un autore di Derrida: all'inizio del saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe Benjamin paragona l'opera d'arte quale si offre al critico convocato per interpretarla ad un rogo i cui resti - legno e cenere, ossia i ceppi pesanti del passato e la cenere lieve del vissuto – continuano a testimoniare che il fuoco, cui si chiedeva di bruciare tutto ciò che pesava sulla vita, non è spento, brucia ancora, cova sotto la cenere³⁴.

Ma non mi fermai lì: come ho già accennato la cenere fu chiamata a ricoprire, già dal titolo, uno dei fuochi dell'ellisse che per me forma il campo della filosofia, l'altro essendo il discorso, il logos³⁵. Se quest'ultimo è ciò in cui si raccoglie l'essere perché se ne possa distillare l'essenza, la cenere ne attesta l'impossibilità: non c'è discorso che non finisca in cenere. Che la cenere colpisse al cuore la possibilità stessa del logos – dire l'essenza come 'il passato che non passa'(Hegel) al passare dell'essere – era ciò che si annunciava nello strano titolo che, originariamente, Derrida aveva dato alla conferenza. Detta a voce la frase *Il y à là cendre* non ha senso o piuttosto lo rende all'istante indecidibile: 'la' è insieme e indecidibilmente articolo determinativo e avverbio di luogo, 'la' e 'là'. Ogni volta che ci si prova a dire *La* cenere, ossia l'essenza

³³ Poi pubblicato col titolo *Feu la cendre* (*Fu la cenere*) reso in italiano dalla traduzione di Stefano Agosti con *Ciò che resta del fuoco* (Sansoni, Firenze 1984).

³⁴ Si veda il mio *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Cronopio, Napoli 2009 (I^a ed. Guida, Napoli 1984).

³⁵ *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2006 (I^a ed. Guida, Napoli 1988).

della cenere, la cenere è là, dislocata, dispersa, volatilizzata. Confusa con altra cenere o con qualcosa che non è cenere ma lo sembra. Senza identità, senza nome proprio che non sia Cenere. Sempre un passo al di là.

Non si può dire *La cenere*: non c'è una voce unica, identica, autorizzata a dirla. *Il y à là cendre* è infatti un dialogo a più voci, dal sesso incerto, senza nomi: una parodia del dialogo platonico di cui mentre si contesta l'intento più o meno dichiarato - arrivare all'essenza -, si conferma l'essere il luogo in cui, attraverso lo sfregamento dei discorsi, possa accadere che all'improvviso la verità brilli proprio come una fiamma che si 'accende da fuoco che balza'. Cenere è il nome della verità, di quel che resta della verità, del fatto che la verità è sempre nulla più di un resto. Che cos'è la verità se non il fuoco che brucia, ciò che lascia il marchio, l'olocausto impossibile di cui attraverso il resto della cenere facciamo costantemente il lutto? Che commemoriamo incessantemente ad ogni morte dell'amico e del mondo? Che cos'è cenere se non il nome della sopravvivenza di una verità morta, bruciata, differita, mai stata presente. E tuttavia sempre pronta a riaccendersi sia per bruciare gli assassini che per riscaldare i cuori?

La verità è la causa della filosofia, è in nome della verità, infatti, che qualcosa come la filosofia si è data in un certo tempo, un certo luogo, a certe condizioni forse irripetibili nonostante il fatto che esse continuino a ripetersi anche oggi senza che si possa sapere se cesseranno mai un giorno o proseguiranno all'infinito. La filosofia ha un inizio, forse avrà una fine: quel che è certo è che è, come diceva Husserl, una posizione innaturale, che richiede la sospensione del rapporto ingenuo con mondo, la messa a distanza del mondo che improvvisamente da dimora accogliente e rassicurante si trasforma nello scenario delle lotte e degli inganni, dello scontro fra credenze e convinzioni, nella guerra fra uomini e valori. La molteplicità del mondo scade all'improvviso al rango subalterno della proliferazione delle opinioni prive di un fondamento ultimo, irrazionali, ossia incommensurabili tra loro e quindi oltre che in lotta anche causa scatenante della disgregazione. Contro il mondo delle *doxai* sta il registro della verità.

Primo tempo del lutto: la filosofia è l'addio al mondo abituale, la rinuncia ai vantaggi che offre, ai piaceri che promette. Tuttavia non si tratta di abolire o cancellare il mondo, ma di rifondarlo e ricostruirlo, facendolo poggiare d'ora in poi sulla ragione. C'è nella filosofia un tratto utopico e rivoluzionario – nella polemica con Foucault a proposito del ruolo di Cartesio nel fenomeno del grande internamento dei cosiddetti

folli, Derrida lo attribuisce al Cogito, al suo disegno di trasparenza assoluta e radicale - : rifare il mondo dall'inizio facendo leva su qualcosa che non appartiene al mondo sia esso il pensiero, il logos, l'uno o il bene che si situa al di là dell'essenza e dell'essere.

Progetto che come ogni utopia è destinato allo scacco. Secondo tempo del lutto: la filosofia è l'addio alla sua stessa ragione d'essere, l'assunzione ai limiti della disperazione che il progetto che la animava e da cui prendeva abbrivio è ogni volta fallito, che non è più di un sogno. E che il sogno è finito. Commemorazione della verità che tuttavia è anche forma spettrale della sua sopravvivenza, resistenza sotto la cenere della sua forza infiammata, sopravvivenza della combustione.

Era questo la cenere in cui impattai tramite Derrida una sera d'autunno del 1982. Ma era anche altro: era il resto e la sopravvivenza della verità di Auschwitz, resto e testimonianza muta dei corpi bruciati dei gasati; di cui, non lo si dimentichi, non doveva restar nulla, nessuna prova, nessuna testimonianza dello sterminio. Di questo nulla resta solo la cenere, un resto che non resta, che si disperde; un resto vulnerabile, facilmente manipolabile, di cui in ogni momento si può smentire e revocare in dubbio la testimonianza, attaccando la sua credibilità e la sua autenticità.

Dopo l'11 settembre del 2001 la vulnerabilità si è imposta come un tema etico-politico: l'attacco alle torri gemelle di New York ha fatto vedere come tutti, anche chi si credeva inattaccabile, sia esposto all'oltraggio, sia ostaggio dell'altro. Una condivisione della vulnerabilità che avrebbe dovuto spingere tutti a riconoscersi parte di una comune condizione umana che ci rende vittime potenziali o attuali del potere piuttosto che a tentare di dividerci fra chi è degno di memoria e di pianto e chi invece merita solo disprezzo e vendetta. Facendo quasi una critica a se stesso, Derrida aveva anticipato il carattere etico-politico della vulnerabilità nel momento in cui aveva chiamato la cenere a testimoniare della dignità umana sprofondata nelle camere a gas e nei forni crematori. Il teorico della traccia come resto di una presenza differita e mai stata presente aveva ritenuto poco pertinenti le metafore di cui si era servito fino a quel momento - «la pista di caccia, il varco, il solco nella sabbia, la scia dentro il mare, l'amore del passo per la propria impronta»³⁶ -, e imputando ad esse un residuo di forza (maschile?) e di sopraffazione, le aveva sostituite con quella della cenere (posto sempre che cenere sia una metafora e non una lettera), con questo resto friabile incapace di violenza, ma di cui semmai è portata a farsi carico per liberarne il mondo.

In tempi recenti è diventato di moda contrapporre un primo Derrida,

³⁶ J. Derrida, *Ciò che resta del fuoco*, cit., p. 17.

responsabile di confondere la filosofia con la letteratura, irrispettoso delle buone regole accademiche, incomprensibile e ribelle, a un ultimo Derrida, dal linguaggio sorvegliato e dal pensiero sobrio, finalmente impegnato ad analizzare questioni classiche della filosofia e pronto a prender posizione sui problemi politici più attuali – dalle guerre americane alle nuove forme di potere informatico e tecnologico - dando prova soprattutto di aderire pienamente all'ideologia dominante democratica e progressista. Un Derrida finalmente ricevibile nei salotti buoni dove si formano le *élites*.

Per me, tuttavia, non solo la posizione di Derrida era politica fin dai tempi della *Scrittura e la differenza* o della *Grammatologia*, ma soprattutto non è mai cambiata. La decostruzione della metafisica della presenza è di per sé un gesto politico perché la stessa metafisica è politica. Come ogni discorso che voglia ricondurre una molteplicità all'identità indicandone l'arché anche la metafisica instaura una tassonomia, un ordine di precedenza, un sistema di differenze organizzate che rinviano a una distribuzione ineguale della ricchezza e dei diritti. Smontare il dispositivo della metafisica in tutte le sue forme e le sue trasformazioni, portare allo scoperto l'incrinatura nascosta che ne minaccia la stabilità, individuare il tarlo che la corrode dall'interno, sono modi della critica politica dei sistemi di dominio.

Se decostruzione della metafisica e critica politica vanno sempre insieme, allora anche la politica rientra in quel movimento interminabile del lutto che ci obbliga a intrattenerci con lo spettro. Scelgo un passo da *Aporie. Morire – Attendersi ai "limiti della verità"*: «Niente politico, diremmo in modo economico, ellittico, e quindi dogmatico, senza organizzazione dello spazio e del tempo del lutto, senza topolitologia della sepoltura, senza relazione anamnesticamente tematica con lo spirito come spettro, senza ospitalità aperta all'ospite come *ghost* che è tenuto presso di noi mentre, allo stesso tempo, ci tiene in ostaggio»³⁷. Sarebbe possibile una qualunque forma del 'vivere-insieme' senza una politica della memoria e una elaborazione pubblica del lutto? Senza commemorazione funebre e senza pianto per i propri morti? Se da un lato una polis è costretta a fare sempre il lutto del suo sogno di rappresentare la città perfetta, retta dalla giustizia e dalla virtù, a causa della scoperta che la sua stessa fondazione, la sua arché, ciò da cui prendeva abbrivio e legittimità, affondava in realtà nella violenza e nella prevaricazione, dall'altro deve essere pronta ad accettare che l'ospite inatteso cui deve

³⁷ J. Derrida, *Aporie. Morire – Attendersi ai "limiti della verità"*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2004, p. 54.

aprirsi se non vuole inaridire possa essere lo spettro del passato che ritorna. Il ‘vivere-insieme’ si fonda molto di più sul morire assieme che sullo stesso vivere.

Per fortuna il ‘sopravvivate provvisorio’ non è mai da solo. Fa parte di una comunità più vasta, potenzialmente infinita: la comunità dei ‘commorenti’. Questa parola potente che Derrida trova in Montaigne e che riprende in un saggio dedicato al tema del ‘vivere-insieme’ chiedendosi se il «morire-insieme, nello stesso luogo e nello stesso momento, non (possa) essere per certuni, per quelli che per esempio Montaigne chiama i ‘commorenti’, la prova suprema del vivere-insieme»³⁸, questa parola che si trova anche in Kierkegaard – i commorenti sono i componenti di una congrega davanti ai quali vengono letti in *Enten-Eller* sia *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* (moderna rilettura della commorente per antonomasia, cioè Antigone) sia *Silboutes* -, sembra provenire in realtà da un passo della *Vita di Antonio* di Plutarco in cui, sotto la forma *sunapothavoumenoi*, designa una specie di associazione, setta o confraternita, denominata ‘Compagni di morte’, che Antonio e Cleopatra, ormai sconfitti, fondarono dopo avere sciolto quella precedente intitolata ai ‘Viventi inimitabili’. Vi si iscrivevano tutti quegli amici della coppia di amanti che intendessero morire insieme a loro, passando il tempo che restava in mollezze, lusso e dispendio, godendosi insomma il più possibile. Prendendo esempio dai loro antenati e prototipi Antonio e Cleopatra, sempre i commorenti attendono una morte che sanno inevitabile e vicina ma lo fanno incrementando i piaceri della vita, cercando di gustarne il sapore fino all’ultimo; in altri termini essi indeterminano il rapporto fra la vita e la morte, contaminano la vita con la morte e la morte con la vita, accomunano fino all’indiscernibilità l’esser vivo e l’esser morto: sono in tutto e per tutto dei sopravvivententi.

Accettare la condizione di sopravvivate provvisorio e di commorente è l’unica possibilità per apprendere infine, alla fine della vita, a vivere. Nell’intervista rilasciata a *Le Monde* poco prima di morire (sarà infatti l’ultima in assoluto), Derrida proprio in apertura liquida ogni pietosa ipocrisia: in risposta all’intervistatore che dopo aver elencato la ricchezza della sua produzione intellettuale nell’ultimo anno – il 2003 -, cambia registro e accenna sommessamente al fatto che «tuttavia, non si può nascondere, voi siete...», Derrida blocca il discorso replicando secco: «ditelo dunque, pericolosamente malato, è vero, e sottoposto a un trattamento terapeutico pesante. Ma

³⁸ J. Derrida, *Avouer – L’impossible: «Retours», Repentir et Réconciliation*, in AA. VV., *Comment vivre ensemble?*, Albin Michel, Paris 2001, p. 191.

lasciamo stare, non siamo qui per un bollettino sanitario pubblico o segreto»³⁹. La consapevolezza della morte imminente rende lucidi inoltre in merito alla questione della ricezione: ripetendo, non so quanto scientemente un gesto nicciano, Derrida anticipa, indebitando gli interpreti futuri, il doppio vincolo che governa sempre un'eredità. «Alla mia età», dice mentre tenta di offrire un'assiomatica delle forme dell'eredità e della sopravvivenza intellettuale, «su questo punto sono pronto alle ipotesi più contraddittorie: vi prego di credermi, ho simultaneamente il *doppio* sentimento che, da un lato, per dirlo con un sorriso e immodestamente, non mi si è ancora incominciato a leggere, che, se ci sono, come è certo, molti buoni lettori (qualche dozzina al mondo, forse, e che sono dei pensatori-scrittori, dei poeti) in fondo, è più tardi che tutto questo ha una possibilità di manifestarsi; ma anche dall'altro lato, simultaneamente quindi, quindici giorni o un mese dopo la mia morte, non resterà più niente. Eccetto che per il deposito legale in biblioteca. Ve lo giuro, credo sinceramente e simultaneamente a queste due ipotesi»⁴⁰.

Se Derrida può antivedere lo scontro che si aprirà intorno all'eredità da lui lasciata è perché, come ha sempre sostenuto, scrivere è essere postumo, darsi per morto e sopravvivere mentre si è ancora in vita. «Mi sono sempre interessato a questa tematica della sopravvivenza», aggiunge nella stessa intervista, «il cui senso *non si aggiunge* al vivere o al morire; essa è originaria: la vita è sopravvivenza. Sopravvivere nel senso corrente vuol dire continuare a vivere, ma anche vivere dopo la morte. La sopravvivenza è sopravvivenza alla vita ma è anche sopravvivenza alla morte (...) Tutti i concetti che mi hanno aiutato a lavorare, soprattutto quelli della traccia o dello spettrale, erano legati al 'sopravvivere' come dimensione strutturale e rigorosamente originaria. Essa non deriva né dal vivere né dal morire».⁴¹

Se vivere è fin dall'inizio sopravvivere, alla vita e alla morte, a una vita che muore e a una morte che sospende il suo morire, a una vita mortale e a una morte vivente, se è lo spazio, la topolitologia della sepoltura e della resurrezione, lo spazio dell'indeterminazione fra 'la vita, la morte', allora il tempo del lutto interminabile è anche quello del massimo incremento della vita, l'approvazione della vita fin dentro la

³⁹ L'intervista di Jean Birnbaum uscita il 19 agosto 2004 si legge ora in J. Derrida, *Apprendre à vivre infin*, Galilée, Paris 2005, da cui cito: il passo si trova alle pagine 21-22.

⁴⁰ Ivi, pp. 34-35. Previsione facile: a dieci anni dalla morte, a parte i pochi che continuano ad amarlo, la tesi prevalente nel mondo della filosofia e della intellettualità impegnata è che Derrida sia sorpassato, fuori moda, un cane morto. Allo stesso tempo ciò prepara forse una rilettura: chissà se anche questo necrologio che esce a dieci anni di distanza dal momento in cui fu pronunciato non possa far parte dell'inizio di un rilancio.

⁴¹ Ivi, p. 26.

morte. In nessun altro modo l'intervista avrebbe potuto terminare se non così: «Come ho già ricordato, dall'inizio, e ben prima delle esperienze della sopravvivenza che sono adesso le mie, ho marcato che la sopravvivenza è un concetto originale, che costituisce la struttura stessa di ciò che chiamiamo l'esistenza, il *Dasein* se volete. Siamo strutturalmente dei sopravvissuti, marcati da questa struttura della traccia, del testamento. Ma, detto questo, non vorrei lasciare spazio all'interpretazione secondo la quale la sopravvivenza stia piuttosto dal lato della morte, del passato, che della vita e dell'avvenire. No, per tutto il tempo, la decostruzione è dal lato del *si*, dell'affermazione della vita. Tutto ciò che dico – a partire almeno da *Pas* in *Parages* – della sopravvivenza come complicazione dell'opposizione vita/morte, procede in me da un'affermazione incondizionata della vita. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più che vita. E il discorso che faccio non è mortifero, al contrario è l'affermazione di un vivente che preferisce il vivere e quindi la sopravvivenza alla morte, poiché la sopravvivenza non è semplicemente ciò che resta, è la vita più intensa possibile»⁴².

Forse è per questo che dalla nuova forma di sopravvivenza in cui dimora, nel luogo-non luogo in cui stanno i morti, Derrida, come lui stesso ha scritto prima di morire, ci ama e soprattutto ci sorride. Morto, commuore insieme a noi che moriamo con lui: formando come sempre la comunità dei vivi e dei morti.

⁴² Ivi, pp. 54-55.

Deconstruire la resistance philosophique a la biologie

Catherine Malabou *

Pourquoi la déconstruction aujourd'hui ? Peut-on se référer encore à elle comme à une démarche, une pratique théorique vivantes ? Peut-elle encore orienter l'avenir et fournir les armes conceptuelles destinées à comprendre comme à transformer la contemporanéité politique et culturelle ?

Ces questions ne peuvent que recevoir une réponse positive. Les raisons en sont multiples. Dans le bref espace qui m'est alloué, je voudrais en exposer une, qui a trait au rapport de la philosophie à la science. Plus exactement au rapport de la philosophie et de la biologie.

Commençons par préciser que l'avenir de la déconstruction passe aussi par une actualisation de celle-ci, par des changements de cap, pour reprendre un mot cher à Derrida. L'exemple de la biologie et des définitions contemporaines du vivant sont un excellent exemple de ce que la déconstruction pratiquée par Derrida peut encore apporter mais aussi de ce qui, en elle, doit être modifié, c'est-à-dire encore déconstruit pour libérer son pouvoir encore parfois bridé par certaines adhérences qu'il faut bien appeler métaphysiques. La déconstruction de la déconstruction elle-même est précisément la perspective dans laquelle se situe tout mon travail.

Partons de l'apport positif de la déconstruction par rapport à la question du vivant. Sans nul doute, le legs principal de Derrida sur la question du vivant tient à

* Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) - Kingston University.

l'élaboration du concept d'auto-immunité. De la même manière que le vivant, lorsqu'il souffre d'une maladie auto-immune, finit par attaquer ses propres défenses, la pensée ne peut prétendre protéger le vivant contre la machine sans utiliser les ressources de la machine elle-même, sans mettre en marche une manière de mécanisme qui se retourne contre elle. Il n'est pas possible d'immuniser la vie contre la machine sans faire appel à la machine, sans avoir recours, en d'autres termes, aux ressources de la répétition machinale. «Nous sommes là, déclare Derrida, dans un espace où toute autoprotection de l'indemne, du sain(t) et sauf, du sacré (*holig, holy*) doit se protéger contre sa propre protection, sa propre police, son propre pouvoir de rejet, son propre tout court, c'est-à-dire contre sa propre immunité. C'est cette terrifiante mais fatale logique de l'*auto-immunité de l'indemne*. »⁴³ Il y a auto-immunité dès que les défenses attaquent ce qu'elles prétendent défendre.⁴⁴

Il n'y a donc pas d'un côté la « vie » et de l'autre la menace de la « machine », le « vivant » et le « programme ». Leur unité dissensuelle est originaire qui fait apparaître leur source commune comme « double ». Parce que toute réaction, toute réactivité sont immédiates et quasi-automatiques, il apparaît que tout ce que l'on croit défendre est, pour cette raison même, mécaniquement attaqué, mal défendu. L'auto-immunité est cette mécanique pathologique potentiellement inscrite dans le vivant, une anomalie biologique qui devient aporie philosophique. L'auto-immunité, c'est le programme retourné contre lui-même — ce retournement apparaissant en un sens comme son accomplissement. Gène contre antigène, soi contre non-soi, machine qui s'en prend à elle-même. L'anomalie contenue pour Derrida dans tout programme en révèle la signification politique. L'auto-immunité est cette logique infernale qui s'enclenche en effet dès que commence le processus d'identification de l'ennemi.⁴⁵

Maintenant, on s'attendrait à ce que Derrida, après avoir exposé cette logique dans son grand texte *Foi et savoir*, revienne à Heidegger de manière critique dans la dernière partie de cet ouvrage. On s'attendrait à ce que le déclenchement du jeu de l'auto-immunité ébranle profondément et durablement les fondements l'analyse heideggerienne de la technoscience. En effet et encore une fois, si toute position de rejet est vouée à s'en prendre machinalement à elle-même, la critique réactive de la science, tout comme l'ontologie qui la soutient, devraient en toute rigueur s'auto-déconstruire. L'assimilation de la génétique à un mode de calcul, constamment mise en

⁴³. Jacques Derrida, *Foi et savoir*, in Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La Religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 59.

⁴⁴. *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵. Cf. la répétition comme « division du même », *ibid.*, p. 48.

œuvre par Heidegger devrait se retourner contre elle-même, annonçant déjà ainsi, en creux, l'importance contemporaine de l'épigénétique. Le rejet de la définition biologique de l'homme (*animal rationale*) devrait du même coup se rejeter lui-même. Prêtant deux de ses catégories à la déconstruction (celles d'immunité et d'auto-immunité), la biologie devrait du même coup voir investie d'un rôle philosophique et critique nouveau et sortir enfin de l'enclave tant ontologique que technoscientifique dans laquelle elle se voit constamment maintenue.

Curieusement cependant, on assiste sur ce point, curieusement, à une interruption de la mécanique auto-immunitaire. Force est de le remarquer, *Foi et savoir* ne produit en fin de compte aucun dérèglement fatal de la défense heideggerienne. La vie continue, pour Derrida, à ne pouvoir se réduire à son sens biologique : « la vie, écrit-il, vaut plus que sa définition naturelle ». Qu'est ce qui, chez Heidegger, se trouve ainsi secrètement immunisé par la déconstruction ?

Tournons-nous vers le premier volume de *La Bête et le souverain*. Ce qui se trouve en fin de compte, et malgré de multiples précautions, protégé par Derrida n'est autre que ce qui devrait être le plus déconstruit. Il s'agit, nous l'avons dit, du soupçon que Heidegger fait peser sur la définition zoologique et biologique de l'homme, définition qui préside originellement au destin de la philosophie et détermine également, tout autant que celles de la rationalité et de la politique, l'essence de l'animal.

Si Derrida remet bien en cause certaines dichotomies — entre vivant et machine, ou mourir et périr par exemple — s'il souligne un silence pesant du philosophe allemand au sujet de l'animal, plus exactement au sujet de l'assujettissement et de la souffrance animales, il ne déplace pas le caractère dérivé que revêtent chez Heidegger le biologique et le zoologique. Il laisse ainsi dans l'ombre ce qu'il se propose pourtant d'élucider, à savoir le sens de ces catégories mêmes.

Derrida revient tout d'abord sur le propos développé dans *Introduction à la métaphysique* au sujet de l'*animal rationale*. « Heidegger, déclare-t-il, [insiste sur] le caractère secondaire, dérivé, en somme, tard venu et au fond très insatisfaisant, du point de vue ontologique, d'une définition de l'homme comme *animal rationale* ou comme *ζῷον λογον εχον*. Cette définition, il l'appelle, de façon d'ailleurs intéressante et inattaquable, “zoologique”, non seulement mais aussi en ce qu'elle allie le *logos* au *ζῷον* et qu'elle prétend rendre compte et raison (...) de l'essence de l'homme en disant de lui qu'il est avant tout un “vivant”, un “animal”. Mais le *ζῷον* de cette zoologie reste à beaucoup d'égards *fragwürdig* [digne de questions]. Autrement dit, tant qu'on n'aura pas interrogé,

ontologiquement, l'essence de l'être en vie, l'essence de la vie, définir l'homme comme *ζῷον λογόν ἔχον* reste problématique et obscur. Or c'est sur ce fondement non interrogé, sur ce fondement problématique d'une question ontologique de la vie non élucidée que tout l'Occident, déclare Heidegger, a construit sa psychologie, son éthique, sa théorie de la connaissance et son anthropologie. »⁴⁶

A partir de là, deux directions de pensée étaient possibles. Soit expliquer pourquoi ce fondement reste selon Heidegger « non interrogé ». Déployer sans plus, avec ça et là quelques coups de pattes inoffensifs, l'argumentation heideggerienne. Soit se demander pourquoi ce fondement *devrait* après tout être interrogé, pourquoi la définition de l'homme comme animal ou comme vivant devrait forcément apparaître comme le masque d'une « question ontologique » non élucidée.

Non qu'il ne faille déconstruire la définition zoologique traditionnelle de l'homme proposée par Aristote. Mais là encore, que veut dire déconstruire ? Redoubler le soupçon heideggerien ? Ou bien s'en prendre à ce soupçon même et voir à l'œuvre, dans la définition aristotélicienne, le commencement d'un processus auto-déconstructeur, sorte de bombe à retardement, qui, loin de fixer pour l'éternité quelque chose comme une essence de l'homme, annonce la possible naissance d'un sujet bio-zoologique en effet ?

N'aurait-ce pas été là le meilleur moyen *aussi* d'engager la critique du concept foucauldien de bio-politique et de sa réinterprétation par Agamben, critique qui constitue un moment majeur de *La Bête et le souverain* ? En effet, il faut le dire, l'immunisation de Heidegger n'a en fait d'autre but, dans le séminaire de Derrida, que de contrer l'analyse de la souveraineté moderne comme émergence de la biopolitique (Foucault) et l'indistinction entre *bios* et *ζῴε* qui en procède (Agamben). De la lecture de Heidegger à celle de Foucault et Agamben, ce ne sont en fait *jamais* la biologie ni la zoologie qui sont en jeu. Elles ne constituent *jamais* le cœur du débat. Ce qui compte pour Derrida, est de montrer que la méfiance heideggerienne envers la définition zoologique de l'homme est déjà une prise en compte du caractère biopolitique de la métaphysique et qu'en ce sens, Foucault n'a rien inventé. Les catégories de *bios* et de *ζῴε* quant à elles forment dès l'origine cette unité duelle qu'Agamben n'aura pas non plus découverte.

Derrida montre que s'ils avaient lu Heidegger comme ils auraient dû le faire, Foucault et Agamben auraient compris qu'il n'y avait *rien de nouveau* avec la « modernité », que la définition de l'homme comme *animal rationale* et *ζῷον πολιτικόν*

⁴⁶. Jacques Derrida, *La Bête et le souverain, Séminaire*, vol. 1, Paris, Galilée, p. 354.

ouvrant déjà le programme de la biopolitique. « Je ne dis (...) pas, dit Derrida, qu'il n'y ait pas de "nouveau bio-pouvoir", je suggère que le "bio-pouvoir" lui-même n'est pas nouveau. Il y a des nouveautés inouïes dans le biopouvoir, mais le bio-pouvoir ou le zoo-pouvoir n'est pas nouveau. »⁴⁷ Il ajoute : « La zooanthropolitique, plutôt que la bio-politique, voilà notre horizon ».⁴⁸

« Zooanthropolitique » contre « bio-pouvoir ». Tout est dit, la définition zoologico-politique de l'homme établie par Aristote contient déjà en elle-même les linéaments de la bio-politique. La lecture heideggerienne précède et double en ce sens les analyses de Foucault et d'Agamben.

Le problème n'est donc pas du tout pour Derrida d'attaquer la manière dont Heidegger attaque lui-même la notion d'*animal rationale*. Attaquer cette attaque, c'eût été insister sur tout ce que la critique heideggerienne comporte encore de métaphysique dans son rejet du zoologique et du biologique. C'eût été d'abord rendre justice à la « zoologie », appellation dont Derrida ne souligne pas une fois le côté obsolète (on parle aujourd'hui de biologie des organismes ou de biologie animale) et montrer que la « zoologie » s'est profondément renouvelée en intégrant les apports de la phylogénie, de la biochimie, de la génétique des populations, de la physiologie animale — qui s'étend de la biochimie et biologie cellulaire à l'anatomie comparée en passant par l'histologie —, de l'éthologie et de l'écologie enfin qui étudie les interactions entre les êtres vivants et leur milieu et porte autant d'intérêt aux animaux qu'aux plantes, aux champignons et aux facteurs abiotiques. C'eût été tenter de dire en quoi ces disciplines ont largement permis de déstabiliser les conceptions traditionnelles de l'animal, du rapport entre l'homme et animal et du rapport entre l'homme et la vivant non animal...en permettant peut-être de donner un sens nouveau à l'« animal politique ».

N'est-on pas en droit d'affirmer en effet qu'il existe une définition zoologique et biologique non métaphysique de l'homme ? Que quelque chose, dans la définition aristotélicienne, contenait peut-être un sens extra-métaphysique de la biologie qui annonçait ainsi une révolution philosophique ?

Les développements contemporains de la « zoologie » sont bien évoqués dans le séminaire de Derrida, mais ils se voient immédiatement réduits à n'être que des acteurs du programme général d'instrumentalisation du vivant et d'assujettissement de l'animal mis en œuvre par la « télé-techno-biologie ». Les « développements conjoints de *savoirs*

⁴⁷. *Ibid.*, p. 438.

⁴⁸. *Ibid.*, p.100.

zoologiques, éthologiques, biologiques et génétiques [sont] toujours inséparables de *techniques* d'intervention *dans* leur objet, le vivant animal », écrit Derrida. Quelles sont ces techniques ? L'« élevage », le « dressage », l'« expérimentation génétique », l'« industrialisation », l'« insémination artificielle massive », les « manipulations de plus en plus audacieuses du génome », « la réduction de l'animal non seulement à la production et à la reproduction suractivée (hormones, croisements génétiques, clonage, etc) de viande alimentaire et à toutes sortes d'autres finalisations au service d'un certain être et supposé bien être humain de l'homme »⁴⁹ ... Les « savoirs » biologiques— et l'on retrouve ici encore bien sûr la phobie du tout génétique — conduisent donc sans reste à la catastrophe. « L'ordre du *savoir* », rappelle Derrida, « n'est jamais étranger à celui du *pouvoir* ». Comme le pouvoir, le savoir biologique a droit de mort sur son objet.

Derrida prend pour exemple de ce pouvoir — c'est le seul exemple donné dans le séminaire du « savoir zoologique » — la dissection, devant Louis XIV, du grand éléphant du Jardin des Plantes en 1681.⁵⁰ Le lien entre savoir zoologique et pouvoir souverain apparaît avec toute sa force dans cet exemple qui rend manifeste « la maîtrise à la fois politique et scientifique, indissociablement politique et scientifique d'un animal devenu objet de savoir, de savoir de la mort, de savoir anatomique surtout, pour le souverain, le roi ou le peuple. »⁵¹ Un peu plus loin dans le texte, Derrida réaffirme la force de ce lien : « le savoir est souverain, il est de son essence de vouloir être libre et tout-puissant, de s'assurer le pouvoir et l'avoir, la possession et la maîtrise de son objet. Et c'est pourquoi, vous l'aviez bien compris, j'avais commencé et fini la dernière fois par un cadavre, un immense cadavre, (...) je parle donc du tableau d'une dissection d'éléphant *sous* les ordres et *sous* les yeux du plus grand des rois, de Sa Majesté Louis le Grand. La bête et le souverain, c'est ici la bête comme ob-jet mort, énorme et lourd cadavre sous le regard et à la disposition absolue d'un monarque absolu. »⁵² Le sens de la zoologie se voit fixé une fois pour toute à partir de cet exemple, qui se distribue entre anatomie animale et science du zoo.⁵³

La véritable raison qui conduit Derrida à interroger zoologie et biologie n'a donc pas pour but, nous le voyons encore plus clairement maintenant, de déclencher le rejet

⁴⁹. p. 276.

⁵⁰. Cf. p. 368.

⁵¹. p. 367.

⁵². p. 376.

⁵³. Le parc zoologique venant au secours des anatomistes en leur fournissant leurs « ob-jets », c'est-à-dire leurs victimes. Sur les parcs zoologiques, voir p. 379 en particulier. La Ménagerie de Versailles, construite à partir de 1662, participe au développement de l'anatomie animale en fournissant aux savants les cadavres de ses animaux.

du rejet heideggerien ni de voir en quoi les définitions contemporaines de l'animal en particulier et du vivant en général pourraient déstabiliser non seulement la souveraineté politique mais bien aussi ce qu'il faut appeler la souveraineté ontologique. Nous venons de le voir, la chose, sans même être examinée, est *déjà réglée*. Les « savoirs » biologiques n'ébranlent rien, et là n'est pas le problème. Non, il ne faut pas attaquer Heidegger mais bien plutôt le protéger contre ceux qui ne le lisent pas, ou pas assez, et prétendent tout de même connaître quelque chose au sens grec du *bios* et de la *zôè* (du biologique et du zoologique...) ainsi qu' à la définition aristotélicienne de l'homme comme vivant et animal politique. Il faut sauver la primauté de l'analyse heideggerienne de la zooanthropolitique, marquer son antécédence logique et chronologique sur les pensées tard venues de la biopolitique.

La critique de la biopolitique dans *La Bête et le souverain* est l'une des seules qui existe. Nous n'en connaissons aucune autre. Mais force est de remarquer là encore que la discussion ne porte que sur les significations à la fois philologiques et ontologiques de « bios » et de « zôè » , jamais sur leur significations scientifiques et leur potentiel déconstructeur et de l'ontologie et de la biopolitique elle-même. Ce qui est ici en jeu est l'impossibilité, déclarée par Derrida, de dater comme le font Foucault et Agamben, quelque chose comme un tournant historique dans l'histoire de la souveraineté lorsqu'elle devient biopouvoir au tournant du XVIIe siècle — devenir qui selon Agamben en engage un autre, le devenir indistinct, à l'époque moderne, de *bios* et de *zôè*.

« Toute la stratégie démonstrative d'Agamben, ici et ailleurs, écrit Derrida, mise sur une distinction ou une exclusion radicale, claire, univoque chez les Grecs, et chez Aristote en particulier, entre la vie nue (*zôè*), et la vie qualifiée comme vie individuelle ou vie de groupe (*bios* : *bios théorêtikos* par exemple, vie contemplative, *bios aolaustikos* : vie de plaisir, *bios politikos* : vie politique). Le malheur, c'est que cette distinction n'est jamais si claire ni assurée, et qu'Agamben doit lui-même admettre qu'il y a des exceptions, par exemple dans le cas de Dieu qui mène, dit la *Métaphysique* d'Aristote, une “zôè aristè kai aidios”, une vie noble et éternelle ; une distinction sémantique si peu assurée ne saurait servir à déterminer une périodisation historique, celle qui fait dire à Agamben, je cite encore : “[...] ce qui caractérise la politique moderne n'est pas l'inclusion de la *zôè*, dans la *polis*, en soi très ancienne, ni simplement le fait que la vie comme telle devient un projet éminent de calculs et de prévisions du pouvoir étatique ; le fait décisif est plutôt que, parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle, l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit

progressivement par coïncider avec l'espace politique, où exclusion et inclusion, extérieur et intérieur, *bios* et *zôê*, droit et fait, entrent dans une zone d'indifférenciation irréductible.»

Ce qu'il y a de difficile à soutenir dans cette thèse, conclut Derrida, c'est l'idée d'une entrée (moderne, donc) dans une zone d'indifférenciation irréductible, là où leur différenciation n'a jamais été assurée ; et surtout ce qui reste encore plus difficile à soutenir, c'est l'idée qu'il y a là quelque chose de moderne ou de nouveau. »⁵⁴

Dans ce long passage on le voit, Derrida exprime sa méfiance vis-à-vis de la mise au jour d'un prétendu tournant dans l'histoire de la souveraineté, lieu d'émergence de la biopolitique. Heidegger a montré, à sa manière, que le « biopouvoir » est déjà présent, dès l'origine, dans la compréhension grecque du *logos* comme vie. « Ni l'un ni l'autre [entendez ici ni Foucault ni Agamben] ne se réfèrent, comme je crois qu'il aurait été honnête et indispensable de le faire, au Heidegger [de] *l'Introduction à la métaphysique* »⁵⁵, texte dans lequel Heidegger montre que le *logos* était originairement une « zoologie » : « unissant dans un même corps et un même concept le *logos* et la vie du vivant, *logos* et *zôê*. » Cette « zoo-logie ou (...) logo-zoïe (...) aura selon Heidegger imposé son autorité, voire sa souveraineté, sa prééminence hégémonique et sur l'interprétation originaire du *logos* grec et sur la définition aristotélicienne de l'homme comme *zôon logon echon*, l'animal qui a le *logos*. »⁵⁶ La Genèse, ajoute Derrida, le disait déjà : « le *logos* était la vie (*zôê*). »⁵⁷ Dès lors, s'il peut y avoir une biopolitique, ou une zooanthropolitique, c'est bien parce que, « entre la vie, *zôê* et le *logos*, il y aurait quelque affinité ontologique ».

Cela signifie que *bios* et *zôê* sont, dès l'origine de la tradition philosophique occidentale, à la fois distinctes et indistinctes, toutes deux mobilisées par la compréhension de l'homme comme vivant animal. Où Derrida veut-il en venir ? A la conclusion selon laquelle Heidegger attribue lui aussi très tôt une signification politique à la définition zoologique de l'homme. Il repère lui aussi très tôt le caractère « biopolitique » d'une telle définition. Que veut dire ici biopolitique ? Nous y voici : Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger décèle rien moins que le danger de *biologisme* originairement contenu dans cette définition : « Heidegger dénonce le biologisme, la réduction biologiste de cette définition de l'homme. Et cela veut dire que la

⁵⁴. p. 421.

⁵⁵. p. 422.

⁵⁶. p. 427.

⁵⁷. p. 417.

métaphysique de l'humanisme classique, est alliée ou complice, en profondeur, du biologisme et du zoologisme. »⁵⁸ Il va ainsi « de soi » que « lorsque Heidegger, *d'une part* condamne le biologisme (et visiblement le biologisme moderne) et, *d'autre part*, dénonce comme métaphysique et insuffisamment questionnant le zoologisme d'une définition de l'homme comme *ζῷον λογόν εχον* ou, *a fortiori*, comme *ζῷον πολιτικόν*, il va dans le sens de toute cette configuration prétendument inédite dans laquelle Agamben crédite Foucault d'avoir inauguré »⁵⁹.

En fin de compte, Derrida renonce à distinguer nettement entre zoologie et biologie. « Arriverons-nous jamais, demande-t-il, à démêler, désintriquer si je puis dire, à nous débrouiller un jour entre *zoologie* et *biologie* ? Entre le zoologique et le biologique, entre ces deux mots grecs, qui sont plus que des mots, et qu'on traduit tous deux par "vie", *ζῷέ* et *bios* ? N'est-il pas trop tard pour tenter de le faire et les efforts dans cette direction ne sont-ils pas voués, par essence, à rester vains ? Surtout en français, mais aussi en allemand et en anglais et en tant de langues où on ne dissocie pas les deux mots, voire les deux concepts pour dire "vie" et "vivant" ? Et la philologie n'est-elle pas désarmée, trop inégale, malgré les grands airs que se donnent parfois les donneurs de leçons et les pseudo-experts dans ce domaine ; trop inégale, la philologie, trop peu à la mesure de cette question qui n'est plus qu'une question de sens et de mot, entre *ζῷέ* et *bios*, entre la *zoologie* et la *biologie*, la logique du *logos* n'arrangeant rien et ne simplifiant rien, nous allons le voir, pour qui se soucie de démêler les choses ? Et en français, que dit-on quand on dit "la vie" (ah, "la vie" !), et le vivant ? Dit-on le zoologique ou le biologique ? Et quelle serait la différence ? A quoi nous obstinons-nous à faire signe ici sous le mot de "vie" ? »⁶⁰

Si l'on fait le point, on découvre donc 1) qu'il est impossible — niveau explicite de l'analyse— de séparer nettement entre *bios* et *ζῷέ*, ce qui invalide l'analyse d'Agamben, et par conséquent aussi celle de Foucault : rien de « nouveau », donc, avec le biopouvoir ; 2) qu'il est par conséquent impossible de déconstruire le rejet heideggerien du bio-zoologique et l'arrière-fond ontologique qui le soutient. Quelles que soient les précautions que Derrida peut prendre vis-à-vis de la compréhension heideggerienne de l'histoire comme historicité (histoire de l'être), il n'en démantèle pas le principe dans la mesure où il nie lui aussi la force novatrice de l'événement *historique*,

⁵⁸. p. 428.

⁵⁹. p. 431.

⁶⁰. p. 407.

au sens traditionnel du terme — événement qui pourrait correspondre par exemple à l'émergence d'une nouvelle forme de souveraineté politique.

Pourquoi cette négation ? La réponse ne se fait pas attendre. L'affirmation foucauldienne du « tournant » biopolitique, de la « nouveauté » historique du biopouvoir, est encore *trop* « génétique » en son principe ! Derrida déclare en effet : « la figure du tournant implique une rupture où une mutation instantanée dont le modèle où la figure sont encore génétiques, biologiques ou zoologiques — et donc, précisément, à interroger. » Ailleurs : « c'est pourquoi j'hésiterais à dire que nous *vivons* (...) (si on pouvait encore appeler tranquillement vie cette expérience dans laquelle viennent à trembler les limites au passage des frontières entre *bios* et *zôê*, biologique, zoologique et anthropologique, comme entre vie et mort, vie et technique, vie et histoire, etc) (...) un tournant historique. »⁶¹ Parler de tournant, du point de vue de la mutation cette fois, de la variation c'est encore parler de programme génétique ! Le « tout historique » pourrait ainsi n'être qu'une variante du « tout génétique » !

Heidegger est certes lui aussi visé par cette critique du caractère « génétique », et donc programmé, de la figure du tournant — fausse surprise d'une instantanéité calculée. Reste malgré tout que la programmation heideggerienne (le caractère « toujours déjà » biopolitique de la définition aristotélicienne de l'homme et plus généralement l'histoire de la métaphysique en son ensemble comme succession d'« envois » de l'être) est pour Derrida plus acceptable que la programmation foucauldienne (le caractère de mutation génétique que revêt l'idée de nouveauté historique). Elle semble en effet donner plus de chances à ce que Derrida voudrait voir comme la seule instance véritablement déconstructrice du programme, la *promesse*. La promesse est l'instance qui ouvre, à même le programme, l'autre du programme. A force de répétition, et non par la grâce d'une pétition (celle d'un événement historique — la naissance de la biologie comme science par exemple), l'ancienneté finit par produire du nouveau. Telle est la paradoxale futurité de la promesse : « depuis deux siècles environ, de façon intense et selon une accélération affolante parce que nous n'en n'avons même plus l'horloge et la mesure chronologique, eh bien nous, nous qui nous appelons les hommes, nous qui nous reconnaissons sous ce nom, nous voilà engagés dans une transformation sans précédent. Cette mutation affecte l'expérience de ce que nous continuons à appeler, imperturbablement, comme si de rien n'était, l'animal et/ou les animaux. Cette nouveauté ne peut être déterminée que sur le fond du plus ancien.

⁶¹. Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 275.

Sans cesse nous devons nous mouvoir dans cet aller et retour entre le plus ancien et ce qui vient, dans l'échange entre le nouveau et le "de nouveau", le "à nouveau" de la répétition. » En tant que *retour du nouveau, annonce répétitive de l'altérité*, la promesse est l'autre du programme, son altérité constitutive, son double. Incontestablement, Heidegger le sait, qui montre dans tant que le nouveau provient toujours d'une certaine promesse contenue dans la mémoire de ce qui s'offre à être transformé, un appel de l'autre celé dès l'origine et comme l'origine elle-même.

C'est donc en réalité toujours *dans* le sillage de la pensée heideggerienne, jamais *contre* lui, que Derrida situe le dialogue entre programme et promesse qui constitue selon lui l'étoffe même du temps. Le programme et la promesse marchent dans les textes de Derrida comme deux complices, main dans la main et l'un contre l'autre. Tous deux désignent une relation à l'avenir, à l'événement, à ce qui vient. Mais si le programme anticipe cet avenir, de telle sorte que ce qui arrive est bien ce qui était prévu, une promesse quant à elle réserve toujours ses possibilités d'accomplissement : elle peut ou non être tenue, et ce qui se promet demeure, en ce sens, toujours inattendu. Leurs définitions peuvent être interchangeables et leur distinction est évidemment fragile. « Dès [qu'une promesse] est déterminable, écrit Derrida, elle se transforme en programme, elle est trahie comme promesse ; autrement dit, la promesse est trahie, dans sa dignité de promesse, là où elle n'accepte pas que le risque de la trahison l'habite incessamment. »⁶² Cependant, pour être « indissociables », programme et promesse n'en sont pas moins « hétérogènes » : « C'est là que l'on rencontre l'hétérogénéité radicale entre la logique du calcul, du prévisible et celle de la promesse. (...) Le concept du prévisible et celui de l'irruption incalculable sont deux concepts à la fois hétérogènes et indissociables. »⁶³ La figure de la mutation, du changement provoqué par l'événement historique, ici celui de l'émergence de la biopolitique, reste trop prévisible, elle ne promet donc rien.

A l'évidence, l'importance croissante de l'épigénétique transforme en profondeur le biologique lui-même (structure du vivant et science du vivant), mais cette transformation n'est pas encore conceptualisée. Elle reste en friche, comme un potentiel dormant, en attente d'être théoriquement éveillée et aiguisée. Les questions posées par les biologistes au sujet de ce changement de structure restent insuffisantes et

⁶². *La Philosophie au risque de la promesse, Questions à Jacques Derrida*, Marc Crépon et Marc de Launay, dir., Paris, Bayard, 2004, p. 198. Sur speech acts et promesse, voir Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 397.

⁶³. *La Philosophie au risque de la promesse, op. cit.*, pp. 203-204.

révèlent surtout une ignorance, calculée ou non, de la pensée philosophique de la « techno-biopolitique » dans le cadre de laquelle il serait pourtant urgent de les situer. Ainsi décontextualisées, ces questions restent à la fois sans force philosophique et sans efficace politique. La barre du symbolique, dans les analyses scientifiques, est située trop bas. Il manque en effet à ces analyses l'échancrure d'une question directrice — gardons pour l'instant cette définition du symbolique comme échancrure du sens à même le réel — qui leur permettrait d'entrer dans le débat et de rendre ainsi publiquement manifeste la dimension émancipatrice de la biologie contemporaine.

En revanche, dans le type de discours philosophique que nous avons étudié, la barre du symbolique est située trop haut. Derrida prend bien acte d'une transformation. Il voit — à travers sa problématique de l'animal — se dessiner une nouvelle approche de la vie qui aboutit nécessairement à inquiéter le lourd appareil de la question de l'être et la pensée du temps et de l'histoire qui en procède. Il faut bien, pour étayer cette approche nouvelle, prendre en compte la portée révolutionnaire de certains événements, dans l'ordre biologique comme dans l'ordre philosophique. C'est d'ailleurs, nous l'avons vu, un processus de type biologique — le fonctionnement ou plutôt le dysfonctionnement du système immunitaire — qui devient instrument de lecture. D'autre part, la question de l'animal, en tant qu'elle exige aujourd'hui, selon Derrida, d'être posée, secoue déjà par elle-même, par son insistance même, le dispositif ontologique du « toujours déjà » et menace le rejet heideggerien de la définition bio-zoologique de l'homme. En effet, si une nouvelle pensée de l'animal s'annonce, comment n'aboutirait-elle pas nécessairement à une réévaluation, voire, nous l'avons dit, à un rejet de ce rejet lui-même ? Comment ne conduirait-elle pas à l'élaboration d'une toute nouvelle approche, non métaphysique encore une fois, de l'animalité de l'homme ? Auto-immunité, animal : Derrida dispose, avec ces deux instances, d'une puissante *machine* (mécanique auto-immunitaire) à *désontologiser la vie* (à saisir les enjeux politiques inédits d'une redéfinition du sujet politique comme sujet vivant).

Pourtant comme nous venons de le voir, cette opération de désontologisation mécanique — ou auto-déconstruction — n'a pas lieu. Elle reste comme au bord d'elle-même. Sans doute parce que la conception de la technique qui la soutient, tout comme celle de l'animal et du vivant, ne sont étrangement pas radicalement désolidarisées de leur compréhension heideggerienne. Dans cette hésitation, ce freinage, c'est le sens qui est en question. Si le sens, pour Derrida, n'est certainement pas le sens de l'être, on remarque malgré tout que le couple hétérogène du programme et de la promesse garde

quelque chose de la différence ontologique et du partage entre étant (programme) et être (promesse). La promesse on l'a vu n'est ni étrangère ni extérieure au programme, mais la manière dont elle en forme l'altérité constitutive consiste dans l'ouverture, au sein même du programme, de la possibilité incalculable d'une surprise ou d'une irruption irréductible à quelque présence ni quelque événement que ce soit. Elle réserve la place vide de l'arrivant, la protège, en maintient la béance. En d'autres termes, ce dispositif symbolique qui rompt l'économie et le calcul, apparaît bien, il faut bien en venir là, comme promesse de *sens*. A cette promesse, qui ne se promet que dans sa différence, la différence reste attachée.

La manière dont Derrida insiste sur la réduction du vivant à un programme et de la biologie à une entreprise de programmation, la conception rigide de la génétique et de sa supposée toute puissance, le risque de biologisme et d'eugénisme qui y est à l'évidence contenu, le mépris des définitions biologiques contemporaines de l'organisme animal, tout ceci ne prépare certes pas la déconstruction à l'accueil de la révolution épigénétique. Mais, comme nous l'explorerons plus profondément dans la seconde partie, il ne s'agit pas là seulement d'une indifférence à la science. Il s'agit bel et bien, derrière cette indifférence, cette méfiance ou ce mépris, d'un problème philosophique qui ne parvient pas à se dire car il annonce une transformation de la déconstruction dont à l'évidence la déconstruction traditionnelle ne veut pas. Ou qu'elle ne peut pas penser ni assimiler. Ce problème est bien celui, que Derrida ne reconnaîtrait évidemment pas sous ce nom, mais qui est bien pourtant celui-ci, de la perte de sens, de la menace de désymbolisation que représente l'idée d'un pouvoir déconstructeur de la vie même, qui ne doit rien ni à l'ontologie ni à la déconstruction de l'ontologie. L'idée que la promesse puisse être une structure du vivant lui-même, qu'elle puisse être inscrite en lui, résider dans le caractère programmé au départ et pourtant non programmable du développement épigénétique. Que la promesse épigénétique puisse doubler le programme génétique à même lui, plastiquement, c'est-à-dire sans l'aide d'un appel du dehors, sans la nécessité, pour la pensée, de transgresser le biologique, de lui fausser compagnie, sans l'échancrure messianique d'un à venir sans événement, d'un pur blanc — d'une valeur zéro, case vide qui met tout en mouvement sans être elle-même réductible à un étant, à une présence intra-mondaine...Voilà le problème. Que le symbolique se dérobe à la différence, *qu'il se mette à vivre*. Qu'il s'animalise, et par là cesse d'être ce qu'il est, que s'engage alors une autre économie du sens ?

Comment le penser sans en avoir peur, sans craindre le fameux réductionnisme— tout est biologique — la perte du sens dans la vie en effet, la perte du sens de la vie ? Ne faut-il pas, pour qu'il y ait sens, qu'il y ait dehors, promesse, promesse de dehors, irréductibilité du sens à la matière ? Irréductibilité du symbolique à l'organique ? Ne faut-il pas que le symbolique et le biologique circulent, passent l'un en l'autre, certes, mais sans se confondre jamais ?

Telles sont là les questions déterminantes susceptibles de décider d'un nouveau destin — émancipateur— de la déconstruction.

La déconstruction, une éthique de lecture entre corrélationisme extrême et herméneutique de l'Autre (ou Derrida à l'épreuve de Meillassoux)

Baptiste Grasset *

Peut-on interdire longtemps au philosophe de céder à la tentation de la spéculation métaphysique ? Est-on jamais à même de dompter les velléités philosophiques d'accès direct au réel comme tel, c'est-à-dire au réel en soi ? C'est en tout cas cette gageure que la plus grande partie de la pensée occidentale a tendanciellement soutenue depuis deux siècles. S'inscrivant dans le sillon de la pensée kantienne, en laquelle le progrès de l'esprit s'identifie à la nécessité de soumettre toute affirmation théorique au tribunal de la raison, la modernité post-critique oppose fermement à tout discours par trop enthousiaste l'autorité de tribunaux ès argumentaires, certes de plus en plus travaillés par le prisme du consensus, mais toujours soucieux d'intimer aux pensées récalcitrantes, trop aventureuses ou péchant par imprudence, d'en rabattre, via un rappel à la dure loi des conditions de possibilité de toute pensée. Au fil des dernières décennies du XX^e siècle, on en vint même à cette situation étrangement naturelle, bizarrement évidente, que la suspension sceptique du jugement paraissait devoir pondérer à bon droit toute assertion trop métaphysiquement connotée. Être philosophe, entendre, sérieusement philosophe, impliquait de montrer patte blanche en se livrant, en guise de préalable à toute réflexion rationnelle, à une

* Professeur de philosophie à l'Université de Rio de Janeiro (UNIRIO) depuis 2012. Il y enseigne principalement l'histoire de la philosophie moderne.

série de figures imposées relevant de l'autocensure, et de l'évitement : y faillir voulait dire retomber. Retomber où ? En-deçà du criticisme. Dans les errements du dogmatisme métaphysique et ontologique. C'était ignorer l'impérieuse ascèse préconisée par la *Dialectique transcendantale*, redevenir naïf, ingénu ; en d'autres termes : basement réaliste. Le grand mérite de Quentin Meillassoux, dans *Après la finitude*, est d'avoir su, grâce au terme de « corrélationisme », diagnostiquer ce sommeil sceptique, ce ronron abstème de la modernité, qui, pendant plusieurs décennies, a trouvé son confort intellectuel dans un éloignement théorique du réel qui prétendait constituer une conjuration préventive implacable des délires de l'illusion métaphysique.

1. Sortir du sommeil sceptique de la modernité tardive avec Meillassoux

Chez Meillassoux, le terme de « corrélationisme » désigne l'idée que, dans le processus cognitif, nous n'avons accès qu'à des relations et jamais aux objets eux-mêmes. Ainsi est-il presque devenu proverbial de caractériser la philosophie transcendantale de Kant comme étant une pensée qui rejette la possibilité de connaître la chose en soi, au profit de l'adoption de l'horizon épistémologique de la simple corrélation⁶⁴ qui permet et encadre l'accès à cette chose considérée en tant que phénomène. Pour cette raison, on parle de primat de la relation, ou, pour reprendre l'heureuse expression dont Cassirer a fait le titre d'un livre⁶⁵, de primat de la fonction sur la substance, puisque le monde n'est monde que dans la mesure où il *m'*apparaît. Le corrélationisme est déjà en germes dans l'idéalisme subjectif (ou l'immatérialisme) de Berkeley, ainsi que dans l'empirisme modérément sceptique de Hume ; mais, selon Meillassoux, c'est dans le cadre de la philosophie critique et transcendantale de Kant qu'il est effectivement inauguré. Depuis lors, il a subi des mutations qui l'ont vu progressivement substituer à la figure du sujet isolé, encore trop typique de l'épistémologie classique, une autre figure, plus dialogique, intersubjective et démocratique, celle de la communauté interprétative ; ce qui, dans le même temps, s'est accompagné d'un abandon du modèle pré-critique de l'adéquation de la représentation à l'objet représenté, au profit de l'adoption du modèle post-critique du consensus d'une

64 Les formulations kantienne de cette corrélation épistémologique sont d'une grande diversité : pour nous cantonner à la seule « Logique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, on pourrait mentionner, sans toutefois encore pouvoir prétendre à l'exhaustivité, le *leitmotiv* de la synthèse *a priori*, du jugement synthétique *a priori*, et les couples pensée-sensibilité ; pensée-connaissance ; forme-matière ; phénomène-objet ; conditions de possibilité de l'expérience-conditions de possibilité des objets de l'expérience ; sujet transcendantal-objet transcendantal ; etc.

65 Ernst Cassirer – *Substance et fonction*

communauté déterminée portant sur un type déterminé d'objectivité. Le schème corrélatif a, depuis Kant, été décliné en d'innombrables versions par la modernité, que ce soit sous la forme de la co-donation, ou sous celle de la co-originarité, de la co-présence, de la co-interprétation, etc., toutes formulations qui rendent inconcevable et irrecevable la scission de l'être et de la pensée (ou, si l'on utilise un vocabulaire plus phénoménologique, le divorce de l'être et de la manifestation) : en effet, nous n'avons accès qu'à la corrélation entre la pensée et l'être, jamais à l'un ou l'autre de ces deux termes pris isolément. Jamais nous n'atteignons à la réalité nue, à la réalité dépourvue des cribles que lui appose et lui impose notre esprit. Or, c'est à cette réalité nue et à elle seule que nous pourrions comparer les productions de notre esprit afin d'apprécier leur degré de vérité. Au deuil de la réalité en soi s'ajoute donc celui des vérités éternelles. Le corrélationisme correspond, de ce fait, à une ascèse philosophique dont le mot d'ordre est le renoncement à la métaphysique. En régime corrélationnel, tous les énoncés à prétention objective (y compris les propriétés mathématiques) doivent voir leur validité reconduite à l'autorité du schème relationnel, que celui-ci opère -comme chez Kant- en qualité de forme de la représentation, ou -comme c'est le cas dans la phénoménologie- sous la forme d'un acte de la subjectivité, ou encore sous les traits d'un langage formel spécifique -cas de la philosophie analytique. Depuis le criticisme de Kant, penser quelque chose en oubliant qu'*in fine* c'est toujours *nous* qui pensons ce quelque chose, analyser la réalité abstraction faite des conditions de sa manifestation, voilà bien le genre de touchante mais regrettable naïveté que le philosophe se doit de refuser.

L'une des grandes forces de l'exposé de Meillassoux réside dans la plasticité de la notion qu'il met en avant, qui lui permet d'emporter la conviction du lecteur lorsqu'il montre comment l'ascèse sceptique qui accompagne le prisme corrélatif a fait école, puis de quelle manière elle s'est renouvelée en se radicalisant. Ainsi observe-t-il avec raison qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, d'une façon générale, et du fait de reformulations de plus en plus inflexiblement monistes du corrélationisme critique, la réalité s'éloigne voire s'évanouit, dans une grande partie de la philosophie : travestie par les interprétations chez Nietzsche, médiée par les actes noétiques chez Husserl, masquée par les jeux de langage chez Wittgenstein, mise à distance par les engagements ontologiques chez Quine, cachée par les redescriptions chez Rorty, confinée dans les marges et voilée ou distordue par la différance chez Derrida, elle s'évapore à mesure que les fondations épistémologiques (ou génétiques) se libèrent de la contrainte classique d'un référent fixe et externe. Il n'est pas anodin, pour l'activité philosophique,

de congédier la réalité : s'il est un symptôme de dogmatisme voire d'obscurantisme, c'est bien celui-ci. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que l'on reproche aux fanatiques, de nier le réel ? Peut-on parler alors d'obscurantisme moderne ? Derrière la posture de l'ascète au jugement cauteleux et aux argumentaires empruntés, ne faut-il pas détecter l'imposture du mage qui, quoiqu'ayant abandonné la raison au scientifique, persiste à lui disputer l'autorité du sens et du vrai ? Ne doit-on pas reconnaître que, par-delà l'antienne de la lutte contre la métaphysique, le corrélationisme radical des XX^e et XXI^e siècles a fini par servir à édifier une métaphysique sceptique ? Car c'est une chose que de s'interdire, au nom de l'inaccessibilité des vérités éternelles à l'homme, de proférer des thèses sur ce qu'est le réel en soi (posture que l'on peut nommer *scepticisme antimétaphysique*), mais c'est autre chose que de ne pas s'interdire de relativiser les thèses scientifiques portant sur le réel au nom d'un savoir propre et non scientifiquement réfutable concernant ce que l'on peut, de toute éternité (ou pour toute humanité), dire ou penser ou connaître à propos du réel (posture que l'on peut nommer *métaphysique sceptique*). Si Meillassoux ne recourt pas aux questions et aux formules qui précèdent, il ne cache cependant pas que la séparation apparemment définitive des chemins de la science et de la philosophie, et le reflux de l'autorité des critères rationnels au sein de l'activité philosophique contemporaine ne sont pas de bon augure pour la valeur objective de cette activité, ni *a fortiori* pour celle de la méthodologie corrélationiste poussée à ses dernières extrémités. Afin de démasquer les contradictions de celle-ci, Meillassoux convoque l'argument devenu célèbre de l'énoncé ancestral, énoncé qui concerne des référents certes antérieurs à l'apparition de la conscience humaine, mais qui n'en demeure pas moins parfaitement concevable par tout scientifique digne de ce nom comme par tout réaliste naïf vivant au XXI^e siècle, alors que, curieusement, il est impossible à admettre sans susciter de profondes contradictions pour le philosophe corrélationiste contemporain...

Analysons l'énoncé ancestral qui suit : « L'événement X est survenu Y années avant l'apparition de l'homme ». Comme le remarque Meillassoux, le philosophe moderne, post-critique, corrélationiste, est un parangon de modestie transcendante : il ne remettra jamais en cause le contenu proprement dit d'un tel énoncé (car ce serait férir l'autonomie durement acquise des sciences exactes) ; pas plus qu'il ne s'aventurera à contester qu'un tel événement X soit réellement survenu ; ni à relativiser la date dudit événement. Ce philosophe sait, en effet, depuis Kant, que l'histoire positive de la vérité est, dorénavant, scientifique : tout au plus incombe-t-il à une métaphysique disciplinée par le criticisme de déduire les fondements de ces découvertes sous la forme de

jugements synthétiques universels et nécessaires, certes, mais de plus en plus spécialisés. Toutefois, ce même philosophe, afin de traiter en philosophe post-critique, c'est-à-dire en métaphysicien inavoué, en métaphysicien sceptique de la corrélation, un énoncé scientifique tel que celui reproduit ci-dessus, relativisera toujours, tôt ou tard, ledit énoncé en lui attelant une manière d'amendement : « *pour W*, l'événement X est survenu Y années avant l'apparition de l'homme », W étant dans le cas présent ni plus ni moins que la communauté scientifique à un moment précis de son histoire⁶⁶. Le philosophe, sous des dehors modestes, postule en fait l'existence d'un régime autonome de sens extérieur au sens scientifique, et plus originaire, plus fondamental, plus vrai que celui-ci. Car le corrélationniste ne saurait accepter que le réalisme typique de la pratique scientifique délivre le sens ultime de la vérité objective. Comme le souligne Meillassoux, dans le cas des énoncés ancestraux, qui traitent d'événements antérieurs chronologiquement à l'existence même de l'humanité (cas certes particulier, mais susceptible de jouer ultérieurement le rôle de révélateur systémique des limites et des contradictions du paradigme corrélationnel tout entier), le philosophe post-critique de notre modernité tardive n'est pas même capable d'en concevoir le sens, car le concevoir revient, entre autres, à prononcer le divorce de la pensée et de l'être, à diagnostiquer la non-coextensivité de l'être et de la manifestation, ou à identifier une pensée scientifique qui outrepassse les limites métaphysiques de la pensée de l'être. Or, pour le philosophe post-critique et corrélationniste, l'être n'est jamais antérieur à la manifestation : tout au plus se manifeste-t-il comme antérieur à la manifestation⁶⁷. Non content de dédoubler le sens des énoncés objectifs de la science pour les inféoder à l'autorité métaphysique de la corrélation, ce philosophe pratique donc une rétrojection logique du sens corrélationnel de l'ancestralité afin d'en soumettre et d'en amoindrir le sens strictement scientifique, c'est-à-dire chronologique. Le dédoublement régionalise la validité de la vérité scientifique (alors que la science n'établit jamais une mesure dans l'intention qu'elle soit valide pour... les seuls scientifiques!) ; quant à la rétrojection, elle immunise la vérité métaphysique-sceptique contre la portée de la vérité scientifique. Cela devient particulièrement évident lorsqu'on demande benoîtement si, au final, l'accrétion de la Terre (événement ancestral s'il en est, puisque survenu voici quelque 4,5 milliards d'années) a, oui ou non, eu lieu. Car la réponse du corrélationniste, telle que la rapporte Meillassoux, est des plus ambiguës : d'une certaine façon, oui, l'accrétion de la Terre a

66 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, Éditions du seuil, Paris, 2006, p.30.

67 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p.32.

bien eu lieu (les énoncés scientifiques et les mesures qu'ils mobilisent sont objectifs) ; mais d'une certaine façon, non, dans la mesure où il est inconcevable que le référent de ces énoncés ait existé indépendamment d'une conscience humaine, c'est-à-dire qu'il ait existé de manière non-corrélée⁶⁸. Condensons la réponse : le scientifiquement vrai est philosophiquement inconcevable. Observons, soit dit en passant, qu'il n'y a guère que le philosophe moderne pour demeurer interdit face au sens littéral d'un énoncé ancestral. D'où sa volonté d'amender et de recadrer ce sens littéral. Mais au nom de quoi ? D'un fidéisme humaniste qui n'admet pas que les méthodes rationnelles de la science parviennent à réaliser ce qu'il croit impossible : sortir de soi, du langage, de la conscience humaine, pour connaître ce qui existe ? Le réalisme des mesures scientifiques en général, et de celles de l'ancestralité en particulier, est un sens littéral *et ultime* : il ne saurait être invalidé et amendé que par le réalisme de mesures contradictoires, plus exactes, au degré de rationalité supérieur, et non pas par l'idéalisme de pratiques externes à la science (celles du philosophe guidé par sa foi en la corrélation entre conscience humaine et réalité objective).

Dans le cadre d'un corrélationisme « faible » tel que celui préconisé par l'idéalisme transcendantal de Kant, la fondation des énoncés positifs de la science physico-mathématique réussit à jouer un rôle critique actif à l'encontre des énoncés métaphysiques dogmatiques en vigueur jusqu'alors, dans la mesure même où la réalité objective qui doit être fondée en raison est restreinte aux faits scientifiques déterminés et mesurés par le biais d'équations mathématiques : le criticisme kantien parvient à garantir l'existence de la vérité rationnelle au moyen de cette stricte délimitation de l'objectivité. Pour Kant, la conséquence est qu'il faut réorienter la métaphysique vers d'autres domaines rationnels que l'expérience et le savoir objectifs, si vraiment elle doit continuer à produire des énoncés positifs : en effet, les énoncés positifs doués de vérité objective sont désormais ceux de la science, et non plus ceux, en propre, de la métaphysique ; c'est ailleurs que ceux-ci peuvent trouver un usage, et à propos d'autres objets, l'éthique, le droit, la politique et l'anthropologie. Chez les héritiers de Kant, et particulièrement ses héritiers contemporains, que Meillassoux rassemble sous la bannière fort convaincante du « corrélationisme fort » (parce qu'ils ont congédié l'horizon d'un au-delà des limites de la corrélation, encore valide chez Kant, pour qui la chose en soi, inconnaissable, existe), on en vient à contester l'autorité, non plus des vérités éternelles de la métaphysique dogmatique (comme le faisait le criticisme au

68 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p.34-35.

XVIII^osiècle, pour le plus grand profit de l'autorité des vérités objectives de la science mathématique de la nature); mais justement l'autorité des vérités scientifiques elles-mêmes, et ceci au nom de l'autorité d'un savoir théorique de facture métaphysique qui revendique sa supériorité sur tout savoir réfutable. Autrement dit : le corrélacionisme fort du XX^osiècle transfigure ce qui, chez Kant, était la fondation kantienne des énoncés scientifiques, toujours seconde par rapport à ceux-ci, en un savoir profond qui limite, de façon critique, la validité desdits énoncés à la communauté au sein de laquelle ils sont proférés. La fin de la métaphysique dogmatique, qui fut le haut fait de l'idéalisme critique et transcendantal kantien, a été lentement mais sûrement relayée par la prééminence d'une métaphysique sceptique, fidéiste et humaniste (en d'autres mots : profondément éclectique) qui remplit les fonctions de savoir profond irréfutable dont l'autorité détermine légitimement le degré de validité à reconnaître à tout énoncé véridatif, y compris scientifique. L'exception scientifique décrétée par Kant et qui, dans le cadre de son corrélacionisme faible, lui servait de prisme afin d'écartier tout dogmatisme, a été progressivement annulée au bénéfice d'une égalisation relativiste de tous les énoncés à prétention positive ou objective. Le transcendantal servait à distinguer la teneur véridative spécifique (en l'occurrence, la validité nécessitante universellement) de la science physico-mathématique, pour la différencier des discours dogmatiques, mystiques, superstitieux et religieux ; alors qu'au XX^osiècle ses épigones ont travaillé à niveler la teneur véridative de tous les types de discours, en vertu du fait que tout discours est, en dernière analyse, humain. Dans le corrélacionisme fort, le *Faktum* scientifique distingué par Kant cesse de prévaloir ; or, c'est bel et bien ce *Faktum* que Meillassoux tente de réactiver en philosophie, dans des termes qui ne peuvent plus être, même faiblement, corrélacionistes (puisque même l'austère appareil critique du corrélacionisme faible n'a pas su prémunir ses adeptes contre l'inflation endémique des réquisits sceptiques) : il propose que nous concevions la finitude, non plus comme un défaut de la pensée, mais comme une propriété du réel. Pour justifier ce saut spéculatif qui permet de sortir du sommeil moderne, il préconise qu'on reconnaisse la validité d'un principe de facticité, qui ferait exactement contrepoids au fameux principe de raison cher à Leibniz⁶⁹. À partir de ce principe de facticité, nous serions à même de constater l'irraison inhérente à la réalité même. L'irraison serait une propriété ontologique absolue, et non plus liée à la simple finitude de notre savoir. Sur la base de la théorie des ensembles de Cantor, Meillassoux utilise par ailleurs les mathématiques

69 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p.52-55 et 73.

pour penser, grâce au transfini, l'impossibilité de la totalisation numérique, ce qui lui permet de poser la nécessité de la contingence ou, ce qui revient au même, la prohibition de la nécessité ; mais également l'advenue du complètement autre, de l'altérité absolue, de la création *ex nihilo*, du miracle, voire d'un Dieu en voie de construction.

2. La déconstruction, un exemple de corrélationisme extrême

Le moins que l'on puisse dire est que la thèse de Meillassoux représente une rupture radicale (et un bol d'air frais bienvenu) sur une scène philosophique contemporaine très largement sclérosée par sa complaisance et ses ressassements méthodologiques. Alors qu'il n'est pas douteux que des penseurs hostiles au schème corrélationnel, comme Badiou, Deleuze, Schelling ou Hegel, soient des références persistantes pour les partisans de Meillassoux et du « tournant spéculatif », le nom de Derrida n'est, lui, guère mentionné par ceux-ci, à l'exception notable de Malabou (toutefois, celle-ci, bien qu'admirative du livre de Meillassoux, n'en partage pas les conclusions). Faut-il donc admettre que la déconstruction est et n'est qu'un exemple de pensée corrélationnelle, et qu'à ce titre elle ne représente guère qu'un écueil voire qu'un épouvantail pour le réalisme spéculatif ? La question mérite d'être posée de façon peut-être encore plus superlative : la déconstruction n'est-elle pas l'exemple du corrélationisme fort par excellence, voire du corrélationisme extrême, si typiquement contemporain, ou « post-moderne », même si Derrida refusait qu'on l'embrigade sous cette banderole ? Car, de fait, la pensée de la déconstruction se situe au croisement des deux objets-mondes (la conscience et le langage) et de deux courants philosophiques (les phénoménologies et les philosophies du langage) qui, comme le remarque avec justesse Meillassoux, ont, au cours du XX^e siècle, concentré l'essentiel des expressions principales de la corrélation rénovée, radicalisée, ses nouvelles déclinaisons modernes, la conscience en qualité de matrice corrélationnelle phénoménologique, le langage à titre de matrice corrélationnelle analytique. On a affaire, dans les deux cas, à des expressions exacerbées d'une extériorité corrélationnelle, certes sans cesse martelée (que l'on songe à la notion d'intentionnalité, c'est-à-dire au fait que penser c'est obligatoirement penser quelque chose, que la conscience est originellement éjectée ou éclatée vers le monde), mais en même temps tout à fait inaccessible : ces deux matrices corrélationnelles, en mondifiant notre incomplétude, nous aliènent le monde en même temps qu'elles nous

aliénent à nous-mêmes. Et Meillassoux de diagnostiquer la nostalgie typiquement moderne, liée au deuil douloureux du « grand dehors »⁷⁰.

Comment ne pas songer ici au Derrida *deuxième manière*, le penseur de la déconstruction, pour qui « il n'y a pas de hors-texte »⁷¹ ? Cette phrase célèbre, qui devint comme un slogan de la déconstruction, a certes des faux airs d'idéalisme subjectif à la Berkeley appliqué aux questions de l'écriture et du langage, mais elle revient à dire en fait, et plus précisément, que le texte n'est jamais hors-contexte. Il n'existe ni dedans ni dehors du texte : le texte est un ensemble d'effets de contexte, et ce, même si, souvent, il refoule cette intrication. Toutes les structures et institutions de la réalité politique, sociale, économique, historique, sont impliquées dans le texte ; le rôle que se reconnaît la déconstruction étant, justement, la prise en compte de cette implication⁷². Le texte prétend s'instituer de façon autonome, revendique le hors-contexte au point que, souvent, la reconnaissance du contexte qui résonne et raisonne en lui est assimilée à la prostitution de son sens ; la déconstruction, quant à elle, entend forcer la destitution du texte pour mieux le restituer, au travers de l'épreuve de la différance et des marges qui le constituent. La signification de tout texte résulte des différences entre les mots utilisés, plutôt que de la référence aux choses qu'ils représentent. Ces différences « sans termes positifs »⁷³ sont dynamiques (différentes), et travaillent le sens de chacun des mots qu'elle oppose, qui ricochent les uns sur les autres, font écho les uns aux autres, se mettent en abyme et/ou en relief les uns les autres, à la manière de ce qui se passe pour la nature différentielle de la signification chez Saussure. La différance est « le mouvement de jeu qui « produit » [...] ces différences, ces effets de différence »⁷⁴. La trace ne permet jamais de remonter jusqu'à une origine : pour signifier, les concepts diffèrent, interfèrent, interagissent les uns avec les autres ; aucun d'eux n'est jamais tel qu'en lui-même⁷⁵. Les imbrications systémiques des différences forment le réseau dynamique, sans cesse mouvant, des significations qui affleurent de leurs oppositions toujours conniventes et jamais épurées : il ne peut y avoir à écrire, à signifier, à connaître, à penser, à dire, que des effets de différance, ce qui, malgré ce que pourrait

70 Cf. Meillassoux – *Après la finitude*, p. 21-22.

71 Jacques Derrida – *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p.227.

72 Cf. Jacques Derrida – *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, pp.47-48: « Avancer qu'il n'y a pas de hors-texte, ce n'est pas se rassurer dans l'intériorité d'un dedans ou d'une identité à soi, c'est observer que le texte affirme le dehors. »

73 Jacques Derrida – *Marges – de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p.11.

74 Jacques Derrida – *Marges – de la philosophie*, p.12.

75 Cf. Jacques Derrida – *De la grammatologie*, p.95: « La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. »

faire accroire l'insistante chasse derridienne aux articulations binaires de la métaphysique de la pureté, est une manière de définir un cadre transcendantal et/ou corrélationnel total. Non que nous soyons le moins du monde aptes à comprendre ni, *a fortiori*, à épuiser le tout du texte-contexte, lequel ne se réduit jamais à un nous ou à un sujet qui, de toute façon, et au mieux, soit en est l'autre, soit est un simple effet de distorsion locale du jeu systémique des signifiants. Que la déconstruction soit un schème corrélationnel total ne veut pas davantage dire que le mode d'existence de ce tout-là soit la présence (de fait, la trace est l'absence du présent et la présence de l'absent, ou l'absence aveuglante -et le silence assourdissant- de l'archi-écriture dans les énoncés soi-disant rationnels et auto-consistants). La différence, ce concept si typiquement derridien, n'est pas à proprement parler un objet, un phénomène ou une origine : c'est plus exactement une force disséminatrice qui encercle, enveloppe, aveugle et dépasse l'observateur, en même temps qu'elle rend l'observation possible en la dépassant. On a donc affaire ici à un idéalisme non pas subjectif, mais hyper-intersubjectif et antimétaphysique. D'une certaine manière, Derrida tire dans sa deuxième période les conclusions des réflexions phénoménologiques de sa première période : la déconstruction est une phénoménologie si radicale qu'elle renonce au sens en le transformant en indécidable. Le sens suppose l'absence, non seulement du référent, mais également de la conscience, dans la mesure où il se déploie exactement dans l'interstice qui les sépare en les articulant et les articule en les séparant, c'est-à-dire dans la convention linguistique qui, par définition, isole le signe de son contexte. Aucun sens n'est susceptible d'être fixé de façon définitive, et « nous » demeurons à jamais pris dans des jeux textuels dépourvus de connexion directe avec le « réel » ; réel qui, d'ailleurs, ne saurait manquer de s'avérer problématique pour une philosophie si ostensiblement rétive à toute tentation ontologique. Car le réel qui occupe Derrida au moins jusqu'au seuil des années 1990, c'est le réel scriptural, textuel. Faut-il donc dire que Derrida, radicalisant le tournant linguistique adopté par une grande partie de la pensée occidentale au cours du dernier tiers du XX^e siècle, condamne la dimension du hors-texte à n'être que du contexte résonant/raisonnant en texte ; et que, ce faisant, il prohibe la possibilité même d'un référent consistant à l'écriture comme à la parole ? La vie et la réalité seraient-elles donc vouées à n'être que les absentes du texte, les présences dont les signes et les paroles qui les désignent s'absentent en les absentant tout en les manifestant ? En tout état de cause, on retrouve chez Derrida les principaux symptômes du corrélationisme que Meillassoux nomme « fort », à savoir :

l'évanouissement du réel, l'absence du « grand dehors », dont le libre jeu des différences est le pendant positif (puisque le jeu n'est libre que parce que rien de vraiment extérieur ne le borne).

D'ailleurs, de nombreux commentateurs sympathisants de la déconstruction revendiquent cet évanouissement du réel. Par exemple, Lee Braver qualifie Derrida d'auteur non réaliste⁷⁶, qui situerait le texte dans un système qui structure ses idées et oblige à différer l'examen de la vérité de celles-ci aux marges et confins dudit système. Bien entendu, selon Braver, Derrida ne nie pas la vérité ; mais il souligne de façon insistante que *tout type de relation à la réalité s'effectue inexorablement par le biais d'incalculables influences interdépendantes*. Ce qui est assez dire que la déconstruction est une entreprise profondément corrélationniste. Les sujets et les objets devenant effets de langage, ils prennent place dans les contextes qui déterminent les termes de leur relation à la réalité. Où l'on voit combien ce Derrida post-moderne semble voué à jouer le rôle de cible parfaite des arguments développés par Meillassoux. Selon l'une des plus hautes autorités en matière de déconstruction, Ferraris, il ne fait d'ailleurs aucun doute que la pensée de Derrida présente tous les stigmates d'un corrélationisme fort : lors d'une conférence qui s'est tenue en novembre 2014 à l'Université de Rio de Janeiro⁷⁷, Ferraris a ainsi qualifié la déconstruction d'hyperkantisme voire de « kantisme à la puissance mille ». À la question de savoir si Derrida est un philosophe anti-réaliste, Ferraris a également répondu par l'affirmative. Ceci étant posé, pour défendre Derrida, il nie la valeur des critiques portées au schème corrélationnel et, soucieux de vider celui-ci de ses résonances les plus provocatrices, il prétend que la notion de constructivisme, moins polémique, plus diplomatique, serait aussi plus adéquate pour restituer les méthodes de réflexion épistémologique qui relie Kant à ses plus lointains descendants philosophiques. Je crois devoir manifester mon désaccord à ce propos : la notion de constructivisme, assez juste par ailleurs dans une optique simplement descriptive, laisse toutefois dans l'ombre la grande différence qui existe entre le corrélationisme de Kant et celui de ses successeurs du XX^e siècle. En effet, Kant ne cesse jamais de maintenir sur pied l'instance de la chose en soi (quelque chose existe, que la raison ne produit pas), d'où le qualificatif, laudatif, de « faible » dont Meillassoux gratifie son corrélationisme. Il y a quelque chose qui précède, qui entoure, qui outrepassa la

76 Cf. Lee Braver – *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, 2007, pp.14.sq.

77 La conférence “El tacto, el animal, el real”, dans le cadre du colloque international “Derrida e as desconstruções”, qui a eu lieu du 5 au 7 novembre 2014 à Unirio.

corrélation chez Kant : la chose en soi, dont nous ne saurons jamais rien, si ce n'est le fait brut de son existence indépendante. Or, tel est justement le fait que les corrélationismes forts du XX^e siècle, et, *a fortiori*, ceux de la « post-modernité », au nombre desquels celui de Derrida, s'efforcent d'effacer ou feignent d'ignorer. C'est le mérite de Meillassoux que d'avoir su recourir à un vocable qui souligne avec netteté combien les conceptions post-critiques de la conscience, de la connaissance, du langage et de la signification convergent à l'heure de plaider un fonctionnement de celles-ci en circuit fermé qui leur interdit tout accès direct au réel. Le terme de « constructivisme », lui, est toujours « fort », j'entends par là qu'il tend à ce qu'on pourrait nommer un « créationnisme » de la réalité humaine : il ne dit pas le contraire du corrélationisme, il le dit en insistant davantage sur l'activité du sujet créant la réalité humaine objective que sur le fonctionnement en circuit fermé, illusoirement autonome et pur, quasi-incestueux, et au final scientifiquement stérile, de cette activité.

Lors du colloque déjà mentionné, Ferraris a déclaré que Derrida ne prêtait jamais le flanc à la critique d'épistémologisme, car il ne céderait jamais à la confusion, devenue courante dans la modernité tardive, entre ce qu'il y a et ce que nous savons. De fait, confondre ce qui existe et ce que nous savons revient à nier tout accès direct à ce qui existe. Or, remarque encore Ferraris, s'il est totalement faux de dire que l'existence du tyrannosaure dépend de nos concepts ; il est par contre totalement exact de dire que le mot « tyrannosaure » dépend de nos concepts. Une telle présentation des choses, résolument transcendantale, prétend désamorcer et neutraliser la portée des critiques émises par Meillassoux : l'existence serait indépendante des concepts, chez Kant comme chez Derrida. L'auteur de ces lignes est d'accord pour amenuiser la force des propos de Meillassoux en ce qui concerne Kant, puisque, justement, chez celui-ci, l'idéalisme transcendantal est en même temps un réalisme empirique. Je suis en revanche beaucoup plus sceptique que Ferraris en relation à Derrida. Ainsi, l'on se souvient de la fameuse controverse née des déclarations de Latour, référentes au fait que Ramsès II n'avait pas pu mourir des effets de la tuberculose, malgré l'indubitable présence, dans son cadavre, de résidus dudit bacille, car celui-ci n'a été découvert qu'au cours du XIX^e siècle, autrement dit, quelque 3000 ans après le décès du pharaon. Accorder cela à Latour équivaut à dire que la vérité scientifique est anachronique par rapport à l'existence des faits qu'elle considère. Or, si d'un point de vue corrélationniste, cela est assez vrai, d'un point de vue réaliste on se doit de corriger un tel verdict de la manière qui suit : la vérité des mesures mathématiques correspond à la réalité effective

des faits mesurés ; les noms attribués aux concepts qui accompagnent lesdites mesures sont purement conventionnels. Les conventions conceptuelles ou les noms des choses constatées sont-elles, ceci dit, toujours anachroniques par rapport à la réalité et à la vérité elle-même ? Que le nom « tuberculose » soit forgé 3000 ans après le décès de Ramsès par tuberculose, ou qu'il soit contemporain de manifestations du bacille qu'il désigne au XIX^e siècle, la distance qui affecte sa relation à ce qu'il désigne n'est que superficiellement anachronique dans le premier cas, et profondément conventionnelle dans les deux cas. Ces noms ne demeurent et n'évoluent jamais dans la même dimension que les mesures objectives, et lorsqu'ils sont réputés être vrais, c'est parce que les mesures les obligent tout en validant l'un de leurs usages. Prenons un exemple : si, de façon assez énigmatique, je déclare au lecteur qu'il y a 14 « asilos » et 7 « hospícios » à Rio de Janeiro, la vérité de mon propos sera établie si et seulement s'il y a 14 « asilos » et 7 « hospícios » sur le territoire de la ville de Rio de Janeiro. Néanmoins, avant que le lecteur ne mesure le degré de vérité de mon affirmation, je dois l'informer qu'en Portugais du Brésil, « asilo » signifie « hospice », tandis qu'« hospício » signifie « asile » ; par conséquent, au moment de jauger l'exactitude de mes propos, le lecteur, armé de la certitude que les noms « asile », « hospício », « hospice » et « asilo » sont conventionnels, saura que seul doit importer le fait qu'il y ait, ou non, 14 « hospices=asilos=x » et 7 « asiles=hospícios=y » à Rio de Janeiro afin d'être à même de déterminer si ma déclaration est fondée ou pas. Dans les deux cas, les noms demeurent conventionnels, et la vérité de leur usage ne sera attestée que si la mesure mathématique confirme la réalité qu'ils ont contribué à désigner. La critique de Meillassoux consiste à dire que le corrélationalisme confond la correspondance entre vérité et réalité avec l'écart conventionnel entre le nom et la chose qu'il désigne. Si semblable critique ne me paraît pas en mesure d'atteindre le kantisme, pour les raisons que j'ai déjà évoquées, et si elle ne serait guère plus efficace contre le réalisme de Hilary Putnam à l'époque de l'argument de la Terre-jumelle (dans la mesure où, là aussi, il y a un contrepoids réel aux opérations de l'esprit, qui font dire, d'ailleurs, à Putnam : « *ideas just ain't in the head !* »), il en va, je pense, tout autrement dès qu'on l'articule en direction de philosophies qui, telles celle de Derrida, refusent à la pensée ou au langage tout accès direct au réel en même temps qu'elles leur refusent de sortir du jeu infini des interactions contingentes et matérielles des signifiants.

D'autres interprètes de Derrida sont bien plus mesurés à l'heure d'évaluer son corrélationalisme. Par exemple, Malabou, même si elle partage la « lassitude d'être

interdits de métaphysique»⁷⁸ qui a inspiré les principaux instigateurs du tournant spéculatif, s'interroge avec rigueur sur la possibilité même d'une sortie du « corrélationisme », du transcendantal⁷⁹ ; ceci étant dit, elle rappelle aussi que, dès *Glas*, au seuil de la seconde période de Derrida, le transcendantal fait office de « transcatégorial », qu'il est le « vomit du catégorial »⁸⁰ et que, donc, Derrida lui-même entend l'abandonner. À cet égard, la définition de la grammatologie que propose Malabou peut nous éclairer : selon elle, il s'agit d'une « sémiologie sans signes⁸¹ » au sein de laquelle le graphème occupe la place qui, auparavant, était celle du signe dans le structuralisme. Le graphème (tout comme la trace) est un signe dépourvu de nom propre et, donc, de dépendance exclusivement idéelle à un signifié transcendantal, mais non de capacité à se mettre en relation avec d'autres graphèmes : il est la condensation (mobile et infinie) de la face encore double du signe, condensation de par laquelle l'idée ne fait plus qu'une avec la matière, et le réel s'évide de la substance. Ce faisant, la grammatologie est une sémiologie qui dépasse la dimension même du langage, en rendant possible l'archi-écriture (dont le langage ne constitue qu'un cas particulier parmi d'autres). Pour ma part, j'observe cependant que l'archi-écriture consacre la neutralisation explicite de la raison scientifique : l'archi-écriture, qui est la condition du système linguistique mais ne peut en faire partie, et qui permet d'éprouver la différence dans la trace alors que l'écriture réduit la différence en l'identifiant à la présence et à la parole vive, ne peut être soumise à aucune science, ni à aucune objectivité, ni même à aucune relation de savoir. On accède à l'archi-écriture sur fond d'impuissance de la raison scientifique (l'archi-écriture est un en-soi outre-objectif) ; alors que l'archi-fossile démontre la puissance de celle-ci... Que la déconstruction soit un corrélationisme extrême ou un ultra-réalisme textuel, le fait est qu'elle débouche sur une neutralisation de la raison objective et sur l'impossibilité pour celle-ci d'atteindre à l'en-soi objectif (puisque, pour le corrélationisme, l'en-soi n'est pas objectif). Or, ce sont bien là deux des symptômes typiques de la modernité post-critique tardive.

S'appuyant sur la *Critique de la faculté de juger*, Malabou souligne que l'« en soi » dépend de nous, alors que, chez Meillassoux, l'« en soi » est défini comme étant ce qui

78 « Catherine Malabou: pour la rencontre entre philosophie et neuro-sciences », entrevue du 20 avril 2014, publiée sur le site www.lesinrocks.com

79 Voir à ce sujet son dernier livre: Malabou – *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.

80 « Catherine Malabou affronte également l'effet Meillassoux », entrevue publiée le 26 février 2014 sur le blog de Mehdi Belhaj Kacem : mehdibelhajkacem.over-blog.com

81 Catherine Malabou – article « The end of writing? Grammatology and plasticity », *The European Legacy : Toward New Paradigms* 12 (2007), p.432.

est totalement indépendant de nous-mêmes, comme étant radicalement autre. Il me semble que l'« en soi » qu'évoque Meillassoux, dont l'existence est effectivement indépendante de nos catégories, et qui relève davantage de la première *Critique*, est fidèle à Kant : la certitude de l'existence de l'en-soi hors de nous, que l'existence de l'en-soi génère en nous, n'empêche pas que l'existence de l'en-soi hors de nous soit indépendante de la certitude qu'elle génère en nous, ce qui est exactement la raison pour laquelle le corrélacionisme kantien est qualifié de « faible ». L'unique concession à l'humanisme que Kant fait dans sa détermination de l'en-soi consiste dans le fait que la relation entre, d'un côté, la certitude en nous de l'existence de l'en-soi hors de nous et, de l'autre, l'existence de l'en-soi hors de nous, respectera toujours le principe logico-formel de non-contradiction. Et ici, effectivement, il y a une différence entre les en-soi de Kant et de Meillassoux, mais cette différence renvoie, justement, à l'abandon par celui-ci du modèle corrélacioniste.

3. Du corrélacionisme aporétique de la déconstruction à l'éthique et à l'herméneutique de l'Autre : les risques de l'incohérence théorique et de l'incantation morale

Le troisième et dernier Derrida surgit dans les années 1990, en réaction à certains effets détestables de l'hyperconstructivisme manifestés par le « cas Paul de Man ». On parle à ce propos de « tournant de la reconstruction ». Et, d'emblée, on est en droit de se demander : si vraiment déconstruction n'est pas synonyme de destruction, alors pourquoi diable éprouver le besoin de reconstruire ? Ce virage se produit avec des ouvrages tels que *Spectres de Marx* et *Force de loi* dans lesquels la pensée de Derrida se rapproche de celle de Levinas. Un interprète de Derrida comme Simon Critchley postule même une homologie entre ces deux pensées. Cessant de s'atteler à la seule immanence textuelle, la réflexion de Derrida devient alors une pensée du choc avec l'irréductible altérité d'Autrui. Éthique de l'Autre et herméneutique philosophique nouent chez ce dernier Derrida un dialogue qui tente de sortir du « circuit fermé » du jeu textuel. Incombe dès lors un rôle éthique positif à la déconstruction : celui de l'exigence d'une justice infinie due à l'Autre. Selon Critchley, il y aurait ici à l'œuvre un impératif catégorique inconditionnel qui serait, chez Derrida, la source d'où jaillirait la déconstruction⁸². Ferraris souscrit à cette lecture, de même que Caputo, qui voit dans la déconstruction une herméneutique radicale : chez Derrida tel que Caputo le lit, il y

82 Cf. Simon Critchley – *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, 1992, p.41.

aurait une réactivation de la chose même, ou d'un type de chose en soi assez proche de la phénoménologie du visage chez Levinas, et que le textualisme des années 1970-1980 ignorait complètement. À partir des années 1990, Derrida préconiserait l'amour pour le « Grand Autre », le respect pour son inaccessibilité, pour ce que la phénoménologie appelle « transcendance. »⁸³ Au moyen de la notion d'indéconstructibilité de la justice, Caputo contre-balance le jeu libre et sans gouvernail auquel on a le plus souvent associé la déconstruction. Il peut paraître difficile de ne pas détecter quelque inconsistance théorique, ou quelque éclectisme conceptuel, dans cette cohabitation de la déconstruction et de l'indéconstructible, de l'idéalisme pantextuel dépourvu de tout référent comme de toute transcendance et du respect inconditionnel pour l'Autre absolu. J'ajoute qu'il est très ardu de concevoir comment instaurer une philosophie première, dût-elle être une éthique première, chez Derrida. Chez Kant, la mort de la métaphysique dogmatique rend possible l'instauration d'une métaphysique de la raison pratique, du noumène personnel, doté d'un accès direct, intuitif, à l'absolu de la loi morale. La capacité véridative de la raison étant garantie par le fait que constitue la science newtonienne, on est légitimé à examiner le contenu positif de la métaphysique réformée, à savoir, le devoir-être et l'impératif catégorique. Mais comment articuler le corrélationalisme théorique radical de la déconstruction, dépourvu de tout référent réel, et les impératifs éthiques issus de la rencontre avec la personne de l'Autre ?

Si le danger d'incohérence théorique entre déconstruction et reconstruction n'est donc pas absent, je crois néanmoins que l'on doit, sinon relativiser l'importance du tournant éthique des années 1990, du moins observer qu'il est annoncé ou préfiguré par de nombreux éléments de la pensée de la déconstruction elle-même. Ainsi l'archi-écriture est-elle désignée dès 1967 comme étant ce qui ouvre *le rapport à l'autre en tant que ce rapport est la condition de tout système linguistique*, et ce, alors même que l'écriture, quant à elle, chasse et expulse son autre⁸⁴. Autre exemple: le second chapitre de *L'écriture et la différence*, également publié en 1967, « Violence et métaphysique », qui concerne l'œuvre de Levinas. Derrida y déclare partager avec Levinas l'idée selon laquelle vivre pour l'Autre est le bien suprême. Bien entendu, les réserves qu'il émet ensuite à propos de l'inaccessibilité de cet Autre chez Levinas prennent un sens tout particulier au vu de sa propre évolution ultérieure. Car si évolution il y a chez Derrida, elle n'est pas celle qui irait d'une déconstruction sans dimension éthique aucune à une reconstruction

83 Cf. John D. Caputo - « For Love of the Things Themselves : Derrida's Hyper-Realism. »

84 Cf. Jacques Derrida – *De la grammatologie*, pp.88-89.

soucieuse de la transcendance de l'Autre, mais d'une déconstruction qui pense pouvoir traiter d'éthique et d'autrui en interne à une reconstruction qui borne la déconstruction et lui impose l'excès d'une figure qui n'est plus même interrogeable comme tout le reste : Autrui.

De plus, il convient de noter que, dans toute l'entreprise déconstructrice, l'autre est présent à titre d'horizon, horizon accessible jusqu'à la fin des années 1980 (même si ce qui de l'autre est accessible est son absence), puis horizon inaccessible à partir des années 1990 (où l'accessibilité de l'absence est redoublée par l'interdit de l'accès à l'Autre). L'altérité, d'absence accessible mue accès prohibé, ce qui ne l'empêche pas de jouer le rôle d'un horizon constant de la déconstruction comme de la reconstruction. Car, répétons-le, le corrélationisme derridien est aporétique. Et, de fait, ces apories butent principalement sur le constat de l'indécidabilité. Or, derrière la question de l'indécidable hiérarchisation des termes, c'est la figure de l'autre qui hante l'examen déconstructeur. Il ne s'agit pas de l'autre dont on va accoucher l'âme comme c'est le cas avec Socrate, mais plutôt de l'autre en chacun de nous, de l'autre en moi, des autres en le texte, dont on va éprouver le poids d'altérité via le poids d'aliénation que révèle l'expérience nivelante de la déconstruction. D'ailleurs, ne peut-on parler d'une maïeutique derridienne ? Si tel est le cas, l'obstétrique dont il est question diffère profondément de celle qui anime l'œuvre de Platon : en effet, l'auteur de *La grammatologie* et de *L'écriture et la différence* ne part pas de définitions qui, comme c'est le cas avec Socrate, sont frappées d'équivoque doxique et manquent de précision conceptuelle, pour ensuite donner le jour à la quête de l'idée. Derrida, au contraire, prend généralement pour point de départ des définitions et des acceptions qui ont réputation d'exactitude et de netteté, puis il les renvoie à l'ambiguïté, à l'impureté, au mélange voire au flou qui, les imprégnant en leurs différences et de par leur différence, ne cessent jamais de résoner/raisonner en elles. Lorsqu'ils butent sur la confusion ou la perplexité engendrées par les carences de nombreuses définitions du commun, les dialogues socratiques débouchent souvent sur des apories, qui résultent de l'inaptitude caractéristique du monde empirique à satisfaire l'exigence philosophique de définitions idéales portant sur des essences éternelles. Chez Derrida, loin de traduire l'impuissance de la raison métaphysique prise dans les cangues de la prison corporelle, ou l'ineptie des concepts nés de cette captivité, l'ambiguïté aporétique, qui est la marque du constant et inextricable accouchement infini des définitions, possède le mérite d'exhiber la part qui, quoi que refoulée, maintient son emprise, à titre de pôle de dissémination, sur le

surgissement continu et continument problématique, ambigu, du sens. Définir, déterminer, caractériser, qualifier, ne sont jamais des entreprises inoffensives, et renvoient toujours à des décisions, et donc, à des partialités, à des parti-pris hiérarchiques qui tendent à escamoter la violence sociale et politique de leur règne au moyen d'une réitération coutumière, ou quotidienne, anesthésiante.

On le sait, il est notoirement injuste de prétendre que, dans l'œuvre de Derrida, on ne sort jamais du langage. Implacable adversaire du logocentrisme, assimilé à un idéalisme métaphysique de la pensée comme telle, Derrida reconduit toujours la parole et la pensée à l'écriture. Ceci éclairci, on peut effectivement déclarer que le fameux slogan de *La Grammatologie* («il n'y a pas de hors-texte») concentre l'esprit de l'entreprise derridienne, dans la mesure où celle-ci focalise résolument sur les jeux de signifiants instaurés par les graphèmes pour, ensuite, et par extension, analyser l'écho de ces dynamiques au plan de la parole et de la voix, via la réflexion concernant l'accent, les jeux de mots, la traduction, etc. De fait, la déconstruction est une *éthique de lecture* qui, ambitionnant d'en finir avec les échelles hiérarchiques qui sous-tendent la métaphysique, sonde la possibilité de remplacer ces échelles par une pensée décentrée, réceptive autant qu'attentive aux oppositions paritaires de concepts : car, que des concepts s'opposent en binômes les uns aux autres, cela n'est guère nouveau ; ce qui l'est davantage c'est, premièrement, de remarquer qu'on ne développe généralement de telles oppositions qu'au profit de l'un des termes et au détriment de l'autre, deuxièmement qu'on le fait au nom de décisions en elles-mêmes justifiées mais injustifiables. Dorénavant, les vérités absolues de la métaphysique de la présence devront être comprises selon un biais double et dubitatif, qui préservera la simultanéité des pôles conceptuels en opposition ; et si leur contradiction doit être renouvelée, que cela se fasse de manière à ne plus occulter leur indécidabilité. Car toute hiérarchie conceptuelle provient d'une décision qui, étant arbitraire, doit être questionnée, et suspendue. Or, il revient à la déconstruction de mettre en évidence la valeur indécidable des hiérarchies : en effet, nous ne disposons d'aucun langage qui soit indépendant ou extérieur à l'histoire de ces concepts de la métaphysique. Le signifié central, transcendantal, n'est jamais absolument présent et auto-consistant à l'écart d'un système de différences et de marges. Le mètre du sens ne plane pas en dehors du langage ; s'il existe c'est disséminé dans le corps de l'écriture, de la langue, de la voix, de la parole et, par extension, de l'idée, en se démultipliant via les interactions matérielles des signifiants. Jamais il n'existe de discours plein ou d'écriture pleine : la différance est

toujours une ouverture de l'horizon que les tendances autoritaires à l'œuvre dans le discours prétendent -mais c'est une illusion- encercler ou épuiser. C'est d'ailleurs sur cet aspect hyper-critique de la pensée de Derrida que se base le succès des *critical studies* et c'est à partir de lui que s'explique la coloration fréquemment déconstructionniste de revendications politiques portées par des groupes souvent minoritaires (si ce n'est en nombre, du moins en terme de représentation) mais surtout très actifs dans le cadre de la société civile contemporaine, groupes qui, depuis trois ou quatre décennies, ont profondément rénové les questionnements et pratiques démocratiques en incarnant et en revendiquant les droits de cet Autre que la vie sociale et la citoyenneté traditionnelle veulent parfois refouler ou conjurer (que cet Autre se nomme la femme, l'homosexuel(le), l'étranger, etc.).

L'autre (avec un petit a) n'a donc jamais été absent de la déconstruction, éthique latente de lecture. Toutefois, l'Autre, de totem de l'éthique, devient tabou de la déconstruction dans les années 1990. On ne peut plus y toucher. La justice qui lui est due n'est plus déconstructible. Il prend une majuscule. Derrida rejoint alors les positions de Levinas qu'il critiquait dans *L'écriture et la différence*. Il reprochait alors aux propos de Levinas sur Autrui, sur la nécessaire inaccessibilité d'Autrui, de pouvoir être inversés sans grand dommage pour les ambitions de son éthique. C'est exactement ce qu'on peut reprocher à Derrida dans les années 1990. Pourquoi s'arrêter de déconstruire lorsqu'il s'agit d'Autrui ? L'amour de l'Autre n'implique-t-il pas, tout au contraire, l'accessibilité de celui-ci ? Comment justifier ce « grand dehors » de la corrélation déconstructrice ? Questions qui nous font soupçonner qu'avec l'éthique non plus latente, mais patente et explicite du dernier Derrida, nous sommes davantage en présence d'un amendement religieux ou d'une exception mystique à la déconstruction qu'en présence d'une reconstruction compatible avec la déconstruction ; le risque principal étant dès lors, non pas tellement de sombrer dans l'incohérence (même se ce risque existe bel et bien), mais plutôt de vouer la philosophie aux imprécations morales et axiologiques, à la culture du mystère, de la stupeur, de la faute et du repentir. Ce qui est plus ou moins le message éthique qui, dominant la philosophie occidentale au début du XXI^e siècle, a motivé la vigoureuse réaction spéculative actuelle... En réservant le « grand dehors » à la seule éthique et en l'interdisant à la science comme à la rationalité objective, la pensée de Derrida manifeste encore une fois l'extrémisme de son corrélationisme.

À un moment ou à un autre, il faut sortir de l'écriture pour accéder à la vérité. Car, à la vérité on n'accède qu'en dehors de l'ordre humain. Telle est la leçon de l'anti-corrélationisme de Meillassoux. Derrida peut bien penser qu'il est réaliste, mais il ne mobilise pas des instruments qui sont satisfaisants pour faire justice à ses prétentions. Certes, la déconstruction derridienne s'élabore contre le mythe de la présence qui imprègne autant l'idéalisme que le matérialisme, mais je crois très plausible de la décrire sous les traits d'un idéalisme textuel refoulé, qui, même s'il recourt à des symptomatologies critiques pour dénoncer les présupposés de l'idéalisme et adopter une posture d'intense circonspection vis-à-vis de celui-ci, ne renonce cependant jamais à la distance typiquement post-critique vis-à-vis du réel. Et même, on peut remarquer que Derrida redouble cette distance : alors que le criticisme kantien désactive le réalisme naïf pour fonder la validité *a priori* des énoncés scientifiques portant sur la réalité, Derrida désactive les présupposés de toute fondation *a priori*, de toute prétention à la présence métaphysique et, plus spécifiquement encore, ontologique. De ce point de vue, il embarque à bord de « l'Arche des noèses », l'arche des modernes et des corrélacionistes forts. Je nie donc vigoureusement que les réticences de Derrida à conférer quelque primat que ce soit au langage ou que la préférence marquée qu'il manifeste à l'endroit de l'écriture soient suffisantes pour le soustraire au poids des critiques que Meillassoux adresse dans *Après la finitude* au corrélacionisme de la modernité tardive, dont la déconstruction me semble être la figure la plus extrême. Car, à l'instar de nombreux contemporains, Derrida radicalise la pensée transcendantale et demeure pris dans les schèmes corrélacionistes, bien qu'il le soit à sa manière, en développant un idéalisme (certes non pas linguistique, mais) textuel. Cela génère une redistribution relativiste et quiétiste des dualités modernes : relativiste, d'où cette impression fréquente que « tout se vaut » et de « libre jeu » à l'œuvre dans la déconstruction ; quiétiste, d'où cette autre impression dominante à la lecture de nombreux textes de Derrida, celle qu'y prévaut un « ni... ni... », ou un « non pas... non plus... » Pour être plus exact, je dirais que, premièrement, le quiétisme derridien est une espèce d'*epochè* textuelle qui joue le rôle classiquement critique de méthode de délimitation et de neutralisation circonspecte de la teneur prétendument positive des énoncés, quels qu'ils soient, et que, de ce quiétisme, de ce « ni ceci ni cela », de ce « ni dogmatique ni antidogmatique » (puisque l'antidogmatique n'est encore qu'un

prolongement du dogmatique), de cette posture, non de surplomb, mais de retrait en-deçà des affirmations (toujours péremptoires, si poussées que soient les démonstrations de leur validité), naît (une fois suspendue la suspension, l'*epochè*) un relativisme, un « tout se vaut », un « tout est contingent », qui n'est pas équivalent à un nihilisme, car il s'agit, avec lui, de constater, premièrement, l'inévitabilité instrumentale des distinctions ; deuxièmement, de souligner l'injustice qu'il y a à atteler cette instrumentalité à un droit, ou à une hiérarchie, ou à la justification d'une domination. Que le fait des distinctions et des hiérarchies soit inévitable ne *doit* pas entraîner la validation du droit de ces distinctions et de ces hiérarchies. La vérité existe, mais toujours en tant que partielle et partielle. Les prétentions à la pureté, à l'impartialité voient leur vocabulaire de légitimation neutralisé, délimité et provisoirement suspendu par le quiétisme déconstructeur, tandis que le relativisme déconstructeur remplit une fonction éthico-politique incontestable de méthode intransigeante d'enregistrement de la partialité, afin que celle-ci ne soit ni omise, ni oubliée, ni judicieusement refoulée au bénéfice de quelques-uns, et afin que la vérité qui dépend de cette partialité ne survive pas comme un *droit* au prix de l'ignorance des limites *de fait* de son existence, ni de celle des marges forcément impures de son expression ou des traces disséminées du mélange ayant présidé à son émergence. Le corrélationalisme déconstructeur mobilise donc bel et bien un de ces savoirs profonds qui permettent à la philosophie post-critique du XX^e siècle d'opposer un scepticisme radical aux savoirs institués en général, mais donc également aux avancées objectives des sciences exactes. En ce sens, en ce début de XXI^e siècle, cette pensée est sans doute mourante ; et ce, alors même que les activismes sociaux qu'elle a inspirés sont encore très influents et fort vivaces. Quoi de plus derridien que cet apparent paradoxe ?

(Dis)pensar o ídolo. Responsabilidade radical no pensamento contemporâneo

Ricardo Timm de Souza *

Resumo

A questão da responsabilidade ética do pensamento filosófico acompanha de certa forma a totalidade da história do pensamento filosófico ocidental. É fato, porém, que hoje essa questão assume urgência extrema, dadas as condições ecológicas, econômicas e sociais do mundo em termos geo- e macropolíticos. O texto procura desenvolver de forma inicial novas formas de crítica àquela que é uma das estruturas principais do atual estado global de coisas – as múltiplas formas de idolatria –, a partir de categorias do pensamento de Derrida, como “espectro”, “traço”, “rastro”, entre outros.

Palavras-chave

Responsabilidade do pensamento, idolatria, espectro, traço, rastro, Derrida.

Zusammenfassung

Die Frage der ethischen Verantwortlichkeit des philosophischen Denkens begleitet gewissermassen die Totalität der Geschichte des okzidentalen philosophischen Denkens. Es ist aber wahr, dass in der Gegenwart diese Frage extreme Dringlichkeit annimmt, und zwar angesichts der ökologischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen der Welt in geopolitiker bzw. makropolitiker Sinne. Der Text versucht neue Formen der Kritik einer der wichtigsten Strukturen des globalen *status quo* – die Vielfalt von Idolatrie-Formen –, anhand einigen Kategorien des Derrida’schen Denkens, wie “Gespenst”, “Riss”, “Spur”, u. a., anfänglich zu entwickeln.

Leitworte

Verantwortlichkeit des Denkens, Idolatrie, Gespenst, Spur, Riss, Derrida.

* Professor Titular da FFCH/PUCRS, Porto Alegre. www.timmsouza.blogspot.com.br

Identidade é a forma originária de ideologia.

Theodor W. ADORNO⁸⁵

*Idolatria: incapacidade de decifrar os significados
da idéia, não obstante a capacidade de lê-la, portanto,
adoração da imagem.*

Vilém FLUSSER⁸⁶

Iniciemos por uma constatação: o mundo contemporâneo, em seu veio principal e por exigência inelutável do tardo-tecno-capitalismo, é *de facto* uma imensa e infernal máquina, ou maquinismo, de transformação contínua de qualidades, singularidades, em quantidades, generalidades, ou seja, de transformação do diferente em indiferenciado. Essa constatação, a um tempo infinitamente simples e infinitamente complexa, é hoje a raiz e condição necessária de toda a possibilidade de crítica, antes de mais e em sentido eminente da crítica filosófica. A ignorância desse fato conduz à vacuidade e à manipulação por poderosas forças tanáticas. A identificação de tudo com tudo, a homogeneização do heterogêneo, a des-singularização do singular, todos esses movimentos obedecem a uma só ordem e a mimetizam ao extremo da indissociação com seus próprios tentáculos procedimentais: transformar, pela contínua metamorfose da vida em um elemento passível de contabilidade – seja pelo cultivo insano da proliferação indiferenciada das mônadas “individuais” prisioneiras de seus narcisismos doentios e tacitamente, socialmente aceitos, seja pelo nivelamento obsessivo da realidade em seus mais baixos níveis de existência e expressão, através de sofisticados mecanismos de aplainamento das arestas das paisagens existenciais, que significam – essas arestas – o perigo do *novo* na tautologia do domesticado.

A paisagem está devastada, o homem maquinico ocupa quase a totalidade dos espaços, a mera *esperança* é simbolicamente atrelada à idéia tradicional de loucura: provam-no os oásis raros e profícuos de *noch-nicht* – ainda-não – que afloram, aqui e lá, na topografia agreste do consolidado.

⁸⁵ *Dialética negativa*, p. 129.

⁸⁶ *Filosofia da caixa preta*, p. 18.

* * *

*O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância.
É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão
que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria
que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação
que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu.
Fomos lançados a esta franqueza que não mais tolera a
cumplicidade*

Maurice BLANCHOT⁸⁷

Como se poderia entender esta clássica frase, provinda justamente de alguém como Blanchot? “...Há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não aceitamos mais...” – a história do pensamento e da humanidade tem sido, sob um aspecto bem determinado, a história de ofertas de conciliação. Tem-se tentado “conciliar” tudo com tudo – o particular com o universal, no surgimento da filosofia; o ser com o não-ser, no discurso ontológico e nos desdobramentos reais do Ser; a razão com o fático, nos meandros da construção do mundo moderno; o inaceitável com a razoabilidade, nas grandes guerras e extermínios sociais e ecológicos e no trofismo ensandecido do capitalismo. A apologética é o mais fácil e mais exercitado de todos os empreendimentos intelectuais. Para tudo se encontra uma razão na ordem universal do melhor dos mundos possíveis; e quando Camus alega que a cada razão se pode opor outra razão, não está a considerar apenas a possibilidade do reverso da razão única de Descartes, mas, antes, está premido a não poder – pela sua circunstância intelectual particular – ignorar a efetividade da demiurgia da razão a que se entrega a massa dos pensadores de plantão. Pois a história do pensamento tem sido, também, a história do uso demiúrgico da razão por forças anteriores a ela, aquelas que preenchem o ser de Ser de sentido e se cruzam infinitamente a cada “é”. Pois cada “é” é, antes de tudo, uma demonstração cabal de poder, e não apenas desde Bacon. O presente do verbo Ser é a conciliação realizada, aquela que torna inútil toda recusa. “É” significa sempre, de uma ou outra forma, “está consumado”: a conciliação foi aceita.

⁸⁷ Em ‘Le Refus’ (“Le 14 juillet” n. 2, Paris, outubro de 1958, cit. por Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 234. Parte de texto normalmente conhecido como “A grande recusa”.

Mas desde o século XX, e ainda mais nas intempéries desse início de século e milênio no qual habitamos, o real debate-se exatamente nesta contradição: o “está consumado” – “consumado” que não significa, ao fundo, senão a violentação do passado e do futuro no presente totalizante –, sua impessoalidade escatológica, deixa por trás de si um volume imenso de restos, traços, *espectros*, espessuras, sonhos vivos, não aceitos, não relacionados, não resolvidos. O maciço de ruínas benjaminianas continua seu crescimento aparentemente inelutável. E, em meio a esses fatos, as hipócritas promessas de felicidade, esses espíritos vagantes, insuflam-se sempre novamente de aceitabilidade no mundo de escolhas muito escassas. A essas promessas de felicidade Blanchot chamará de “oferta de acordo”. A “oferta de acordo”, essa desfaçatez envolta nos panejamentos barrocos da “legitimidade” intelectual, pretende nada mais, ao abranger o contingente em um todo de sentido, do que trazer à realidade uma racionalidade como que “purificada” do contingente. Como “não se horrorizar com uma aparência de sabedoria” que se move exclusivamente à meia-luz da história, já que sua realidade mais íntima – a sabedoria ensandecida da Totalidade, sua verdadeira face, a violência que o conceito de violência *não disfarça* – não pode se deixar perceber pelos potenciais futuros interlocutores do melhor dos mundos possíveis? Como falar ainda uma linguagem ingênua em um mundo bem provado e não mais ingênuo?

Ora, “uma ruptura se produziu”. Não uma “ruptura” suave, bem organizada no *script* das idéias, a avisar a que chegou, e sim, antes, uma ruptura inesperada, incompreensível em sua tarefa célere de cindir certezas e corroer lustros. Uma ruptura não significa uma montagem teatral: não mantém a promessa da reversibilidade. E uma ruptura real não é obra de uma iluminação, mas de uma tensão e de um desespero. A ruptura que se tem produzido ao longo do século XX e bem entrando no nosso é talvez a mais dolorosa da história: trata-se da ruptura de todo um universo de sentido, de toda uma Razão de Ser, de toda uma Totalidade⁸⁸. O fato de que a percepção de sua intensidade – continuamente suavizada pelas parcializações e pelo colorido com que se adorna o mundo contemporâneo –, o dado de que esta intensidade não assome com clareza seja em consciências individuais, seja em consciências históricas, não depõe absolutamente contra sua intensidade; apenas contra a espantosa e bem-cultivada inabilidade social contemporânea em entrar em diapasão, numa recepção ético-estética, com o real que se agita nas profundidades dos assim chamados acontecimentos. Mais do que ninguém, o homem contemporâneo está condenado à superficialidade,

⁸⁸ Cf. nosso cit. livro *Totalidade e Desagregação...*, Prefácio, p. 11.

superficialidade esta expressa pela dimensão de virtualidade cuja essência todos os fatos visíveis aparentemente se apressam a endossar e uma legião de cabeças bem-pagas se apressa a legitimar. Em suma, o processo civilizatório hoje mergulhado em profunda crise consistiu essencialmente, em sua dimensão hegemônica e não obstante as heterodoxias que o acompanharam *pari passu*, na mais obstinada e incansável procura da absorção do Diferente em um determinado dimensionamento de sentido unívoco – o que temos chamado em muitas circunstâncias “Totalidade” ou processo de totalização⁸⁹. E o processo de totalização do diferente consiste, acima de tudo, em equipará-lo a uma instância de sentido circundante que o eternize enquanto tautologia de si mesmo, que dele retire toda e qualquer capacidade de sobreviver nas suas contingências congênicas de temporalidade, ao inseri-lo em uma certa “eternidade” particular e bem-domesticada, bem controlada, um conceito puro aureolado de conceitos puros. É isso, por exemplo, uma lei petrificada em si mesma: não existe para a realidade, mas a realidade para ela; em seu interior, o tempo não passa. Seu sentido só tem a si mesmo como referência. Ali não há nenhuma brecha, nenhum espaço para o novo, para a respiração ou para qualquer tipo de dúvida; ali não houve nem haverá provavelmente qualquer tipo de “ruptura”. Trata-se de uma eternidade lógica, auto-referente e portanto perfeita; evadiu-se soberanamente ao desgaste do tempo, ao eximir-se de viver, de viver no tempo.

O resultado desse processo, em seus sucessos relativos, porém avançados, é a paisagem devastada que a qualquer um é dada observar.

* * *

Crise estabelecida, cumpre estabelecer *crítica* à altura. Uma das mais criativas e frutíferas formas de instilação crítica no plano opaco (da obviedade) do frenetismo imagético do visível naturalizado-violento nos traz Derrida na figura do espectro, não apenas desde *Espectros de Marx* e correlatos da época, mas também em muitas de suas expressões posteriores. No presente texto, destacaremos a palestra “Pensar em não ver”, recentemente publicada em conjunto com outras produções do autor em torno às “artes do visível”⁹⁰.

⁸⁹ Cf. nosso *Totalidade e Desagregação...*, pp. 15ss, 65ss, 101ss.

⁹⁰ DERRIDA, J. “Pensar em não ver”, in: DERRIDA, J. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível (1979-2004)*, Florianópolis: Editora UFSC, 2012.

Ora, um espectro é algo que se vê sem ver e que não se vê ao ver, a figura espectral é uma forma que hesita de maneira inteiramente indecidível entre o visível e o invisível. O espectro é aquilo que se pensa ver, “pensar” desta vez no sentido de “acreditar”, pensamos ver. Há aí um “pensar-ver”, um “ver-pensado”. Mas nunca se viu pensar. Em todo caso, o espectro, como na alucinação, é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc., alguém que pensamos ver.⁹¹

A espessura ontológica do espectro pode ser compreendida como *fátua* aos sentidos; ela existe de forma candente, desde que nenhuma ontologia do estabelecido tente sequestrá-la para seu campo de poder. “Um espectro é algo que se vê sem ver e que não se vê ao ver”: séculos de poder de determinação via visão – ou seja, via *logos* que, utilizando-se da visão, circunscreve o campo de realidade do visto e *afirma* tal realidade – são aqui, pela ocorrência do espectro, colocados sob custódia dos acontecimentos que se desenrolam. Espectro é realidade, porém transborda de qualquer conceito de realidade; espectros habitam o paradoxo. Tal como um rastro ou pegada, que existe em função da ausência – e *não* da presença, da presentidade visível – de quem por ali passou, o espectro existe se não couber nem no campo da visibilidade, nem no da invisibilidade. Vê-se, sem o ver, e por isso, pelo tempo, ela já ali não está, escapou da determinação; porém, ao vê-lo, sua visão é uma não-visão, exatamente pelo mesmo motivo. *O espectro é o tempo que irrompe na realidade*. “Pensa-se ver”, pois introduz-se no campo da percepção com incisividade; porém “pensa-se” em um sentido algo anormal do verbo pensar, já que a passividade é praticamente absoluta: o pensamento *segue* o estímulo e não pode inverter, ainda que mobilize todo o seu poder, essa ordem de fatos; caso contrário, imediatamente transformaria o espectro em visível *ou* invisível, ou seja, o anularia. Porém, o espectro é, por sua estranha natureza que já não é quando nela se pensa, de certo modo simultaneamente visível e invisível. *O espectro como que traduz a essência da multiplicidade do real*. Estamos aqui extremamente próximos da conhecida idéia da “multiplicidade *qua* origem” de F. Rosenzweig⁹².

Ainda, o espectro não é algo que testemunha alguém, mas é esse “alguém” mesmo – “é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc.”; ou seja,

⁹¹ DERRIDA, J. “Pensar em não ver”, in: DERRIDA, J. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível (1979-2004)*, p. 67-68.

⁹² Conferir a questão da “palavrinha ‘e’” (das Wörtchen ‘und’) in: ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*; igualmente in: SOUZA, R. T., *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, passim.

sua realidade não é garantida ou hipotecada por alguma *substantia*, e sim expressão temporal de si mesmo: ente puro, evadido das teias ontológicas que, em nome de dignidades grandiosas e indivisíveis, sequestram a palavra final do que não é elas.

Frente a esse estranho *mysterium tremendum*, somos todos, de certa forma, cegos; a luz da razão calculadora estingue-se na aparente fluidez do real acontecente. Porém esse acontecente não se reduz à fluidez, não é essa fluidez pretendida, mas o que possivelmente irrompe *apesar* de toda fluidez, de toda continuidade, ou, em palavras mais próprias, de toda aparente *naturalidade* do decorrer dos fatos processáveis por nosso intelecto em sua plena posse e inteireza – do intelecto, como daquilo que ele apreende.

O cego avança com apreensão, isto é, com uma espécie de inquietude que consiste em tomar previamente a coisa de que ele precisa ou de que ele precisa proteger-se. Logo, a visão é também apreensão. Não digo que a visão seja apenas isso. Mas a visão, os olhos videntes e não os olhos que choram, está lá para prevenir, por antecipação, por pré-conceitualização, por percepção: para ver vir o que vem. (...) Porém, primeira dificuldade, primeira aporia, se os senhores quiserem: se isso que vem, em nossa direção, se isso deve constituir um acontecimento, não devemos vê-lo vir. Um acontecimento é o que vem; a vinda do outro como acontecimento só é um acontecimento digno desse nome, isto é, um acontecimento disruptivo, inaugural, singular, na medida em que precisamente não o vemos vir. Um acontecimento que antecipamos, que vemos vir, que pré-vemos, não é um acontecimento: em todo caso, é um acontecimento cuja acontecimentalidade é neutralizada, precisamente, amortecida, detida pela antecipação.⁹³

Trata-se, portanto, de *acontecimentos*, aqui. Acontecimentos que acontecem apesar de nossa visão, de nossa antevisão, de nossa argúcia singular de credores das capacidades do logos. Qualquer antecipação, aqui, corresponde a uma caricatura ou paródia do que – paradoxalmente – *ainda* não aconteceu. Essa desordem na serialidade dos fatos é própria do tempo real, da temporalidade. Pois a temporalidade consiste, “essencialmente”, em introduzir o caos na ordem – de modo completamente análogo à tarefa da arte contemporânea segundo Adorno: “introduzir o caos na ordem”, e não por acidente ou coincidência, antes pelo fato de que Adorno embate-se, em seu

⁹³ “Pensar em não ver”, p. 69-70.

pensamento em geral e em sua teoria estética em particular, com a mesma opacidade ofuscante do estabelecido que é aqui alvo da atenção do filósofo de el-Bihar⁹⁴.

Ainda: acontecimentos são expressão de assimetria e de não horizontalidade.

(...) o acontecimento sempre corre o risco de ser em certa medida neutralizado: vemos vir as coisas desde o fundo do horizonte sobre cujo fundo vemos vir alguma coisa, nada vem, nada vem que mereça o nome de acontecimento; o que vem na horizontal, isto é, o que nos faz face e vem em nossa direção avançando ali onde o vemos vir, isso não acontece. Isso não acontece no sentido forte e estrito do advento do que vem, seja alguma coisa ou alguém, o que ou quem, o que ou quem em “isto vem”. Não devemos vê-lo vir, e, portanto, o acontecimento não tem horizontes; só há acontecimento ali onde não há horizontes. O acontecimento, se houver um e for puro e digno desse nome, não vem diante de nós, ele vem verticalmente: pode vir de cima, do lado, por trás, por baixo, ali onde os olhos não têm alcance, justamente, onde eles não têm alcance antecipatório ou preensivo ou apreensivo. O fato de que um acontecimento digno desse nome venha do outro, de trás ou de cima, pode abrir os espaços da teologia (o Altíssimo, a Revelação que nos vem do alto), mas também do inconsciente (isso vem de trás, de baixo ou simplesmente do outro). O outro é alguém que me surpreende por trás, por baixo ou pelo lado, mas assim que o vejo vir, a surpresa é amortecida. A menos que, no que vem à minha frente, olhando-me, haja todos os recursos o muito alto, do muito baixo, do debaixo etc.⁹⁵

Não-horizontalidade, pois o horizonte a tudo refere e tudo horizontaliza; horizonte – “horizonte de sentido” – é a moldura perfeita da compreensão, o diapasão sempre adequado da nota, a generalidade que orienta o particular em relação a si mesmo, quase poderíamos dizer o Ser dos entes. Porém esses “entes”, os acontecimentos, incluindo os acontecimentos espectrais, aborrecem a organização prévia; pertence ao íntimo de sua acontecência se desvincularem de referenciais pré-sabidos e ortodoxias, nada seriam com esses, a não ser, novamente, sua própria caricatura, sua má silhueta. E assimetria, pois simetrias lembram ordenações de contas, de poder, de símbolos aderidos aos fatos e fatos retroalimentados por símbolos; a nenhuma dessas ordens pertence o acontecimento real, o acontecimento espectral. A

⁹⁴ Cf. SOUZA, R. T. *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*; Idem, *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*.

⁹⁵ “Pensar em não ver”, p. 70-71.

assimetria, a paralaxe, a refração e a difração, a *timpanização* – para lembrar um texto clássico de Derrida⁹⁶ – são todas formas incisivas de evasão, desvio, escape, de campos de força simetrizantes, ou seja, axiologizantes-ordenadores.

Voltamos aqui à constatação do início do presente texto: vivemos a época da diafaneidade, e, desacostumados ao sutil, confundimos por decorrência espectros, fantasmas, outros, acontecimentos, com diafaneidade; isso nos resguarda do choque, do trauma, que a Alteridade sempre e inelutavelmente provoca. E cores e luzes frenéticas divertem nossas mentes inteligentes, tendo ainda a vantagem de, ao desvanecerem, *não* deixarem rastros ou lembranças de sua passagem, ou *mauvaise conscience*, para dizer com Levinas, enquanto no subsolo da vida e da percepção o real acontece e o signo da devastação se recria. Ali, no entretempo da cronologia bem-ordenada do relógio do estatuído, *acontecem* coisas, dá-se violência, porém é possível que, assim como das vozes esmagadas do passado não nos chegue senão seu eco, como disse Benjamin⁹⁷, das coisas esmagadas do real não nos cheguem senão traços, rastros, restos.

Não há, porém, porque desacreditar a priori que os restos, rastros e traços – *Spur(en)*, para lembrar Bloch –, coincidam com a realidade propriamente dita, uma vez essa despossuída do que, normalmente parecendo ser essencial, prova-se no tempo como acessório: a fixidez de um conceito ou categoria suficiente. Em termos derridiano, “realidade” (é) o que se dá, o que ocorre *entre* a idéia de realidade e a desapareição, *na temporalidade*, da promessa de segurança epistemológica que essa idéia promete. Diferimento.

Um próximo passo, uma grande questão não implausível na aventura desse tracejamento: há algo que não seja resto, rastro, traço?

O rastro é a própria experiência, em toda parte onde nada nela se resume ao presente vivo onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da remissão ao outro ou à outra coisa, como rastro de alguma coisa outra, como remissão-a. Desse ponto de vista, não há limite, tudo é rastro. São propostas que alguns consideraram um pouco provocantes. Eu disse que tudo é rastro, que o mundo era rastro, que este gesto é rastro, que a voz é uma escrita, que a voz é um sistema de

⁹⁶ DERRIDA, J. “Timpanizar – a filosofia”, in: DERRIDA, J. *Margens – da Filosofia*, Campinas: Papyrus, 1995.

⁹⁷ Cf. SOUZA, R. T. “Ecos das vozes que emudeceram?: memória ética como memória primeira”, in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*.

rastros, que não há fora-do-texto, e que não há nada que bordeje de algum modo, do exterior, essa experiência do rastro.⁹⁸

O que seria, de fato, uma experiência, se não uma cuidadosa e precária coleta de rastros ao longo de um caminho nunca-já-escrito? Essa é a razão cabal pela qual nenhuma experiência – ou, poderíamos dizer, “nada”, no sentido menos técnico dessa palavra – pode existir antes de acontecer. E se reitera: *acontecer no tempo, pois acontecer é tempo*. Há real fora do tempo, ou seja, como experimentação do real na contraditória expressão de uma experiência de si mesma e retorno a si mesma de sua essência numa re-presentação? Pois, de fato, na experiência – *Erfahrung, fahren* – “nada nela se resume ao presente vivo onde cada presente vivo é estruturado como presente por meio da remissão ao outro ou à outra coisa, como rastro de alguma coisa outra, como remissão-a”. Caminho que conduz, trajeto tracejado em traços sempre diversos, traçamento cuidadoso do itinerário, remissão-a de cada átimo a algo outro, cada um resto de outro, cada outro rastro de um.

“Tudo é rastro”. Tudo deixa restos, tudo sulca rastros, o real é o rastreamento de rastros, nada se perde para os rastros, eles constituem a medula da história⁹⁹. *O visível*

⁹⁸ “Pensar em não ver”, p. 79. No que diz respeito a considerações sobre a palavra “experiência”, Derrida segue também praticamente *pari passu* a apresentação da questão por Rosenzweig: “Assim como “pensamento”, essa palavra enigmática “pensamento”, a palavra “experiência” é de uma rica e temível equívocidade. *Grosso modo*, há ao menos dois sentidos para “experiência”, para aquilo que precisamente nos coloca em presença do presente. A experiência é o que nos relaciona à apresentação do presente: algo se apresenta, temos a experiência disso. Portanto, desse ponto de vista, a acepção da palavra “experiência” é totalmente denominada por uma metafísica do presente ou da presença, no sentido que acabo de evocar, ou seja, por um logocentrismo, ou até mesmo por um fonocentrismo. Mas há outro conceito de experiência, *Erfahrung*. É que nos dois casos, na *Erfahrung* ou na *expérience* em francês, a experiência é justamente não a relação presente com o que está presente, mas a viagem ou a travessia, o que quer dizer *experimental* rumo a, através da ou desde a vinda da viagem não programável, da viagem cuja cartografia não é desenhável, de uma viagem sem *design*, de uma viagem sem desígnio, sem meta e sem horizonte. A experiência, a meu ver, seria exatamente isso. Se a experiência fosse apenas a relação-com, ou o encontro do que é previsível e antecipável sobre o fundo de um horizonte presente, não haveria experiência nesse segundo sentido; haveria experiência no primeiro sentido, mas esta última não é uma experiência do acontecimento, uma experiência histórica, se os senhores quiserem. A viagem da qual sabemos de onde ela parte e para onde nos leva não é uma viagem, está previamente encerrada. Já chegamos, e nada mais acontece. Não há experiência, no sentido mais perigoso (e a palavra perigo não está longe da palavra “*Erfahrung*”) do termo viagem. Uma viagem que não fosse ameaçadora, uma viagem que não fosse uma viagem em vista do impossível, em vista do que não está em vista, seria ainda uma viagem? Ou apenas turismo?”. DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 79-80.

⁹⁹ Cf. W. BENJAMIN: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um de seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o do juízo final” (BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”, in: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, p. 223). O que pode ser feito no mundo “sem distinguir entre os grandes e os pequenos”? Esta é a verdadeira tese da inversão da história, inversão da história apenas do “grande”. Pois a grande história

não é senão seu indício. Ou seu indiciamento ao real, ou seja, “a possibilidade essencial do visível”:

(...)Trata-se de um traço formal que eu gostaria de ressaltar: o que torna visíveis as coisas visíveis não é visível, dizendo de outro modo, a visibilidade, *a possibilidade essencial do visível* não é visível. Axioma que não pode absolutamente ser deslocado: o que torna visível não é visível; encontra-se essa estrutura também em Aristóteles quando se diz que a própria transparência, o “diáfano” que torna as coisas visíveis, não é visível.¹⁰⁰

Os alicerces sustentam o prédio; o prédio é visível; os alicerces são invisíveis. Se o edifício apodrece, os alicerces permanecem; se os alicerces apodrecem, o edifício cai. “O que torna as coisas visíveis não é o visível”, ou, em outras e ásperas palavras, o real, que empresta impressão de realidade ao visível, não pertence não somente à ordem do não-visível, como nem mesmo à ordem do intelecto: instaura-se desde a *temporalidade do tempo*, que intelecto algum pode circunscrever, mas que é condição de todo intelecto, de todo o pensamento. Essa é, por assim dizer, uma leitura temporalizada da *différance* derridiana. A representação de algo é como um sonho projetado ao estilo de um holograma: impalpável, apesar de toda a impressão de palpabilidade e resistência que passa a quem o observa. O máximo que uma representação nos poderia franquear, fazer ver, seria a inconsistência essencial de si mesma através da figura de si mesma. Eis então, na análise do desenho, sua expressão por assim dizer “plástica”:

aposta que tudo o que de irrelevante aconteceu está irremediavelmente perdido para ela, subsumiu-se em sua lógica e hipotecou seu sentido à mera inexistência: este é o fundamento da crença em sua (da grande história) legitimidade. O que significa, assim, que “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”? Tem-se, aqui, a sugestão de que o problema se dá em termos de *verdade* e *falsidade* – exatamente como consta, já, no âmago desta frase (“leva em conta a verdade”). O que está sendo dito, em última análise, é que a história que ignora esta verdade é uma história *não-verdadeira*, ou melhor, seu sentido, em sua seletividade majestosa, não coincide com sua intenção: sua malha é por demais grossa, e muito de significativo escapa de sua rede, em um processo de parcialização de sentido. A grande história é dessa forma *essencialmente falsa*, enquanto seletiva; seu sentido é *essencialmente falso*, enquanto se baseia em sua falsa seletividade. A grande história, na qual o Idealismo tantas esperanças depositou, e a qual Hegel elevou a alturas insuspeitadas, não é, portanto, mais do que uma *parcialidade* precária, uma parcela apenas da realidade que se hipertrofia e preenche a totalidade dos espaços, transformando-se por sua vez em Totalidade, em uma dinâmica de violência. Mas não uma parcela ingênua da realidade, porém exatamente aquela que *tomou para si*, desde as auroras do logos, a tarefa de *condução* e de *de-finição* do mundo. A grande história dispensa, despreza e desconhece os rastros, restos, traços e sobras, sob o pretexto de mantê-los por assim dizer *aufgehoben* em sua *verdadeira* realidade e em seu marchar triunfante.

¹⁰⁰ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 81-82.

A fim de transpor isso para o lado do desenho, ficaríamos tentados a dizer que o que o desenho mostra como *visibilidade* é uma mostraçãõ do invisível. Os desenhistas, os pintores não dão a ver “alguma coisa”, sobretudo os grandes; eles dão a ver a visibilidade, o que é uma coisa completamente diferente, absolutamente irreduzível ao invisível, que permanece invisível. Quando se fica sem ar diante de um desenho ou de uma pintura, é porque não se vê nada; o que se vê essencialmente não é o que se vê, mas, imediatamente, a visibilidade. E, portanto, o invisível.¹⁰¹

O que está de fato em jogo, aqui, é a dimensão mais profunda concebível de *receptividade do real*. Essa receptividade – não nos é possível, antes do acontecido, chamá-la de “recepção” – é aquilo que, no pensamento de Levinas, por exemplo, inicia a sucessão de acontecimentos que, passando pela “passividade” da consciência – “mais passiva que a idéia de passividade” –, conduz finalmente, após um árduo itinerário, à categoria-chave de substituição, na sua obra maior *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.¹⁰²

A experiência engaja o conceito, mas a partir de uma receptividade sensível: Kant nos explica que um ser finito, o homem, por exemplo, é finito na medida em que não cria seus próprios objetos, isto é, na medida em que ele os *recebe* (é a intuição no sentido Kantiano); ele não os cria. É o que ele chama de *intuitus derivatus*, isto é, a intuição derivada de alguém que, por ser finito, recebe esses objetos passivamente; ao passo que Deus, do lado numenal, é *intuitus originarius*, o que significa que Deus produz os objetos que vê: como ser infinito, ele cria o mundo. O *intuitus derivatus*, que é a intuição finita do homem, consiste em ser exposto em sua passividade ao que está aí e forma o conteúdo sensível da experiência. Essa oposição entre atividade e passividade estrutura toda a história da filosofia, e aquilo a que estamos falando é justamente uma experiência que é, como diz um certo número de pensadores de quem me sinto muito próximo hoje, Levinas ou Blanchot, mais passiva do que a própria passividade: por exemplo, em minha relação com o Outro, aquilo que Levinas chama de Rosto, através do que, justamente, o outro fala comigo, me olha, é infinitamente mais outro do que eu, e diante dele sinto-me responsável. Sou refém do outro numa situação que é mais passiva que a passividade, pois o conceito de passividade não basta para dizer essa

¹⁰¹ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 82.

¹⁰² Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, passim.

extrema passividade, essa paciência, essa paixão que me entrega ao que recebo e me torna responsável por ele.¹⁰³

E a que chama a realidade? Por sua compreensão, dirá a epistemologia desde sempre; correto, porém essa compreensão é, também ela, derivada de algo anterior. *A realidade chama por responsabilidade perante ela*, por uma responsabilidade radical, quer dizer, por resposta ao seu aparecer, digna dele, por responsabilidade ante o que, não sendo visível, delinea sua invisibilidade no tracejamento visível. Kant redivivo? Antes, uma abordagem contemporânea do que de mais profundo habita a própria noção de experiência: a expectativa temporal da experiência da alteridade; para Derrida, “outra experiência da diferença” – “Quando digo *traço* ou *espaçamento*, não estou designando apenas algo visível ou espaço, mas outra experiência da diferença.”¹⁰⁴ –; para Rosenzweig, o outro, pois “...A diferença entre o velho e o novo pensamento expressa-se... na necessidade do Outro e, o que dá no mesmo, no levar a sério o tempo”.¹⁰⁵ *Outro é o tempo da diferença, ou a diferença é o tempo do Outro*. No princípio dá-se a vertente do diferir, talvez dissesse Derrida; no princípio dá-se a multiplicidade de origem, talvez dissesse Rosenzweig. O mais de um: a responsabilidade anterior à explicação, tal como, por um bebê abandonado à nossa porta, temos antes a responsabilidade *por*, e só posteriormente a procura das razões, causas e explicações de como e por que foi ali parar. *A realidade não é, essencialmente, uma questão cognitiva*. Ela é como um novo bebê abandonado a cada momento à porta de nosso agir, ou instante que se sucede apesar do (instante) anterior – “O instante somente se pode salvar do eterno poder de envelhecimento do passado e de sua lei na medida em que nasce em cada novo instante”¹⁰⁶. Com relação a essa realidade instantânea, essa sempre nova realidade, somos cegos, cegos até o lampejo do instante, e mesmo nele, testemunha do que o causa. O cego, em verdade, testemunha o que se dá, a ele, em testemunho – de realidade. E o que se dá a cada um de realidade da realidade, o que a realidade nos dá, é o que supera, como disemos, sua idéia – o rastro, o “traço diferencial”.

Voltemos ao desenho, que é nosso tema. Falo do desenho mais do que da cor, uma vez que no desenho, na experiência do desenho (ali onde ele se distingue até

¹⁰³ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 86-87.

¹⁰⁴ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 87.

¹⁰⁵ ROSENZWEIG, F. *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, p. 387.

¹⁰⁶ ROSENZWEIG, F. *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, p. 89.

mesmo em meio à cor mais aparentemente homogênea), está em jogo a experiência do traço, do rastro diferencial. É a experiência do que vem colocar um limite entre espaços, tempos, figuras, cores, tons, mas um limite que é ao mesmo tempo condição da visibilidade e invisível. Naturalmente, há traços espessos, como se diz, traços que têm uma espessura de visibilidade, um enorme traço negro, mas o que faz traço nesse enorme traço negro não é sua espessura negra, mas a diferencialidade, o limite que, enquanto limite, enquanto traço, não é visível. A operação de desenho não lida nem com o inteligível nem com o sensível, e é por isso que ela é, de certa maneira, cega. Esse engeguecimento não é uma enfermidade. É preciso *ver* no sentido corrente do termo para desdobrar essas potências de cegueira. Mas a experiência do traço em si mesma é uma experiência de cego: *ab-ocular* (etimologia de *aveugle*, [cego em francês]), sem olhos. Colocou-se a questão dos músicos surdos ou cegos: é preciso também pensar nos desenhistas ou pintores cegos. Há muitos, houve até mesmo exposições de suas obras. Isso talvez significa que, na pureza do gesto de desenhar, a visibilidade diferencial, a visibilidade do que é diferencial, do que marca a marca, do que deixa um rastro, não é simplesmente a coisa ou questão do olho. Não é simplesmente a diferença entre o dia anterior e a noite.¹⁰⁷

A falência da representação, da *imagem*, não é dela, e, sim, da expectativa ou da pretensão que ela fosse mais do que o *déficit* temporal que ela necessariamente significa – o delírio de um tempo sem temporalidade, de um instante sem novidade ou de um traço demarcante de campos objetiváveis que fosse visível em si. Como vimos anteriormente, o rastro apenas brilha pela *ausência* que ele significa ou indicia, o traço como que reflete pela impossibilidade de objetivá-lo no mesmo patamar de percepção que aquilo que ele rasga; essa é a tradução da *des-conjunção* dos instantes, a oferta que a realidade nos faz. A desconjunção nos lembra a precariedade de nossas capacidades objetivantes: conduz à possibilidade da percepção a indigência das lógicas binárias e das delas derivadas; o contraste que o traço faz emergir à espessura do real, o tropeço do tempo, é inversamente proporcional àquele que a contrastividade racional pretensamente universal projeta no quadro pretensamente virgem de nossas apresentações ou representações. Ocorre a ruptura da idéia de ruptura, para além de qualquer pré-idéia de continuidade; o *novum* não deixa – não poderia deixar – por menos, pois corresponde àquilo que traumatiza até mesmo a idéia de fixação provisória

¹⁰⁷ DERRIDA, J. “Pensar em não ver”, p. 87-88.

do inefável. Dá-se *kbôra*. E *kbôra* é sempre, também, um elemento de segredo, ou contém um elemento de segredo, *do segredo*¹⁰⁸.

Há aí, portanto, uma experiência do segredo, isto é, do que se mantém em retiro relativamente à visibilidade, relativamente às luzes, relativamente ao próprio espaço público. No fundo, se nos ativermos à equação entre espaço público, espaço *tout court* e o parecer à luz (o *phainesthai*, a fenomenalidade do fenômeno, a fenomenologia), então o que acabo de dizer do traço traçado-traçante, do rastro do traço, não pertence inteiramente ao espaço público, ao espaço das luzes nem tampouco, portanto, de certa maneira, ao espaço da razão. O que não quer dizer que isso pertença a alguma obscuridade, ou que gere obscurantismo, ou que pertença à noite. Mas também não vem ao dia. Em todo desenho digno desse nome, naquilo que faz o traçamento de um desenho, um movimento resta absolutamente secreto, isto é, *separado* (*se cernere, secretum*), irreduzível à visibilidade diurna.¹⁰⁹

* * *

Imagens são mediações entre homem e mundo. O homem “existe”, isto é, o mundo não lhe é acessível imediatamente. Imagens têm o propósito de lhe representar o mundo. Mas, ao fazê-lo, entrepõem-se entre mundo e homem. Seu propósito é serem mapas do mundo, mas passam a ser biombos. O homem, ao invés de servir das imagens em função do mundo, passa a viver em função de imagens. Não mais decifra as cenas da imagem como significados do mundo, mas o próprio mundo vai sendo vivenciado como conjunto de cenas. Tal inversão da função das imagens é idolatria. Para o idólatra – o homem que vive magicamente –, a realidade reflete imagens. Podemos observar, hoje, de que forma se processa a magicização da vida: as imagens técnicas, atualmente onipresentes, ilustram a inversão da função imaginística e remagicizam a vida.

¹⁰⁸ DERRIDA, J. *Khôra*, passim.; SOUZA, R. T., “A desconstrução da idolatria – Derrida por vir”.

¹⁰⁹ DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 88. Derrida segue: As conseqüências políticas disso são graves. Em toda parte onde há traçamento de *différance*, e isso vale também para o traço de escrita, para o traço musical, em toda parte onde há traço enquanto subtraído ou em retiro relativamente à visibilidade, alguma coisa resiste à publicidade política, ao *phainesthai* do espaço público. “Alguma coisa”, que não é nem uma coisa nem uma causa, se apresenta no espaço público mas ao mesmo tempo subtrai-se a ele, resiste a ele. Trata-se aí de um singular princípio de resistência ao político tal como ele é determinado desde Platão, desde o conceito grego de democracia até as luzes. “Alguma coisa” aí resiste por si mesma sem que tenhamos que organizar uma resistência com partidos políticos. Isso resiste à politização, mas, como toda resistência a uma politização, é também naturalmente uma força de repolitização, um deslocamento do político” (DERRIDA, J., “Pensar em não ver”, p. 88).

Abordamos acima espectros, traços, rastros, restos, instantes (*Augen-blicke* – “pisar” de olhos), alicerces, segredo, alteridade, *différance*, ecos, assimetrias, desvios, passividade, substituição, diferença, acontecimentos, des-conjunções, remissões, *kbóra*; e o fizemos, nas trilhas de Derrida, Benjamin e, especialmente, de Franz Rosenzweig, no sentido de nos constituirmos num precário sismógrafo do real – *do tempo* – que pulsa sob o peso das muitas camadas da tautologia e da totalidade.

A anulação, o dis-pensar o ídolo, a idolatria, após havê-los pensado, passa pelo estilhamento crítico da solidificação imagética que o estatuído – a tautologia, a Totalidade em seu processo de totalização¹¹¹ – proclama numa continuidade obsessiva como sendo a desejável, de preferência única, promessa de felicidade. Tal dispensa significa a corrosão da violência que sustenta o estatuído enquanto tal.

A filosofia tem sentido, hoje, na condição de crítica radical da idolatria. A responsabilidade radical da filosofia contemporânea é a desconstrução cabal dos processos ideologizantes que configuram a visibilidade intransigente, delirante e tautológica do estatuído, ou seja, a radicalização intelectual dos processos de acolhimento das *raízes invisíveis* da visibilidade.

Referências

ADORNO, T. – HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”, in: BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CANETTI, Elias. *Auto de fé*, São Paulo: Cosac Naify, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver – escritos sobre a arte do visível* (1979-2004) (Org. G. Michaud, J. Masó, J. Bassas), Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

_____. *Margens da filosofia*, Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Kbóra*, Campinas: Papyrus, 1995.

¹¹⁰ FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta*, p. 23-24.

¹¹¹ Cf. SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*.

- _____. *A escritura e a diferença*, São Paulo: Perspectiva, 1985.
- _____. *Espectros de Marx*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Adeus a Emmanuel Levinas*, São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”, in: *Deconstruction and the possibility of justice*, Cardozo Law Review, Vol. 11, July/aug. 1990, n.5-6.
- _____. *Jacques Derrida*, por Geoffrey Bennington & J. D., Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- DERRIDA, Jacques – ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...*, Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DREISHOLTKAMP, Uwe. *Jacques Derrida*, München: Beck, 1999.
- DUFOURMANTELLE, A. - DERRIDA, J. *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta, 2003.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa-preta – ensaios para uma futura filosofia da fotografia*, São Paulo: AnnaBlume, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- MATE, Reyes. *Memorias de Occidente– Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.
- NESTROVSKI, Arthur – SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta, 2000.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- _____, *Zweistromland - Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- _____, *Das Büchlein des gesunden und kranken Menschenverstandes*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992.
- SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *História, memória, literatura – o testemunho na era das catástrofes*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 2006.
- SELIGMANN-SILVA, M. *O local da diferença*, São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____, *Palavra e imagem, história e escritura*, Chapecó: Argos, 2006.
- SOUZA, R. T. *Totalidade e Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.
- _____, *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo: Perspectiva, 1999.

- _____, *Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul: EDUCS, 2000.
- _____, *Razões plurais – itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____, *Fontes do humanismo latino - A condição humana no pensamento filosófico moderno e contemporâneo*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____, *Sentidos do Infinito - A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.
- _____, *Em torno à Diferença – aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- _____, *Justiça em seus termos – Dignidade humana, dignidade do mundo*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- _____, *Adorno & Kafka – paradoxos do singular*, Passo Fundo: Editora do IFIBE, 2010.
- _____, *Kafka, a Justiça, o Veredito e a Colônia Penal*, São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____, *Levinas e a ancestralidade do Mal – por uma crítica à violência biopolítica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- _____, “A desconstrução da idolatria – Derrida por vir”, in: EYBEN, P. (Org.), *Cada vez, o impossível – Derrida, 10 anos depois*, Vinhedo: Editora Horizonte, 2014.
- _____, “Infinito ético – breves considerações sobre amizades inesperadas”, in: EYBEN, P. (Org.), *Pensamento intruso – Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*, Vinhedo, Editora Horizonte, 2014.
- _____, “Escrever como ato ético”, in: *Letras de Hoje*, PUCRS, Vol. 248 n. 2, 2013.
- _____, “Escrever o livro do mundo”, in: MELLO, A. M. L. (Org.), *Escritas do Eu: introspecção e memória*, São Paulo: 7 Letras, 2013.
- _____, “(Outro)Texto”, in: Mutum, Belo Horizonte, 2013.
- _____, “Ecos das vozes que emudeceram?: memória ética como memória primeira”, in: RUIZ, Castor Bartolomé (Org.). *Justiça e memória – para uma crítica ética da violência*, São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2009.
- _____, “O nervo exposto – por uma crítica da idéia de razão desde a racionalidade ética”, in: GAUER, R. M. C. (Org.), *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____, “O corpo do tempo: um exercício fenomenológico”, in: SOUZA, R. T. – OLIVEIRA, N. F. (Orgs), *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 439-450.

_____, “Da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido – uma leitura de Levinas”. In: LOPARIC, Zeljko; WALTON, Roberto. (Orgs.). *Phenomenology 2005 – Selected Essays from Latin America*. 1 ed. Bucarest: Zeta Books, 2007, v. 2.

_____, “A vida opaca – meditações sobre a singularidade fracassada”, in: OLIVEIRA, N. F. – SOUZA, D. G. (Orgs.), *Hermenêutica e filosofia primeira*, Ijuí, Editora da UNIJUÍ, 2006, p. 461-469.

_____, “Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade: do ‘estado de exceção’ da violência sem memória ao ‘estado de exceção’ da excepcionalidade do concreto”, in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, v. 51, n. 2, junho 2006, p. 129-139.

_____, “Abismos em trepidação – Thomas Mann, Kafka e a estética de tempos e lugares impossíveis”, in: SOUZA, R. T. *et alii* (Orgs.), *Literatura e Psicanálise – encontros contemporâneos*, Porto Alegre: Dublinense-FAPA, 2012.

Paso a la *terra incognita* políticas de la hospitalidad

Antonio Tudela Sancho •

Resumen

Este artículo tiene por finalidad reflexionar acerca de las posibilidades de una «ética de la hospitalidad», como se presenta en la obra de Jacques Derrida, sobre todo a partir de los años noventa del pasado siglo. Tal reflexión implica partir del contexto de una más amplia reflexión sobre Europa y su papel (histórico) en la mundialización, así como prestar atención a las lecturas de Derrida (sobre todo, Kant, Valéry, Benveniste y Lévinas) tanto como a la diferencia existente entre el pensamiento derridiano y otros modos contemporáneos de considerar la cuestión (sobre todo, el pensamiento utópico de la hospitalidad en René Schérer). Se plantea, por tanto una introducción a las problemáticas relaciones abiertas por Derrida entre una hospitalidad absoluta, incondicional, planteada como don, y una hospitalidad limitada, condicionada: ambas igualmente necesarias y urgentes para afrontar nuestro tiempo.

Palabras clave

Hospitalidad; cosmopolitismo; don; capital; democracia.

Abstract

This article aims to reflect on the possibilities of an «ethic of hospitality», as presented in the work of Jacques Derrida, especially from the Nineties of the 20th Century. Such reflection means considering the context of a wider debate about Europe and its

• Profesor del Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Granada (España). Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia, Máster en Ciencia Jurídica y Máster en Género, Feminismos y Ciudadanía, ambos por la Universidad Internacional de Andalucía. Integrante del Programa de Estudios Avanzados en Prácticas Críticas «Somateca 2013. Vivir y resistir en la condición neoliberal», del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (Madrid). Correo electrónico: <atudela@ugr.es>.

(historical) role in globalization, as well as pay attention to the readings of Derrida (especially Kant, Valéry, Benveniste and Lévinas) as well as to the difference between Derrida's thinking about hospitality and other contemporary ways of considering this concept (especially the utopian thinking of hospitality in René Schérer). Thereby, the article raises an introduction to the problematic relationships worked by Derrida between one absolute and unconditional hospitality, pure gift, and other limited and conditional hospitality: both concepts equally necessary and urgent to confront our time.

Keywords

Hospitality; Cosmopolitanism; Gift; Capital; Democracy.

Who had pity for you when you were sad among the strangers?

James Joyce, *Ulysses*, 1922

The frontiers are my prison.

Leonard Cohen, *The partisan*, 1969

Sólo un *público ilustrado*, que ha perdurado sin interrupción desde el comienzo de la historia antigua hasta nosotros, puede garantizar la autenticidad de la misma. Fuera de él, todo es *terra incognita*; y la historia de los pueblos que en su vida no participaran del mismo, sólo se puede iniciar en la época que entraron en ese círculo.

Immanuel Kant, *Idea de una historia universal...*, 1784

1. Introducción: qué será (de) Europa

Entre *apariencia* y *realidad*, en el juego de todos los «caps» posibles (*cap* será un cabo, por supuesto, pero también un rumbo, la cabeza o el capitán, el, la o lo capital), Derrida evocaba en un texto de inicios de los años noventa —situado, por tanto, en la frontera, en la encrucijada de un buen número de acontecimientos tocantes a la reconfiguración del viejo continente— la reflexión interrogativa de Paul Valéry (situada, como se sabe, en otro importante cruce temporal de incertidumbres) acerca de la «capitalidad» europea en un futuro indefinido: ¿conservará Europa su preeminencia en

todos los campos?, ¿se volverá Europa *lo que es en realidad*, un pequeño cabo del continente asiático?, ¿o por el contrario permanecerá Europa siendo *lo que parece*, la parte preciosa de la tierra, la perla de la esfera, el cerebro de un cuerpo inmenso?¹¹²

Aplicadas a Europa, las interrogantes en futuro de Valéry («... *va-t-elle garder... deviendra-t-elle... restera-t-elle...?*») arrastran de algún modo el eco de la conocida conjetura kantiana, expresada en el marco de la «historia griega» fundadora del gran relato político que establece —no tan sutilmente como propondría una lectura descuidada— un mundo, un «universo terrestre» diría Valéry, dividido entre las *naciones ilustradas* que inscriben el tiempo histórico a la par que garantizan su autenticidad y la *terra incognita* de los «otros pueblos», pueblos sin historia cuyas narrativas serían meras recopilaciones anecdóticas e intrascendentes, con crédito escaso, antes de recabar la atención y la inscripción en la escritura *auténtica* de aquellas naciones primeras, de la historia inscrita en clave griega, occidental, europea. Progresión regular del continente europeo (en camino hacia la ilustración) frente a circularidad episódica de los pueblos otros. Escritura fijada, garantizada, frente a oralidad fugaz y sin crédito (si no llega a la escucha de un *público ilustrado* que establezca y avale su narración). Acción y autenticidad frente a simple novela de triviales costumbres. Como dice Kant, «Sólo con la primera página de Tucídides (dice Hume) comienza toda historia verdadera».¹¹³ Y en esa historia verdadera, enunciada en la novena idea para una historia universal en clave cosmopolita, texto de 1784, encontramos la conocida expresión de un futuro aplicado a Europa: «[...] descubriremos la marcha regular seguida por nuestro continente (*que alguna vez, verosíblemente, dictará leyes a las restantes partes del mundo*) en la mejora de su constitución política.»¹¹⁴

¿Deseo, presagio, pronóstico, acaso una profecía política? En cualquier caso, una confesión acotada por un paréntesis encastrado en una idea acorde con la búsqueda de ilustración del viejo continente: Europa progresa adecuada e imparablemente por la senda de la historia. *Es*, de hecho, la historia en movimiento, ofrece a la vez el marchamo y la garantía del paso del mundo por la historia, de manera que no será extraño, sino muy verosímil, que llegue pronto el momento en que «dictará» su ley, su norma, su camino —su *cap*, su rumbo—al *resto* de ese mundo. En absoluto cabo de Asia, ni tan siquiera la proa, el *cap* o espolón lanzado a un destino único y universal,

¹¹² Cfr. Jacques Derrida, *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París, Minuit, 1991, p. 27.

¹¹³ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, trad. de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar, 2004, p. 30.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 31. La cursiva es nuestra.

sino continente por méritos propios, Europa será una prometedor isla en pleno centro de la *terra incognita*, modelo a seguir, paradigma en el plan político de la Naturaleza... *la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps*.¹¹⁵ Eso es *lo que parece*, según Valéry: el ombligo del mundo.

Pasado, presente y futuro de «nuestro continente», una cuestión abierta que se bifurca. ¿Seguirá Europa siendo esto que parece, ejerciendo su fatua preeminencia en todos los terrenos? ¿O por el contrario llegará a ser, logrará ser —devendrá—, se ajustará a *lo que es en realidad*: un apéndice, un pequeño cabo del continente asiático? Cuestión capital, la de la asunción de lo real, Europa como simple cabo (*cap*) de una tierra vasta (y poco dispuesta, a fin de cuentas, a asumir que dicho cabo asuma funciones de faro, vigía, divisa, reserva (*de*) capital, buque insignia, puesto de mando o por decirlo en una palabra, falo), cuestión a la cabeza (*capus*) también de muchas otras, que bordean en el relato derridiano en torno a la reflexión (eurocentrista al cabo) de Valéry el riesgo, si no la consecuencia razonable, de una decapitación.

Ésta sin embargo, perder la cabeza o, por decirlo de otro modo quizá menos drástico, dejar de parecer para asumir lo real: asimilarse como simple cabo —que no ya cabeza, mucho menos «cerebro de un vasto cuerpo— de un continente superior al que no da nombre, no figura en los planes actuales de Europa (planes fundacionales del tiempo actual en que la antigua comunidad económica pretendería haber sido superada por la voluntad comunitaria política, en una suerte de *Aufhebung* reductora incluso de las siglas en ese paso superador de la CEE a la CE). La huera retórica, por no decir otra cosa, del Preámbulo del *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa* en 2004 (como es sabido, una Constitución frustrada, relegada a la tierra en gran parte etérea o de nadie de los tratados internacionales) ha de resultarnos conocida: Europa «se propone avanzar por la senda de la civilización, el progreso y la prosperidad», como un continente atravesado por el deseo de «ahondar en el carácter democrático y transparente de su vida pública» y capaz de «obrar en pro de la paz, la justicia y la solidaridad en el mundo», seguro de brindar posibilidades óptimas en un marco de respeto y de responsabilidad «con las generaciones futuras y la Tierra» para llevar a cabo «la gran aventura que hace de ella un espacio privilegiado para la esperanza humana», etc., etc.

La crueldad de los contrastes entre el parecer y el ser resultarán sobradamente conocidos, cada cual podrá situarlos y extraer sus propias conclusiones. La Europa de

¹¹⁵ Valéry citado por Derrida en *op. cit.*, p. 27.

los grandes textos, de la grandilocuencia, «unida en la diversidad» y abocada a la forja de un «destino común» que con todo preserve el orgullo en la identidad y la historia nacional de cada uno de los pueblos que la integran, esa misma Europa que en la búsqueda del bien de todos sus habitantes no puede «olvidar a los más débiles y desfavorecidos», es el mismo continente que desde su ario corazón financiero condena a la miseria a poblaciones enteras (y el caso actual de Grecia no deja de ofrecer la amarga paradoja de la anulación del origen), el continente que —tal vez empeñado aún en la kantiana mejora de su constitución política— derroca gobiernos, impone supervisores seriamente trajeados de negro, auspicia tecnocracias al servicio de la ideología monetaria central, dicta pautas mercantiles a los Estados despojados de su soberanía en aras del bien común... Es la misma Europa que alza y sostiene vallados y alambradas en las plazas de su *limes* afro-español (Ceuta y Melilla), atónita y escandalizada a un tiempo frente al constante y difícil goteo de inmigrantes *ilegales* en la última prueba de su maratón de obstáculos. Parte preciosa del universo terrestre absolutamente vuelta de espaldas a la tragedia del vasto cuerpo que corona, ajena por entero a las guerras incluso más cercanas, acostumbrada ya obscena y *jemonfutistamente* a la conversión del viejo canal siciliano, del Mediterráneo entero (paradójicamente, «Mare Nostrum» sería también el nombre dado por el Estado italiano a un inútil dispositivo marítimo de vigilancia y rescate, disminuido o incluso suprimido además por la política europea), en la tétrica sepultura periódica de cientos de seres humanos, sombras fantasmales cuyos cuerpos apenas evocan unos minutos las ondas televisivas en espacios de los noticieros por lo general acotados entre el tan atento como acrítico repaso a las fluctuaciones bursátiles globalizadas y la todopoderosa información futbolística local. La gélida tumba invernal de un pequeño mar milenario, cargado de «historia verdadera», lugar propio y meta asignada por Europa a «la gran aventura que hace de ella un espacio privilegiado para la esperanza humana».

2. Cómo (no) hablar de hospitalidad

Ciertamente, hablar hoy de la hospitalidad, desde contextos económicos europeos blindados al amparo de la «crisis», contextos de cierre fronterizo, de expulsión de la inmigración ilegal (o condena a muerte de la misma por simple dejación) tanto como de la inmigración legal (disfrazada de «invitación» a abandonar el espacio privilegiado del ombligo mundial cuando no se precisa ya la mano de obra de antes: se agradecen los servicios prestados y suerte en el regreso a casa, la vida continúa), puede

parecer algo extraño, ajeno, amargo, una prueba de ingenuidad o incluso de cinismo, a lo más «un ejercicio biempensante contra el que militan la historia y el presente», como ha señalado algún autor¹¹⁶, si no un mero e irresponsable —desde el punto de vista de lo político— ejercicio estético, de retórica literaria. Desde luego, no insistiremos en la antítesis abierta entre la realidad de los hechos y la fantasía esencialista y formalmente abstracta de la teoría jurídica tradicional de los derechos humanos, fuente de la que emanan la mayor parte de los grandes y sutiles textos (volátiles, *flatus vocis* si la voluntad de su enunciación no va acompañada de una decidida actuación política) a cuya familia pertenecería, por ejemplo, el antes citado tratado constitucional europeo: resistirse a y combatir contra la teoría clásica, denunciar la tendencia naturalista que sostendría solapadamente que la simple enunciación de un derecho bastaría para reconocer su existencia, aunque sea por la vía de la denuncia del pensamiento político hegemónico en nuestras sociedades, aunque sea retomando como hace Derrida¹¹⁷ la impertinencia interrogativa de un poeta como Paul Valéry, debiera ser el punto de partida¹¹⁸ sin el cual no existiría crítica ni filosofía, de suyo intempestiva, agitadora, revulsiva del presente al que aplica su palabra.

No hablaremos aquí del viejo, gastado debate entre el europeísmo y el anti-europeísmo, ni siquiera trataremos de la tan europea reflexión auto-crítica, a veces investida de un carácter demoledor. Hablaremos, hablamos de hospitalidad, lo que sin duda tiene que ver y mucho con Europa, la de tiempos de Kant tanto como la de la época de Valéry, la de las guerras mundiales tanto como la de la caída del mundo comunista, la del optimismo comunitario de hace dos décadas como la de los ajustes neoliberales de las cuentas públicas en aras del capital financiero privado y las todopoderosas agencias de calificación del valor (el único posible para la mentalidad

¹¹⁶ Carlos Thiebaut, «Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI 744, julio-agosto 2010, p. 543.

¹¹⁷ Por supuesto, hace mucho más. Recordemos que Derrida, en la época de júbilo y optimismo europeísta posterior a la caída del muro berlinés, la época del final de la historia en clave Fukuyama, la época del ensayo sobre «el otro cabo», ya advertía de la necesidad de pensar de manera crítica los efectos que podrían derivarse de la nueva situación del capitalismo y las identidades capitales del mundo globalizado (como muy amargamente hemos podido comprobar casi dos décadas después, a partir de la «crisis» de 2008), adoptando un papel de «aguafiestas», como bien señala Patricio Peñalver (contribución a la «Mesa redonda sobre *L'autre cap* de J. Derrida», en *Escritura e imagen*, Vol. Extra, 2011, p.211): en 1990 Derrida «“avisa”, como una especie de profeta malhumorado y “aguafiestas”, ante lo que puede tener de intimidatorio en ese momento la fácil apología de un liberalismo sin adversarios intelectuales de peso».

¹¹⁸ Es una de las premisas básicas presentes a lo largo de la obra de Joaquín Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos*, Sevilla, Atrapasueños, 2008: romper con «la falacia del naturalismo, a partir de la cual, se nos pretende convencer que las propuestas normativas de unos pocos hay que entenderlas como “hechos” incontrovertibles y universalizables a todas y a todos. La parte se presenta como el todo y el particularismo como un universalismo» (p. 70).

liberal: el monetario) y la calidad de los países. Pequeño cabo sobrevalorado, cuna de las peores violencias ejercidas en nombre de la identidad otrora cultural, hoy financiera. Violencias que Derrida denunciaba (al tiempo que profetizaba) al inicio de *L'autre cap*: «los crímenes de la xenofobia, del racismo, del antisemitismo, del fanatismo religioso o nacionalista»,¹¹⁹ violencias ciertamente no inconexas entre sí y mezcladas muy a propósito con la respiración o el hálito del proyecto europeo (eso que con no pocos problemas suele llamarse «conciencia europea», cuyos inicios suelen datarse en la época kantiana), con «el “espíritu” mismo de la promesa»¹²⁰ (*l'«esprit» même de la promesse*) europea.

Es precisamente en torno a esta preocupación por los «crímenes» que la realidad (europea, ante todo) mezcla con la promesa (y toda promesa, no sólo la encarnada por la belleza para Stendhal, será promesa de felicidad: revísense de nuevo las altas declaraciones grandilocuentes de las instituciones que trabajan y se desvelan por el bien de la *Humanidad*) que se inscribe la preocupación de Derrida por la hospitalidad, a mediados de los años noventa. No es el único filósofo francés cuya reflexión ha seguido por este camino: es preciso recordar aquí un libro crucial del furierista y profesor de la Université Paris VIII René Schérer: *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, editado por vez primera en 1993, cuatro años antes que el conocido texto de Jacques Derrida, respondiendo a la invitación de Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (1997). No son los únicos textos que ambos autores dedican al tema de la hospitalidad (de hecho, hay que citar aquí la importante conferencia de Derrida en 1996 ante el Parlamento Internacional de los Escritores en Estrasburgo, publicada bajo el título *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*), pero ambos parten de una urgente reflexión en tiempos — que se prolongarán hasta nuestros días, de más está decirlo— en que Europa muestra una decidida hostilidad política, social y económica hacia cuanto proviene de la *terra incognita*, acerca de la «propia»¹²¹ identidad europea sobre la que se asentaría la «herencia» cultural del concepto de hospitalidad: recordemos la influencia sobre ambos autores de Émile Benveniste, quien en la entrada «L'hospitalité» de su *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) habla del extranjero (*hostis*) inserto en el mundo romano y cuyos derechos se equiparaban en igualdad a los de cualquier ciudadano romano (a diferencia

¹¹⁹ Jacques Derrida, *L'autre cap... Op. cit.*, p. 13.

¹²⁰ *Ídem.*

¹²¹ Téngase en cuenta la ambivalencia existente en lengua francesa en la palabra «propre», que indica tanto la idea de propiedad, de lo propio, como la de limpieza o pureza: como ha señalado Patricio Peñalver (*op. cit.*, p. 206), tal ambivalencia le interesó desde muy temprano a Derrida, ya desde los escritos dedicados a Artaud e incluidos en *L'écriture et la différence* (1967).

del *peregrinus*, que habitaba fuera de los límites del territorio), al tiempo que aclara el concepto de hospitalidad recurriendo a la noción del *potlatch* estudiado por Marcel Mauss en su célebre ensayo sobre el don, es decir: la obligación de la reciprocidad, de la compensación que alguien debe a otro por las prestaciones de que se ha beneficiado. Y señala como equivalente de la institución romana del *hostis* en el mundo griego al *xénos* (el «huésped» homérico, «extranjero» que no llegaría a adoptar el sentido de «enemigo» del *hostis* latino), cuyo garante sería la mismísima divinidad suprema, Zeus hospitalario: «La *xenia*, puesta bajo la protección de *Zeus Xénios*, implica intercambio de dones entre los contratantes que declaran su intención de unir a sus descendientes por este pacto.»¹²² Institución, por tanto, que puede ser individual o colectiva, incorporar más allá del presente el futuro de un linaje entero: hasta la actualidad han llegado diversos «tratados de hospitalidad» romana: documentos jurídicos grabados con punzones sobre finas tablas de bronce por los que dos comunidades establecen un acuerdo de reciprocidad y ayuda mutuas que compromete tanto a quienes firman el pacto como a sus descendientes y a los descendientes de los mismos, como suele inscribirse en dichas tablas.

Entre Schérer y Derrida, que tuvieron la posibilidad de debatir personalmente sus puntos de vista, sus acuerdos y diferencias,¹²³ hay puntos en común tales como una atenta lectura de ciertos pasajes kantianos que hacen de la hospitalidad uno de los pilares del derecho internacional, así como la necesidad de indagar en cuanto hay en la hospitalidad que excede la ley y el derecho (y que la acerca más bien a la justicia, como veremos en Derrida), algo que resuena en nosotros con la fuerza de lo intempestivo, de lo que escapa a toda razón (comenzando, dirá Schérer, por la *raison d'État*), de lo que es «docura» del mundo actual.¹²⁴ Con todo y posiblemente, la diferencia más notable entre ambos autores radica en un cambio de *tono*, en un distinto posicionamiento ante el lenguaje y sus posibilidades críticas. René Schérer hace gala de un pensamiento «utópico», en gran medida defensor de la puesta en cuestión si no del borrado de diversas instituciones, desde la razón instrumental hasta la noción de Estado, mientras que Jacques Derrida sostiene una mirada tensa, negociadora, atenta a las fronteras (incluidas las estatales), las constricciones y los riesgos, que no pueden ni deben ser

¹²² Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. castellana de Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 1983, p. 62.

¹²³ Concretamente, el 26 de enero de 2002, en una jornada de estudio acerca de «Le sens de l'hospitalité» en el Centro Nacional de Arte y Cultura Georges Pompidou de París.

¹²⁴ Cfr. René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, París, Armand Colin, 1993, p. 12.

borrados sin más a caballo de la ingenua ilusión performativa de ciertas declaraciones. Tal vez la «anécdota» del affaire Rocard sirva para ilustrar ambas posiciones. Como es sabido, en los años noventa se atribuía al primer ministro francés Michel Rocard, luego secretario del partido socialista francés y eurodiputado, el haber pronunciado una frase desafortunada: «La France ne peut accueillir toute la misère du monde», frase que el político habría denunciado como incompleta o «truncada» de manera interesada por los medios de prensa y sus adversarios políticos, pero con matices nunca del todo satisfactorios. En cualquier caso, el sentido «real», completo, sin mutilación ni reducción inversora del contexto, de la frase de Michel Rocard hubiera sido el de admitir una *cierta* inmigración, la justa para Francia (o, por extensión, para Europa), una parte de la «miseria» del mundo, la parte que le toca: «La France ne peut pas accueillir toute la misère du monde, *mais elle doit en prendre fidèlement sa part*».¹²⁵ Frente a esta admisión selectiva con la que el político responde al problema de la hospitalidad, situando en primer plano la existencia de principios nacionales europeos que impondrían en el marco de un consenso racional limitativo restricciones y condiciones a la admisión de extranjeros (procedentes, no lo olvidemos, de esa terra incognita interpretada desde la metrópolis como «miseria del mundo»), René Schérer lanza su desafío, abiertamente utópico: tomar el partido inverso, la idea de una hospitalidad incondicional (*hospitalité inconditionnelle*), abierta a todos, ajena a las leyes, ontológicamente poderosa, una hospitalidad universal y absoluta.¹²⁶ Jacques Derrida, por el contrario, analizaba la frase truncada por los media para atribuirle o bien el sentido último de un truismo (¿quién pidió nunca de Francia semejante acogida?) o bien la retórica de una fantochada dirigida a crear efectos restrictivos y a justificar el repliegue, la resistencia, el blindaje de los límites (efecto del que el propio Rocard se habría lamentado): en cualquier caso, el análisis no pasaría por la petición reactiva de la pura y simple apertura total de las fronteras, sino más bien por un correcto balance entre el «pragmatismo», «incluso el “realismo” (indispensable para una estrategia eficaz)» y su doble sospechoso, el oportunismo.¹²⁷

3. La ética es hospitalidad: no hay por qué cultivar una ética de la

¹²⁵ Michel Rocard, «La part de la France», *Le Monde*, 24 de agosto de 1996. La cursiva es nuestra.

¹²⁶ Cfr. René Schérer, «Rencontre avec René Schérer», entrevista realizada por Franck Delorieux y publicada en *Les Lettres Françaises*, n.º 76, suplemento de *L'Humanité* del 6 de noviembre de 2010, p. V.

¹²⁷ Cfr. Jacques Derrida, «Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité», entrevista realizada por Dominique Dhombres y publicada en *Le Monde* el 2 de diciembre de 1997.

hospitalidad

Es en el llamado *Diccionario de autoridades* o *Diccionario de la lengua castellana* de 1734 donde se recoge por vez primera la palabra «hospitalidad» en España, si bien con una sola acepción perfectamente ligada al extraordinario universo religioso de la peregrinación y de la *caritas* cristiana: «Piedad, charidad que se exercita con los pobres y peregrinos, recogiénolos y dándolos de comer. Viene del Latino *Hospitalitas*, que significa esto mismo».¹²⁸ No acudiremos ahora a la rica familia de palabras que la hospitalidad convoca, desde la voz primordial «huésped», recogida también en el diccionario de 1734 (aunque sin la tilde, que adquirirá casi medio siglo más tarde, en la edición de 1783), en términos muy próximos aún al *hospes* latino. Con el paso del tiempo, la hospitalidad pasará a ser considerada una *virtud*, y así la podremos encontrar en el actual diccionario (23.^a edición, publicada en octubre de 2014), en un primer sentido cuya redacción guarda la escucha del idioma clásico: «Virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, recogiénolos y prestándoles la debida asistencia en sus necesidades». Aunque el concepto de «virtud» no remita directa ni necesariamente a una interpretación de carácter religioso, no es difícil remontarse desde ahí a las fuentes de las que emana nuestra tradición lexicográfica: «Porque yo tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era peregrino, y me hospedasteis» (Mateo 25: 35).¹²⁹ El «peregrino» objeto de hospitalidad (peregrino hospedado), o el reo visitado en prisión (conforme a la continuación del pasaje neotestamentario), no es precisamente —como se advertirá— el *xénos* griego o el *hostis* latino, dado que no posee los mismos derechos que el ciudadano integrado a la polis (por más problemática que sea, desde luego, la «equiparación» en derechos del extranjero en el propio mundo helénico). Peregrino o forastero, extraño a los vínculos de reciprocidad, evoca más bien la figura contradictoria de la hospitalidad gratuita, *caritas* o misericordia religiosa, propia del discurso de las bienaventuranzas. En otro contexto,¹³⁰ he señalado la cercanía existente entre la figura del «extranjero» estudiada

¹²⁸ Real Academia Española, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, Diccionario de la Lengua castellana*: RAE A 1734 (página 182, columna 2).

¹²⁹ Según la traducción del Nuevo Testamento (*Vulgata latina*) del jansenista español Félix Torres Amat, editada en Londres en 1837, traducción que emplea la palabra «peregrino», frente a la mucho más común de «forastero» (Reina-Valera, por ejemplo), o la igualmente poco usual de «huésped» (*Biblia del Oso*, 1569). La de Torres Amat es, por cierto, la versión empleada por Juan David García Bacca (*Sobre virtudes y vicios: Tres ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 26) para ilustrar las promesas (y amenazas) escatológicas en un tiempo apocalíptico y primigenio de espera mesiánica del Juicio Final.

¹³⁰ Cfr. Antonio Tudela Sancho, «De la tolerancia a la hospitalidad: política, necesidad y riesgo de acogida», en Ciriaca Morano, Joaquín Campos y Milagros Alcubilla (Coords.), *Ciencia, humanismo y creencia*

por Derrida y las del peregrino y el pobre, el menesteroso, el desvalido, al que alude la tradición de nuestros diccionarios de la lengua castellana o española, tan deudora del acervo religioso (no exclusivamente católico). «*Who had pity for you when you were sad among the strangers?*». Esta cita del *Ulyses* de Joyce¹³¹ le sirve a Safaa Fathy para introducir sus bellas reflexiones acerca del rodaje en Argelia de parte del metraje incluido en la película *D'ailleurs, Derrida* (1999). La realizadora franco-egipcia habla del contexto cultural que en su país de origen, y en la cultura árabe de modo general, rodea a la figura del extranjero, del *extraneus* esencialmente triste, el extraño, el intruso, a menudo el clandestino, el *sans-papiers*... el extranjero es, por supuesto, el invitado que tiene el derecho a recibir todos los honores de la hospitalidad (esas *lois de l'hospitalité* que atraviesan problemáticamente textos a los que Derrida ha consagrado el espacio de una atenta lectura),¹³² pero es también y al mismo tiempo el portador de una desdicha primordial: es quien carece de una espalda (*un dos*), quien no tiene o está lejos de *los suyos* (incluso entre los suyos: no olvidemos la posibilidad de devenir extranjero en la propia tierra), desprovisto de esa columna vertebral de la proximidad que sustenta a los seres humanos en medio del mundo, sus circunstancias y acontecimientos. «El extranjero es aquél, o aquélla, que ya no tiene espalda, que encaja la humillación, la destitución, es quien se ha vencido, casi a ras de tierra, sin recursos y sin defensa.»¹³³ Tristeza en suma: como el judío errante, el extranjero está condenado a comenzar siempre de nuevo aunque no desde cero, puesto que en la dispersión de su presente, de su presencia, en el borrado de su filiación y su identidad habrá de (re)hacerse una vida con retales, con fragmentos, con pequeños cabos sueltos, destino abocado al fracaso (futuro) y propicio

en una sociedad plural, Ediciones de la Universidad de Oviedo – Fundación Castroverde, Oviedo, 2012, p. 403.

¹³¹ James Joyce, *Ulyses*: se trata de la conocida frase de «The Mother» en la p. 682 de la ed. de Penguin Books, Londres, 1992 (p. 596 de la trad. castellana de José María Valverde, *Ulyses*, Tusquets, Barcelona, 1999): «¿Quién tuvo compasión de ti cuando estabas triste entre los extraños?»).

¹³² Derrida nos recuerda, por ejemplo, que en la obra dialógica platónica el extranjero es quien tiene la iniciativa de la pregunta temible, «incluso intolerable [*voire intolérable*]» (Jacques Derrida, y Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997, p. 17), y corresponde al derecho que en tanto extranjero le es debido que se le otorgue cierta comprensión, cierta condescendencia o permisón, ante todo por respeto a su lengua y su acento, a su idioma extraño. Así, el Sócrates de la *Apología* platónica se presenta ante el tribunal que lo juzga situándose «como si» fuera extranjero, planteando con tal posibilidad la necesidad —presente en Benveniste— de unos derechos del *xénos* que tendrían que reconocérsele, que tendrían que tolerarle: «[...] si fuera extranjero [...] ustedes tolerarían [*vous toléreriez*] no sólo mi acento, mi voz, mi elocución, sino los modismos de mi retórica espontánea, original, idiomática» (*idem*, p. 25). Habría de tolerársele al extranjero (y es lo que reclama Sócrates para su caso, en una retorsión radical de la defensa) incluso la pregunta «intolerable», la puesta en cuestión de la norma misma, de la identidad incuestionable e incuestionada que funda la comunidad.

¹³³ Safaa Fathy, «Tourner sous surveillance», en Jacques Derrida y Safaa Fathy, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, París, Galilée, 2000, p. 29.

a la recordación del pasado, al retorno de todos los fantasmas, a la (re)creación de lo que se ha sido y ya no se es. Al fantástico ejercicio de la memoria que, como fácil será suponer, está cargada con la potencia capaz de abrir las más esperanzadoras puertas tanto como con el peligro de estrellarse contra infranqueables muros.

Derrida ha hablado de la no necesidad de cultivar una «ética de la hospitalidad», dada la tautología que esta expresión incorpora: «La hospitalidad es la cultura misma y no es una ética entre otras».¹³⁴ Cultura y ética serían nombre para la hospitalidad misma, ya que:

En la medida en que atañe al *éthos*, a saber a la morada, a la casa propia, al lugar de residencia familiar tanto como a la manera de estar en él, a la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás, con los demás como con los suyos o como con extraños, la *ética es hospitalidad*, es toda ella co-extensiva a la experiencia de la hospitalidad, sea cual sea el modo en que la abramos o la limitemos.¹³⁵

Las posibilidades de estudio de la hospitalidad como *éthos*, siguiendo la propuesta del filósofo francés, quedan aún muy lejos del agotamiento. Los campos que dichas posibilidades emplazan son múltiples y de muy diversa naturaleza, desde la política o la legislación internacional hasta la psicología o el psicoanálisis, así como son también muchos los nombres propios convocados, comenzando por Kant (cuya lectura cruzada con la de Marx, además de Sade, está ya presente en el título mismo de la conferencia pronunciada en 1996 ante el Parlamento Internacional de los Escritores en Estrasburgo) o por Freud (de quien que no se puede dejar de mencionar el fundamental estudio acerca de *Lo siniestro* de 1919).¹³⁶ La hospitalidad atañe tanto a un trabajo de la colectividad, una disposición política de la comunidad inscrita en los límites de las antiguas polis o de los modernos Estados nacionales, como a un trabajo adscrito a los procesos de construcción, crítica y reelaboración permanente (procesos múltiples de la desconstrucción de lo propio, por decirlo con mucha, tal vez demasiada ligereza) de la identidad subjetiva. Tampoco será fácil tratar de distinguir ambas vertientes de la ética, de la hospitalidad; podríamos recordar, a este respecto, lo que decía Gilles Deleuze en

¹³⁴ Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. cast. de Julián Mateo Ballorca, Valladolid, Cuatro ediciones, 1996, p. 41.

¹³⁵ *Ídem*.

¹³⁶ Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, en *Studienausgabe*, Band IV (Psycho-logische Schriften), Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1970.

un breve texto de homenaje a François Châtelet acerca del establecimiento de relaciones en cualquier ámbito, en cualquier grupo, desde el que integra la ciudad hasta el que solemos figurar bajo el concepto genérico del «yo»: allí donde hay que establecer relaciones humanas, donde hay que actuar y razonar un *éthos*, estamos hablando de un ámbito político.¹³⁷ Y esa relación (política) conmigo mismo, con el *ipse*, con quien soy o creo ser o digo ser, implica necesariamente en el pensamiento del Derrida más próximo a Lévinas la irrupción previa del otro: «[...] no puedo tener relación conmigo mismo, con mi “estar en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad».¹³⁸ Del pensamiento de la acogida al pensamiento del secuestro, pues cuando acojo al otro, cuando me presento ante el otro de quien respondo, me pongo también en situación de rehén del otro, soy prisionero: «Soy presa del otro, el rehén del otro, y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén».¹³⁹ Obviamente, no estamos ante un pensamiento fácil, cómodo, ni siquiera utópico, de la hospitalidad, que no queda reducida sin más a buenos deseos. Aquí radica el «problema» de la hospitalidad, el umbral por el que circularán todas sus posibles perversiones tanto como el gozne sobre el cual pivoten las dos vertientes de la misma, como veremos. Problema del «huésped», en todos sus sentidos, problema del «dueño» de casa, del anfitrión, tanto como del «arribante», de quien —extranjero, ajeno— llega, extraño, desconocido, temido o esperado, pacífico o enemigo (aquel *hostis* latino que, conforme nos recordaba Benveniste, adquirió el sentido de «enemigo» al que nunca llegó el *xénos* griego).¹⁴⁰ La hostilidad originaria, la violencia en suma íntima, constitutiva de la comunidad tanto como del sujeto y, por descontado, de la institución hospitalaria. Por un lado, ser uno mismo en la «propia» casa implica una acogida o una inclusión del otro, a quien tratamos de controlar, de dominar o de asumir,¹⁴¹ en suma: adueñarnos del mismo (y todos los discursos políticos que parten de o que piden la asimilación del extraño tendrían aquí cabida). La guerra misma, el rechazo del otro, la xenofobia misma no serían más que manifestaciones (*perversiones*, si aceptamos este juego) de nuestra apertura al otro, modos reactivos de nuestra original posición de rehén del otro, del arribado. El

¹³⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, trad. cast. de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1989, pp. 8-9: «El propio acto, al ser relación, siempre es político. La razón como proceso es política. Quizá sea en la ciudad, pero también en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, sólo en mí. La psicología, o más bien la única psicología soportable, es una política, porque siempre tengo que crear relaciones humanas conmigo mismo».

¹³⁸ Jacques Derrida, «Sobre la hospitalidad», en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. cast. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2001, p. 51.

¹³⁹ *Ídem*.

¹⁴⁰ Cfr. Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 63.

¹⁴¹ Cfr. Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, *op. cit.*, p. 42.

«dueño» de casa puede pretender con su control sobre el otro la neutralización de toda contaminación posible: base igualmente del rechazo, del cierre de toda frontera, del alejamiento o alzado de una infranqueable barrera contra el riesgo de contagio procedente siempre del exterior, del extranjero, que se topa con la violencia de quien se teme vulnerable y desarmado, indefenso y sin inmunidad ante el que llega (*l'arrivant*).¹⁴² Por otro lado, y habrá que subrayarlo claramente, la hospitalidad sin condiciones, la hospitalidad absoluta o sin reservas implicará asumir ese riesgo que queda apuntado, el peligro de que el que llega —y nos toma por rehenes— desbarate por completo lo «propio» (en el doble sentido del idioma francés: quebrantar la identidad, lo propio, tanto como corromper, contaminar o ensuciar lo «propre», la supuesta pureza o limpieza del hogar), hasta el punto de cambiarnos la existencia,¹⁴³ de (con)mover aquello que hasta entonces éramos (nuestras certezas, nuestras seguridades). El peligro incluso de que la visita destruya nuestro lugar, acabe literalmente con nosotros.

4. La hospitalidad como don. La hospitalidad *absoluta* por venir

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* [*Hospitalität*] (*Wirtbarkeit*) significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* [*derecho de residencia*] en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo [*Hausgenossen*]) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse

¹⁴² Cfr. Safaa Fathy, «Tourner sous surveillance», en Jacques Derrida y Safaa Fathy, *Tourner les mots...*, *op. cit.*, p. 31, en torno a la cuestión de cómo la contaminación —clave en el pensamiento derridiano— precisa de una atenta mirada a la *pureza*, como marco especular para el pensamiento conceptual de aquélla. De alguna manera, Derrida invertiría la propuesta de Vladimir Jankélévitch (*Lo puro y lo impuro*, trad. cast. de José Luis Checa Cremades, Madrid, Taurus, 1990, p. 15): «Para hablar de la pureza hace falta hablar de otra cosa, y ante todo de lo impuro...».

¹⁴³ René Schérer ha dedicado en el capítulo VII de *Zeus hospitalier* (*op. cit.*), titulado precisamente «Un hôte de passage», unas páginas preciosas al estudio de la obra capital de Pier Paolo Pasolini *Teorema* (novela tanto como película, ambas de 1968). Como se recordará, la trama central de *Teorema* (la película fue declarada inmoral por la Iglesia romana) consiste en la llegada a una familia de la alta burguesía italiana, compuesta por un matrimonio con un hijo y una hija, de un extraño joven cuyas relaciones con cada miembro de la familia alterará por completo el comportamiento de todos ellos una vez que el seductor y misterioso visitante desaparezca.

unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la Tierra.¹⁴⁴

El conocido artículo de Immanuel Kant acerca de la «hospitalidad universal» ha sido objeto de atentos estudios por parte de Jacques Derrida tanto como por parte de René Schérer. Este último autor ha subrayado un aspecto de gran importancia en el discurso kantiano: la utopía de la «hospitalidad universal», que ha de limitar el derecho cosmopolita internacional, tiene como telón de fondo las espantosas atrocidades coloniales cometidas por las potencias europeas contra las poblaciones indígenas de los «nuevos» mundos que «visitan»,¹⁴⁵ poblaciones que no cuentan para nada, transparentes, invisibles, como si no existieran, como si las tierras a las que los europeos arriban estuviesen deshabitadas o fueran —además de *terra incognita*— «tierra de nadie»:

Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*).¹⁴⁶

Por su parte, Jacques Derrida ha realizado también un análisis detenido de la propuesta y de los recelos de Kant, una lectura¹⁴⁷ de los «límites» que asigna a la «hospitalidad universal» en el marco del derecho cosmopolítico, comenzando por la exclusión de la hospitalidad como «derecho de residencia» (*Gastrecht*) y su restricción al «derecho de visita» (*Besuchsrecht*) y continuando por esto mismo, que supone una verdadera (r)evolución (un progreso, si se prefiere) en el modo de entender la hospitalidad hasta entonces: la definición de la hospitalidad ya no como una virtud moral o religiosa —una «filantropía», dice Kant—, sujeta al albur de las conciencias privadas, sino como estricto *derecho*, como espacio público, precisado de estudio racional tanto como de instituciones, negociación y desarrollo normativo. Por supuesto que lo que alienta al pensamiento kantiano (tan alejado, pese a su eurocentrismo, del de

¹⁴⁴ Immanuel Kant, «Tercer artículo definitivo para la paz perpetua: El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*», en *Sobre la paz perpetua*, trad. cast. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 2001, p. 27. Hemos modificado ligeramente la traducción.

¹⁴⁵ Cfr., además de *Zeus hospitalier* (*op. cit.*), René Schérer, *Utopies nomades*, París, Séguier, 1996, pp. 65-71.

¹⁴⁶ Immanuel Kant, «Tercer artículo definitivo...», *op. cit.*, p. 28.

¹⁴⁷ Presente sobre todo en Jacques Derrida, *Cosmopolitas de todos los países...*, *op. cit.*, pp. 49-57.

otros ilustres coetáneos, al estilo de Saint-Simon)¹⁴⁸ es la voluntad de parar las tropelías del mundo «civilizado», de evitar la guerra, el conflicto, los abusos y atrocidades... que tanto tienen que ver con la «pureza», con el concepto de una «hospitalidad pura» y sin barreras: de ahí la necesidad de situar límites, de objetivizar la cuestión, de arrancarla a una tradición religiosa y situarla bajo la esfera del derecho. Pero de ahí también otra serie de problemas que están lejos de agotarse, que siguen siendo hoy día discutible y que incluyen, ciertamente, lecturas rápidas y no históricamente situadas de los propios textos kantianos. Comenzando por el control por la ley, por el derecho y por la policía de los Estados soberanos del «derecho de residencia». No basta con las buenas palabras, con los pensamientos edificantes, las declaraciones solidarias, no basta con lecturas «comprometidas» de los clásicos. De hecho, Derrida nos pondría en guardia ante las «buenas intenciones» a la hora de enjuiciar y de establecer la hospitalidad:

Todas estas cuestiones siguen siendo oscuras y difíciles, no debemos ni ocultárnoslo ni fingir creerlas domeñables de momento. Se trata de saber cómo transformar y hacer progresar el derecho. Y de saber si este progreso es posible en un espacio histórico que se mantiene *entre* La Ley de una hospitalidad incondicional, ofrecida *a priori* a cualquier otro, a todo el que llega, *sea quien sea*, y las leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad sin el cual *la* Ley de la hospitalidad incondicional correría el riesgo de quedar en un deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad, incluso de pervertirse a cada momento.¹⁴⁹

La dicotomía presente en la hospitalidad, que la situaría en el marco de la abstracción y la justicia (hospitalidad absoluta) tanto como en el de su concreción por la ley y el derecho (hospitalidad condicional),¹⁵⁰ entrañaría un buen número de dificultades que sería necesario, además de urgente, encarar. Como virtud pública, política, diplomática, sujeta al espacio dialógico humano, la hospitalidad no supone una dirección única ni fácil, sino la tensión entre dos polos: el «dueño de casa» querrá

¹⁴⁸ Saint-Simon postulaba un curioso y abierto racismo vinculado con los conceptos del viaje y de la habitabilidad del espacio europeo, modelo para el mundo entero, como ha señalado Tzvetan Todorov, quien cita al francés (*Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, trad. cast. de Martí Mur Ubasart, México, Siglo XXI, 2005, p. 47): «Poblar el mundo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas humanas; volverlo un lugar habitable y por donde se pueda viajar, como Europa, he ahí la empresa mediante la cual el parlamento europeo deberá mantener continuamente la actividad de Europa y tenerla siempre en vilo».

¹⁴⁹ *Ídem*, pp. 56-57.

¹⁵⁰ *Cfr.* Jacques Derrida, y Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 29.

proteger lo propio, poner freno a toda contaminación indiscriminada, evitar la catástrofe (a la que sin duda aboca el riesgo) del lugar propio ante la llegada ilimitada del otro; el otro pedirá, demandará hospitalidad, el extranjero que llega exigirá ser acogido, solicitará asilo, hospitalidad, reconocimiento. Que podrá ser, y sin duda lo será, conforme a los tiempos y cláusulas de un sistema legal, de un Estado, de un gobierno (hospitalidad bajo condiciones), pero que tendrá su fundamento, su necesidad y su *télos* en el don, en la acogida sin condiciones y absoluta.

Conviene recordar aquí que la cuestión del «don», del dar no sujeto a la lógica del intercambio y la reciprocidad (el *donum* latino frente al *munus*), donación desinteresada y gratuita, don sin petición de contra-don, hace acto de aparición en un no muy extenso párrafo del artículo que Benveniste dedica a la hospitalidad.¹⁵¹ Por descontado, esta cuestión crucial que toca al origen mismo del concepto de hospitalidad no le pasa desapercibida a Derrida, que busca además la (necesaria) problematización de ambos valores —el don y el intercambio— en el contexto del *potlatch* estudiado por Marcel Mauss.¹⁵² En tanto que don, que no pide devolución ni pacto mutuo, la hospitalidad absoluta o incondicional, la hospitalidad como pura justicia, supone una ruptura con la hospitalidad propiamente dicha, la hospitalidad condicional sobre la que se establecen las leyes y los pactos de reciprocidad en el ámbito político, en el terreno del derecho. La hospitalidad justa o absoluta exige la apertura ilimitada de la propia casa no (sólo) al extranjero (al *xénos* que porta un nombre y apellidos, un cierto estatuto de igualdad y reciprocidad con el ciudadano), sino al otro absoluto, sin nombre ni apellidos, sin derecho alguno porque es también el desconocido, el arribante anónimo: exige que se le *dé lugar*, dejarlo venir, dejarlo llegar y acogerlo —darle el lugar propio— sin pedirle nada a cambio, ni contra-don, ni signo de identidad reconocible, ni nombre propio siquiera. Dar lugar conforme a la hospitalidad absoluta implica abrirse a una acogida ilimitada del otro absoluto. A quien no se le puede pedir garantías ni caución contractual alguna. Pero por ello mismo, para *dar lugar* es necesario que exista el *lugar propio*: que haya un espacio a proteger, una casa donde la propia identidad que puede ser (o no) desbaratada: si tal lugar propio desapareciera (como desearía el discurso utópico y bienintencionado de cierta hospitalidad sin límites, sin *responsabilidad* en el fondo), si se eliminara desde un inicio la posibilidad incluso de la catástrofe... ¿realmente podríamos *acoger* al otro, *dar lugar* al arribante? El riesgo no puede ser tan fácilmente soslayado, es

¹⁵¹ Cfr. Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵² Cfr. Jacques Derrida, «Folie de la raison économique: un don sans présent», en *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991, pp. 51-94.

necesario que exista esa morada o lugar propio —limpio y en propiedad— para dar lugar al otro, para que haya siquiera la posibilidad de una hospitalidad absoluta: no se puede acoger ni dar lugar si el punto de acogida y de llegada equivale al campo abierto y sin puertas, ¿cómo podríamos, entonces, hacer efectiva, concreta, exacta, la acogida del otro si no disponemos de «casa propia» que poner en juego?

Ahora bien, y será la paradoja inevitable, la hospitalidad absoluta y sin cálculo así establecida no podrá dejar de ser «traicionada» por otra ley, la del derecho, la de una hospitalidad bajo condiciones. La hospitalidad absoluta rompe con la hospitalidad condicional, pero en esta ruptura no hay oposición ni condena, al contrario: la puesta en funcionamiento de aquélla, la efectiva, concreta y determinada acogida del otro, tendrá que hacerse bajo límites que garanticen lo «propio» y la propiedad de casa contra la llegada ilimitada del otro.¹⁵³ Al igual que la justicia resulta extraña y heterogénea al derecho (del que también es indisociable), la hospitalidad absoluta será siempre diversa y ajena e inseparable con respecto a la hospitalidad condicional, pues será también el motor que mantenga a ésta en un constante y dinámico movimiento de avance y mejora. De ahí que la hospitalidad no coincida exactamente con el problema (urgente en la actualidad) de las migraciones, y de ahí también que no existan ni puedan existir normas o «recetas» fijadas de antemano (a riesgo, si no, de pervertir la hospitalidad misma),¹⁵⁴ preestablecidas de una vez por todas, sino que sea preciso crearlas en cada momento y para cada singularidad, atendiendo casos y situaciones concretas cada vez:

Por eso, es preciso que distingamos constantemente el problema de la hospitalidad en sentido estricto de los problemas de la inmigración, de los controles de los flujos migratorios: no se trata de la misma dimensión a pesar de que ambos sean inseparables. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez. Hay que inventar en una situación concreta, determinada, por ejemplo hoy en día en Francia, la mejor legislación para que la hospitalidad sea

¹⁵³ Cfr. Jacques Derrida, y Anne Dufourmantelle, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁴ Este es también el reproche y la objeción, la prudencia (que no rechazo de partida) con la que Joaquín Herrera Flores (*op. cit.*, p. 216) instaría a leer a Agnes Heller: «[...] hay que leer con cautela las *Diez tesis sobre la inmigración* propuestas por Agnes Heller. Según la profesora de la New School for Social Research, hay que establecer “semáforos” de comportamiento para evitar el choque entre partes distintas; estos semáforos se basarían en un principio general: “la emigración es un derecho humano, mientras que la inmigración no lo es”. En otras palabras, si alguien quiere “salir” no se le debe poner ningún problema ya que tiene el “derecho” a hacerlo; pero si lo que quiere es “entrar”, ya no hablamos de derechos, sino de “privilegios”, los cuales deben ser regulados por los de dentro».

respetada de la mejor manera posible. Ahí es donde se instaura el debate político, parlamentario, entre todas las fuerzas sociales. No hay ningún criterio previo, ni ninguna norma preliminar; hay que inventar sus normas.¹⁵⁵

La hospitalidad absoluta estará ahí, desde un inicio en la propia estructura de rehén en que consiste la ética de la hospitalidad, pero estará igualmente al final de todo proceso de acogida, como horizonte o pulsión (y aquí sí habrá que subrayar el componente utópico del pensamiento derridiano) para la actuación y la invención *cada vez* del dar lugar ilimitado y sin petición de reciprocidad al otro, al desconocido que llega, que no deja de llegar y que ha de llegar. Teniendo en cuenta la ley, el Estado, pero también su transgresión: más allá del Estado y del propio cosmopolitismo enunciado por Kant,¹⁵⁶ tendiendo hacia ese límite que hay que procurar, que estamos lejos de haber logrado, pero con vistas igualmente a franquearlo para proseguir la marcha más allá.

Bibliografía

Benveniste, Émile (1969). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983 (trad. castellana de Mauro Armiño).

Deleuze, Gilles (1988). *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, Pre-Textos, Valencia, 1989 (trad. castellana de Umbelina Larraceleta y José Vázquez Pérez).

Derrida, Jacques (1991). *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París, Minuit.

Derrida, Jacques (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, París, Galilée.

Derrida, Jacques (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro ediciones (trad. castellana de Julián Mateo Ballorca).

Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy.

Derrida, Jacques (1997). «Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité», entrevista realizada por Dominique Dhombres y publicada en *Le Monde* el 2 de diciembre de 1997.

¹⁵⁵ Jacques Derrida, «Sobre la hospitalidad», en *¡Palabra!.., op.cit.*, p. 55.

¹⁵⁶ Cfr. *idem*, p. 53.

Derrida, Jacques y Fathy, Safaa (2000). *Tourner les mots. Au bord d'un film*, París, Galilée.

Derrida, Jacques (2001). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta, (trad. castellana de Cristina de Peretti y Paco Vidarte).

Freud, Sigmund (1917). *Das Unheimliche*, en *Studienausgabe*, Band IV (Psychologische Schriften), Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1970.

García Bacca, Juan David (1993). *Sobre virtudes y vicios: Tres ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona, Anthropos.

Herrera Flores, Joaquín (2008). *La reinención de los derechos humanos*, Sevilla, Atrapasueños.

Jankélévitch, Vladimir (1960). *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990 (trad. castellana de José Luis Checa Cremades).

Joyce, James (1922). *Ulysses*, Londres, Penguin Books, 1992.

Kant, Immanuel (1784). *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, en *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, La Plata, Terramar, 2004 (trad. castellana de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa).

Kant Immanuel (1795). *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2001 (trad. castellana de Joaquín Abellán).

Peñalver, Patricio et alía (2011). «Mesa redonda sobre *L'autre cap* de J. Derrida», en *Escritura e imagen*, Vol. Extra, pp. 203-229.

Real Academia Española. *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*. Recurso digital en línea: [<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtle>].

Rocard, Michel (1996). «La part de la France», en *Le Monde*, 24 de agosto de 1996.

Schérer, René (1993). *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, París, Armand Colin.

Schérer, René (1996). *Utopies nomades*, París, Séguier.

Schérer, René (2010). «Rencontre avec René Schérer», entrevista realizada por Franck Delorieux en *Les Lettres Françaises*, n.º. 76, suplemento del diario *L'Humanité* del 6 de noviembre de 2010, pp. III-V.

Thiebaut, Carlos (2010). «Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración», en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI 744, julio-agosto 2010, pp. 543-554.

Todorov, Tzvetan (1989). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 2005 (trad. castellana de Martí Mur Ubasart).

Torres Amat, Félix (trad.) (1837). *El Nuevo Testamento de Nuestro Señor Jesu-Cristo*, Londres, Ricardo Clay (trad. castellana de la Vulgata Latina por Félix Torres Amat).

Tudela Sancho, Antonio (2012). «De la tolerancia a la hospitalidad: política, necesidad y riesgo de acogida», en Ciriaca Morano, Joaquín Campos y Milagros Alcubilla (Coords.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Ediciones de la Universidad de Oviedo – Fundación Castroverde, Oviedo, pp. 399-405.

Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida

Edgardo Castro •

Resumen

Este artículo discute la lectura del Derrida acerca de la noción de biopolítica en Foucault y Agamben. Se ocupa de mostrar los malentendidos a los que ha dado lugar la cronología de publicación de los textos de Foucault y su recepción. Concluye con algunas consideraciones críticas respecto de la interpretación de Derrida.

Palabras clave

Biopolítica, Derrida, Foucault, Agamben.

Abstract

This article discusses the Derrida's interpretation of the notion of biopolitics in Foucault and Agamben. He points to the misunderstandings which led the chronology of publication of the Foucault's writings and its reception. It concludes with some critical considerations concerning the interpretation of Derrida.

Keywords

Biopolitics, Derrida, Foucault, Agamben.

• Conicet/Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

1. Introducción

Desde 1984 hasta el año 2003 Derrida dictó una serie de cursos en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. El último de ellos, que tiene como título *La bête et le souverain*, se extendió desde el otoño de 2001 a la primavera del 2003, una año antes de su fallecimiento. En este seminario, Derrida plantea una pregunta y una tarea. Esa pregunta, a nuestro modo de ver todavía vigente en toda su actualidad y problematicidad, la retomaremos hacia el final. Ella nos servirá, en efecto, para concluir. Respecto de la tarea, Derrida se propone desenredar un « manojito », « nuestro manojito » —*un trousseaux, notre trousseaux*— de textos canónicos que son los de la tradición judía, cristiana y filosófica: el libro del *Génesis* (*Beresbit*), el *Evangelio de Juan* y la *Política* de Aristóteles. Pero este manojito, para decirlo de algún modo, aparece enredado con otro manojito de textos no-canónicos o, al menos, no-canónicos en el mismo sentido o alcance que los anteriores, de Michel Foucault y de Giorgio Agamben. Estos autores son llamados en causa a propósito de la noción de biopolítica, de lo que ella implica conceptualmente y de su periodización.

En el presente trabajo nos proponemos retomar la tarea planteada por Derrida, pero abordando este segundo grupo de textos e incorporando el del propio seminario de Derrida, en particular sus observaciones críticas sobre Foucault y Agamben. En este contexto, es decir, en relación con la biopolítica, y para analizar las intersecciones entre estos tres autores, nos ocuparemos también de algunas observaciones acerca del nexo entre la animalidad del hombre, su politicidad y el lenguaje. Derrida, en efecto, en las páginas que nos interesan, remite frecuentemente a esta cuestión que encuentra una de sus formulaciones más clásicas en la expresión aristotélica “animal que posee el lenguaje”.

Nuestra exposición se articulará en cuatro puntos: En primer lugar, en relación con los trabajos de Foucault, nos ocuparemos de la formación de lo que se podría llamar el paradigma biopolítico. En segundo lugar, abordaremos brevemente —es decir, limitándonos a nuestros intereses— algunos aspectos del pensamiento de Agamben. En tercer lugar, retomaremos las observaciones de Derrida en *La bête et le souverain*. Y, por último, formularemos algunas consideraciones críticas respecto de estos tres autores.

2. La biopolítica, cronología de un paradigma.¹⁵⁷

Desde hace algunos años ha ido tomado forma lo que podría denominarse un paradigma biopolítico o una corriente biopolítica. Su origen, sin que haya sido su propósito inspirarla y darle forma, puede situarse en la idea de Michel Foucault según la cual, a partir del siglo XVIII, la vida biológica se convierte en objeto de la política. Surgen de este modo un biopoder y una biopolítica —términos que Foucault utiliza a veces como sinónimos y otras no—, es decir, retomando sus propias expresiones, toma forma un poder de « hacer vivir o dejar morir », simétrico pero inverso al poder soberano, el poder de « hacer morir o dejar vivir » (Foucault 1986a: 181). En relación con este biopoder y esta biopolítica, afirma Foucault:

«el hombre ha sido durante milenios lo que fue para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en cuestión su vida de ser viviente» (Foucault 1986a: 188).¹⁵⁸

Nos encontramos, de este modo, con un concepto, el poder de « hacer vivir o dejar morir », y con un acontecimiento que Foucault denomina « el umbral de modernidad biológica » (*seuil de modernité biologique*, Foucault 1986a: 188), es decir, el del momento, precisamente en la Modernidad, a partir de cual este nuevo poder se ha instalado.

No puede no llamar la atención, precisamente porque ha dado origen a toda una corriente de pensamiento, por un lado, que el término « biopolítica » aparezca apenas tres veces en los libros publicados en vida por Foucault. De las más de 3.000 páginas que los componen, apenas unas quince se ocupan de él (Foucault 1986a: 177 y ss.). Y por otro lado, que hasta la década de 1980 e incluso mediados de los 80, en la literatura secundaria foucaultiana, este concepto no parece ocupar un lugar particularmente significativo.

Por ello, para delimitar correctamente nuestra problemática, no podemos dejar de interrogarnos acerca de cómo fue tomando forma, en torno al pensamiento de Foucault, esta corriente biopolítica. Una serie de factores concurrentes, en este caso

¹⁵⁷ De la cronología del paradigma biopolítico y de los diferentes sentidos del concepto en los escritos de Michel Foucault, nos hemos ocupado detalladamente en nuestro *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica* y en *Diccionario Foucault*.

¹⁵⁸ Remitimos siempre a la paginación de las ediciones en lengua original citadas en la bibliografía. Excepto respecto del seminario de Derrida, donde servimos la versión existente en lengua española, las traducciones son nuestras.

acontecimientos editoriales, deben ser tenidos en cuenta. Ellos marcan la cronología del paradigma biopolítico y, en gran medida, de la recepción del trabajo de Foucault.

En primer lugar (no necesariamente por su importancia), la aparición de los cuatro volúmenes de *Dits et écrits* en 1994, donde se recopilan artículos, conferencias, debates o mesas redondas que ya habían sido publicados por Foucault o destinados a la publicación, pero dispersamente. En un período que va de 1954 a 1988, estos cuatro volúmenes, si bien no incluyen todo el material disponible, tienen la ventaja de ofrecer la mayor parte de él: unos 364 textos que ocupan otras 3.000 páginas, reunidos cronológicamente. En *Dits et écrits*, en efecto, nos encontramos, a diferencia de sus libros, con un trabajo incesante, sin cortes, pero con pacientes desplazamientos. Sobre el trasfondo de ese trabajo ininterrumpido, la problemática de la biopolítica aparece de manera más definida que en sus libros publicados en vida.

Otro factor, de mayor envergadura que el anterior, ha sido la edición de sus clases. Foucault dictó trece cursos en el Collège de France, desde 1970 hasta 1984. Ellos circulaban solo parcialmente y de manera muy limitada a través de apuntes y grabaciones de los oyentes (del primer curso publicado en francés, de hecho, ya había existido una edición, en italiano y español, con el título *Genealogía del racismo*). Pero a partir de 1997 comenzaron a editarse en francés, con notas de los editores y un análisis de la situación de cada curso. El primero fue el curso de 1975-1976, “*Il faut défendre la société*”. En tres de los cursos ya publicados, Foucault se ocupa de la biopolítica: “*Il faut défendre la société*”, *Sécurité, territoire et population* y *Naissance de la biopolitique*. El primero de estos cursos biopolíticos, como acabamos de señalar, apareció en 1997 y los otros dos, conjuntamente en el año 2004.

Teniendo en cuenta todo este material, para dar una indicación meramente cuantitativa, nos encontramos ahora con que los términos “biopolítica” y “biopoder” aparecen más de cincuenta veces en los escritos publicados de Foucault.

Ahora bien, resulta interesante señalar que, si bien el concepto de biopolítica aparece en sus libros publicados en vida recién y sólo en *La Volonté de savoir*, al concepto se lo puede encontrar ya en *L'Archéologie du savoir* (1969).¹⁵⁹ En cuanto al término, habría sido utilizado por primera vez en la segunda de una serie de conferencias pronunciadas en Río de Janeiro, *La Naissance de la médecine sociale*, de 1974 pero publicada en 1977. Allí, Foucault afirmaba:

¹⁵⁹ Castro 2011a : 48.

« Sostengo la hipótesis que, con el capitalismo, no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que se produjo precisamente lo contrario. El capitalismo que se desarrolla hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX socializó, ante todo, un primer objeto en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo: el cuerpo. El control de la sociedad sobre los individuos no se lleva a cabo solo mediante la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo que importaba ante todo es lo bio-político, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política; la medicina es una estrategia bio-política » (Foucault 1994 : t. III, 210).

Estas precisiones resultan, a nuestro modo de ver, necesarias. Ellas nos permiten, en efecto, situarnos mejor en un terreno donde los avatares de la recepción han tenido sus efectos de sentido. Al respecto, basta con tener presente lo siguiente. El trabajo de Agamben con el que se inicia la serie *Homo sacer*, es decir, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, es de 1995, es decir, dos años antes de la publicación del primero de los cursos de Foucault. Por ello, se entiende que esta obra de Agamben haya servido como una especie de recepción literalmente *ante litteram* de los cursos foucaultianos. El seminario de Derrida, por su parte, culmina antes de la publicación de *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, ocurrida en el 2004. Toda una dimensión del trabajo de Foucault sobre la biopolítica —sobre todo el nexo con el liberalismo y el neoliberalismo—, le era, por ello, sino completamente, en gran medida desconocida. Lo mismo debe decirse respecto de algunas precisiones conceptuales de Foucault acerca de la novedad de la biopolítica y las relaciones entre soberanía, disciplina y biopolítica expuestas en las primeras lecciones de *Sécurité, territoire, population*.

Como ya señalamos, en las observaciones de Derrida acerca de la biopolítica, la relación entre la animalidad y el lenguaje desempeñan un papel de primer orden. Desde esta perspectiva, en cuanto concierne a Foucault, quien también ha dedicado una particular atención a la relación entre el hombre y el lenguaje, nos parece necesario tener en cuenta que podemos hablar en su pensamiento, retomando términos devenidos clásicos, de un pasaje de la lengua a la palabra, de la *langue* a la *parole*. En *Les Mots et les choses*, Foucault sostenía en efecto que « nunca en la cultura occidental, el ser del hombre y el ser del lenguaje han podido coexistir » (Foucault 1986b : 350). En la

literatura, en el psicoanálisis, en la etnología y en el estructuralismo, el retorno del lenguaje en su ser bruto, luego de su subordinación al orden de las representaciones en la Época clásica, anunciaban la desaparición de esa figura, la del hombre, que se había formado hacia finales del siglo XVIII y que se borraría « como en los límites del mar un rostro de arena » (Foucault 1986b: 398).

En sus últimos cursos en el Collège de France, casi veinte años más tarde, las relaciones entre el lenguaje y el hombre parecen haberse invertido. En efecto, si algo así como un sujeto o, mejor, una práctica de subjetividad se hace posible es por la manera en la que la vida es expuesta en el lenguaje en las formas de lo que los griegos llamaron *parresía*, el decir libre, veraz y franco. En este contexto, Foucault ya no habla de una incompatibilidad entre el ser del hombre y el ser del lenguaje, sino de una dramática del discurso (Foucault 2008 : 66) —opuesta a la performatividad—, para referirse al modo en que, exponiendo la propia vida en el lenguaje, quien habla se convierte en sujeto.

Entre, por expresarlo de algún modo, el momento de la *langue* y el de la *parole* se sitúan los trabajos acerca de la biopolítica. Al respecto, sin poder extendernos detalladamente aquí, dos observaciones nos parecen necesarias. En primer lugar, que el denominado “giro” foucaultiano hacia los griegos tiene lugar, precisamente, en sus cursos sobre la biopolítica y, más precisamente, a partir de las nociones de gobierno y gubernamentalidad. Este giro es claramente perceptible, en efecto, en *Sécurité, territoire, population*. En segundo lugar, la misma noción de biopolítica se presta a ser abordada en términos lingüísticos, es decir, a partir del modo en que la vida es expuesta en el lenguaje. Así, teniendo en cuenta los matices de esta noción en los desarrollos foucaultianos, podríamos hablar de una biopolítica del relato histórico, de la que nuestro autor se ocupa en “*Il faut défendre la société*”, y de una biopolítica de la estadística, de la que trata en los dos cursos publicados en 2004. En el primer caso, toma forma la figura del pueblo y, en el segundo, la de la población. No nos sorprende que Foucault sostenga, por ello, que “finalmente, el hombre no es otra cosa que una figura de la población” (Foucault 2004a: 81).

3. La vida desnuda, la teología económica

La serie *Homo sacer* se compone de nueve volúmenes cuyo orden cronológico no siempre coincide con el de su ubicación en el conjunto. Cinco de ellos nos interesan aquí. El primero en ambos sentidos y el que terminó dándole su nombre al resto de la serie se remonta a 1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Luego apareció *Homo*

sacer III en 1998: *Quel che resta di Auschwitz*. Y más tarde, en tres partes, el tomo II: *Homo sacer II,1, Stato di eccezione* (2003); *Homo sacer II,2, Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007); y *Homo sacer II,3, Il sacramento del linguaggio* (2008). Desde la perspectiva biopolítica, estos cinco volúmenes abordan sobre todo dos grandes ejes problemáticos que no dejan de entrecruzarse: la relación entre soberanía y gobierno (*Homo sacer I, II, 1 y II,2*) y la relación entre subjetividad y lenguaje (*Homo sacer III y II,3*).

La cronología es nuevamente importantes. Ella escande el ritmo de la recepción, de las intersecciones, de las interpretaciones y, también, de las tergiversaciones. Varios volúmenes de la serie *Homo sacer*, por ejemplo, ha sido publicados con posterioridad al seminario de Derrida que aquí nos ocupa.

Como sucede frecuentemente en sus trabajos, también en *Homo sacer*, para introducir y plantear el problema a estudiar, Agamben parte del griego clásico. En este caso, de esos dos términos que suelen traducirse a las lenguas modernas por “vida”: *zoe* y *bios*. Agamben subraya que los griegos no solo distinguían la *zoe* del *bios*, también los mantenían separados. El lugar propio de la *zoe* es la *oikia*, la casa, y el del *bios*, la *polis*, la ciudad. Por el contrario, señala Agamben, lo que han puesto de manifiesto los análisis de Michel Foucault y de Hannah Arendt es que, con la Modernidad, el objeto propio de la política ya no es el *bios*, sino la *zoe*. Curiosamente, observa nuestro autor, H. Arendt no vinculó las reflexiones contenidas en *The Human Condition* con sus análisis del totalitarismo del siglo XX y Foucault no extendió sus investigaciones hacia los campos de concentración y exterminio, lugares por excelencia de la biopolítica contemporánea, ni interrogó el centro común en el que se cruzan las técnicas políticas con las tecnologías del yo de la Modernidad. La tarea de *Homo sacer* es, precisamente, afrontar lo que ha quedado sin respuesta en los trabajos de ambos.

En el caso de Foucault, según Agamben, ello se debe a que ha llevado a cabo un análisis de las formas modernas de ejercicio del poder prescindiendo de los conceptos jurídico-institucionales y, sobre todo, del concepto de soberanía. Desde su punto de vista, en cambio:

Se puede decir, más bien, que la producción de un cuerpo biopolítico es la prestación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua como la excepción soberana (Agamben 1995 : 9).

Doce años más tarde, en el año 2007, en *Il Regno e la Gloria*, en su descripción de la *máquina gubernamental* de Occidente, Agamben llevará a cabo una reelaboración de su noción de biopolítica, al menos en dos sentidos. En primer lugar, conjugando la perspectiva de la teología política —representada sobre todo por Carl Schmitt y dominante en *Homo sacer I*— con la de la teología económica. En segundo lugar, desplazando la noción de vida sagrada o desnuda del lugar que ocupaba, reemplazándola por los conceptos de Gloria e inoperosidad.

La intención de Agamben en este trabajo del 2007 es seguir las pistas de Foucault —sobre lo que ya insistía frecuentemente Derrida en relación con *Homo sacer I*—; incorporando a la cuestión biopolítica el análisis del liberalismo. Sin poder entrar aquí en detalles, estas pistas son seguidas, sin embargo, en una dirección diferente a las de Foucault.

Con *Il Regno e la Gloria*, Agamben finalmente combina la secularización del concepto de soberanía y con la del concepto de gobierno. La máquina política de Occidente es una máquina bipolar, en la que soberanía y gobierno se articulan en torno a lo que el autor considera el *arcanum imperii*, la Gloria (Agamben 2007 : 10).

Ahora bien, a diferencia de cuanto acontece con Foucault, la relación entre vida, lenguaje y política, no aparece luego de los desarrollos biopolíticos del autor, sino durante, en el marco mismo de estos trabajos, y aparece de manera particularmente significativa. Al respecto, podemos señalar los siguientes momentos fundamentales:

1) En *Estado de excepción*, cuando establece un paralelo entre el lenguaje y la ley soberana. En ambos casos nos encontramos con una relación de exclusión-inclusiva. Así, Agamben señala el isomorfismo existente entre estado de excepción y lenguaje. En un caso como en el otro, se procede distinguiendo: entre norma y aplicación, entre lengua (*langue*) y su uso concreto (entre significación y denotación). En el campo del lenguaje, esta separación, hace aparecer un significante excedente (con significación, pero sin denotación). “El significante excedente —este piloto en las ciencias humanas del siglo XX— corresponde, en este sentido, al estado de excepción, donde la norma está en vigencia sin ser aplicada” (Agamben 2003 : 50).

2) En *Lo que resta de Auschwitz*, cuando reinterpreta la arqueología foucaultiana a partir del proyecto benvenistiano de una metasemántica de la enunciación y, desde esta perspectiva, lleva a cabo una interpretación del concepto de sujeto a partir de la noción de vergüenza definida en estos términos:

el sentimiento general de ser sujeto en los dos sentidos opuestos, al menos en apariencia, de este término: estar sometido y ser soberano. Ella es lo que se produce en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación (Agamben 1998: 99).

En este contexto, Agamben vincula el mecanismo de la vergüenza con los indicadores de la enunciación (los *shifters*), particularmente con los pronombres, de los que se había ocupado extensamente en *Il linguaggio e la morte*. En efecto, en el pasaje de la lengua a la palabra, cuando hacen su aparición los indicadores de la enunciación (por ejemplo, “yo”, “tú”, “ahora”, “aquí”), también asistimos a un proceso de subjetivación y desubjetivación: el individuo habla, dice “yo”, y, haciéndolo, se convierte en sujeto; pero lo hace mediante un indicador de enunciación, precisamente el pronombre de la primera persona, que está desprovisto de toda sustancialidad.

3) Y, finalmente, en *El sacramento del lenguaje* con la arqueología del juramento y su interpretación en términos performativos.

Aquí, sostiene Agamben, la célebre definición foucaultea según la cual el hombre “es un animal en cuya política está en juego su propia vida” y aquella agambeniana según la cual es “el viviente en cuya lengua está en juego su propia vida”:

son inseparables y dependen constitutivamente una de la otra. En el cruce entre ambas se sitúa el juramento, entendido como el operador antropogénico a través del cual el viviente, que se ha descubierto hablante, ha decidido responder por sus palabras y, entregándose al logos, ha decidido constituirse como ‘el viviente que tiene el lenguaje’. [...] La primera promesa, la primera – y, para decirlo de algún modo, trascendental – *sacratio* se produce a través de esta escisión, en la que el hombre, oponiendo su lengua a sus acciones, puede ponerse en juego en ella y puede comprometerse con el logos (Agamben 2008: 94).

4. *La bestia y el soberano:*

En la presentación del seminario, redactada por el propio Derrida, se hacen las siguientes observaciones:

1. Este seminario, que se sitúa en línea directa con los anteriores donde ha sido cuestión de la soberanía —por ejemplo, a propósito de la pena de muerte—, abordará los entrelazamientos entre la historia de la soberanía y el pensamiento del ser vivo, del animal, de la bestia.

2. Por un lado, estudia textos canónicos, partiendo de Aristóteles, y contemporáneos, Foucault y Agamben.

3. Pero, por otro lado, no se trata sólo de abordar estos textos, canónicos o contemporáneos, sino de la lógica interna que organiza las relaciones entre la bestia y el soberano, la ley y la animalidad (*Derrida 2008* : 13).

En este contexto, repetidas veces Derrida se expresa en términos negativos respecto del pensamiento de Agamben. Así, en la lección del 16 de enero de 2002, el objeto de sus críticas concierne a la interpretación de la prioridad de la expresión *homo homini lupus* (cuya paternidad es necesario atribuir a Plauto) y, más en general, de la tendencia, en el pensamiento de Agamben, a atribuir primacías: el haber sido el primero en decir, el haber sido el primero en pensar aunque no lo haya dicho expresamente, etc. Estas primacías, como nuestra Derrida, no revisten un mero carácter anecdótico, sino forma parte de la lógica de su razonamiento.

Las observaciones críticas reaparecen en las lecciones del 20 y del 27 de marzo de 2002. En la primera de éstas, respecto de algunos de los trabajos de Foucault y de Agamben que hemos mencionado precedentemente (sobre todo, del primero, *La Volonté de savoir*, y, del segundo, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*), luego de reconstruir, en parte la exposición de Agamben, Derrida formula a Agamben y, a través de éste a Foucault, una serie de observaciones que podemos resumir en cuatro puntos:

1. La distinción entre *zōé* y *bíos* no reviste el carácter que Agamben le atribuye: no es ni tan excluyente ni tan constante, no es, y mucho menos en Aristóteles, absolutamente rigurosa.

2. Ni Agamben ni Foucault, cuando hablan de politización moderna de la vida biológica del hombre, de su animalización, remiten, aunque deberían haberlo hecho según su opinión, al Heidegger de la *Einführung in die Metaphysik* (1953) y de la carta *Über den Humanismus* (1947).

3. La distinción, utilizada por Agamben, entre atributo esencial y diferencia específica no es sostenible. « Político », sostiene Agamben, no es « un atributo del ser vivo en general », sino su « diferencia específica ». Al respecto, sostiene Derrida, « La diferencia específica o el atributo del vivo del hombre en su vida de ser vivo, en su vida desnuda, si quieren, es ser político » (Derrida 2008: 438). Por lo tanto, la *zoe* es, para Derrida, calificada, no desnuda.

4. El biopoder no constituye una novedad; al respecto, no podemos hablar, entonces, de un umbral. La relación entre la *zoe* y lo político se inscribe en una tradición, la de las relaciones entre *zoe* y *logos*, en la que la *Política* de Aristóteles, puede situarse entre el « *fiat* » del *Génesis* y el *incipit* del *Evangelio de Juan*.

Veamos al respecto una serie de referencias textuales :

« Dicho de otro modo, es zoo-político, ésa es su definición esencial, es lo que le es propio, idion ; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto –por lo demás, ni Heidegger ni Foucault se detienen en esa distinción y es evidente que, en Aristóteles, ya hay un pensamiento para lo que se denomina hoy lo «zoopolítico» o lo «biopolítico». Eso no quiere decir –lo sugerí la última vez e insisto hoy en ello–, eso no quiere decir, naturalmente, que Aristóteles ya hubiese previsto, pensado, comprendido, analizado todas las figuras de lo zoopolítico o de lo biopolítico de hoy: sería absurdo pensarlo. Pero, en cuanto a la estructura biopolítica o zoopolítica, Aristóteles la nombra; ésta ya está ahí, y ahí es donde se abre el debate. » (Derrida 2008 : 462-463)

« el hombre como animal político es indisociable de la definición del hombre como aquel que tiene el *logos*, *logon echon* » (Derrida 2008 : 460).

« es evidente que, cuando Heidegger, por una parte , condena el biologismo (y visiblemente el biologismo moderno) y, por otra parte , denuncia el zoologismo de una definición del hombre como *zoon logon echon* o, a fortiori , como *zoon politikon* como metafísica e insuficientemente cuestionante, apunta exactamente en el sentido de toda

esta configuración presuntamente inédita que Agamben reconoce a Foucault el mérito de haber inaugurado » (Derrida 2008 : 431).

4. Consideraciones críticas, a modo de conclusión:

A la luz del panorama que hemos delineado, donde las intersecciones entre estos tres autores han dado lugar a no pocas tergiversaciones y malentendidos, nos parecen necesarias las siguientes consideraciones críticas:

1. Soberanía y biopoder: las “ambigüedades” de Foucault.

Acercas de las relaciones entre soberanía y biopoder es necesario prestar particular atención a lo que hemos llamado la cronología del paradigma biopolítico. En efecto, en el apartado final de *La Volonté de savoir* (Foucault 1986a, pp. 181, 183-184), Foucault se expresa tanto en términos de “substitución” como de “recubrimiento”. Ello ha dado lugar a críticas e interpretaciones. En este sentido, se le atribuyó la idea de que deberíamos hablar de una época de la soberanía, de otra de las disciplinas y finalmente de otra de la biopolítica con una relación de sucesividad entre ellas. Estas ambigüedades quedan finalmente despejadas en los cursos biopolíticos de Foucault editados recién en el año 2004 —y, por lo tanto, posteriores, en cuanto a su publicación, al primer volumen de la serie *Homo sacer* y también al seminario de Derrida. Especialmente en *Sécurité, territoire, population*, Foucault sostiene, en efecto, que las relaciones entre soberanía, disciplinas y biopolítica o, literalmente, lo legal, lo disciplinario y la seguridad no deben entenderse en términos sucesivos, sino complementarios, no sólo en cuanto concierne a la Modernidad, sino también a la Época clásica y al Medioevo (Foucault 2004a: 10-11). Estas afirmaciones como vemos, relativizan el alcance de la expresión “umbral de la Modernidad biológica” de *La Volonté de savoir* que ha sido particularmente relevante en las lecturas de Derrida y Agamben, y han dado lugar a algunas de sus críticas al trabajo de Foucault.

2. La vida desnuda: las “ambigüedades” de Agamben.

Respecto de la noción agambeniana de “vida desnuda”, que Derrida critica porque, en su opinión, Agamben la hace equivalente a la *zoe* de los griegos, vale la pena retomar literalmente un breve párrafo de *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*:

[...] esta vida no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zōé* de los griegos, ni el *bíos*, una forma de vida calificada. Ella es, más bien, la vida desnuda del *homo sacer* y del *wargus*, una zona de indiferencia y de tránsito continuo entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura. (Agamben : 1995 : 121)

Aclarado este punto y en cierto sentido a contrapelo, también es necesario señalar, que el propio Agamben ha dado pié a las tergiversaciones. A pocas páginas de distancia del texto que acabamos de citar nos encontramos con el siguiente: “[...] la naciente democracia europea ponía al centro de su lucha con el absolutismo no el *bíos*, la vida calificada del ciudadano, sino la *zōé*, la vida desnuda en su anonimato [...]” (Agamben 1995 : 137). Una lectura atenta de los textos elimina, sin embargo, la posible inconsistencia. En efecto, aunque la expresión “vida desnuda” aparezca aquí como una aposición de *zōé*, es necesario tener en cuenta que el texto continúa diciendo “atrapada como tal en el bando soberano”. La vida desnuda, entonces, es la vida natural pero en cuanto objeto de la relación política de soberanía. La vida desnuda es, en este sentido, la vida *abandonada*.

También hay que subrayar que, en sus trabajos posteriores, como vimos, Agamben sostendrá que lo político no es ni un *bíos*, ni una *zōé*, sino la dimensión que la inoperosidad de la contemplación, desactivando las praxis lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, abre y asigna continuamente a lo viviente (Agamben 2007 : 274).

3. La distinción entre *bíos* y *zōe*:

Al respecto, nos parecen acertadas las observaciones de Derrida acerca de que no nos encontramos ante una distinción tajante y constante. En cuanto concierne a Foucault, sin embargo, debemos tener en cuenta que no usa nunca esta distinción para articular su noción de biopolítica. Foucault recurre a esta distinción, como podemos ver en la siguiente cita que corresponde a uno de sus cursos recientemente publicados, pero es utilizada en otro contexto y con otra finalidad, para hablar de las *artes de existencia* :

Como sabemos, los griegos tienen dos verbos que nosotros traducimos un solo y único término: ‘vivir’. Tenemos el verbo *zen* que quiere decir: tener la propiedad de

vivir, la cualidad de ser viviente. Los animales efectivamente viven en este sentido de *zen*. Además, tenemos el verbo *biomn*, que quiere decir: pasar la vida y que se relaciona con la manera de vivir, la manera de llevarla, de conducirla, la manera en que ella puede ser calificada de dichosa o desgraciada. El *bios* es algo que puede ser bueno o malo, mientras que la vida que lleva porque es un ser viviente nos es dada simplemente por la naturaleza. El bios es la vida calificable, la vida con sus accidentes, con sus necesidades, pero también la vida tal como la podemos hacer uno mismo, decidirla uno mismo (Foucault 2014: 37-38).

Por otro lado, respecto de la distinción entre *bíos* y *zoé*, como han observado los filólogos desde la época del Renacimiento, es necesario tener presente que ésta no se superpone con la separación en hombres y animales. Ella expresa, más bien, la distinción en una vida que perdura (la *zoê*) y las formas finitas de la vida (*bíos*).

4. Politicidad y lenguaje:

Lo que hemos denominado, respecto del pensamiento de Foucault, el pasaje e la *langue* a la *parole* marca, a nuestro modo de ver, una dirección de pensamiento que, por un lado, lo separa de Agamben, en la medida en que la *dramática del discurso* busca abordar los actos de habla en términos no performativos. Por otro lado, esta distancia separa también a Foucault de Heidegger, a pesar de la intención derridiana de situarlo en ella.

5. « Animal político » no es una definición del hombre.

Por último, hay que tener en cuenta que la expresión « animal político » no es, como se supone en los tres autores abordados, una definición del hombre.¹⁶⁰

Para terminar, me gustaría citar nuevamente a Derrida y retomar la pregunta planteada en su seminario del 2003 :

¿Llegaremos alguna vez a desenredar, en nuestros enredos, conseguiremos desenmarañar, desembrollar, por así decirlo, conseguiremos arreglárnoslas algún día

¹⁶⁰ Acerca de este punto y del siguiente, cf. Castro 2013.

entre zoología y biología? ¿Entre lo zoológico y lo biológico, entre estas dos palabras griegas, que son más que palabras y que se traducen ambas por «vida», *zōé* y *bíos*? (Derrida 2008: 407).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio
1989: *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino.
1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
1998: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
2003: *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.
2007: *Il Regno e la Gloria*, Neri Pozza, Vicenza.
2008: *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Bari.
- Castro, Edgardo
2011: *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, Unipe Editorial Universitaria, La Plata.
2011: *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*, Siglo XXI, Buenos Aires.
2013: “Animales políticos: el tiempo de la vida y la politicidad del hombre”, *Quadranti – Rivista Internazionale di filosofia contemporanea*. Salerno: Università di Salerno.
2013 vol.I n°I. p14 - 30.
- Derrida, Jacques:
2008: *Séminaire: La Bête et le Souverain, vol. I: 2001-2002*, Galilée, Paris. Trad. esp. de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- Foucault, Michel
1984: *L'Archéologie du savoir*, 1er. ed.: 1969, Gallimard, Paris.
1986a: *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, 1er. ed.: 1976, Gallimard, Paris.
1986b: *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 1er. ed.: 1966, Gallimard, Paris.
1987: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1er. Ed.: 1975, Gallimard, Paris.
1994: *Dits et écrits*, 4 vols., Gallimard, Paris.
1997: « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard-Seuil, Paris.

2004a: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris.

2004b: *Naissance de la biopolitique Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris.

2008: *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris.

2014: *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Seuil-Gallimard-EHESS, Paris.

Spectres de Derrida

Leonardo Caffo •

Abstract

In questo articolo analizzo l'eredità filosofica di Jacques Derrida concentrandomi, in modo specifico, sulla sua seconda produzione orientata al pensiero dell'animalità, della vita e della morte. Operando un primo tentativo di connessione tra il "primo Derrida" (quello orientato al pensiero della scrittura) e il "secondo Derrida" argomenterò, attraverso l'analisi di alcuni elementi centrali del suo scritto "Che cos'è la poesia?" (1990), che il pensiero dell'animale costringe a ripensare tutta la questione dell'essere per come questa era culminata nella metafisica occidentale di Martin Heidegger. Derrida offre, infatti, nell'ultima fase della sua filosofia, spunti ancora da sviluppare per ripensare dalle fondamenta alcuni dei concetti fondamentali della filosofia contemporanea su cui, in questa sede, cerco di operare una sintesi e un organico ragionamento.

La vita è l'origine non rappresentabile della rappresentazione
Jacques Derrida¹⁶¹

Istrice

Gli spettri di Jacques Derrida, in accordo con la sua stessa concezione, sono ciò che resta della sua immagine filosofica ai giorni nostri. A mio avviso, e spero mi si perdonerà la sentenza così decisa, tutto il pensiero del filosofo algerino sta nella morte

• Università di Torino.

¹⁶¹ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 301.

di un istrice. Nel senso che nel suo riconoscimento o, meglio ancora, nell'articolazione filosofica del morire di un istrice, Derrida esprime al meglio il suo distacco dalla concezione dell'essere di Martin Heidegger che si era caratterizzata come egemone nel corso del novecento. In "Che cos'è la poesia?"¹⁶², infatti, Derrida finge di fare ontologia della poesia parlando invece, o piuttosto, del morire di un animale. Come ormai noto Heidegger, tranne quando forzato da fantasiose e maldestre interpretazioni¹⁶³, non ha mai concepito l'essere per la morte di un animale: gli animali sono poveri di mondo, quando non ne sono addirittura privi, e le lezioni del 1929-1930 - chiamate Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine - sono costruite su questa opposizione tra umano e animale su cui, forse, si articola anche la vera frattura tra Heidegger e Friedrich Nietzsche. Ma andiamo con ordine e ricominciamo dall'istrice. L'umano, e dunque l'essere per eccellenza, ovvero l'esserci, nasce per Heidegger sulle spalle del concetto di "spirito" che è il suo proprio: il ritrovamento della dimensione animale dell'umanità, auspicata da Spinoza prima, da Thoreau poi e, infine, proprio da Nietzsche, svanisce per lasciare spazio alla firma dell'antropocentrismo. Noi abbiamo un mondo, gli animali no: e lasciamo da parte, almeno per i fini di queste pagine, che anche quel "noi" in Heidegger è fratturato tra umani di serie A (quelli che pensano in tedesco, ritenuta l'unica lingua filosofica) e umani di serie B (gli ebrei su cui Heidegger, nei suoi quaderni pubblicati postumi, spenderà imbarazzanti parole¹⁶⁴). Passare dalla morte dell'animale, per Derrida, significa andare oltre Heidegger per ricercare una via di fuga dalla scatola chiusa in cui l'umanità si è chiusa e attraverso la quale, piaccia o meno, si sono consumate le grandi tragedie del novecento. Derrida, con la semplice contemplazione di una morte - «vorresti prenderlo tra le braccia, apprenderlo e comprenderlo, tenerlo con te e per te»¹⁶⁵ - prova a ridefinire i confini dell'alterità, e dunque anche i nostri, perché in modo quasi profetico rispetto a quelle che sarebbero state ricerche oggi contemporanee (penso all'empatia e all'intersoggettività¹⁶⁶), ma a lui sconosciute, l'altro contribuisce alla formazione dell'individualità fino a scomparire

¹⁶² J. Derrida, "Che cos'è la poesia?", in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990, pp. 238 - 247.

¹⁶³ Tra le più fantasiose interpretazioni di Heidegger in tal senso si veda A. Volpe, "Heidegger e la morte animale", in L. Caffo, "Chi muore e chi no", n. s. di *Animal Studies: rivista italiana di antispecismo*, 3: 2013, pp. 39 - 41.

¹⁶⁴ M. Ferraris, "Quaderni di tenebra", in *Micromega*, 4/2014, pp. 77 - 86

¹⁶⁵ J. Derrida, "Che cos'è la poesia?", op. cit., p. 241.

¹⁶⁶ Oggi l'ipotesi che "io" e "noi" sfumino e che il "noi" preceda la formazione dello "io" è accreditata e discussa: cfr. M. Ammaniti, V. Gallese, *La nascita dell'intersoggettività: lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

come altro¹⁶⁷. Ma il percorso di Derrida non è così semplice anzi, a tratti, risulta quasi contraddittorio. In primo luogo, infatti, è forse necessario ricostruire la figura dei “due diversi Derrida”¹⁶⁸, come classicamente avviene per Wittgenstein e Husserl, e in secondo luogo comprendere come si inserisca la decostruzione in questa “reinvenzione” della nozione di essere dopo l’avvento delle paludi nere della filosofia di Heidegger.

I due Derrida

Il primo Derrida è, ovviamente, il “grammatologo”: quello del «non esiste fuori testo» che sarà un concetto che, in modo più o meno esplicito, caratterizzerà tutta la decostruzione come teoria filosofica. In una prima fase del pensiero del filosofo il testo sembra veramente la “lettera”, intesa come la produzione di tracce linguistiche della specie Homo Sapiens, e dunque una sostanziale conferma dell’antropocentrismo di Heidegger: l’umano, possessore di mondo, lascia traccia a futura memoria per tratteggiare un segno del suo passaggio. Il secondo Derrida è il pensatore della vita e della morte, ovvero dell’animalità, immortalato dai seminari *La Bestia e il sovrano* che gli porteranno via anche le ultime energie (era da tempo malato) e che utilizzò, in modo simbolico, come congedo dai suoi allievi¹⁶⁹. Da un lato, quasi fosse una corda tesa tra due diverse concezioni della filosofia, abbiamo il segno dell’antropocentrismo - non ci sono fatti che non siano segni testuali - mentre dall’altro abbiamo l’animalità intesa come traccia di realtà, qualcosa che trascende e sopravviene l’umanità, e dunque che resiste ma che, soprattutto, ci resiste. Come si passa, dunque, da un Derrida all’altro?

Animali che scrivono

«Una volta gli ho detto che gli animali non parlano ma scrivono, nel senso che lasciano tracce, e lui era perfettamente d’accordo»¹⁷⁰: così, Maurizio Ferraris, ricorda una sua conversazione con Derrida. E in questa breve frase risiede anche, in modo semplice

¹⁶⁷ Cfr. per questa tesi J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, con Jean-Luc Nancy, Mimesis, Milano 2011.

¹⁶⁸ In tal senso rimando al mio dialogo con Maurizio Ferraris in cui, per la prima volta, si tenta un’articolazione del pensiero di Derrida in questa direzione: L. Caffo, M. Ferraris, “Su due diversi Derrida: dal non c’è fuori testo” all’animalità”, in *Animot: l’altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 148 - 155. Ho anche tentato un profilo che ricostruisse tale immagine di Derrida in L. Caffo, “J. Derrida: umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo”, in *Animot: l’altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 12 - 27.

¹⁶⁹ Come si racconta in P. Bojanic, “Del sovrano e della sovranità”, in *Animot: l’altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 156 - 160.

¹⁷⁰ L. Caffo, M. Ferraris, “Su due diversi Derrida: dal non c’è fuori testo” all’animalità”, op. cit., p. 150.

e chiaro, ma talmente lineare da meritare qualche spiegazione, il senso intrinseco che connette i due Derrida. La frattura uomo/animale, su cui tanto Heidegger incide il percorso dell'esserci nel mondo, non avviene solo durante le lezioni del 1929-1930 ma anche, e in modo forse più articolato, nella sua filosofia del linguaggio culminata nell'opera del 1959: *In cammino verso il linguaggio (Unterwegs zur Sprache)*¹⁷¹. In quella che è un'antologia di un insieme di saggi e conferenze cruciali per il pensiero di Heidegger, infatti, emerge l'immagine dell'animale, in un involontario e maldestro recupero del cartesianesimo, come privo di ciò che rende l'umano in grado di testimonianza e promessa, e dunque di mondo nel senso di paura e rappresentazione (e anticipazione) della morte, ovvero il linguaggio. Il linguaggio come luogo della negatività, della possibilità di rappresentarsi un vuoto che dovrebbe seguire alla vita, diventa cesoia per estrapolare dall'animale l'unica specie mondana: l'umano. Dare agli animali la capacità di lasciar tracce, come farà il secondo Derrida, significa inserirli dentro quel immenso progetto che è la Grammatologia operando una decostruzione molto specifica. Com'è noto, infatti, la decostruzione verte sempre su coppie opposte per cercare di far emergere, in modo già parzialmente ricostruito, una certa nozione una volta che la si è depurata dai pregiudizi e dalle proprietà contingenti che tendono a mescolarsi con quelle necessarie che invece vogliamo evidenziare. In questo senso, ovviamente, ciò su cui Derrida opera decostruzione è la coppia "umano/animale" convinto che, quanto sappiamo e pensiamo dell'animalità, non sia solo problematico rispetto a ciò che sappiamo degli animali ma anche, e soprattutto, rispetto a ciò che crediamo di conoscere dell'umanità. La filosofia dell'animale, infatti, come capiterà in modo più esplicito nei già citati seminari su *La Bestia e il sovrano*, è canale preferenziale per discutere dei margini dell'umanità intesa, ovviamente, più come concetto che come oggetto. Il modo in cui viene a operarsi la decostruzione del "noi/loro", umani contro animali, è la scrittura di quell'opera, che in modo anomalo si sottrae alla definizione di tutte le altre, che è *L'animale che dunque sono*: poco prima della sua morte (2004), infatti, Derrida aveva espresso, nel 2001 in occasione del conferimento del "Premio Theodor W. Adorno", il suo reale obiettivo per una filosofia futura: pensare attraverso

¹⁷¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1999. Una confutazione articolata di questo testo di cui, ovviamente, non ho potuto non tenere conto in questa prospettiva critica è di G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982. Ho già lavorato su questo tema, in una contestazione della posizione di Heidegger, in L. Caffo, "Linguaggio e Specismo: tra Sapir - Whorf e la questione animale", in *Liberazioni: rivista di critica antispecista*, volume I (2010), n. 3, pp. 35 - 40.

il filtro dell'animale e dell'animalità¹⁷². Solo alla luce di questo filtro l'essere si pone in opera, trascende i nostri confini, giunge a destinazione e fa parlare al di là del linguaggio delle lingue naturali umane. Se si rimette in questione l'animalità si ridiscutono i confini dell'essere, la sua estensione e la consapevolezza del suo possesso: la catastrofe di un istrice, investito e ricordato dalla voce di Derrida, giunge fino allo sguardo attonito di una gatta che osserva un umano nudo costringendolo a ripensarsi e ripensarci dalla fundamenta.

La gatta di Derrida

La gatta di Derrida, che lo «segue appena sveglio in bagno»¹⁷³, è la protagonista di questa svolta dell'essere su cui forse, in modo ancora non abbastanza ragionato, si innesta la più innovativa e attualmente discussa eredità filosofica di Derrida. Questa gatta che lo guarda e che talvolta, in modo imbarazzante è chiamata “gatto”, quasi che lo stesso Derrida non riesca a gestire la portata della sua argomentazione, osserva il filosofo (nudo e impietrito), e lo costringe a ragionare su tre tesi che, sole, rovesciano Heidegger e la concezione del Dasein riportandoci a quando tutto lo speculare su questo concetto ebbe inizio: a Kant (tra i primi a utilizzare proprio questo termine tedesco), e alla sua tavola delle categorie, che sta per essere ribaltata.

1. La gatta è una, unica, univoca: irripetibile e soggettiva;
2. La gatta osserva, guarda il mondo da una prospettiva incommensurabile;
3. La gatta non parla, eppure comunica, fino alla vergogna di Derrida e della sua nudità.

L'unicità della gatta rappresenta le condizioni preliminari al conio della parola “animot”, il modo in cui Derrida pluralizza l'atroce singolarità della parola “animale”, con cui abbiamo chiuso in una scatola la molteplicità della vita animale. La sua irripetibilità, come nella più celebre teoria della impossibilità della ripetizione ontologica di Gilles Deleuze (*Differenza e ripetizione* del 1968), mostra il falso mito dell'animale, e più in generale della vita, all'epoca della riproducibilità tecnica di ogni “ente” su cui Walter Benjamin avevamo speculato. La catena di produzione degli animali, come avviene nel meccanismo paradossale del Mattatoio di Chicago, si basa sul falso mito

¹⁷² Si veda sul tema anche M. Maurizi, “Gli animali di Jacques Derrida”, in *Liberazioni: rivista di critica antispesista*, volume I (2010), n. 3, pp. 91 - 94.

¹⁷³ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 50.

cartesiano che l'animale sia automa, dunque clonabile, ripetibile e, senza sulla soglia di una parafrasi di Benjamin, costantemente e naturalmente senza nome. L'osservare della gatta, invece, comunica un ribaltamento dell'ermeneutica così come tradizionalmente intesa: il mondo e le sue interpretazioni si tengono insieme proprio sulla base della constatazione di un analogon rationis o, per semplificare, di una conoscenza sensibile. L'animale, che è la gatta, ed è dunque quel singolo animale là, un qui e ora che viola ogni principio di indiscernibilità che non sia con sé medesimo, osserva il mondo - Derrida compreso - alla luce di quella visione che più avanti Thomas Nagel analizzerà nel dettaglio nel suo "What Is it Like to Be a Bat?"¹⁷⁴. Possiamo sapere che c'è una gatta, e forse anche dare per certa la sua osservazione, dunque il suo essere un percepente del mondo e dunque nel mondo, ma per quanto in là possiamo spingerci col pensiero non potremmo mai sapere cosa si prova a essere una gatta. Come per il pipistrello di Nagel, al massimo, possiamo immaginare che cosa proveremmo noi a essere una gatta ma mai, ovviamente, cosa prova una gatta a essere una gatta. Uomini e gatti, come Wittgenstein aveva già compreso nel suo generico parlare di differenti modi di stare a questo mondo, sono «forme di vita incommensurabili». Ma non si cada nel tranello: non è che sarebbe più facile comprendere che cosa provi un'altra persona, ipotizziamo che a guardare Derrida ci fosse stata una donna, rispetto a quello che possiamo ipotizzare sul pensare di un animale. La mente dell'altro è sempre un'ipotesi senza il beneficio della conferma da qui, infatti, tutta la problematicità classica dell'attribuzione di valori di verità agli atteggiamenti proposizionali¹⁷⁵. Certo potrebbe aiutarci il linguaggio, nel caso dell'attribuzione di stati mentali a un essere dotato di espressione a noi comprensibile, ma sappiamo comunque i problemi che esistono nei casi di incomprensione o di imperscrutabilità della traduzione (come per il celebre "Gavagai" di Willard Quine¹⁷⁶). Qui, infatti, risiede il mordente del terzo punto che abbiamo evidenziato: la gatta non parla, eppure comunica. Non è un caso che dell'istrice, proprio Derrida, parli in un testo dedicato al linguaggio non argomentativo per eccellenza: la poesia. In quello che sembra solo la constatazione di un altro modo di "dire" il filosofo algerino, in modo sottile, sta invece operando un'altra decostruzione - quella al logocentrismo. Attraverso gli animali o, meglio, passando per l'animalità (tanto

¹⁷⁴ T. Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", in *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4. (Oct., 1974), pp. 435-450

¹⁷⁵ In tal senso mi permetto di rimandare a L. Caffo, "Prevedere il comportamento: atteggiamenti proposizionali e pragmatica", in *Sc&F: Rivista di Scienza e Filosofia* (4: 2010), pp. 98 - 109.

¹⁷⁶ W. Quine, "Translation and meaning", in W. Quine, *Word and Object* (New ed.), MIT Press, Boston 2013, pp. 23-72.

come oggetto che come concetto), viene messo in discussione quello che è l'assunto centrale della cultura occidentale dalla Grecia filosofica in poi: argomenta senza prova e verri negato senza prova (come da Euclide in avanti è più o meno accettato in modo coatto). Non è che Derrida contesti che sia necessario avere ragioni per dire qualcosa: è più una questione di metodo, infatti, che di contenuto. L'idea che l'unico modo di esprimersi degno di ascolto, come la filosofia analitica - che tanto criticherà Derrida nei suoi principali esponenti - assumerà per certo, sia quello della teoria dell'argomentazione razio-centrata, è alla base di questo cambio di paradigma di Derrida. Una nuova rivoluzione copernicana su cui si innalza l'edificio della decostruzione e su cui dobbiamo riflettere con attenzione.

L'altra rivoluzione copernicana

Sin dai suoi primi studi di filosofia del linguaggio Derrida contesta la posizione logocentrica tipica della teoria della conoscenza occidentale. Questa è l'essenza del recupero, in salsa decostruzionista, dell'oltrepassamento del linguaggio di Heidegger e qui, ancora una volta, il senso della speculazione sulla poesia e sull'istrice. L'animale che dunque sono ha lo scopo di liberare l'umano dall'angoscia della posizione eretta narrata da Kafka ma anche, in modo più sottile, la contestazione dello schematismo kantiano delle «intuizioni senza concetto sono cieche». Il punto di partenza è ancora una volta, per Derrida, la filosofia di Friedrich Nietzsche, la cui interpretazione è ribaltata rispetto a quella del Nietzsche di Heidegger del 1946. Se per Heidegger parlare di Nietzsche significava, in realtà, speculare sulla «cosa» (Sache) in questione alla metafisica occidentale, discutendo dunque in modo preminente di volontà di potenza ed eterno ritorno (sul che cosa e sul come del mondo), per Derrida la filosofia di Nietzsche è soprattutto critica al positivismo e allo storicismo. Proprio in questa rilettura di alcune opere di Nietzsche, soprattutto la *Genealogia della morale*, Derrida ritrova quella filosofia del recupero della nostra animalità che gli serve per attuare una sorta di rivoluzione copernicana in cui al centro del mondo non vi è più l'umano ma l'animale e la molteplicità di punti di vista che questa inversione comporta. Si consideri per un attimo questo aforisma della *Gaia Scienza*, il 115 detto "I quattro errori"¹⁷⁷, in cui sono condensate le riflessioni che Derrida farà proprio di Nietzsche:

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1965, p. 156.

L'uomo è stato educato dai suoi errori: in primo luogo si vide sempre solo incompiutamente, in secondo luogo si attribuì qualità immaginarie, in terzo luogo si sentì in una falsa condizione gerarchica in rapporto all'animale e alla natura, in quarto luogo escogitò sempre nuove tavole di valori considerandole per qualche tempo eterne e incondizionate, di modo che ora questo, ora quello degli umani istinti e stati, venne a prendere il primo posto e in conseguenza di tale apprezzamento fu nobilitato. Se si esclude dal computo l'effetto di questi quattro errori, si escluderà anche l'umanesimo, l'umanità, e la "dignità dell'uomo".

Risulta fondamentale, soprattutto, il primo dei quattro errori alla luce della prospettiva che qui stiamo analizzando. Nietzsche dava un valore estremamente positivo alla dimensione animale, si pensi proprio ai paragoni con l'uccello rapace per giustificare la necessità di piena volontà di potenza, ed è convinto che la mancanza con cui ci pensiamo come altro dagli animali sia profondamente dannosa per concezione che abbiamo dell'umanità. Annidata, in questa intercapedine filosofica, risiede una risposta al mito di Prometeo che ha influenzato, silenziosamente, tutta la filosofia della natura occidentale. Tutti gli animali hanno qualcosa che li caratterizza, dice il mito, solo l'umano ne è sprovvisto: farà così di necessità virtù, attraverso l'invenzione del fuoco, e tutto il susseguirsi di eventi di cui noi oggi siamo punta estrema. La mancanza è quella qualità che rende, con le parole di Giorgio Agamben, non tanto l'umano senza qualità quanto, piuttosto, proprio senza contenuto¹⁷⁸. Senza questo passaggio l'umanesimo non arriverebbe al nichilismo negativo che anche Derrida denuncia attraverso Nietzsche: abbiamo bisogno di riferimenti esterni, sostitutivi a Dio, per dare senso all'esistenza. Uno di questi è ovviamente il pensiero scientifico, adottato in modo acritico, su cui si scaglia la critica al positivismo che abbiamo appena citato. L'uccello rapace che uccide l'agnello è puro esercizio di volontà di potenza mentre l'umano, che si ferma dinnanzi a ciò che naturalmente potrebbe fare, ne è l'arresto: la macchina della volontà si ferma dove sorge l'ascetismo. Nonostante la confusione di Nietzsche tra fatti e valori che, nel suo caso, è una specie di premessa falsa che invalida la maggior parte delle sue argomentazioni, siamo dinnanzi a un ragionamento estremamente sottile che possiamo sintetizzare come segue, proprio grazie alla rilettura di Derrida, attraverso la polarizzazione di due entità antitetiche:

¹⁷⁸ G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970.

Animalità
(Completezza)

Ascetismo
(Incompletezza)

L'animale, già nella prospettiva di Nietzsche, non è mai il generico concetto compreso nella parola singolare denunciato da Derrida quanto, piuttosto, specificità singolare della vita, rappresentante la completezza assoluta. L'animalità, trattata alla luce del suo noto prospettivismo, anticipatore della visione di Thomas Nagel di cui abbiamo detto, rappresenta il possesso di mondo non autolimitante. Un punto che Heidegger non coglierà, pur essendo di Nietzsche un grande lettore, dove si palesa il punto di distacco definitivo di Derrida dal pensatore tedesco. Detta brevemente: se Heidegger sfrutta il peggior Nietzsche, cercando la costruzione del superuomo che porterà sino all'elogio del Führer¹⁷⁹, Derrida attraversa Nietzsche per approdare in un porto radicalmente, ma soprattutto eticamente, differente. L'animalità è l'orizzonte continuo del pensiero di Nietzsche e Derrida mutuerà la sua filosofia espandendola e facendone un uso specifico; il riferimento critico è Cartesio e, con lui, tutta la tradizione del cartesianesimo classico. Come sappiamo Cartesio è creatore di una storica cesura tra noi e il resto del vivente: la dicotomia *res cogitans/res extensa* è solo una delle cause del cosiddetto dualismo cartesiano. Nelle Meditazioni sulla filosofia prima, infatti, il filosofo sostiene che gli animali non sono altro che automi, paragonandoli a orologi rotti, e che in quanto privi di linguaggio non possono neanche essere ritenuti degli individui: l'ontologia deve classificarli come oggetti e non come soggetti. L'argomento di Cartesio, oggi, non è accettato neanche dal peggiore dei macellai¹⁸⁰ ma ciò che è interessante, almeno in questa sede, è comprendere fino in fondo perché Derrida, attraverso Nietzsche, sceglie di prendere un treno diverso da quello del dualismo.

Corpo

Il filtro dell'animalità consente a Derrida di ripensare e riflettere a proposito della nozione di "corpo". Cartesio, con la sua concezione della corporeità, non poteva dunque che diventare bersaglio critico. Ancora una volta, dunque, l'Istrice - di cui il corpo, secondo Derrida, rappresenta l'unica traccia tangibile del suo passaggio su questo mondo. La vita vera e l'essere autentico sono depositi alle origini della corporeità,

¹⁷⁹ L'altare di Pergamo è esaltato da Heidegger ne *L'origine dell'opera d'arte* (1935) proprio perché stava per accogliere il discorso di Hitler.

¹⁸⁰ Per una discussione sul tema: D. Bruni, L. Caffo, "Can you speak? Well, Are You Moral?", in *Method - Analytic Perspectives*, Vol. II, n. 3, pp. 50 - 57.

e più precisamente con la consapevolezza che altro non siamo che corpo, e dunque carne: l'amnesia cartesiana in cui, addirittura, si concepisce la mente esistente senza un corpo (le condizioni di possibilità dei cervelli nella vasca di Hilary Putnam), sta alle radici del pensiero occidentale e, proprio come mostra Nietzsche in modo critico, anche del cristianesimo. Se la prospettiva di Nietzsche, lo sappiamo, era quella di denunciare sulla scorta di questo fraintendimento la scorretta trasvalutazione di tutti i valori, per Derrida si tratta piuttosto di comprendere come decostruire, e dunque sciogliere la matassa, del dualismo imperante. Nonostante la decostruzione arrivi (nel 1967, proprio nella *Grammatologia*, compare per la prima volta questa parola) da un termine di Heidegger, Derrida muove, ripetiamolo, in un orizzonte assai diverso: se per Heidegger l'essere era il prossimo dell'umano, cioè vicino a sola questa forma di vita, per Derrida l'essere diventa il nostro prossimo¹⁸¹ - gli altri corpi con cui condividiamo gli spazi. Decostruire il dualismo significa ragionare sul corpo facendone non tanto la casa dell'essere ma proprio l'essere in quanto tale e, in questo mondo, qualsiasi corpo - in un recupero spinoziano del grande organismo che è la natura - diventa parte integrante dell'essere e suo possessore. L'istrice, questa cifra del pensiero derridiano che tento di interrogare in queste pagine, col suo corpo morto disteso sul ciglio di un'autostrada dimenticata, possiede «un evento che si interrompe sempre, o svia, il sapere assoluto, l'essere preso in sé»¹⁸². Torniamo infatti, per un momento, all'incontro con la gatta. Troppo spesso si è commentata questa scena dal punto di vista della gatta, forse proprio nella speranza di de-antropocentrare la narrazione filosofica, ma che ne è di Derrida? Alcuni elementi in tal senso:

1. Derrida è nudo;
2. Derrida si vergogna;
3. Derrida “comincia a pensare da questo incontro”.

La nudità è l'aspetto centrale, ovviamente, in questa immagine filosofica - i motivi sono due. In primo luogo c'è un esplicito richiamo alla “nuda vita”, la *zoé* dei greci opposta al *bios*, ovvero alla vita specializzata mentre, in secondo luogo, la nudità è la corporeità esposta nella sua dimensione primaria che è, ripetiamolo, la dimensione animale. La nuda vita è proprio quella forma di esistenza che accomuna tutti i viventi animali, al di là delle specifiche che gli umani assumono nella loro realtà socialmente

¹⁸¹ Questa distanza è chiarissima in J. Derrida, “Les fins de l'homme” (1968), ora in Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Parigi 1972, pp. 129 - 164.

¹⁸² J. Derrida, “Che cos'è la poesia?”, op. cit., p. 245.

costruita (l'ontologia sociale) - e l'incontro, dunque, non poteva che consumarsi sul ciglio di una nudità che azzera la posizione umana in favore di quella animale. Qui c'è l'animalismo derridiano dove, per "animalismo", si intende non la visione etica per cui questo termine è volgarmente conosciuto quanto, invece, la prospettiva ontologica. Il termine "animalismo", infatti, al contrario di come spesso si crede, non esiste solo in italiano e nel dibattito filosofico designa, tecnicamente, la teoria secondo cui siamo primariamente e soprattutto organismi biologici («we are merely biological organisms»¹⁸³). Non si tratta di riduzionismo quanto, piuttosto, della presa di coscienza del fallimento del dualismo: sostenere che "siamo gli animali che dunque siamo" significa, per parafatasi, che siamo corpi. Ma perché, tuttavia, la vergogna? Di cosa avrebbe dovuto vergognarsi e perché dovrebbe essere importante evidenziare questo sentimento di Derrida? Chiaramente non è solo, o soprattutto, della sua nudità che Derrida si vergogna: questo incontro rappresenta, piuttosto la vergogna di un prototipo di umano dinnanzi a un animale. Se l'animale guarda, e dunque ci guarda, allora siamo obbligati a rendere conto di questo guardare - cosa che mai abbiamo fatto e che dunque, dinnanzi alla tragedia del loro massacro, come ammonirà sempre Derrida nel suo *L'animale che dunque sono*, siamo costretti alla vergogna. La vergogna, lo sappiamo almeno dal *Gorgia* di Platone e dalla vergogna di Calicle dinnanzi a Socrate, è principio della filosofia nella misura in cui costringe, dopo una violenta presa di coscienza, a ripensare dalle fondamenta le proprie convinzioni su un determinato problema. Da qui si comprende quel «e pensare comincia forse proprio da qui» che Derrida pronuncia dopo l'incontro sull'uscio del suo bagno: siamo costretti a ripensare, radicalmente, non tanto l'immagine degli animali quanto, piuttosto, la nostra idea di mondo attraverso il filtro dell'animalità. Riconoscere il corpo, e rivedere il proprio come ontologicamente non superiore agli altri corpi animali in questo mondo, è una velata contestazione che Derrida opera nei confronti della tradizione filosofica tedesca che, da Hegel ad Heidegger, aveva ragionato sul concetto di "spirito". Quando si pensa, ingenuamente, che la Germania nazista nasca da un errore di pochi o che semplicemente, come voleva Adorno, sorga dalle condizioni del sistema sociale, si commette una leggerezza imperdonabile. Quando già Hegel, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, sostiene l'aberrante tesi secondo cui «noi tedeschi abbiamo ricevuto dalla natura la missione superiore di essere guardiani del fuoco, come la

¹⁸³ J. A. Licon, "You're an animal, plain and simple", in *Think: journal of The Royal Institute of Philosophy*, V. 13, N. 36 (Spring 2014), pp. 61-70.

famiglia degli Eumolpidi a Atene aveva la custodia dei misteri di Eleusi» - crea un corridoio all'interpretazione nazista della *Adel des Geistes*, cioè della nobiltà dello spirito, che se in Goethe era ancora innocente romanticismo con Heidegger diventa conferma di quella cesura tra un'umanità di serie A e una di serie B già cercata, genealogicamente, con la teoria di schiavi/deboli e aristocratici/forti di Nietzsche. Il passaggio da una filosofia del corpo, per Derrida, è snodo cruciale per un distacco da questa apologia dello spirito - epifenomeno non ben individuabile - che consentirebbe di attribuire più importanza a qualcuno piuttosto che a qualcun altro. Questo è l'animalismo filosofico di cui abbiamo appena parlato che contesta, alla radice, quelle che sono le condizioni di possibilità della macchina antropologica, come l'ha definita Giorgio Agamben, che per includere qualcuno dentro la nobiltà dello spirito deve, necessariamente, escludere qualcuno altrimenti, ovviamente, non ci sarebbero più nobili ma solo normali. Proprio nello scritto "La main de Heidegger"¹⁸⁴ Derrida sviluppa, in modo deciso, le implicazioni ontologiche della subordinazione dell'animale in Heidegger di cui abbiamo parlato. Non solo la negazione della morte dell'animale ma anche, come ci si poteva aspettare da un uomo che esaltò le mani di Hitler come segno di volontà di potenza, la tesi secondo cui la scimmia non ha una mano ma solo un arto non potendo dunque segnare elevandosi, per l'appunto, a entità colma di spirito. Quella che Derrida definisce teologia umanistica, che si dimentica del corpo in favore di un'entità sovrastrutturale per di più presente in certi individui solo per la loro provenienza geografica (gli ariani, per esempio), avvia il processo metafisico di una ragione autoritaria e soggettocentrica. Escludere gli animali dall'orizzonte dello Geist significa, inoltre, fissare dei parametri di umanità ben precisi (quello che definisco un "antropocentrismo selettivo") tali per cui, di continuo, altri umani verranno esclusi perché privi di tali proprietà e così gli zingari, gli ebrei, gli indiani ... di continuo l'orizzonte dello spirito si restringe. Il celeberrimo Tramonto dell'occidente è tutto qui - Derrida è cosciente che solo un azzeramento delle posizioni umane, attraverso la decostruzione, e una ricostruzione a partire dall'animalità, può concedere con una nuova alba.

Eredità

Questa filosofia di Derrida, incentrata sull'animalità e sul corpo, sul distacco da Heidegger e sul recupero delle istanze morali, è forse l'eredità più possente e attuale che

¹⁸⁴ J. Derrida, "La main de Heidegger", in *Psyché: inventions de l'autre*, Galilée, Parigi 1987, pp. 415 - 451.

ci viene in dono dal filosofo algerino. Non solo per quanto tali argomenti siano oggi discussi, effettivamente, nel dibattito filosofico contemporaneo¹⁸⁵ quanto, soprattutto, per il cambio di prospettiva radicale a cui obbligano i teorici della filosofia. Si tratta, con Derrida, e attraverso di lui, di ripensare dalle fondamenta, riscrivendola, l'Enciclopedia hegeliana alla luce dell'introduzione di infiniti punti di vista su questo mondo. Si tratta, ancora, di operare una trasvalutazione dei valori - proprio nel senso di Nietzsche - che vada ben oltre il capovolgimento del platonismo. L'umanesimo che attraversa tutta la storia della filosofia è un bersaglio complesso su cui operare la decostruzione: l'ultima fase del pensiero di Derrida, in tal senso, costituisce un'eredità mobile ancora tutta da raccogliere. Il programma che ha enunciato al premio Adorno, piuttosto che i moniti de L'animale che dunque sono, rappresentano un immenso canovaccio per la filosofia che a Derrida sarebbe seguita. Si tratta dunque, infine, di ripensare la vita umana al di là dell'essere-per-la-morte in cui l'aveva chiusa Heidegger: la nostra esistenza non può essere solo «empirico-condizionata»¹⁸⁶ - il discorso sull'essere non può ridursi all'essere ente umano. Sul ciglio delle riflessioni dell'ultimo Derrida si intravede, da lontano, la soglia di inizio della condizione postumana che è il superamento, definitivo, della condizione postmoderna raccontata da Jean-François Lyotard. Un umano non più chiuso dentro i suoi predicati in cui la dialogicità della coscienza, finalmente, non costituisce più soltanto un pretesto per pensarsi in opposizione all'altro da noi. E questo significa, sperabilmente, «gettare ponti tra le epoche»¹⁸⁷.

Bibliografia

A.A.V.V. "Derridanimals", n.s., *Oxford Literary Review*, V. 29, Luglio 2007.

G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.

G. Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Rizzoli, Milano 1970

M. Ammaniti, V. Gallese, *La nascita dell'intersoggettività: lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

¹⁸⁵ Censimento recente a tal proposito: "Derridanimals", numero speciale di *Oxford Literary Review*, Volume 29, Luglio 2007. Si veda anche, per un approfondimento in lingua italiana, C. Furlanetto, E. Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2011.

¹⁸⁶ M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990, p. 214.

¹⁸⁷ Ivi, p. 215.

P. Bojanic, “Del sovrano e della sovranità”, in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 156 - 160.

D. Bruni, L. Caffo, “Can you speak? Well, Are You Moral?”, in *Method - Analytic Perspectives*, Vol. II, n. 3, pp. 50 - 57.

L. Caffo, “J. Derrida: umanità/animalità, ontologia sociale e accelerazionismo”, in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 12 - 27.

L. Caffo, M. Ferraris, “Su due diversi Derrida: dal non c'è fuori testo” all'animalità”, in *Animot: l'altra filosofia*, Vol. I (2014). N. 1, pp. 148 - 155.

L. Caffo, “Prevedere il comportamento: atteggiamenti proposizionali e pragmatica”, in *S&F: Rivista di Scienza e Filosofia* (4: 2010), pp. 98 - 109.

L. Caffo, “Linguaggio e Specismo: tra Sapir - Whorf e la questione animale”, in *Liberazioni: rivista di critica antispecista*, volume I (2010), n. 3, pp. 35 - 40.

J. Derrida, «Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto, con Jean-Luc Nancy, *Mimesis*, Milano 2011.

J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

J. Derrida, “Che cos'è la poesia?”, in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990.

J. Derrida, “La main de Heidegger”, in *Psyché: inventions de l'autre*, Galilée, Parigi 1987, pp. 415 - 451.

J. Derrida, “Les fins de l'homme” (1968), ora in Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Parigi 1972, pp. 129 - 164.

M. Ferraris, “Quaderni di tenebra”, in *Micromega*, 4/2014, pp. 77 - 86

M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990.

C. Furlanetto, E. Villata (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La bestia e il sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis, Milano 2011.

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1999.

J. A. Licon, “You're an animal, plain and simple”, in *Think: journal of The Royal Institute of Philosophy*, V. 13, N. 36 (Spring 2014), pp. 61-70.

M. Maurizi, “Gli animali di Jacques Derrida”, in *Liberazioni: rivista di critica antispecista*, volume I (2010), n. 3, pp. 91 - 94.

T. Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, in *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4. (Oct., 1974), pp. 435-450

F. Nietzsche, *La Gaia Scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1965

W. Quine, *Word and Object* (New ed.), MIT Press, Boston 2013

A. Volpe, “Heidegger e la morte animale”, in L. Caffo, “Chi muore e chi no”, n. s. di *Animal Studies: rivista italiana di antispecismo*, 3: 2013, pp. 39 - 41.

Derrida y América latina ·

Carlos Contreras Guala **

Comienzo por agradecer la oportunidad que se nos ha brindado de reunirnos con colegas españoles, latinoamericanos y franceses a hablar sobre filosofía francesa. Y hacerlo aquí, en Francia. También debo destacar y agradecer el gran aporte que constituye la compilación de Laura Llevadot y Jordi Riba para los lectores hispanoparlantes, particularmente, para los latinoamericanos¹⁸⁸. Ella facilita y provoca un acercamiento a los grandes pensadores franceses de estos últimos 20 años. Es un gesto de amabilidad no sólo reunir a estos pensadores, sino reunirse, ahora, en torno a esta poderosa convocatoria que es el acento francés del momento filosófico contemporáneo.

Yo me referiré, o más bien, hablaré a partir del apartado dedicado a la “deconstrucción” (pp. 17-60) y que consagra tres estudios muy bien documentados y muy al día de tres pensadores, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy y Catherine Malabou. Una secuencia muy interesante y provocadora que va desde quien ha forjado el término

* El presente texto fue leído en la Jornada *Barcelone pense-t-il en français ? La lisibilité de la philosophie française contemporaine : le moment d'un choix, l'instant d'un repère*. Este encuentro se realizó en la Maison de l'Amérique latine, Paris, el 20 de junio de 2013. He mantenido el carácter circunstancial del escrito. En la mesa de discusión estaban presentes Laura Llevadot (Universidad de Barcelona), Ana Paula Penchaszadeh (Conicet/Universidad de Buenos Aires), Begonya Sáez (Universidad Autónoma de Barcelona) y Stéphane Douailler (Universidad de París 8).

** Universidad de Chile/Universidad de Valparaíso

¹⁸⁸ Se trata de Laura Llevadot y Jordi Riba (coords.), *Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofía francesa contemporánea*, Barcelona: Editorial UOC, 2012.

déconstruction, o más bien desde aquel a quien se le ha impuesto el término *déconstruction*, hasta quien es presentada como una crítica del mismo, Catherine Malabou.

Llama la atención la pregunta del título de esta Jornada: *Barcelone, pense-t-elle en français?* Uno se pregunta ¿cómo dar con el tono de esta pregunta? ¿Es, lo que se dice, una pregunta llana? ¿Se trata de lo que cree entenderse en una pregunta directa? ¿O es una ironía? A propósito, no deja de venir a la memoria una de las respuestas polémicas de Martin Heidegger a la revista alemana *Spiegel*. Allí decía, tal vez desde la provincia: “cuando los franceses empiezan a pensar, hablan alemán”. Dejo hasta aquí esta senda aunque no creo que nos conduzca a ninguna parte.

Se trata, claro está, del momento español de recepción del momento francés. Los compiladores no lo dicen así: “español”, pero hablan de “nuestro país”. Debo creer que es España. Desde luego la convocatoria de la jornada dejará muchas cuestiones pendientes. ¿En qué consiste pensar? ¿Pensar en lengua nacional? ¿Pensar en lengua o en lenguas? ¿Cuál es el vínculo entre el pensar y la lengua nacional? ¿Entre el pensar y la lengua de una ciudad (Barcelona, en este caso)? ¿Qué sucede entre el pensar y el traducir?

Como yo hablaré a partir del apartado dedicado a la deconstrucción, las preguntas que he planteado podrían ser abordadas a partir de las lecturas e interrogaciones derrideanas. Me refiero en especial a las preguntas por la nacionalidad y el nacionalismo filosófico. Podemos pensar que hay una secuencia e interés en estas cuestiones desde la apertura de la conferencia “Los fines del hombre” (1968) hasta, por lo menos, los seminarios de los años noventa sobre nación, políticas de la amistad, etc. Hay una tensión entre el afán universalista de la filosofía y ciertas pretensiones de nacionalismos filosóficos. Entre el afán de un discurso universal y la diferencia idiomática en filosofía.

Sin embargo, no es mi intención referirme aquí a estos problemas, quisiera más bien hacer alusión al acercamiento de Derrida a América latina.

El libro que nos convoca, *Las filosofías postmetafísicas*, comienza con una referencia a la conferencia de Alain Badiou en Argentina (p. 13). Fue en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires y estuvo organizada por la embajada francesa en Argentina. Badiou afirmaba allí que la filosofía contemporánea francesa desea actuar en su propio

nombre¹⁸⁹. ¿Es así? ¿Qué es actuar en su propio nombre? ¿Actuar *en el nombre de*? Y en este caso, en el nombre de la filosofía contemporánea francesa. Actuar en su propio nombre es actuar en el nombre de sí. Pero actuar *en el nombre de...* es actuar no por sí mismo, sino en representación de algo. Actuar investido por un mandato que puede, y tal vez debe, ser externo a mí. Se puede actuar rompiendo la ley, pero quebrantándola en nombre de una ley superior. Igualmente Derrida habla, como una confesión, de utilizar reiteradamente ciertas fórmulas como “en el nombre de”, “digno de ese nombre”. También dice que algún día debería hacerse cargo de estas formulaciones. Sea como sea, la cuestión del nombre siempre fue motivo de interrogaciones y suspensos en el pensamiento de Derrida.

Todas estas referencias pueden producir reverberaciones: la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, el pensamiento francés, Alain Badiou, Jacques Derrida, el nombre, en el nombre de... Retengamos solamente esto: los franceses en una biblioteca argentina.

Voy hacia Derrida, pues se trata de un trayecto.

Derrida alude a Buenos Aires. Por ejemplo, en “Un ver à soie”¹⁹⁰. Un escrito datado y localizado. O más bien, un texto que tiene la datación de un trayecto: *Vers Buenos Aires. Hacia Buenos Aires, 24 de noviembre - 29 de noviembre de 1995*. Fue escrito hace casi 20 años en el trayecto, en el transcurso del viaje hacia Buenos Aires.

Después de su estadía en Argentina, Derrida viajó a Chile. Fue su primer y, creo, único viaje a nuestro país. En los subtítulos de “Un ver à soie”, no hay referencia al trayecto, al viaje hacia Chile, sino a la estadía en dos ciudades: Santiago y Valparaíso. Entre dos ciudades. Y las fechas: 29 de noviembre y 4 de diciembre de 1995.

La referencia a la capital argentina está marcada por el “hacia”, por el desplazamiento hacia Buenos Aires. En cambio en la referencia a Chile hay dos nombres, dos nombres de ciudades. Capital y puerto, Santiago y Valparaíso. Hay desplazamiento y estadía.

¹⁸⁹ Alain Badiou, “Panorama de la filosofía francesa contemporánea” en *Nómadas*, N° 23, octubre de 2005. Corresponde a una conferencia pronunciada el 1° de junio de 2004 en Buenos Aires.

¹⁹⁰ Jacques Derrida, *Velos*, México: Siglo XXI, 2001. Mara Negrón traduce el título de este texto como “Un verme de seda”, y no como “Un gusano de seda”, por la riqueza homofónica de la palabra francesa *ver*, que se traduce por *gusano*, pero cuyo sonido puede remitir a *vers*, “verso”, *verre*, “cristal”, “vaso”, *vers*, “hacia”, *vert*, “verde”. Lo mismo ocurre con la palabra francesa *soie*, que además de traducirse por *seda*, puede remitir a *soi*, “sí (mismo)”, “uno (mismo)”. Cf. nota III, p. 89.

También hay mención de otros lugares. Por ejemplo las referencias a Tierra del Fuego y al Estrecho de Magallanes que aparecen como nombres de lo lejano, lo extremo. América Latina, su descubrimiento, la empresa evangelizadora.

Allí se leen referencias al Mesías,

“el otro, el ancestro de Belén, el de la primera o de la segunda resurrección, el falso-verdadero Mesías que sana los ciegos y se presenta diciendo ‘yo soy la verdad y la vida’, ese mismo en nombre del cual las carabelas cristofélicas descubrieron América, y todo lo que resultó, lo bueno y lo malo¹⁹¹.”

Esto fue escrito en el transcurso del viaje. Por lo menos es lo que deja pensar el “hacia Buenos Aires”. Es “en el nombre” del falso-verdadero Mesías que se da el viaje de evangelización, es en su nombre que las carabelas descubren América.

También aparece la memoria de la trágica aventura de Hernando de Magallanes. Dice Derrida:

No obstante, insistes en escribirle, al hacerlo sin deshacer, desde muy lejos, sí, desde muy lejos, como antes de la vida, como después de la vida, para escribirle desde la punta inferior del mapa, la más recóndita del mundo, con miras a la Tierra del Fuego, en el estrecho de Magallanes, en memoria de las carabelas, En memoria de aquel para quien todo terminó tan mal, una vez el estrecho cruzado. Pobre Magallanes, me lo dices. Pues todavía las veo, las carabelas. Para escribirle desde muy lejos *como si*, prendido en el velamen y empujado hacia lo desconocido, a la punta de esa extremidad, *como si* alguien esperase al nuevo mesías, a saber un ‘feliz-evento’: denominado *el veredicto*.¹⁹²

Escrito tan idiomático, tan singular, como si estuviera dirigido a otro, a un otro muy singular, un otro que puede ser el mismo que escribe, como si escribiera a sí

¹⁹¹ Ibid, p. 40. Jacques Derrida, *Voiles*, París: Galilée, 1998, p. 30.31 : « l'autre, l'ancêtre de Bethléem, celui de la première ou de la seconde résurrection, le faux-vrai Messie qui guérit les aveugles et se présente en disant « je suis la vérité et la vie », celui-là même au nom de qui les caravelles christophéliques découvrirent l'Amérique et tout ce qui s'ensuivit, le bien et le pire ».

¹⁹²Ibid, 37. *Voiles*, 27 : « Tu insistes néanmoins pour lui écrire, ce faisant sans défaire, de très loin, oui, de très loin, comme avant la vie, comme après la vie, pour lui écrire depuis une pointe de la carte, tout en bas du monde, en vue de la *Tierra del Fuego*, dans le détroit de Magellan, en mémoires des caravelles. En mémoire de celui pour qui tout finit si mal, une fois le détroit passé. Pauvre Magellan, tu parles. Car je les vois encore, les caravelles. Pour lui écrire de très loin *comme si*, pris dans les voilures et poussé vers l'inconnue, à la pointe de cette extrémité, *comme si* quelqu'un attendait le nouveau messie, à savoir un “Heureux-événement”: surnommé *le verdict* ».

mismo secretando e intercambiando estereotipos como el de la consideración de Tierra del Fuego como la punta inferior del mapa o el lugar más recóndito del mundo.

Anteriormente Derrida había viajado a México. Fue a fines del mes de julio de 1982 acompañando a Jack Lang¹⁹³. Incluso antes ya se había referido a América latina en la conferencia inaugural del encuentro franco-latino-americano sobre las instituciones y las políticas del psicoanálisis celebrado en París, en febrero de 1981. Allí se preguntaba “¿qué es América latina hoy?” y se respondía “América latina es el nombre de un concepto [psicoanalítico]”¹⁹⁴.

Allí también puede leerse, hacia el final del texto, que lo irremplazable, lo incomparable de la configuración latinoamericana puede resultar ser ejemplar. Se trata de la noción de ejemplaridad y su compleja unión de lo irremplazable, lo único y a la vez lo repetible: “lo sin-ejemplo puede tener un valor ejemplar”¹⁹⁵.

Más tarde, en 1985, viaja a Montevideo y Buenos Aires. Viajes con claras motivaciones políticas. Derrida dice en *La Contre-allée*:

“A menudo no he ido a un país sino después de un comienzo de ‘democratización. Pienso así en todos los países del Este donde he ido sólo después de 1990 [...]. Otras ‘primeras veces’ a una democracia ‘totalmente joven’: Grecia, España, Portugal, Uruguay, Argentina, Chile, Brasil, Sudáfrica”¹⁹⁶.

Me interesa emplazar en medio de estas fechas, en 1983, el viaje de su firma en la carta de invitación del Colegio Internacional de Filosofía. Nos llegó su invitación y su firma como, probablemente, a muchos otros lugares no sólo latinoamericanos, sino del mundo entero. Su firma atravesó el Atlántico y arribó a nuestras tierras, como se dice, invitando a participar de las actividades del Colegio.

En nombre de Jacques Derrida viajó su firma y se plasmó en el panel mural del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Un Departamento escindido, al

¹⁹³ Cf. Geoffrey Bennington, *Derrida*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 333; Benoit Peteers, *Derrida*, Paris: Flammarion, 2010, p. 424.

¹⁹⁴ Jacques Derrida, « “Géopsychanalyse “and the rest of the world” », *Pyobé*, Paris: Galilée, 1987, p. 327.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 351.

¹⁹⁶ Jacques Derrida, *La Contre-allée*, p. 233, citado por Benoit Peteers, *op. cit.*, p. 596: « Souvent je ne suis allé dans un pays qu’après un début de ‘démocratisation’. Je pense ainsi à tous les pays de l’Est où je ne me suis rendu, pour la première fois, qu’après 1990 [...]. Autres ‘premières fois’ dans une démocratie ‘toute jeune’: la Grèce, l’Espagne, le Portugal, l’Uruguay, l’Argentine, le Chili, le Brésil, l’Afrique du Sud ».

interior de una universidad mutilada y condenada al autofinanciamiento. Una disciplina menos que magra: desnutrida, malnutrida.

Así recuerdo el arribo del nombre de Derrida. Por mi parte, puedo datar la primera llegada de un escrito de Derrida a mis manos. Se trataba de una traducción al español, al español argentino, del escrito sobre el teatro de la crueldad de Antonin Artaud. (Entre paréntesis: era una traducción que fue publicada en 1968. Puede ser considerada como un testimonio de la temprana recepción en América del Sur de la escritura de Derrida. Más aún si el texto, en su versión francesa, fue publicado en la revista *Critique* en 1966). Ese escrito me llegó el año 1983.

Lo que me atrajo de ese artículo, más que la comprensión del texto mismo, muy complejo y provocador para mí, fue la osadía de pensamiento que se anunciaba en algunas notas a pié de página. Se trataba del anuncio de una relación entre Artaud y Nietzsche. En aquel año, en Chile, era muy difícil imaginar tales relaciones o más bien encontrar la validación, el apoyo y el incentivo ante la ocurrencia de tales relaciones.

Ese mismo año 83, entonces, vuelvo a repetir, apareció publicada, en el panel mural del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, una carta que daba cuenta de la inauguración del Colegio Internacional de Filosofía. Institución recientemente creada en París y cuyo primer director electo fue Jacques Derrida. Fue una noticia alentadora y refrescante para la asfixiante y precaria existencia de la actividad filosófica académica de aquellos años. Y más aún viniendo firmada por el autor de tan osadas relaciones. A la abismal distancia geográfico-política que se encontraba Chile, era reconfortante recibir tal generosa misiva que invitaba a participar en las actividades del Colegio. Aunque, claro está, dada la distancia era imposible participar en ellas.

Recuerdo también su posterior estadía en Chile. La de fines de 1995. La que da título a uno de los apartados de *Velos*. Su presencia acarreó multitudes, por lo menos en la Casa Central de la Universidad de Chile, en la Universidad Católica de Valparaíso, en la Feria del Libro de la estación Mapocho. Su paso por la Universidad Arcis y por la Universidad Católica de Santiago que, a pesar de todo, a pesar de las multitudes, pasó casi inadvertido para gran parte de los intelectuales y académicos de nuestros centros de estudios. No podemos dejar de agradecer en todo caso la entrevista sostenida entre Derrida y algunos profesores chilenos en la Universidad Arcis y publicada posteriormente por la *Revista de Crítica Cultural*. Tampoco hay que olvidar las entrevistas

concedidas por Derrida a algunos periódicos nacionales. Y menos aún, olvidar el seminario maratónico sobre la obra de Jacques Derrida emprendido a iniciativa de nuestro colega Iván Trujillo durante el año 1995 y que culminó con la realización de un Coloquio Sudamericano de Filosofía y con la visita de Derrida a fines del mismo año.

Debo recordar aquí, conmemorar también aquí, a otro desaparecido nuestro, el profesor Patricio Marchant, recordado por Derrida en una de sus alocuciones hechas en Santiago. Si no el primero, Marchant fue uno de los primeros en traducir a Derrida al castellano en Chile, con una muy buena acogida, por lo menos en el ámbito internacional (me refiero a la recensión que apareció en uno de los *Suplementos Anthropos*¹⁹⁷). No sólo realizó esa traducción, sino que asimismo ella estaba precedida por un muy acertado y riguroso estudio introductorio. Además, Marchant dedicó a Derrida su provocador y convocador libro *Sobre árboles y madres*¹⁹⁸.

Trato de pensar en el momento de recepción en “mi país”. Una recepción de lo extranjero para pensar lo “propio”. Vieja preocupación de un país que sigue creyéndose joven. Laura Llevadot y Jordi Riba dicen muy acertadamente que la recepción de Derrida se destila en la docencia y la investigación. En Chile también ha sido así: Patricio Marchant, Pablo Oyarzún, Willy Thayer, René Baeza, Iván Trujillo, Sergio Rojas, Alejandro Madrid, yo mismo. A la fecha de hoy, hay muchas tesis de pregrado y postgrado realizadas en diversas universidades chilenas en torno al pensamiento de Jacques Derrida. También hay varios libros publicados sobre diversos aspectos de su pensamiento.

En el caso de Patricio Marchant, su investigación quedó reflejada en su libro *Sobre árboles y madres* y en la compilación *Escritura y temblor*¹⁹⁹. En relación a la docencia, sólo conocí y asistí a algunas de sus sesiones privadas sobre Antonin Artaud en 1983, en lo que fue un antiguo templo positivista de la zona de Santiago centro. Mucho de lo que allí oí tenía relación con la desconstrucción derrideana de la escena de enseñanza. Especialmente con lo que queda reflejado en el texto sobre el cuerpo docente.

He querido referirme de un modo muy aproximativo, superficial, incluso de un modo personal, a la relación de Derrida con América Latina y con Chile, en especial. La recepción de sus escritos y de su pensamiento en Chile está marcada por la temprana

¹⁹⁷ *Suplementos Anthropos*, 13, 1989, p. 143. La traducción de *Ousia y gramme* y la introducción de Patricio Marchant aparecieron bajo el título *Tiempo y Presencia*, Santiago: Ed. Universitaria, 1971.

¹⁹⁸ Patricio Marchant, *Sobre Árboles y Madres*, Santiago: Ediciones Gato Murr, 1984.

¹⁹⁹ Patricio Marchant, *Escritura y Temblor*, Santiago: Cuarto propio, 2000.

acogida de Patricio Marchant. Acogida que significó, también, una traducción y una preocupación por los nombres y su ausencia.

Quelle voix pédagogique reste-t-il des livres de Jacques Derrida ? ·

Yuji Nishiyama **

Jacques Derrida est de ces philosophes qui ont sérieusement remis en cause les rapports théoriques et pratiques entre la philosophie et l'éducation, tout en restant éloigné des institutions universitaires françaises traditionnelles²⁰⁰. La question de l'éducation est cruciale dans l'élaboration de la propre philosophie de Derrida, qui depuis 1964 n'a jamais cessé de donner ses séminaires. « Je n'imagine pas de philosophie ni de recherche dissociée de son enseignement. J'ai essayé d'introduire dans cet enseignement de nouvelles pédagogies, de nouvelles mises en scènes, de changer la politique de l'enseignement et son rapport à la société »²⁰¹. L'enseignement, plus qu'un thème secondaire, occupe une place prépondérante dans ses recherches

* Cette communication a été prononcée lors du colloque international « Derrida à venir, Questions ouvertes », le 3 octobre 2014, à l'École Normale Supérieure de Paris.

** Professeur associé à l'Université métropolitaine de Tokyo et Directeur de programme au Collège international de Philosophie. Il a publié, entre autres, *La littérature comme contestation: solitude, amitié et communauté chez Maurice Blanchot* (Ochanomizu-syobô, 2007), *La philosophie et l'université* (Miraisya, 2009), *Le droit à la philosophie* (Keiso-syobo, 2011), *Les Humanité et l'institution* (Miraisya, 2013), *La catastrophe et les Humanité* (Keiso-syobo, 2014). Il est traducteur de Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas et Catherine Malabou.

²⁰⁰ Dans l'article sur l'université, Derrida mentionne le philosophe Kierkegaard. « [...] Kierkegaard, un penseur étranger, presque hostile à l'idée d'Université, nous donne souvent plus à penser, quant à l'essence de l'Université, que les réflexions académiques elles-mêmes » (*Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990, p. 497. Nous mettons la pagination après le sigle DP). Cette citation est plutôt inattendue, car Kierkegaard est un penseur qui développa ses recherches philosophiques hors des institutions universitaires et qui n'a jamais écrit sur l'université. Doit-on voir ici une marque de sympathie de Derrida pour son illustre pair ?

²⁰¹ *Sur parole : instantanés philosophiques*, Aube, 1999, p. 36.

philosophiques²⁰². Derrida est mort en novembre 2004, nous laissant garants de son héritage intellectuel. Pour nous qui tentons d'approfondir et prolonger sa philosophie, il paraît indispensable de savoir par quelle méthode pédagogique Derrida lui-même a transmis aux étudiants les pensées des philosophes passés dont lui-même était l'un des héritiers. Nous montrerons dans ce qui suit comment la théorie et la pratique de Derrida sur la philosophie et l'éducation représentent l'exemple le plus concret de son concept de déconstruction.

1. L'enseignement et la répétition

Commençons par jeter un regard sur la carrière d'enseignant de Derrida. Sur invitation d'Hyppolite et d'Althusser, il devient en 1964 maître-assistant en Histoire de la philosophie à l'École Normale Supérieure. Chargé de la classe préparatoire pour l'agrégation, Derrida restera à ce poste jusqu'à sa mutation à l'EHESS en 1984. En sa qualité de maître-assistant, Derrida a déployé une activité éducative originale, se démarquant du style des Professeurs de plus haut rang comme de celui des assistants non-titulaires, plus précaires²⁰³.

L'agrégation est un concours national étatique extrêmement sélectif visant à renforcer et reproduire un certain canon de rigueur et de tradition dans la philosophie en France. Le jury de l'agrégation s'intéresse en effet moins au fond de la pensée des aspirants qu'à l'impeccabilité de la forme de leurs réponses. Durant vingt ans passés à l'École Normale Supérieure, Derrida assiste de nombreux élèves dans leur préparation du concours. Dans « Où commence et comment finit un corps enseignant » (1974), selon lui, « répétiteur, l'agrégé-répétiteur ne devrait rien produire, si du moins produire voulait dire innover, transformer, faire advenir le nouveau. Il est destiné à répéter et à faire répéter, reproduire et faire reproduire : des formes, des normes et un contenu » (DP122). L'agrégé-répétiteur doit prodiguer conseils et soutien dans l'acquisition des connaissances, idéalement en se mettant à la place des élèves. Derrida s'est ainsi occupé de l'enseignement répétitif à la fois du point de vue du professeur et de celui de l'élève.

²⁰² « La question de l'enseignement traverse tout mon travail et tous mes engagements politico-institutionnels, qu'ils concernent l'école, l'université ou les médias ». *Papier Machine*, Galilée, 2001, p. 372.

²⁰³ C'était alors qu'il occupait cette position ambiguë que Derrida a rédigé de nombreux articles sur l'éducation et l'université. En réalité, à cette époque, plutôt que le Professeur ou l'assistant, c'est souvent le maître-assistant qui menait la critique des institutions universitaires (DP140).

L'éducation suppose un mélange ambigu d'autonomie et d'hétéronomie. D'un côté, l'éducation est hétéronome, puisque c'est grâce aux enseignements de ses devanciers que l'on apprend ce qu'on ne peut pas encore comprendre. L'éducation, mot dérivé du mot latin *ducere* (conduire), consiste à guider quelqu'un pour développer ses capacités. Il est à noter qu'en japonais *apprendre* (Manabu) et *imiter* (Maneru) partagent la même étymologie : le fond de l'éducation, c'est l'exercice de *ressembler véritablement*, la possibilité d'imiter fidèlement connaissances et techniques. On peut donc apprendre quelque chose par une approche hétéronome, par la répétition.

D'un autre côté cependant, l'éducation a pour but de rendre l'apprenant autonome. Il s'agit de diriger un apprenant dans l'apprentissage des choses nécessaires qui lui permettront à terme de se passer de l'aide d'autrui. Désormais, s'il rencontre de nouvelles difficultés, il sera en mesure de s'enseigner à lui-même. La présence du maître s'efface progressivement, intériorisée par l'apprenant. Comme dans la traditionnelle pédagogie socratique, il s'agit ici non seulement d'apprendre quelque chose à l'aide d'autrui, mais aussi et surtout de développer en soi une véritable capacité de savoir.

Derrida qualifie cette pédagogie basée sur la répétition et la reproduction de « structure sémiotique de l'enseignement », « interprétation *pratiquement* sémiotique du rapport pédagogique » (DP130) et analyse l'enseignement comme un schéma sémiologique. « Enseignement » et « signe » sont d'ailleurs deux mots dérivés de la même racine latine. Dans l'enseignement, la transmission des connaissances est impossible sans l'aide de signes : le professeur propose des signifiants aux élèves, qui à leur tour les interprètent d'une manière personnelle. Dans la mesure où les signifiants permettent la croyance au signifié transcendantal, cette pédagogie peut avoir un caractère métaphysique. Derrida s'interroge surtout sur l'autorité de l'enseignant – signifiant des signifiants – intériorisé dans l'apprenant par cette communication sémiologique²⁰⁴.

Alors qu'il développe déjà ses propres pensées dans des ouvrages tels que *De la grammatologie* ou *L'écriture et la différence*, Derrida, en tant que répétiteur, s'abstient de mettre en avant son originalité. Il écrit en 1974 : « Je fais comme si ce travail n'existait pas et seuls ceux qui me lisent peuvent reconstituer la trame qui, bien entendu, quoique

²⁰⁴ Au début de son article sur Michel Foucault dans *L'écriture et la différence*, Derrida prend l'exemple de la relation maître/disciple, et nomme la conscience du disciple comme « conscience malheureuse » (expression reprise de Hegel). La présence du maître intériorisée dans le disciple divise en effet irrémédiablement la conscience de celui-ci. Sur la question du maître chez Derrida, voir Satoshi Ukaï, « un maître « nu » », in *Shiso*, Iwanami-Syoten, No. 969, janvier 2005.

dissimulée, tient ensemble mon enseignement et les textes publiés » (DP124). C'est dans le séminaire dont il a la charge qu'il exprime plus librement ses propres opinions. Ainsi, Derrida prend conscience en la vivant qu'il existe une dichotomie entre la répétition de l'histoire de la philosophie et la création de la philosophie.

2. La déconstruction et la pédagogie

Derrida a-t-il refusé la pédagogie traditionnelle de la répétition et la reproduction, afin d'élaborer la pensée de déconstruction comme sa propre pédagogie ? Pour Derrida, quels sont les rapports entre la déconstruction et la pédagogie ?

Tout d'abord, comme il l'a souvent répété, la déconstruction n'a ni programme, ni plan, ni projet, à la différence de la critique qui elle part d'un objet défini. On ne peut pas prédéfinir la déconstruction, elle arrive au texte²⁰⁵. Derrida dit : « Je crois que, si elle est d'un intérêt, la déconstruction doit exercer une grande influence sur les enseignements à tous les niveaux. Je peux le dire sans hésiter. Mais de ce point à une autre étape, à une étape constructive, je ne peux pas développer cette conception ». ²⁰⁶ Entendue ainsi, la déconstruction semble difficilement pouvoir constituer une pédagogie ; car nul a priori ne peut en apprendre et encore moins en enseigner la méthode. La déconstruction est incompatible avec le statut de l'expert, du professionnel ou de la figure de premier plan. S'il est possible d'enseigner la déconstruction, ce sera dans des relations d'un type différent du rapport classique qui lie le maître à l'élève²⁰⁷.

La déconstruction ne semble pas être un objet enseignable. Elle n'est même pas un acte ou une opération. La déconstruction, en fait, remet en cause le cadre même de l'enseignement : le contenu et le sujet de l'éducation, le quoi et le qui dans

²⁰⁵ « [...] il n'y a pas la déconstruction, il y a des mouvements singuliers, des styles plus ou moins idiomatiques, des stratégies, des effets de déconstruction hétérogènes d'un lieu à l'autre, d'une situation (historique, nationale, culturelle, linguistique, voire « individuelle ») à l'autre » (DP161).

²⁰⁶ « Jacques Derrida », in *Criticism in Society*, éd. Imre Salusinszky, Methuen, 1987, p. 14. Ma traduction française.

²⁰⁷ Sur l'institutionnalisation de la déconstruction, incompatible avec les notions de programme et de maître, Derrida dit : « Il est difficile (mais non pas impossible, j'essaierai de le montrer) de concevoir un programme d'enseignement philosophique (comme tel) et une institution philosophique (comme telle) qui suivent de façon consistante, voire survivent à une rigoureuse déconstruction » (DP119). Derrida s'attaquera plus tard à cette tâche difficile, lorsqu'il créera le Collège international de Philosophie en 1983, dont le programme d'études et le fonctionnement diffèrent grandement de l'université traditionnelle. Le Collège, qui semble incarner la logique de la déconstruction, fait aussi partie du cadre d'analyse de ce papier.

l'enseignement²⁰⁸. Pour Derrida qui a conscience de cette aporie, il ne reste plus qu'à transformer continûment sa pédagogie en suivant la logique de la déconstruction. Dans ses dernières années, Derrida évoque ainsi sa propre pédagogie :

J'ai toujours essayé d'allier les deux : de transmettre le savoir, d'aider les étudiants en relisant moi-même des textes - canoniques ou non, littéraires, philosophiques, historiques ou juridiques – et puis de le faire pour que chaque séance soit en même temps une espèce, je ne dirais pas de coup de théâtre, mais de théâtre, de moment irréductible au fond à la logique ou à la tradition dont je parlais²⁰⁹.

En cours, Derrida donne généralement une interprétation littérale, factuelle, des textes étudiés et cités. Mais en même temps, il cherche à isoler les problèmes centraux posés par le texte en multipliant les considérations critiques sur- ou hors-contexte. Il s'agit par exemple de lire Hegel d'une façon à la fois hégélienne et non-hégélienne. Certes, il est assez courant dans les cours de philosophie de lire et d'interpréter les textes à la fois avec fidélité et infidélité. Mais l'originalité de la pédagogie de Derrida consiste bien en sa façon de faire de chaque séance « une espèce de théâtre ».

3. Expérimenter le rythme et la tonalité

Dans les séminaires de Derrida, les étudiants, notamment étrangers, sont toujours surpris de le voir lire à haute voix un manuscrit préparé à l'avance. Il ajoute ses interprétations aux termes techniques, mais ces explications demeurent modestes ; il évite de se lancer dans des discussions improvisées. Derrida note souvent au stylo modifications ou nouvelles remarques sur le manuscrit, comme si tous ceux présents au séminaire, y compris Derrida, examinaient ensemble un article écrit par un tiers.

Cette façon de lire le manuscrit à haute voix en cours, style magistral répandu en France, ne peut s'expliquer seulement par la formule très « derridienne » : « refuser la

²⁰⁸ Le rapport entre le professeur et l'étudiant prend explicitement ou implicitement un caractère politique, puisque ce rapport produit automatiquement autorité et subordination. Dans la préface de *Droit à la philosophie*, gros ouvrage sur l'éducation, Derrida utilise pour la première fois l'expression « la démocratie à venir » : « la démocratie, celle qui reste toujours à venir, est aussi un concept philosophique » (DP53). Certes, Derrida n'utilise cette expression que lorsqu'il aborde la question des rapports entre philosophie et linguistique, et il n'en donne pas d'explication satisfaisante ; mais ce n'est pas un hasard si Derrida pose la question de la démocratie dans ce contexte de l'éducation.

²⁰⁹ « La vérité blessante », *Europe*, mai 2004, p. 17.

présence authentique des paroles, faire l'éloge de l'écriture ». Derrida ne choisit pas cette méthode pour subordonner la parole à l'écriture, mais essaie plutôt de créer la pédagogie par les effets conjugués de la voix et du papier. Dans le dialogue avec Hélène Cixous, Derrida confesse ses intentions.

Depuis plus de quarante ans, j'écris ce que j'enseigne du premier mot jusqu'au dernier, j'expérimente d'avance le rythme et la tonalité de ce que, feignant d'improviser, je « vocaliserai » dans l'amphithéâtre. Je n'écris jamais en silence, je m'écoute ou j'écoute la dictée d'une autre voix, de plus d'une voix : mise en scène, donc, danse, scénographie des vocables, du souffle et du « changement de ton ». La préparation d'un séminaire, c'est comme un chemin de la liberté : je peux alors me laisser parler, prendre tout le temps qui m'est donné en écrivant. Pour la publication, comme il s'agit de textes de genres très différents, chaque fois le registre de la voix change²¹⁰.

Dans ses séminaires, Derrida ne se trouve pas dans la position de l'« auteur » qui produit le savoir devant les étudiants, mais s'efforce plutôt d'être un « lecteur » fidèle qui lit le texte déjà achevé. Derrida ne pense pas qu'il soit plus aisé de lire à haute voix machinalement le texte préparé, ni qu'un texte seul, même parfait, soit à même d'enseigner avec cohérence ses connaissances et ses théories. Sa démarche est la suivante : Derrida prépare le texte en avance, en imaginant un certain rythme et une certaine tonalité. Puis, dans ses séminaires, il lit le texte en variant le rythme et la tonalité, afin de laisser quelque chose de nouveau émerger de ce texte, quelque chose qui puisse toucher les auditeurs dans la salle et le toucher lui-même. Même les commentaires, qui semblent improvisés, seraient des séquences de gestes déjà expérimentés lors de la rédaction du texte. On raconte qu'il va jusqu'à écrire dans ses manuscrits des indications comme « blague » ou « tableau » : « blague » l'amène à essayer d'amuser la classe ; « tableau » le fait écrire au tableau noir un mot-clé ou un terme difficile à entendre tel que *Das Unheimliche*, *Walten*, etc. Derrida semble jouer un rôle entièrement préparé à l'avance. Nous entrepercevons ici un visage méconnu de Derrida jusqu'ici considéré comme secondaire par les exégètes : celui d'une marionnette qui jouait un rôle déjà préparé. La position autonome du maître qui doit tout savoir

²¹⁰ « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », *Magazine littéraire*, n° 430, avril 2004, p. 22.

après avoir écrit le manuscrit est sensiblement influencée par l'acte de répéter presque machinalement ce texte.

En effet, Derrida a écrit sur l'impossible réconciliation entre la machine et l'événement²¹¹. La machine est programmable en avance, et fonctionne sur un principe de répétition automatique. L'événement à l'inverse, expérience de ce qui arrive, ne cède pas à la répétition. Selon Derrida, penser la machine et l'événement comme deux concepts irréconciliables, la répétition et la nouveauté, la machinalité et la spontanéité, le programme et la liberté, reste la monstruosité à venir. C'est sur ce point que Derrida a critiqué la théorie des actes de langage (speech acts) formulée par John L. Austin. Pour définir la performativité, Austin exclut en effet toute répétition machinale de sorte à n'autoriser que la parole prononcée une seule fois dans l'intention spontanée de la première personne. Par contre, selon Derrida, s'il arrive donc un événement, c'est que la répétition intervient dans un événement performatif, ce que Derrida nomme l'« itérabilité ».

Quand Derrida préparait ses séminaires, il s'agissait pour lui de "mettre en scène les vocables, le souffle, le changement de ton", en écoutant "la dictée d'une autre voix". Ce geste de vocalisation d'un texte n'est pas simple, car Derrida faisait attention à la distinction hiérarchisée entre la voix, le souffle, la parole et le graphique, l'inscription, l'écriture. Dans *De la grammatologie*, il utilise une fois l'expression "le pneumatologique" opposé au grammatologique. « L'écriture naturelle est immédiatement unie à la voix et au souffle. Sa nature n'est pas grammatologique mais pneumatologique »²¹². "L'écriture naturelle" veut dire ici une écriture phonétique qui donnerait un accès plus direct au sens, au signifié. Derrida suit les fonctions du souffle, retrace les liens profonds qui unissent le souffle à la voix et au logos depuis Platon jusqu'à Saussure, et démontre ainsi que la tradition occidentale n'est pas seulement logocentrique, mais aussi phonocentrique. C'est alors la présence à soi dans le souffle instantané qui constitue la métaphysique de la présence, la métaphysique du propre.

Concernant les relations complexes entre la parole et le souffle, en 1965, dans "La parole soufflée", Derrida a insisté sur l'importance de l'acte de souffler la parole dans le théâtre de la cruauté d'Antonin Artaud. Selon Derrida, «Artaud a voulu interdire que sa parole loin de son corps lui fût soufflée»²¹³. Le mot « souffler » possède ici un double sens. D'une part, la parole venant du corps est soufflée, c'est-à-dire dérobée par

²¹¹ Cf. « Le ruban de machine à écrire », *Papier Machine*, Galilée, 2001.

²¹² *De la grammatologie*, Minuit, 1969, p. 29.

²¹³ *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1979, p. 261

un commentateur, qui l'arrange par artifice dans l'ordre d'une interprétation objective. Toute parole, s'offrant au spectacle, se voit immédiatement appropriée par l'auditeur. D'autre part, on peut entendre « soufflée » comme « inspirée depuis d'une autre voix »²¹⁴. Un texte déjà écrit est soufflé par un interprète suivant l'économie du théâtre. Derrida se focalise sur « le souffleur », c'est-à-dire le prompteur : personne qui est chargée de prévenir les défaillances de mémoire des acteurs en leur soufflant leur rôle. « Le souffleur » inspire la parole à un interprète à la place de l'auteur, créateur de l'œuvre. Dans ces deux formes de l'acte de souffler, l'interprète est inspiré par le souffleur comme double de l'auteur, tandis que ses paroles sont dérobées par les auditeurs d'une manière intelligible.

Pourtant, selon Derrida, la notion de « l'impouvoir » déployée par Artaud dans ses lettres à Jacques Rivière nous donne à voir un autre mouvement du souffle. Il s'agit là de la « force d'un vide, tourbillon du souffle d'un souffleur qui aspire vers lui et me dérobe cela même qu'il laisse venir à moi et que j'ai cru pouvoir dire *en mon nom* ». « L'impouvoir » chez Artaud ne signifie pas le défaut d'inspiration, mais plutôt l'inspiration même : « l'irruption positive d'une parole dont je ne sais pas d'où elle vient ». N'est-il pas possible de reconnaître « cette fécondité de l'autre souffle » dans la pédagogie pneumatique effectuée par Derrida ? Le souffle est en effet une notion très propre à marquer la séparation non seulement entre l'âme et le corps, mais aussi entre le lecteur et le texte. « J'ai rapport à moi dans l'éther d'une parole qui m'est toujours soufflée, et qui me dérobe cela même avec quoi elle me met en rapport »²¹⁵. Sans être sous l'emprise d'un texte déjà préparé, sans transmettre simplement ses savoirs aux auditeurs d'une manière constative, Derrida n'a-t-il pas voulu donner un séminaire inspiré par un autre souffle ? N'était-il pas très conscient de ce type de pédagogie pneumatique par l'expérience de la parole ex-proprisée ?

La singularité de la pédagogie derridienne consiste à proposer un maître qui serait à la fois émetteur et récepteur. Derrida souhaite se laisser toucher par l'autre, par tout ce qui n'est pas lui, afin de produire une puissance déconstructrice dans les relations entre l'auteur et le lecteur du texte. Il ne s'agit pas de la façon authentique dont le maître enseigne sa propre méthode. Car dans la position même de l'enseignant, Derrida s'est toujours déjà dispersé en de multiples rythmes et tonalités. La pédagogie de Derrida consiste ainsi à se trouver dans un double état : répétition du savoir et

²¹⁴ *Ibid.*, p. 262

²¹⁵ *Ibid.*, p. 263.

intervention singulière d'un événement. C'est-à-dire à s'abandonner à l'indécidabilité entre un magister Derrida et un signataire Derrida²¹⁶ et à partager cette expérience de l'autre avec quelqu'un. Au début de *Glas*, Derrida écrit : « Peut-être y a-t-il une incompatibilité, plus qu'une contradiction dialectique, entre l'enseignement et la signature, un magister et un signataire. Se laisser penser et se laisser signer, peut-être ces deux opérations ne peuvent-elles en aucun cas se recouper »²¹⁷. Sur l'opposition magister/signataire, Derrida lui-même a répondu au Colloque *Les fins de l'homme* : « cette distinction n'est plus sûre, c'est plutôt une question assez obscure qu'un présupposé informant sa pratique ». Une personne qui écrit un manuscrit pour un séminaire et une personne qui souffle la parole de ce manuscrit dans le séminaire. La différence entre ces deux Derrida ne lui a-t-elle pas donné une force inépuisable pour se consacrer à l'éducation ? Il ne s'agit plus de la formation de soi où l'enseignement s'achève avec l'intériorisation de la figure du magister dans l'apprenant. On peut alors parler d'une « hétérodidactique »²¹⁸ sans fin où l'enseignant et l'apprenant s'exposent tous les deux à l'intervention de l'autre²¹⁹.

4. La profession du professeur : le droit de tout dire publiquement

Dans la pédagogie derridienne, le statut du professeur doit se conformer à la logique de la déconstruction. Pour Derrida qui repense la traditionnelle relation maître-élève du point de vue de l'expérience de l'autre, quelle est alors la « profession du professeur », notamment dans l'université ?

Derrida pose la double question de la profession à l'université : « 1. l'Université a-t-elle pour mission essentielle de produire des compétences professionnelles, qui peuvent être parfois extra-universitaires ? 2. l'Université doit-elle assurer en elle-même,

²¹⁶ Sur l'opposition magister/signataire, Derrida lui-même dit : « cette distinction n'est plus sûre, c'est plutôt une question assez obscure qu'un présupposé informant sa pratique ». F. Fischer et al., « Séminaire 'Enseignement' », in *Les fins de l'homme*, dir. par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Galilée, 1981, p. 667.

²¹⁷ *Glas*, Galilée, 1972, p. 7

²¹⁸ *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 14.

²¹⁹ La pédagogie de Derrida et celle de Heidegger ont-elle en commun le fait de tenir compte de l'interrogation ou l'appellation ontologique ? Heidegger écrit : « C'est nous qui interrogeons, *ici et maintenant, pour nous*. Notre Dasein –dans notre communauté de chercheur, de professeur et d'étudiant– est déterminé par la *connaissance*. Qu'en advient-il de nous d'essentiel, dans le fond de notre Dasein, pour autant que la connaissance est devenue notre *passion* ? » (Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, Gallimard tel, 1968, p. 48). Alors que, pour Heidegger, cette communauté de l'interrogation ontologique constitue l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel, Derrida ne suppose pas la fondation radicale des sciences, mais plutôt laisser se transformer les sciences inconditionnellement.

et dans quelles conditions, la reproduction de la compétence professionnelle en formant des professeurs à la pédagogie et à la recherche, dans le respect d'un certain code ? » (DP492). L'université vise ainsi d'une part à alimenter la société industrielle en compétences professionnelles utiles, et d'autre part à reproduire et transmettre le savoir académique traditionnel, propre au monde universitaire. Derrida se réfère à Kant, Nietzsche et Heidegger pour rappeler que tous trois partageaient une opinion négative sur le rôle de la formation professionnelle dans l'université ; mais la réponse de Derrida lui-même n'est pas encore nécessairement claire. Ce n'est que lors de la conférence *L'Université sans condition*, prononcée à l'université de Stanford en 1998, qu'il parviendra à formuler sa propre vision de la profession du professeur.

Derrida, très sensible au thème de l'autorité du professeur, développe sa réflexion sur l'Université à partir de l'étymologie des mots « profession » et « professeur » dans un petit livre *L'Université sans condition*. Ces mots dérivent du verbe « professer », c'est-à-dire rendre clair le savoir ou la vérité, ou encore confesser devant les autres. Derrida écrit : « l'université *fait profession* de la vérité. Elle déclare, elle promet un engagement sans limite envers la vérité »²²⁰. Afin non seulement de transmettre la vérité déjà connue, mais aussi de poursuivre le mouvement de recherche de la vérité, il faut selon lui que les professeurs d'université puissent avoir « le droit de tout dire publiquement », notamment dans le domaine des Humanités.

Le terme « professeur » comme celui de « profession » ne désignent pas un métier reposant sur l'acquisition des connaissances ou du savoir-faire ; il ne s'agit pas non plus d'un « travail », c'est-à-dire d'une activité qui implique la souffrance physique. La profession du professeur, notamment dans l'Université, n'est pas qu'un titre, un statut ou une position hiérarchique. Elle a aussi des affinités avec « la profession de foi » dans la mesure où le professeur ne peut transmettre son savoir à autrui qu'à l'aide de la parole. Il s'agit pour le professeur de s'engager intellectuellement par la confession, le témoignage ou la promesse, et non d'enseigner sur le mode impersonnel du savoir objectif. Selon les remarques de Derrida, la pédagogie monologique par laquelle le professeur instruit l'étudiant n'est pas essentielle à la profession du professeur d'université. Ce qui compte, c'est de faire partager sa foi à ses étudiants. La théorie et la pratique derridienne de l'éducation, dont nous avons traité, nous montrent la nécessité de tenir compte non seulement du mode de transmission du savoir, mais aussi de l'importance de la foi chez l'enseignant comme chez l'enseigné.

²²⁰ *L'Université sans condition*, Galilée, 2001, p. 12.

Or, naturellement, « le droit de tout dire publiquement » n'est pas totalement admis dans la société, même à l'université. Derrida lui-même ne croit pas qu'une liberté d'expression inconditionnelle et sans tabou soit réalisable au sein de l'université. « Si cette inconditionnalité », écrit-il, « constitue, en principe et *de jure*, la force invincible de l'université, elle n'a jamais été, en fait, effective »²²¹. Le droit de tout dire publiquement, c'est le risque d'entrer en confrontation avec l'ensemble des conventions sociales. Derrida ne considère pas l'université comme le seul lieu privilégié du droit de tout dire ; mais pour entrevoir la possibilité de tout dire, c'est bien dans l'université, et en particulier dans les sciences humaines, que ce droit doit être reconnu en premier lieu.

L'acte de tout dire publiquement ne relève ni du pouvoir, ni du devoir, mais du droit pour le professeur comme pour l'étudiant. Selon Derrida, le professeur ne doit pas viser à tout savoir ou à tout dire, car l'éducation ne fonctionne plus sans l'expérience de l'échange intellectuel avec autrui. Le professeur n'a pas besoin, dans ses activités académiques, du pouvoir ou du devoir de tout dire publiquement²²².

Le droit d'enseigner à l'université exige « moins l'autorité, la compétence supposée et l'assurance de la profession ou du professeur que [...] l'engagement à tenir, la déclaration de responsabilité »²²³. Le droit de tout dire oblige le professeur à négocier avec la réalité et à élaborer chaque fois une nouvelle manière d'assumer sa responsabilité. Le professeur doit chercher la vérité non pas en utilisant les doctrines ou une technique établie, mais plutôt en se situant aux limites de la possibilité et de l'impossibilité de ce droit même.

4. Appartenir à l'école derridienne ?

Ceux qui ont assisté au séminaire du maître Derrida ont certes eu la précieuse opportunité d'écouter la voix naturelle de ce grand philosophe donner vie à ses manuscrits soigneusement préparés. Mais la pédagogie déconstructive nous enseigne qu'une rencontre directe avec le maître ne nous amènera pas nécessairement à une meilleure compréhension de sa pensée. Nous ne faisons que constater le « changement

²²¹ *Ibid.*, p. 18.

²²² Derrida critique souvent le caractère encyclopédique de la philosophie idéaliste allemande, qui a été l'un des principes fondateurs de l'université moderne. Ce modèle encyclopédique suppose le pouvoir ou le devoir de tout dire. Mais pour Derrida, il ne s'agit pas de garantir l'identité originelle des sciences universitaires par la philosophie, mais plutôt de laisser se transformer à la fois la philosophie et l'université pour élargir nos horizons scientifiques.

²²³ *Ibid.*, p. 50.

du registre de la voix ». Assister aux séminaires de Derrida ne signifie pas nécessairement toucher sa pensée plus directement et d'une manière plus authentique que par la publication.

Derrida a souvent raconté comment, se sentant mal à l'aise dans ses relations avec la communauté juive dans sa jeunesse²²⁴, il a développé une certaine méfiance à l'égard du mot « communauté ». Cette méfiance semble exercer une influence directe sur sa pédagogie. Ainsi n'accepte-t-il pas l'expression « l'école derridienne », où les relations maître-disciple se formeraient autour de sa pensée authentique. Si Derrida utilise l'expression « communauté », ce n'est que dans cette prudente formule : « une « quasi »-communauté ouverte de gens qui, « aimant ça », en accusant réception, s'en vont aussi ailleurs, lisent et écrivent à leur tour tout autrement »²²⁵. La pédagogie derridienne ne vise pas à produire un groupe fermé de spécialistes, dont l'université traditionnelle abonde bien assez. Derrida ne veut pas s'entourer d'une cour d'admirateurs ; il veut s'exposer à l'inconnu, à l'autre²²⁶.

Derrida accepte toutefois de nommer « communauté de pensée » (DP488) l'ensemble de ces philosophes qui assument la responsabilité de repenser l'université. Il utilise cette expression en 1983, époque où l'on recommande en France l'utilisation des recherches universitaires dans les domaines de l'économie, de la médecine, de la puissance militaire, etc. À cette recherche applicable qui se lie le plus souvent à l'intérêt socio-économique s'oppose la recherche fondamentale, étrangère à toute exigence sociale ou mercantile. On insiste sur le fait que l'université doit défendre les disciplines fondamentales contre la finalisation de la recherche. C'est à cette époque où la frontière entre la recherche finalisée et la recherche fondamentale est devenue de plus en plus ténue, que Derrida propose « les nouveaux modes de questionnement » (DP487) :

Une telle communauté [de pensée] interroge l'essence de la raison et du principe de raison, les valeurs de fondamental, de principiel, de radicalité, de *l'arkhè*, en général, et elle tente de tirer toutes les conséquences possibles de ce questionnement. Une telle pensée, il n'est pas sûr qu'elle puisse rassembler une communauté ou fonder une institution au sens traditionnel de ces mots. Elle doit re-penser aussi ce qu'on nomme communauté et institution (DP488-489).

²²⁴ Par exemple, *Sur parole : instantanés philosophiques*, *op. cit.*, p. 16.

²²⁵ *Points de suspension*, Galilée, 1992, p. 362.

²²⁶ Sur la question de la communauté et de l'appartenance chez Derrida, voir Evelyne Grossman « Appartenir, selon Derrida », in *Rue Descartes*, n° 52, mai 2006.

Cette pédagogie de la déconstruction que nous tentons de décrire remet en cause la communauté académique. Selon Derrida, il est important pour l'université non pas de protéger aveuglément la recherche fondamentale contre la dégradation par la logique socio-économique, mais plutôt de redéfinir les relations entre chercheurs —« communauté de pensée »— en dépassant la distinction toujours faite entre recherche appliquée et recherche fondamentale.

Cette même année où il développe l'idée d'une « communauté de pensée », Derrida fonde avec plusieurs camarades le Collège international de philosophie. Le Collège devient le lieu d'échange où professeurs de lycée, chercheurs, écrivains, artistes, scientifiques, psychanalystes et citoyens travaillent de concert à rajeunir et libérer la philosophie. Dans son allocution « L'autre nom du Collège », prononcée à l'occasion du dixième anniversaire de la fondation du Collège, Derrida a exprimé cette « communauté de pensée » par la formule tout simple : « Le Collège n'a que des amis, il ne compte que des amis, il ne connaît que des amis »²²⁷. Cette amitié pourtant n'exclut jamais l'éristique dans la recherche philosophique de la vérité. Dans la mesure où le Collège est ouvert à tous ceux qui veulent y assister, il est aussi ouvert aux inconnus, voire aux « ennemis ». Ainsi Derrida, au-delà de la camaraderie intime qui lie entre eux les proches du Collège, tient aussi compte de cette forme d'amitié qui se dégage de l'hostilité – une amitié que Nietzsche appelait « l'amitié d'astre »²²⁸.

Ceux que Derrida appelle « les amis du Collège », ce sont tous ceux qui participent au Collège, quel que soit leur bord. Il est difficile de compter ces amis. Aucun directeur en effet ne peut occuper de poste permanent au Collège, administré sur la base d'une « amitié au-delà des contrats, des droits et des obligations statutaires »²²⁹. Basé sur le principe de l'hospitalité envers tous, sans distinguer l'ami de l'ennemi, et sur l'impossibilité de dénombrer ses amis, le Collège s'inscrit dans la continuité d'une «

²²⁷ « L'autre nom du Collège », in François Châtelet et al., *Le rapport bleu : Les sources historiques et théoriques du Collège international de philosophie*, PUF, 1998.

²²⁸ Dans le § 279 du *Gai Savoir*, Nietzsche décrit « l'amitié d'astre » non seulement par la croyance et l'intimité, mais aussi par l'éloignement et l'hostilité entre amis. « Que nous dussions devenir étrangers l'un à l'autre, tel le voulait la loi *au-dessus* de nous : c'est par là même que nous devons devenir l'un pour l'autre plus respectables ! C'est par là même que la pensée de notre amitié d'autrefois doit nous être plus sacrée ! » Cette amitié paradoxale selon laquelle le meilleur ennemi se trouve dans l'ami s'oppose radicalement à l'amitié classique de type aristotélicien ou cicéronien, selon laquelle on reconnaît dans l'ami un autre soi. Derrida analyse cette amitié nietzschéenne pour illustrer l'indécidabilité radicale qui existe entre l'amitié et l'hostilité (*Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, notamment les chapitres II et X).

²²⁹ *Le rapport bleu*, *op. cit.*, p. 208.

hétérofondation toujours irréductible »²³⁰ et échappe au népotisme qui trop souvent hante le monde académique. En mettant au cœur de l'institution des questions essentielles comme « qui est l'ami de la philosophie ? » ou « qu'est-ce que l'amour de la philosophie ? », le Collège devient une entité universelle qui dépasse les limites de son appellation, *collège*. Cette institution se renouvelle sans cesse grâce à « cet autre nom imprononcé » qui est « *plus public, plus universel, plus ouvert*, plus irréductible au fond que le nom d'état civil du Collège »²³¹.

Pour Derrida, il est important de laisser ouvert le choix du nom que l'on veut donner à la communauté établie dans ses séminaires ou au Collège. S'il y a une école derridienne, alors celle-ci réside dans l'amitié d'astre entre les inconnus qui font vivre la communauté orpheline du maître Derrida. La pédagogie de la déconstruction consiste dans l'hospitalité inconditionnelle pour tous les amis, même inconnus, même hostiles, même indénombrables.

Kant a insisté sur le besoin d'éducation pour tout homme qui souhaite mener une vie digne, avec la formule : « l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation ». Selon lui, contrairement à l'animal, l'homme serait capable d'approfondir toutes ses connaissances afin de réaliser l'idéal de l'Humanité. Maintenant, quel serait le résultat si l'on éduquait l'homme par la pédagogie de la déconstruction ? Derrida nous aide à entrevoir la réponse lorsque, dans son ultime entretien, il dit à propos de l'« écriture de la survivance » :

Au moment où je laisse (publier) « mon » livre (personne ne m'y oblige), je deviens, apparaissant-disparaissant, comme ce spectre inéducable qui n'aura jamais appris à vivre²³².

Dans la mesure où l'homme ne peut pas apprendre à vivre tout seul, ce « spectre inéducable » hante à la fois l'enseignant et l'enseigné, le maître et le disciple dans la pédagogie de Derrida. Mettre à l'épreuve l'éducation même de cet autre au bord de la vie et la mort – cette hétérodidactique constitue probablement un point de départ intéressant pour repenser la notion d'humanité.

²³⁰ *Ibid.*, p. 210.

²³¹ *Ibid.*, p. 208.

²³² *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, 2005, p. 33.

La repetición en la enseñanza filosófica: lo antinómico como práctica política de la deconstrucción

Carolina Ávalos Valdivia •

Resumen

Este trabajo intenta aportar al debate acerca de las implicancias políticas de la deconstrucción desde el problema de la enseñanza y la institución filosófica. Para alcanzar este cometido, la revisión del concepto de repetición será fundamental en cuanto representa y posibilita la articulación antinomia, filosofía e institución.

Palabras clave

Política, repetición, institución, enseñanza de la filosofía, antinomia.

Abstract

This paper tries to contribute to the debate about the political implications of deconstruction from the problem of teaching and philosophical institution. To achieve this purpose the review of repetition concept will be critical as it represents and makes possible the articulation of antinomy, philosophy and institution.

Keywords

Politics, repetition, institution, teaching philosophy, antinomy.

1. La actualidad y lo político de la deconstrucción.

• Doctora en Filosofía Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Université Paris 8 Vincennes–Saint-Denis. Profesora de Filosofía Lycée Jean d’Alembert, Alianza Francesa de Valparaíso.

En el año que recién pasó, mientras conmemorábamos los diez años de la muerte de Jacques Derrida, el gran testimonio material de su trabajo político e institucional, el *Collège International de Philosophie, Ciph*, cumpliendo treinta años de existencia, estaba *ad portas* de su desaparición. Innumerables fueron las voces de apoyo, las columnas, entrevistas y peticiones de distintas partes del planeta que mostraron y justificaron la necesidad de existencia y perennidad del colegio. Todos coincidían en que salvar al *Ciph* era salvar la democratización y el derecho a la filosofía.

El riesgo de muerte del *Colegio Internacional de Filosofía* junto a la misma muerte de Derrida, abrió la necesidad de repensar la actualidad de todo lo que ha implicado y de lo que implica la obra del filósofo: ya sea, su propio pensamiento, su nombre, la misma deconstrucción como también su trabajo ligado a las instituciones. El llamado surge desde las condiciones actuales de todo lo que ha '(des) institucionalizado' el nombre de Jacques Derrida. Es en nombre de esta vigencia que partimos esta reflexión interpelados por el debate respecto a la relación que habría en el pensamiento de Derrida entre las denominadas *contra-instituciones*,²³³ la política y lo político.

A pesar de las frecuentes afirmaciones en las cuales se consigna el pensamiento de Derrida como apolítico o, como incapaz de tomar una posición política determinada, y, descartando un giro ético y político que la deconstrucción habría adquirido a mediados de los años ochenta, aventuramos la idea que tanto la deconstrucción como el mismo pensamiento de Derrida se configuran desde sus inicios como movimientos teórico-práctico-político. En efecto, Cristina de Peretti ha afirmado que "... [Los textos de Derrida] son una llamada permanente a luchar contra todo tipo de represión, de exclusión o de marginación, es decir, contra la violencia del poder, contra las jerarquías autoritarias en general, contra los oscurantismos, los dogmatismos y los fanatismos, contra la dominación, los colonialismos y los totalitarismos".²³⁴ Así como Carlos Contreras ha demostrado en su trabajo doctoral que: "[...] si hay

²³³ Al respecto considérese la siguiente aproximación de Derrida: "El espacio de la literatura no es sólo el de una *ficción* instituida, sino también una *institución ficticia* que en principio permite decir todo. Sin duda, decir todo es reunir todas las figuras, por traducción, en otra distinta, totalizar formalizando, pero decir todo es también atravesar [*franchir*] prohibiciones. *Liberarse* [*s'affranchir*] –en todo campo donde la ley puede dictar [*lay down* también significa 'derribar' (CCG)] la ley. La ley de la literatura tiende en principio, a desafiar o suprimir [*lift*] la ley. Por consiguiente, permite pensar la esencia de la ley en la experiencia de ese 'decir todo'. Es una institución que tiende a desbordar la institución". Crf. C. Contreras, *Jacques Derrida. Márgenes ético-políticos de la deconstrucción*, Santiago, Universitaria, 2010, p. 150. También confróntese en: J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 117.

²³⁴ C. De Peretti, *¿Hacia dónde va el mundo? Derrida y la pregunta*, en: A.-P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida Político*, Buenos Aires, Colihue, 2013, p. 101.

implicancias y complicaciones ético-político-jurídicas en los escritos derrideanos, éstas no se configurarían como un *ethical and political turn*, sino que se trataría más bien de una continuidad, de la prosecución de un pensamiento comprometido en las aporías de lo ético-político. Preocupación que debería ser demostrable o, más bien mostrable, a lo largo de la obra publicada del filósofo francés desde sus primeros textos, desde *Violencia y metafísica* de 1964 hasta *Voyous*, libro publicado el 2003”.²³⁵ Ambos autores, instalan, desde sus inicios, a la deconstrucción como una práctica teórica y política que se desarrolla desde la crítica, transformando(se) a la vez, a (desde) la tradición metafísica. Es decir, que en el pensamiento de Derrida no habría una estricta distinción entre política y filosofía y entre teoría y práctica puesto que “[...] no existe algo así como un orden filosófico puro inmunizado de la política, pues cualquier filosofía es la institución de una definición de sí misma y porque cierto marco institucional constituye aquello que entendemos por filosofía”.²³⁶

La pregunta general de este trabajo tiene relación con la(s) forma(s) y/o estrategia(s) que muestran a la deconstrucción difuminando los límites de la práctica y de la teoría, de la filosofía y la política y de esta última con lo político. Esto en contraposición a la ya habitual y conocida idea que la deconstrucción asumiría un rol político desde la inauguración del *Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique*, Greph.

Esta última idea implicaría afirmar, por una parte, que la deconstrucción habría sido en sus inicios una crítica teórica de la tradición metafísica y que por lo tanto, su dimensión práctica y política sólo se vería desarrollada, con posterioridad, dentro del trabajo en torno a lo tradicionalmente entendido como formas institucionales de la filosofía o institución filosófica. Sin embargo, si asumiésemos esta idea, es decir, que haya una etapa teórica y luego una práctica política o, que haya un giro ético y político, estaríamos reduciendo nuestro juicio a los criterios teóricos de la estructura base de la metafísica tradicional. Esto quiere decir que estaríamos repitiendo y limitándonos a una lógica de pensamiento basado en naturalizaciones tales como un orden de pensamiento que implique un antes y un después, o, una causa y un efecto en la deconstrucción. ¿Admite el pensamiento de Derrida, en cuanto deconstrucción del falogocentrismo, la comprensión de su desarrollo desde el punto de vista secuencial, cronológico o causal? ¿Es posible referir el montaje político de la deconstrucción prescindiendo de

²³⁵ C. Contreras, *op. cit.* p. 15.

²³⁶ A.-P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida Político*, *ed. cit.*, p. 10.

repeticiones como cronologías, títulos, naturalizaciones, órdenes, lógicas, categorizaciones, etc.?

2. La repetición: desesperanza y afirmación de la filosofía.

Como parte del proceso y estrategia de la deconstrucción, Derrida se comprometió en distintos “movimientos que pretendían cambiar la institución”.²³⁷ El primero fue el *Grepb*²³⁸ que tenía como móvil de funcionamiento pensar la enseñanza filosófica. Es este periodo, con el texto *Où commence et comment finit un corps enseignant*, que se ha identificado con el comienzo del pensamiento político de Derrida. Esta idea se ve confirmada por la publicación de diversos artículos en la prensa, ante-proyectos institucionales, estatutos, programas, seminarios de la institución filosófica francesa, etc., reafirmando, por un lado, que una de las preocupaciones que centran el pensamiento Derrida es el vínculo entre la filosofía y la institución, y, por otro lado, que desde 1975 la deconstrucción adquiere un giro político.²³⁹

Ahora bien, este momento ‘político’ de la deconstrucción comprendido como una de las formas del conjunto teórico-práctico de lo filosófico, podría ser entendida a partir de lo que Derrida propuso en *Les antinomies de la discipline philosophique*, como repetición. Si bien es cierto, el francés refiere en este texto dos tipos de repetición, la superficial y la profunda, consideraremos la segunda en puesto que encierra e implica la superficial. De este modo, habría en aquel juicio una repetición profunda en la medida en que es:

“Aquella que encierra los discursos, las lógicas, las retóricas de todos aquellos que, hablando ‘por la filosofía’ –como *nosotros* lo hacemos– reproducen los *tipos* cuya matriz es conocida y la combinatoria casi agotada”.²⁴⁰

²³⁷ G. Bennington, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 264.

²³⁸ Esta contra-institución fue constituida en 1975. Luego, en 1979 Los Estados Generales de la Filosofía (*Les États Généraux de la Philosophie*) fue un movimiento preparatorio para que en 1982 se lleve a cabo la fundación del Colegio Internacional de Filosofía (*Collège International de Philosophie*). Un resumen completo de estos movimientos contra-institucionales propone Patrice Vermeren en *La aporía de la democracia y la reafirmación de la filosofía*, en: M. Cragolini (comp.), *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra, 2008, pp. 177-180.

²³⁹ Para profundizar en lo que se ha llamado giro ético político o *ethical and political turn* de la deconstrucción ver: C. Contreras, *op. cit.* Ver también, A.-P. Penchaszadeh y E. Biset (comps.), *Derrida Político*, *op. cit.*, pp. 5-11.

²⁴⁰ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, en: *Du droit à la philosophie*, *ed. cit.*, pp. 514-515. « Celle qui enferme les discours, les logiques, les rhétoriques de tous ceux qui, parlant ‘por la philosophie’

La repetición también estaría inmersa en el espíritu del coloquio *Rencontres École et Philosophie*,²⁴¹ donde se ha interrogado “la capacidad de la filosofía de pensarse como enseñanza y las relaciones que ella mantiene con esta ‘mixtura’ todavía extraña: la pedagogía”.²⁴² En efecto, la repetición también forma parte de estas iniciativas filosófico-políticas donde se pretende llevar al límite las interrogaciones en virtud de extender los límites de la institución filosófica. Aún en estos casos, la repetición se presentaría a través de la tendencia habitual, tradicional, e incluso conservadora, de partir el debate desde ciertas naturalizaciones como palabras, conceptos e instituciones: en este caso, escuela y filosofía hacen que el fondo de la problemática – intervenida por variadas concepciones de la enseñanza y de la institución filosófica²⁴³ – se sostenga en una misma estructura.

Luego de diez años de la fundación del *Greph* y cinco de *Les États Généraux de Philosophie*, y de todas las luchas dadas, las condiciones de la institución filosófica siguen siendo las mismas: aquellas definidas y re-definidas desde una disciplina que pretende la universalidad pero que impone sus límites repitiendo una política y una práctica discriminatoria:

“[...] las constricciones que fuerzan a reproducir el *tipo* y a reducir el *campo* de la disciplina filosófica permanecerían iguales. Continuaremos creyendo que la formación de competencias técnicas, una cierta rentabilización del saber, la ‘finalización’ de la investigación, la competitividad económica, la carrera hacia la producción, un cierto concepto de relaciones entre la tecno-ciencia industrial o militar y la filosofía, entre las ciencias sociales y la filosofía, todo esto ordena a mantener en sus límites (naturales, se piensa) una disciplina tanto intocable como inútil. Esta debe quedar (jesto es la mejor

– comme *nous* le faisons – reproduisent des types dont la matrice est connue et la combinatoire à peu près épuisée ». La traducción es nuestra.

²⁴¹ Coloquio llamado “Encuentros Escuela y filosofía” que se llevó a cabo en la Universidad de París-X, Nanterre, el 20 y 21 de octubre de 1984.

²⁴² Comité École et Philosophie, *Postface*, en: *La grève des philosophes. École et philosophie*, Paris, Osiris, 1986, p. 176. « [...] la capacité de la philosophie à se penser comme enseignement et les relations qu’elle entretient avec ce ‘mixte’ toujours aussi étrange : la pédagogie ». La traducción es nuestra.

²⁴³ Formaban parte del debate de este encuentro diferentes instituciones de enseñanza de la filosofía como: el Greph, el Grupo de Trabajo de los Profesores de Filosofía en la Escuela Normal, el Colegio Internacional de Filosofía y los autores del Llamado “No hay universidad sin filosofía” (“Pas d’université sans philosophie”). Esto quiere decir que en la concurrencia al debate había profesores de filosofía de la Escuela Normal, de universidades y de liceos, sin olvidar los profesores de liceos y de colegios de otras disciplinas y también los *instituteurs* (maestros/as institutrices).

hipótesis!) confinada en una clase de liceos o en pequeñas células de la Universidad donde la vida llega a ser cada vez más difícil”.²⁴⁴

De aquí la desesperanza de Derrida. A pesar de todas las luchas, debates y combates acerca de la institución filosófica, hay aún una estructura que no se ha alcanzado a ver o, que quizá, la efervescencia de las condiciones actuales de la filosofía ha hecho que los movimientos críticos se enfoquen más en su proyecto que en la repetición que implica transitar por la filosofía. Sin embargo, junto con la desesperanza, o más bien, porque el presente filosófico es desesperanzador, Derrida continúa afirmando a la filosofía: “tendría que haber mucha ingenuidad filosófica para leer, en esta relación de la afirmación de la desesperanza, sólo una incoherencia”.²⁴⁵

La afirmación que en la obra de Derrida hay una etapa que marca una inserción de la deconstrucción en temas políticos, cae en la lógica de la desesperanza que el filósofo manifiesta desde el comienzo de la carta-prefacio y en la cual propone una especie de ordenanza para acceder a la filosofía: *Los siete mandamientos contradictorios*. Éstos establecen un sistema de cuestionamiento que nos permitirá acceder a la estructura antinómica de la filosofía y mostrar los bordes políticos de la deconstrucción.

En definitiva, nuevamente se estaría “reproduciendo el tipo y reduciendo el campo de la disciplina filosófica”, es decir, considerando a la deconstrucción como “una” filosofía de cierre desde la que se parcelan preguntas y temas específicos de la disciplina. Como si correspondiera sólo a la lógica de una *repetición superficial*, a “aquella de los discursos y de las acciones políticas, la insistencia compulsiva en lo que concierne a la disciplina filosófica”.²⁴⁶ Tratar de actividad secundaria o marginal, incluso de una nueva etapa del “discurso derridiano”, a la fundación del *Graph*, como a la serie de textos dedicados a la enseñanza filosófica, correspondería a cierta lógica legitimada de la

²⁴⁴ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 514. « [...] les contraintes qui poussent à reproduire le type et à réduire le champ de la discipline philosophique demeureraient les mêmes. On continuerait à croire que la formation de compétences techniques, une certaine rentabilisation du savoir, la « finalisation » de la recherche, la compétitivité économique, la course à la production, un certain concept des rapports entre techno-science industrielle ou militaire et la philosophie, entre les sciences sociales et la philosophie, tout cela commande de maintenir dans ses limites (naturelles, pense-t-on) une discipline aussi intouchable qu’inutile. Celle-ci doit rester (c’est la meilleure hypothèse !) confinée dans une classe des lycées ou dans petites cellules de l’Université où la vie devient de plus en plus difficile ». La traducción es nuestra.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 512. « Il faudrait beaucoup d’ingénuité philosophique pour ne lire, dans ce rapport de l’affirmation au désespoir, qu’une incohérence ».

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 513. « [...] celle des discours et des actions politiques, le ressassement compulsif en ce qui concerne la discipline philosophique ». La traducción es nuestra.

repetición, la cual fuerza el movimiento de la institución a la clausura de sus límites y, en este caso, sobre todo, de sus determinaciones.

Por otra parte, aunque Derrida es reticente respecto a la diferenciación entre repetición superficial y profunda, sí apuesta por la repetición que está *entorno* (en el contorno) a la filosofía. Junto con aceptar la repetición superficial, como por ejemplo, aquello que observa algunos años después de las acciones políticas llevadas a cabo, por el *Grepb* y los *Estados Generales de la Filosofía*,²⁴⁷ Derrida cree que, para enfrentar el desánimo que esta constatación instala, deberíamos, en tanto filósofos “[...] interrogarnos sobre otro régimen, otro lugar, otra dimensión de la repetición”,²⁴⁸ más allá de la lógica de cierre y de reproducción.

La relación que hace Derrida entre repetición, filosofía y antinomia nos hará confirmar la hipótesis que “Desde sus inicios, la deconstrucción tenía en vista esta dimensión ético-política de su estrategia”. Aunque los más críticos afirmen que en el trabajo derridiano hubo un giro político, apoyamos la tesis que “era necesario, antes de dirigir la atención a este ámbito, preparar los elementos para un discurso y, tal vez para una práctica acorde con los parámetros y las exigencias de la deconstrucción”.²⁴⁹

3. El *agrégé répétiteur*.

Como parte del seminario *El concepto de ideología en los ideólogos franceses*, y, a partir del trabajo de Canivez²⁵⁰ a cerca de Jules Lagneau, Derrida rescata del problema de la práctica pedagógica, no tan solo a la repetición como una invariante estructural, sino que también como evidencia de un retraso.

²⁴⁷ El 16 y 17 de junio de 1979 más de 1200 personas respondieron al Llamado de “Los Estados Generales de la Filosofía” llevados a cabo en la Sorbona. El Llamado no se limitaba solamente a una respuesta en defensa de la filosofía de las políticas del gobierno presente: “[...] no se tratará solamente de poner en tabla los datos o las perspectivas siniestras de la política oficial [...]. No se tratará solamente de un proceso, de una réplica o de un impulso por asegurar las condiciones inmediatas de una sobrevivencia de la filosofía [...]. Por la filosofía, en la enseñanza y fuera de la enseñanza, queremos comprometer más, mejor y otra cosa”. «[...] il ne s’agira pas seulement de mettre en en tableau les données ou les perspectives sinistres de la politique officielle [...]. Il ne s’agira pas seulement d’un procès, d’une riposte ou d’un sursaut pour assurer les conditions immédiates d’une survie de la philosophie [...]. Pour la philosophie, dans l’enseignement et hors de l’enseignement, nous voulons engager plus, mieux et autre chose ». *Appel pour les États Généraux de la Philosophie*, en: *Du droit à la philosophie*, ed. cit., p. 272. La traducción es nuestra.

²⁴⁸ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 514.

²⁴⁹ C. Contreras, *op. cit.*, p. 48.

²⁵⁰ A. Canivez, *Jules Lagneau, profesor y filósofo. Ensayo sobre la condición del profesor de filosofía hasta finales del siglo XIX*. Tesis principal para el doctorado de Estado, Asociación de publicaciones de la Facultad de Letras de Estrasburgo, 1965. Citado en: *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, en: D. Grisoni (comp.), *Políticas de la filosofía*, México D.F., FCE, 1982 p. 70 y ss. También en: *Où commence et comment fini un corps enseignant*, ed. cit., p. 129 y ss. La referencia editorial sólo ha sido consignada en la edición en francés.

Parte de la cita dice: “La práctica pedagógica siempre está atrasada con respecto a las costumbres, sin duda porque la enseñanza es más retrospectiva que prospectiva”.²⁵¹ Esta referencia es de suma importancia en el desarrollo del pensamiento de Derrida, puesto que entrar en la estructura general de la repetición –la que llama posterior y momentáneamente, en 1984, repetición profunda– es comenzar a elaborar una conjunción, quizá una articulación, donde converja el trabajo que ha venido haciendo hace “quince años de práctica docente y veintitrés de burocracia”, junto con el que empieza a hacer, a partir de 1975, con el *Graph*. Es con el concepto de repetición que Derrida comienza a mostrar *prácticamente*, y a “interrogar, exhibir, criticar sistemáticamente –con miras a una transformación– los bordes de aquello en lo que [ha] pronunciado más de un discurso”.²⁵² Es desde esta perspectiva que observamos que el análisis de la repetición desarrollado por Derrida, une las dimensiones teórica y práctica de la filosofía desde la relación que él mismo va urdiendo entre repetición, enseñanza y logocentrismo.

Derrida interroga el retraso de la práctica pedagógica advirtiendo sus distintos niveles:

“El repetidor o la repetición en el sentido estrecho tan sólo vienen a representar y determinar una repetición general que abarca todo el sistema. El curso, el ‘ejercicio fundamental’, ya es una repetición, el dictado de un texto dado o recibido, etcétera”.²⁵³

Por un lado, identifica el retraso mismo de la enseñanza, es decir, que la práctica pedagógica estaría formada por una invariante estructural; el hecho que *prácticamente* hayan elementos que se repitan. A esta repetición la ha llamado profunda, es decir, es una repetición general. Y, por otro lado, la práctica pedagógica estaría siempre en retraso con respecto a otra cosa. Aquí la repetición tiene un sentido estrecho, como el mismo Derrida lo consigna, su manifestación es de *y* en la superficie. Es decir, la repetición sería aquí aquello que vemos de la enseñanza repetirse superficialmente, pero que al mismo tiempo, es parte y está posibilitado por un fenómeno profundo.

La idea que la enseñanza siempre esté retrasada, es decir, que ella misma está llegando después, tarde, en relación a las costumbres, pero también, tarde con respecto

²⁵¹ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 80.

²⁵² J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 62. La traducción es nuestra.

²⁵³ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 90.

a sí misma, abre en el pensamiento derridiano un espacio, que, sin querer descartar totalmente otro tipo de interpretaciones, permite entenderla como una constante en la práctica pedagógica. Efectivamente, la estructura de la enseñanza está *prácticamente* determinada por la repetición, que, a la vez, revela el retraso. Se repite algo que llega después en función de enseñar desde el pasado, desde lo que *ya* hay, o, lo que *ya* se sabe. El retraso, como estructura de la enseñanza, guarda relación con la práctica, lo que quiere decir que sólo a partir de ella, junto a ella y en ella, se puede acceder a la dimensión misma del retraso. Esta repetición es profunda porque proviene de la estructura semiótica de la enseñanza, se trata de la práctica de la institución de la institución, de *la* filosofía, por lo tanto, tiene que ver con un principio diferido que en cuanto tal busca, a través de la repetición, finalizarse. Desde esta perspectiva, la repetición será aquella que repite el retraso: “la enseñanza entrega signos, el cuerpo docente produce (muestra y emite) señales, para ser más preciso significantes que suponen el conocimiento de un significado previo. Referido así, el significante es estructuralmente secundario”.²⁵⁴

Derrida muestra que la enseñanza en cuanto acto de lenguaje y transmisión de saberes contiene en sí mismo el poder de la verdad y del sentido. Sin embargo, esto no sólo estaría contenido en el discurso del que enseña, sino que para comprender ‘lo que el profesor *dice*’ se hace necesario tener con anterioridad una base contenida de experiencia del sentido y de comprensión de significados. Esto no se reduciría sólo a lo que implica el rol de profesor sino, como lo muestra Derrida a lo largo de la sesión, se trataría también de todo lo que implica el cuerpo docente, ya que, no solo repite contenidos, formas, normas, metodologías, etc. sino que el profesor se presenta como el *órganon* mismo de la repetición. Así, Derrida continúa: “El saber y el poder permanecen en el principio. El cuerpo docente, como *órganon* de la repetición, tiene la edad de la historia y del signo, vive de la creencia [...] en el significado trascendental [...]”.²⁵⁵ No se trata de invertir las cosas y colocar el significante en posición trascendental, como sería el caso del significante de los significantes, el falo trascendental, sino que se trata de ver en la misma estructura de la repetición la posibilidad que su mismo movimiento de regreso la fisure y la transforme en una repetición “parcial”, es decir, en una repetición novedosa.

²⁵⁴ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 81.

²⁵⁵ *Ídem*.

Pero, nuevamente, ¿qué es lo que se repite? Se repite lo mismo y también algo nuevo. Y no puede ser de otra forma en la medida en que lo que se está pensando es en enseñar, aprender y comprender filosofía.

Aparentemente estaríamos enfrentados a dos dimensiones diferentes, a la filosofía y, separadamente, a su práctica. Sin embargo, la estructura antinómica de la filosofía, a la que Derrida nos mantiene enfrentados, nos permitirá ir confirmando que no hay separación tal, porque se trata, a la vez, de un núcleo de unión y de diferenciación.

Entonces, tendríamos de un lado, es decir, desde una especie de “adentro” de la filosofía, – como parte del cuerpo docente – ciertos elementos como la historia de la filosofía,²⁵⁶ los conceptos desarrollados por determinados filósofos, subsumidos en un programa (en un manual, incluso, en una planificación, etc.), las metodologías, las evaluaciones, incluso, el rol del profesor y del alumno, su relación, etc. Todo esto funcionaría como elementos de ‘base’ de la repetición lo cual responde a lo que Nishiyama entendió como educación heterónoma. Es decir, se logra el aprendizaje gracias a lo que otros u otro han enseñado. Se trata de concebir la enseñanza de la filosofía desde la ley de lo otro que llevaría al aprendizaje a desarrollarse como imitación y repetición de la repetición. “Podemos entonces aprender cualquier cosa a través de un acceso heterónimo, por la repetición”.²⁵⁷ Esto, sin duda, podría ser pensado como el punto de partida de la enseñanza filosófica, puesto que la aproximación heterónoma no refiere a una comprensión de lo enseñado, sino que formaría parte, más bien, de lo que se aprende.

Y, por otro lado, la repetición nos enfrentaría a una cierta autonomía. Enseñar filosofía también traería en sí una ley que permitiese, al que aprende, tomar distancia del profesor, maestro o enseñante, para comenzar por finalizar aquello que ha sido recibido y que deberá ser finalizado sólo por sí mismo. “Como en la pedagogía socrática tradicional, se trata aquí no solamente de aprender algo con la ayuda de otro, sino también y sobre todo de desarrollar en sí una verdadera capacidad de saber”.²⁵⁸

²⁵⁶ Remitimos aquí al texto de F. Châtelet, *El problema de la historia de la filosofía hoy día*, en: *Políticas de la filosofía*, ed. cit., pp. 28-56.

²⁵⁷ Y. Nishiyama, *L'hétérodidactique de la marionnette. La déconstruction et la pédagogie chez Jacques Derrida*, en: *Philosophie et éducation. Enseigner, apprendre –sur la pédagogie de la philosophie et de la psychanalyse*, Tokio, UTCP Booklet 1, UTCP, 2008, p. 9. « On peut donc apprendre quelque chose par une approche hétéronome, par la répétition ». La traducción es nuestra.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 10. « Comme dans la traditionnelle pédagogie socratique, il s'agit ici non seulement d'apprendre quelque chose à l'aide d'autrui, mais aussi et surtout de développer en soi une véritable capacité de savoir ». La traducción es nuestra.

Ya lo hemos advertido en la carta-prefacio, la repetición más allá de ser una práctica de la pedagogía, es un motivo derridiano en la medida en que se encuentra ramificada en la totalidad del marco institucional que continuamente sintomatiza a través del cuerpo docente. De aquí que, la preocupación por la repetición sea una afirmación filosófica “que no tiene nada de una posición o de una seguridad filosófica, todo lo contrario”, sino, más bien, es un compromiso, una forma de militancia por la enseñanza filosófica, “[...] que compromete, sí, desde el origen y para el porvenir”.²⁵⁹

4. La repetición en la enseñanza de la filosofía: autonomía y heteronomía

Desde la figura del *agrégé répétiteur*²⁶⁰ Derrida piensa lo que en el año 1984 llama a enfrentar y cuestionar, y, que en el año académico 1974-1975 le hace declarar a propósito de la repetición lo siguiente: “[...] la deconstrucción [debe] exhibir esa lógica extraña, mediante la cual, al menos en filosofía, los poderes múltiples de la máquina más vieja pueden siempre volver a ser cercados y explotados en una situación inédita”.²⁶¹

Por esta razón, el “Repetidor, el *agrégé* repetidor no debería producir nada, al menos si producir quisiera decir innovar, transformar, hacer advenir lo nuevo. Está destinado a repetir y hacer repetir, reproducir y hacer reproducir: formas, normas y contenido”.²⁶² Esta función de la institución filosófica contiene y resguarda cierta mecánica política que se transmite a través de una selección de contenidos filosóficos, es decir, de preguntas, conceptos, nombres propios, etc., que, al mismo tiempo, hacen al repetidor representante de toda la estructura filosófica institucional, inclusive la ministerial y la gubernamental. El profesor repite no tan solo los contenidos, los programas y las metodologías, sino que repite, en cuanto re-presentante, toda la estructura de poder que domina el sistema al que, para llevar a cabo su profesión, debió someterse con anterioridad. Representa entonces, una exigencia que él mismo domina y que le impone a su vez, otras exigencias. Sin embargo, la particularidad en la que estaría

²⁵⁹ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., pp. 512-513. « [...] qui n’a rien d’une position ou d’une assurance philosophique, tout au contraire ». « [...] qui engage, oui, depuis la provenance et pour l’avenir [...] ». La traducción es nuestra.

²⁶⁰ Derrida dedica un extenso análisis, en uno de sus primeros textos acerca de la enseñanza filosófica, a la figura del catedrático repetidor o *agrégé*. En una nota del traductor se explica que el *agrégé* es: la “persona autorizada después de un concurso, a enseñar en un liceo o en una facultad en Francia”. En: J. Derrida, *Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 70.

²⁶¹ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 76.

²⁶² *Ídem*.

envuelto el profesor, estaría también implicada y determinada por un fondo cultural de la institución, por una herencia general, un legado de la tradición. Se trata, entonces, del poder de la institución, de lo instituyente, de las normas, o de lo normativo, es decir, también, de la cultura que hace posible a esta figura. El profesor repetidor repite el *programa* que “Comprende cadenas de tradición o de repetición cuyos funcionamientos no son propios de tal o cual configuración histórica o ideológica particular, y que se perpetúan desde los inicios de la sofística y de la filosofía”.²⁶³

Es de este modo que Derrida, ya en 1975, comienza a trabajar de manera incipiente la estructura antinómica de la filosofía, a partir de la figura del *agrégé répétiteur*. No se refiere directamente a ella, pero sí muestra a través del profesor agregado, una doble ley contradictoria, que condiciona la estructura general e institucional de la filosofía desde dimensiones tanto externas como internas. Esta doble ley no tan sólo explica la filosofía como institución sino que a través de ella, es decir, pensando y enseñando, Derrida reúne el conjunto teórico y práctico de la filosofía. Es decir, al mismo tiempo en que Derrida está teorizando a propósito de la problemática de la repetición, está siendo un ejemplo fiel de aquello que la deconstrucción quiere poner en evidencia: la práctica pedagógica de la filosofía puede constituirse en la escena paradigmática de la deconstrucción.

La función que debe cumplir por mandato institucional el repetidor, goza de un doble movimiento: el de heteronomía y el de autonomía.²⁶⁴ Y para recoger de la historia de la institución filosófica francesa la implicancia de esta doble ley contradictoria, Derrida recurre a dos pensadores de la enseñanza de la filosofía en Francia: Canivez y Condillac. La repetición de Canivez es la del repetidor más tradicional,²⁶⁵ aquel que dictaba repitiendo los cursos del profesor. El repetidor era el alumno aventajado que explicaba a los otros oyentes el curso y que por tanto, facilitaba los lazos entre el profesor y el estudiante. Era una especie de ayudante que estaba a disposición de la preparación de los exámenes que los estudiantes debían rendir. En este sentido, la

²⁶³ *Ídem*.

²⁶⁴ Este doble movimiento de enseñanza de la filosofía contenido en el *agrégé répétiteur* ha sido tratado con profundidad en: C. Ávalos, *La enseñanza filosófica como (im)posibilidad de la deconstrucción*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Université Paris 8 – Vincennes – Saint-Denis, 2014, pp. 150-167.

²⁶⁵ Derrida vuelve a describir la función del repetidor, ahora para destacar el rol originario y para recordar el principio de su propia labor pedagógica en la Escuela Normal Superior de París: “El *agrégé répétiteur* fue en primer lugar, sigue siendo ahora en ciertos aspectos, un alumno que se quedó en la Escuela después del examen de oposición para ayudar a los demás alumnos, haciéndoles repetir, a preparar los exámenes y concursos, por ejercicios, consejos, una especie de asistencia; asiste a la vez a los profesores y a los alumnos”. J. Derrida, *ibid.* pp. 91-92.

repetición en cuanto fuerza heterónoma permite que la enseñanza provenga de una cierta exterioridad de la institución:

“Sus figuras pueden ser tan diversas como aquellas del Elevado y del Otro inaccesible, de Sócrates, del Preceptor, del Profesor funcionario, prof. de Universidad o prof. de último año de secundaria (¡el primero y el último de todos!), de todo esto un poco a la vez: en todos los casos es necesario un maestro y la alteridad magistral”.²⁶⁶

Del exterior entonces, lo heterónimo. La *necesidad* del maestro como lo heterónimo, – alguien, un otro dice cómo debe ser un profesor de filosofía – como la exterioridad institucional de la filosofía. Como si hubiese filosofía sin institución, como si la determinación de la figura magistral proviniese de una filosofía exterior a ella misma, que fija los límites y determina lo que debe ser un maestro. Y como si la profesión de profesor, la puesta en marcha singular de la magistralidad, alcanzase a estar definida de antemano. Entonces, sería necesaria la alteridad magistral, en la medida en que hace maestro al maestro, tanto desde determinaciones heredadas y puestas a disposición de antemano a través del concepto de la figura, como de lo que viene de sí mismo, de su trabajo y de su práctica que no se conoce y que no se puede anticipar.

Sin embargo, continúa Derrida, “Detrás de la ‘repetición’ en el sentido estrecho, aquella que considera por ejemplo Canivez, siempre hay una escena de repetición análoga a la que quise indicar de esa referencia a Condillac”.²⁶⁷ Es decir, la repetición que representa a la otra fuerza contradictoria, la autónoma. El sentido de citar a Condillac apunta precisamente a levantar un ejemplo desde la tradición (por muy revolucionaria que haya sido la idea de pedagogía de Condillac forma parte de una herencia de la cual Derrida se está haciendo cargo), ejemplo que podríamos remontar a la clásica *paideia* socrática en la cual el maestro ve su práctica con un límite, dejando de ser la figura del profesor absolutamente necesaria, y da al discípulo la tarea de continuar con sus aprendizajes, pero ahora a través de una autoeducación.

²⁶⁶ J. Derrida, *Cinquième commandement, Les antinomies de la discipline philosophique, ed. cit.*, p. 519. « Les concepts de cette maîtrise ou de cette magistralité peuvent varier. Ses figures peuvent être aussi diverses que celles du Très Haut ou du Tout Autre inaccessible, de Socrate, du Précepteur, du Professeur fonctionnaire, prof. d’Université ou prof. de Terminale (le premier et le dernier de tous !), de tout cela un peu à la fois : dans tous le cas il faut un maître, et de l’altérité magistrale ». La traducción es nuestra.

²⁶⁷ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente, ed. cit.*, p. 89.

La autonomía concedida por el maestro al discípulo viene a ser la consecuencia de la figura de maestro, criticada por Canivez, como “obrero de su propia filosofía”.²⁶⁸ Esta idea de la tradición autonomista y autodidáctica de la filosofía es reafirmada, confirmada y fijada, casi diez años después, en el séptimo mandamiento de *Les antinomies de la discipline philosophique*:

“[...] no queremos por ningún precio renunciar a la tradición autonomista y *autodidáctica* de la filosofía. El maestro no es más que un mediador y debe borrarse. El intercesor debe neutralizarse ante la libertad del filosofar. Ésta *se forma a sí misma*, por muy reconocida que sea su relación con la necesidad del maestro, con la necesidad del acto magistral de *tener lugar*”.²⁶⁹

Hay en esta cita una comunión interesante: Derrida en 1984 no habla de *agrégé-répétiteur* ni de repetidor, sino que se refiere al maestro como un mediador, lo que coincide con aquello consignado en 1975, a partir del trabajo que hace de la obra de Condillac *Cours d'étude pour l'instruction du prince de Parme*: “El cuerpo del maestro (profesor, intercesor, preceptor, partero, repetidor) sólo está allí durante el tiempo de su propia desaparición, siempre retirándose, cuerpo de un *mediador* simulando su desaparición en la relación consigo mismo del príncipe [...]”.²⁷⁰ El maestro, desde su autonomía y en función de una autodidáctica, cumpliría el papel de intermediario, de intercesor entre el saber y el discípulo. De esta manera, ser mediador no sería una figura o una forma de ser profesor, sino que implicaría el *ser* profesor. De aquí que el mediador sea repetidor, en el sentido general del término, condición irrenunciable en cuanto parte, a la vez, de la heteronomía de la práctica pedagógica. Entonces, ser mediador es la función de profesor por antonomasia y debido a lo cual, no correspondería a una de las figuras del maestro, es decir, con el sentido estrecho de repetición sino, más bien, tendría relación con el repetidor a través del cual se cuele aquella matriz estructural que es la repetición en general. Así, Derrida lo confirma en su

²⁶⁸ A. Canivez, *Jules Lagneau, profesor y filósofo. Ensayo sobre la condición del profesor de filosofía hasta finales del siglo XIX*, ed. cit., p. 84.

²⁶⁹ J. Derrida, *Septième commandement*, en : *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 521. « [...] nous ne voulons à aucun prix renoncer à la tradition autonomiste et *autodidactique* de la philosophie. Le maître n'est qu'un médiateur qui doit s'effacer. L'intercesseur doit se neutraliser devant la liberté du philosophe. Celle-ci *se forme elle-même*, si reconnaissant que soit son rapport à la nécessité du maître, à la nécessité pour l'acte magistral d'avoir lieu ». La traducción es nuestra.

²⁷⁰ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., p. 89. La cursiva es nuestra.

alusión al *agrégé* repetidor más tradicional: “[...] enteramente absorto en su función de mediador dentro de la repetición general, también es el que instruye por excelencia”.²⁷¹

El profesor siempre es mediador y, en este caso, es un mediador que desarrolla la repetición por medio de la instrucción. Lo que identifica y diferencia a esta figura es la instrucción y no, necesariamente, la repetición en particular, es decir, no el dictado ni la lectura ni los textos dados. Afirmar que todo curso implica una repetición es afirmar cada vez el regreso, el retorno, la venida de la lengua de la filosofía. La filosofía es siempre una disciplina que (se) repite. De este modo, poco a poco, Derrida va deslimitando, abriendo, desgarrando, tomando distancia del rol que le toca asumir en la Escuela Normal, sin separarse del todo y reuniendo, en un solo movimiento, la teoría con la práctica en la práctica misma de enseñanza.

La autonomía es la fuerza que desvía el blanco de la repetición. En este movimiento de tensión y como una fuerza contraria, – que está y ha sido pensado sólo como el regreso y la venida a/de lo otro – la repetición se vuelve estructural. La práctica pedagógica de la filosofía considera desde su raíz la heteronomía y la autonomía, sin embargo, sólo luego de una operación de legitimación,²⁷² podemos acceder, es decir, pensar la repetición como estructura antinómica de la filosofía. Derrida, a través de Condillac, que forma parte de su propia práctica de la repetición en cuanto *agrégé*, legitima, le da espacio, habilita, la autonomía desde otro pensamiento transitando por el intervalo teórico entre la pedagogía y la filosofía. Y, al mismo tiempo, hace suya la autonomía, se hace autónomo en cuanto repetidor. Al legitimar la autonomía, puede acceder, es decir, reparar en la repetición profunda, en la general.

5. Lo antinómico como (im)posibilidad de la aporía.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 92.

²⁷² El tema de la legitimación es mencionado por Derrida en *L'horizon et la fondation, deux projections philosophiques (l'exemple du Collège International de Philosophie)* que es parte del prefacio a la gran compilación *Du droit à la philosophie*. La cuestión de la legitimación es un problema de principios deconstructivos puesto que reenvía a la pregunta por la filosofía y por los límites de lo filosófico. ¿Qué temas o qué problemáticas, qué método o metodologías son filosóficas? Una de las tareas del *Colegio Internacional de Filosofía* es hacerse cargo de los problemas no legitimados por la institución tradicional y de este modo entrar en espacios no considerados por la filosofía. Esta sería la función más propia de la deconstrucción: conquistar nuevos espacios para/en la filosofía, no como una legitimación operacional desde la cual sólo se sumen más lugares, temas y problemáticas, sino la legitimación tendría que ver con los intersticios que hay en la relación interdisciplinar: “Una de las reglas declaradas por el *Ciph* resulta a la vez estricta, singular y aparentemente exorbitante: en todos los ‘dominios’ con los cuales ‘la’ filosofía puede entrar en relación, debería acordarse la prioridad a las aperturas de investigación, a los temas, a los objetos que *actualmente* no estarían aún *legitimados* (esta es la palabra que aparece seguido, y a veces acompañada de precauciones, en el Informe que preparó la fundación del Colegio y que llegó a ser el estatuto regulador) en las instituciones francesas o extranjeras”. *En: Privilège. Titre justificatif et remarques introductives, en : Du droit à la philosophie, ed. cit.*, pp. 24-25. La traducción es nuestra.

Habr , entonces, que volver(se) a aquello que limita y determina a “la” filosofía, no “a lo” que se repite, sino “a la” estructura de la repetic on. Es decir, a la estructura madre, que hace del discurso filosófico, una filosofía. Esta estructura se impone por necesidad, ya está dada, por tanto, hace que la diferenciación de la repetic on (entre superficial y profunda) se difumine abarcando tanto el “adentro” como el “afuera” de la filosofía, extendiéndose a través de su interioridad y de su exterioridad. Sin embargo, el fijarse, el poner atención en la repetic on, incluso, el partir, el “inicio”, al ser parte constitutiva de la repetic on, no debiese establecerse ni asentarse sino que más bien debiese constituirse en el punto de fuga de la estructura repetitiva:

“[...] lo más grave, es, primero la estructura de esta matriz: ella nos mantiene en una contradic on aparentemente insuperable, se podr a decir no dialectizable; se puede ver all  también una ley dividida, una doble ley o un *double bind*, una *antinomia*”.²⁷³

Esta repetic on de cierre y clausura, de determinación y limitación de la filosofía no solo reproduce una matriz desde la cual se habla en nombre de la filosofía y se la defiende, sino que “lo más grave” es su propia estructura, una estructura contradictoria, que, además de posicionarnos ante un camino ciego, de confrontarnos con el núcleo tensional que hace posible la contradic on, nos muestra nuestra propia incapacidad “estructural” de pensar la antinomia en sí misma, de “[...] analizarla, interrogarla, situarla, etc. en la estructura de su autoridad, en las aporías que ella reproduce sin cesar, en su procedencia o su porvenir”.²⁷⁴ Dicho de otro modo, aunque estemos en contacto constantemente y desde siempre con la estructura antinómica, su propia matriz, en cuanto matriz del pensamiento, nos impide tener conciencia de ella y mantener la reflexión en la contradic on. No se la tiene presente, no por voluntad, sino porque no se la podr a comprender como una presencia presente e inmediata a la conciencia. Es decir, no se la puede comprender desde los caminos habituales de la filosofía. Entonces, habrá que enfrentar y confrontar, la antinomia desde la aporía que produce y reproduce. Hacer camino de lo inviable, intentar encontrar una salida en la estructura de la

²⁷³ J. Derrida, *Les antinomies de la discipline philosophique*, ed. cit., p. 515. «[...] le plus grave, c’est, premièrement la structure de cette matrice : elle nous tient dans une contradiction apparemment insurmontable, on pourrait dire non dialectizable ; on peut y voir aussi une loi divis e, une double loi ou un *double bind*, une *antinomie* ». La traducción es nuestra.

²⁷⁴ *Idem*. «[...] l’analyser, l’interroger, la situer, etc., dans sa structure de son autorité, dans les apories qu’elle reproduit sans cesse, dans sa provenance ou son avenir ». La traducción es nuestra.

repetición, en la antinomia. La repetición de la filosofía nos mantiene en una contradicción a partir de la cual comenzamos a transitar en un doble terreno, aporético, de dos leyes o por un *doublebind*.

Encontramos en la interesante investigación acerca de “La experiencia de la aporía”²⁷⁵ de Carlos Contreras, una referencia a la antinomia que muestra la importancia y la influencia que ésta tendría en la fundamentación de la deconstrucción como pensamiento político. En primer lugar, nos topamos con una afirmación que nos va a permitir pensar la antinomia desde un abanico semántico amplio: “Derrida utiliza indistintamente la paradoja, doble negación, *double bind*, doble imperativo, indecibilidad, contradicción performativa, antinomia y aporía”.²⁷⁶ Estas nociones nos permiten considerar ciertos núcleos de tensión que nos localizan en una dimensión irreconciliable con el sentido del mismo pensamiento, ya que, nos enfrentan con condiciones que confirman una lógica plural desde la cual podemos enfrentarnos tanto a la imposibilidad de seguir por el camino por el cual se transitaba, como a la idea de apertura y rotura de los límites, determinaciones o fronteras, hasta considerar la posibilidad de una lógica de lo imposible. Desde estas posibilidades de significación, podríamos seguir la pista de la antinomia a través de lo que se expone en este libro como experiencia de la aporía.

Es necesario subrayar que Contreras afirma que el estudio directo y dedicado de Derrida sobre la aporía, “[...] exceptuando la mención que se hace de [ella] en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* y de *Ousia y gramme*”, está en “textos que fueron leídos y publicados por primera vez desde 1989 a 1992”.²⁷⁷ Sin embargo, conjeturamos la idea que ya en 1975, a propósito del primer texto deconstructivo dedicado directamente a la enseñanza filosófica, Derrida desarrolla de forma inicial y embrionaria la idea de la aporía, percibiéndola de manera incipiente en el movimiento de la estructura institucional, a partir del análisis que hace del académico repetidor. Permítasenos citar extensamente un extracto donde Derrida transita acusando la *práctica* paradójica de la filosofía. Creemos que esto constituye el inicio de una reflexión y futura constatación de la dimensión antinómica en la cual se desarrollaría la filosofía, cuando la pensamos como institución:

“Al ser este campo, ciertamente, una multiplicidad de antagonismos siempre sobredeterminados, la correa de transmisión trabaja y atraviesa toda clase de

²⁷⁵ Cfr. C. Contreras, *Márgenes de la deconstrucción. Cuestiones, aporías y promesas*, en: *op. cit.*, pp. 70-90.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 72.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 80.

resistencias, de contra-fuerzas, de movimientos de deriva o de contra-bando. El efecto más aparente de ello es entonces una serie de disociaciones en la práctica de los repetidores y de los aspirantes: se aplican reglas en las cuales ya no se cree en absoluto o ya no del todo, que se critica incluso por otra parte y a menudo violentamente [...]. En el mejor de los casos, el repetidor y el aspirante intercambian guiños cómplices al mismo tiempo que recetas: qué hay que decir, qué no hay que decir, cómo hay que o no hay que decir, etcétera, dando por entendido que estamos de acuerdo para ya no suscribir a lo que se nos pide, a la filosofía o, digamos por comodidad, a la ideología implicada en el pedido [...].²⁷⁸

Lo que se transmite es la filosofía, la correa, el lenguaje, y, el contra-bando, todo lo que no estaría contenido en la correa de transmisión, también abarcaría las fuerzas que lo contraponen, pero que igualmente se transmiten. Las dimensiones de la correa están definidas por la filosofía misma, y, al mismo tiempo, enfrentadas a las condiciones que la estructura institucional impone. Están enfrentadas asimismo, a la matriz que se repite como la correa que circula sin cesar y que va enfrentándose a fuerzas opuestas que juegan a debilitar la institución. También por otro lado, hacen que ésta se fortalezca.

La circulación de fuerzas y contra fuerzas, las complicidades de los actores de la enseñanza filosófica y la confirmación y negación de la filosofía que esto implica, ¿no evidenciaría una identificación del núcleo aporético de la filosofía con su misma estructura de enseñanza? ¿No hay acaso aquí una “topologización” de un fenómeno de pensamiento en una estructura práctica y política que revela su propia existencia y presencia desde y en la misma matriz institucional de la repetición? Dicho de otro modo, ¿el contra-bando, las fuerzas antagónicas no son acaso la posibilidad de lo nuevo, lo otro, lo impensado, lo infranqueable que representa la aporía?

²⁷⁸ J. Derrida, *Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente*, ed. cit., pp. 71-72.

“L’animal que donc je suis (à suivre)”

Ah, Silvio: Berlusconi Derided

Bernard McGuirk •



“Risorgimento” © Steve Bell *The Guardian* 27 February 2013

The re-emergence *de profundis cloacae* of Steve Bell’s favourite *bête brune* may have “scared Brussels and Berlin, scared the markets, and scared the Italians themselves”, according to the editorial of the same day which reminisced: “Asked a few years ago whether he was worried about the political situation in his country, an Italian economist replied: ‘I’m not worried but I’m desperate’” (*The Guardian* 27 February 2013: 30). For

• University of Nottingham

Bell, however, as for myriad seekers of banana-skin supplements to the cartoon cavalcade of the twenty-year burlesque of Silvio Berlusconi's Italian job, here was the irresistible moment to re-capture the tragic-comic misadventure which had just led Umberto Eco to concede that *Il Cavaliere* "was a genius, an evil genius, but a genius" (*Good Italy, Bad Italy: Girlfriend in a Coma*, BBC 4, 26 February 2013).

The philosopher-novelist himself, in his earlier political plea for an "ethical semiotics of silence" (Eco 2010: 21), might well have been reading the *graffiti* on the wall as pointing to the forthcoming resignation, in November 2011, on the part of Forza Italia's bronzed SB, to the inevitability that *l'homme c'est la merde qui attend la chasse d'eau*. The message, it is now known, signaled but an ephemeral flush of failure prior to a noisy refloating, on the ship (sic) of state, of the unsinkable ex-crooner:



© Steve Bell *The Guardian* 9 November 2011

Nostalgically, the resurgence of scatology in Bell's off-shore engagement with a latter-day continental counterpart to allied stench, on the home and transatlantic fronts, prompts a grand tour re-enacted across the space of the political cartoon on both, and all, sides of the water. Closet semioticians themselves, numerous practitioners of satire's tacit art have taken up the challenge that "one of the problems that we can confront [...] is a semiotics of silence in politics [...] in political discourse [...] silence as the creation of suspense [...] as menace [...] as negotiation" (Eco 2010: 22). And, often, what is plumbed, for instance, in Altan's *La Repubblica* banana motifs, or in Bell's *The Guardian* unpeeling of BerlusTony, is a cross-dressing topography of mutually aping cultures:



“Pouting like monkeys”© Steve Bell 28 April 2004

Before the tour begins, and in order more comfortably to cross the channel of such comparisons, a precautionary customs-check on the baggage in hand may be carried out.

Semiotics and cultural turns: histories of difference

The relatively low profile of that discipline termed “semiotics” in various Anglo-Saxon traditions can be addressed by looking back at the ways in which critical theory emerged differently, in those cultural spaces, as an academic practice or practices. Various points of entry might be explored, be it through linguistics, philosophy, literary criticism, cultural studies or numerous derivatives thereof. In summary, it is first necessary to recognize and account for a notorious tension between two intellectual traditions and a degree of resistance against so-called “continental” philosophy, and its supposed stemming from idealist or mentalist traditions, in stubbornly empiricist cultures typified – not apocryphally – by the nineteenth-century *Times* of London headline which gave rise to Christopher Norris’s in-depth meditation “‘Fog Over Channel, Continent Isolated’: Theory, Philosophy and the Great Divide” (Norris 2004).²⁷⁹

Since the so-called structural revolution hit Anglo-Saxon academe in the mid-to-late 1970s, it has become easier to identify modes in which the different traditions have come to work together, if not always harmoniously, at least in recognition of the

²⁷⁹ Russell Brockbank’s 1948 cartoon of his comic archetype Major Upsett reading a newspaper headlined “Fog in Channel, Continent Isolated” might serve the less philosophically inclined reader to an equally effective purpose.

potential benefits of learning to live with the other's modes of thinking and of analysing texts of all kinds. Instead of regarding as mutually exclusive alternatives: a) modes of analysis whereby identifiable structures might evoke or even account for possible or hypothetical meanings and: b) arguments based ostensibly on empirically observed facts and either a common-sense or, alternatively, a logical positivist expression of them, many critics have ceded ground and even opted for hybrid instruments of reading signs as wor(l)ds. The play works in English to predictable effect; but the handy reminder of the function and power of words in the world will suffice for my present purpose of meditating on that peculiar genre of images, sometimes with words attached, in the habitually humorous world of the political cartoon.

As structuralisms were succeeded by post-structuralisms, and particularly through the work of Jacques Derrida (after the Austin/Searle debates of an earlier period), pre-, intra-, and post-structural modes of thinking and writing have intruded ever more overtly in Anglo-Saxon critical and reading practices. By the same token, one has witnessed the slipping into some fields of semiotics of elements which have come to constitute what is often, and not without controversy, called socio-semiotics or the semiotics of culture. As a consequence, sign systems elaborated to account for ideal, imagined, textual possibilities have come to confront, and be confronted by, pragmatic *contextual culture/s* under analysis from and within myriad – often conflicting – political and institutional practices.

Animot liberation

Animal: I was tempted [...] to forge another word in the singular, at the same time close but radically foreign, a chimerical word that sounded as though it contravened the laws of the French language, *l'animot* [...] *Ecce animot* [...] We have to envisage the existence of “living creatures” whose plurality cannot be assembled within the single figure of an animality that is simply opposed to humanity [...] *Ecce animot* [...] assuming the title of an autobiographical animal, in the form of a risky, fabulous, or chimerical response to the question “But me, who am I?” (Derrida 2002: 409; 416).

In seeking to account for an Anglo-Saxon “embrace” of Jacques Derrida – that has often been firmer even than in Francophone *milieus* – it is pertinent to stress the attraction of his rehabilitation of the ever-looming spectres of politics *within* the times

and spaces of any and all structurations; in the hauntings of Marx, for example, by *Hamlet*.

“The time is out of joint”, already, always, and also in the political cartoon: the image and the icon, too. At play in the analysis which follows will be the *déjà (et toujours) vu* grammar of *cliché* qua truism, whenever the *sine qua non* of recognition, or instant recognisability, is enlisted by the cartoonist, whose iconography is often supplemented by captions. A (pre-) supplementarity of images alone might and can work; but lexical support is available in the labels, bubbles and quotations not just of words but rather, in this genre most overtly, of “les animots”.

In pursuing possibly risky, fabulous or chimerical responses to the question “But me, who am I?”, it will become apparent that, in the to-ing and fro-ing between images and words, between metaphors and metonyms, the cartoonist, too, deploys a close but radically foreign grammar. The plurality of relations explored in the creative act of othering the other, often in rendering it abject, will habitually involve the absorption of a simultaneously othered, even abject, self. Rarely is that risk more overtly run than in the caricatural projection of a political opponent... or ally.

The supplementing difference between Derrida’s original French “L’animal que donc je suis (à suivre)” and the rendering into English of his translator, David Wills, “The Animal That I Am (More to Follow)” opens, further, an inviting space of potential subversion. The chance exchange of gazes between feline and catalyst “humanity”, momentarily embodied by Derrida himself as, and in, the circumstance of his essay’s entry into radical foreignness, plumbs both “ce regard dit animal” / “this gaze called animal” and “la limite abyssale de l’humain” / “the abyssal limit of the human” (Derrida 2004: 263). Interrogation of dominant political figures via the caricatural gaze of the cartoonist will “follow”, here, with ever “more” to come; not least in the trans-genre artist’s fathoming the depths of both “abyssal” and the abysmal. Linguistic distortion will be seen to gel with figurative monstrosity as animalization assumes the grammatical role of cross-eyeing the other. But where, where am I/eye? “The place of aporia is at the border, before a door, threshold line, or the approach of the other as such” (Derrida 1993: 12).

The invitation “de faire une réflexion critique sur l’actualité, l’influence et le destin de la philosophie de Derrida et de la déconstruction” for the present number of *Quadranti* prompts a supplement to the lengthy meditation on the potential of using Derrida’s notion of *les animots* to open up a particular mode of analysis appropriate to

the genre of the political cartoon. There, in “*La liberazione degli animots*” (McGuirk 2008), the *animotions* traced were those of the South Atlantic, notably in pursuit of albatross and penguin effects of the 1982 Malvinas-Falklands conflict and its continuing legacy in a present era of renewed speculation on the oil deposits and fisheries riches still sought after by an ever-acquisitive United Kingdom in the face of a toned down but sporadically drum-and-breast beating Argentina. It was in the opening phase of that 1982 conflict, too, that Steve Bell spawned his own early encounter with *animotion*, albeit as yet unlabelled *à la* Derrida but coinciding with the organizing tenets and discourses of his more-than-thirty-year lampooning of the transmogrified subject-object-signs of his own negotiations with the political suspense and menace of Eco’s exhortation. For his relentless unveiling of the faces of the dogs of war and the poodles of politics, born in and of the Thatcher era, has been developed in consonance with the configurations of cultures and of cartoonists well beyond the shores of any and all insularities. His will be the thread that will guide us into and sometimes out of the labyrinth of a silent semiotics; beyond mere animations in confronting the minotaur of man and beast, of image and word, that haunts the political cartoon.

Here, and primarily, I wish to echo, in transference, the basic rhythms of my earlier analysis as a prompt to move, via further and different *animotions*, to an evocation of a contemporarily cartooned Italy within an international arena of caricatural politics. An Italian readership might thus find that, in any recognition of its own identity, the interrogative “But me, who am I?” will be conceived inseparably from another, sovereign query: “But he, who is he?”. Thereby, such sign-readers or decipherers will also have had to pass through a cartoon game of their own; of hide in order to seek; of smile in order *not* to speak the name of a markedly *biographical animot*. If *d’après* Roland Barthes “to read is to struggle to name” (Barthes 1974: xl), to caricature – by contrast – will be shown to border, to draw on, even to whisper, a love for the *burlesque* that dare not speak its name.²⁸⁰

Cartographies of the “abject” other: *animaps*

In Italy, the deployment of gagging injunctions or the censoring of comedians has revealed the pragmatism – the *catenaccio* – of committing your defensive fouls before

²⁸⁰ Other than at election time? Under the headline *Election deadlock spooks Europe*, “Italy’s general election resulted in an unexpected deadlock [...] Silvio Berlusconi’s centre-right bloc took 29.18 percent of votes for the lower house”, quantified the flatus accompanying the haunting *risorgimento* (*The Week* 2 March 2013: 5).

the next viable attack can be mounted, whether by *La Repubblica* or in such as Sabina Guzzanti's bombardment of Berlusconi's RAI in her 2005 documentary *Viva Zapatero!*.²⁸¹ In bringing to the fore caricatural depictions of and in conflict, the present analysis further adopts an international comparative approach to cartoonists from different cultures who later, and elsewhere, whether in the Gulf War, the Iraq or Afghanistan conflicts, begin, at least, to come to terms with a "radically foreign" self-in-other/other-in-self, so that we, too, confronting Derrida's *animots*, are tempted "to envisage the existence of 'living creatures' whose plurality cannot be assembled within the single figure of an animality that is simply opposed to humanity".

We shall see how the abjected other is multiplied as it is transmogrified... but, by the same token and, as Derrida had long before warned, "we can pronounce not a single destructive proposition which has not already had to slip into the form, the logic, and the implicit postulations of precisely what it seeks to contest" (Derrida 1978: 280). The challenge posed to the cartoonist by the depiction of political alliances and their oft-unintended effects and, not least, indeed, through the liberation of their *animots*, is to recognize that there is nothing which is not already and always, soul-searchingly and conflictually, inseparably figurative and textual. *Ecce anima?* There are "risky, fabulous, or chimerical responses" to that question, too. But they, who are they? And how are they to be recognized?

²⁸¹ See *Viva Zapatero!* Sabina Guzzanti's take on the clash over a late-night political satire programme broadcast on RAI-3. The show, *RAIot*, having targeted the then Italian Prime Minister, Silvio Berlusconi, was cancelled after the first episode on the categorical grounds that it was supposed to be political not satirical.



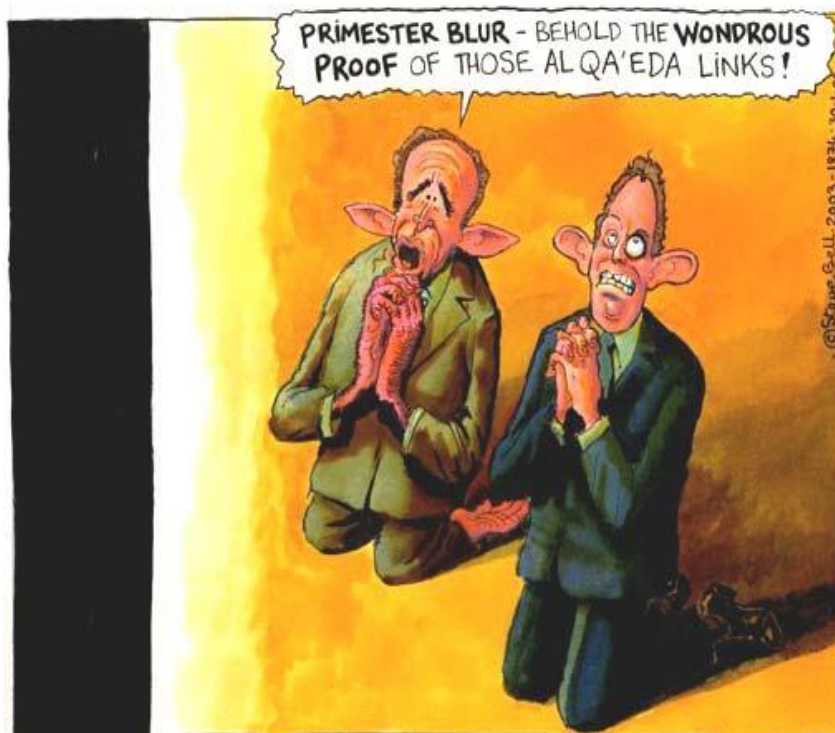
Anonymously distributed poster, March 2003

Too late? Take your partners, please, for the next (war) dance? Yet wait... *ipsa dixit*: “there is no such thing as society; there are only men and women” (Margaret Thatcher 31 October 1987). No meeting half-way? The risk-taking response of the poster detects the chimera, the *unreality* effect of the easy passing of the spurious mantle of power; for so long as the silent image performs the farce – the *fabula* – of national delusion. The two shall not be one in the marriage of convenience made in hellish coupling. The third term – *Il n’y a pas de hors-texte* – is neither one nor the other. It is, inseparably in the genre of the cartoon, both *animage* and *animot*.

Ein Bericht für eine Akademie... and aping reality

In Franz Kafka’s 1917 short story “A report to an Academy”, an ape named Red Peter has learned to behave like a human. He reports to an academy the story of how he brought about his transformation, explaining that he adapted not out of any desire to be human but as a means of escape from his cage. Life imitates – apes – the art of the cartoon with renewed and wilful ignorance; prefiguring the fused “Pouting like monkeys” of his BerlusTony depiction of April 2004, Bell himself had already captured the confused self-abjection of a three-way special relationship... in “God’s own country”. Flushed with Thatcher-inherited self-delusion that a “United” Albion had re-found its historic place and role on a world(ly) stage through its 1982 adventurism, a b(l)ushing Premier bends the knee to the Almighty with a hell-bent President as easily as he was soon to scratch armpits with a Prim(at)e Minister. It takes

two to tango... but who is to be or not to be next embraced? In the *pas de deux* from Argentina versus the United Kingdom, through the United States to the European Union, Steve Bell's choreographies will ever have changed and the numbers will be re-orchestrated as old singers change their tune, their partners and their look. *Toupé* or not *toupé*... that is the question as the *danse macabre* threatens; and the suits get ever smarter, the ties fit ever tighter and the performance is ever limper:



© Steve Bell *The Guardian* 30 January 2003

But we, who are we? And where?

Revisiting media representations of the political and cultural imaginary by now juxtaposing a British pragmatics with a specifically Italian rhetoric, official or parodic, a no less burlesqued topography or *animotschaung* prompts the enticing socio-semiotic play of *graffiti* decodings. To be or not to be a metaphor or a metonym, that is a question for the rhetoricians. But not the only one... *Bananimot* singular? *Bananimots* plural? That is a challenge to political cartoonists in “the form” – their genre – “of a risky, fabulous, or chimerical response to the question” of the newsworthiness that re-situates the power-blocks and the debris of ideological walls, breached or still-to-be stormed, of mass-media as well as of other, demonized, “evil” empires.

The thing *is* the *animot...* *not* the animal



... a singular (privatized) banana?

The public thing is the *res publica*



... plural (market-branded) bananas?

In a national re-mapping of the *Repubblica italiana* in the world of *media* news, a hybrid language, a palimpsest iconography, a prematurely *umaging* Cavaliere, and a stammeringly articulate self, all are reconfigured to spell out, to “forge”, a *locus amoenus*; a location desired with both vehemence and *El Dorado*-driven nostalgia for that primeval banana republic of an authoritarian cartographer’s dream. Another instance – a primal scene – from some Italo-partnered axis of yesteryear? But this is the wor(l)d “contravened”, this is the *imagi/Nation*, of the vignette, the animation of the contemporary internet-borne political cartoon:



© artist unknown

An incoherent language, “simply opposed to humanity”...? Or a discourse of *animotion*?

Different from, and more than, any move from metaphor to metonym, Derrida’s “*Ecce animot* [goes on] assuming the title of an autobiographical animal”. It “cannot be assembled within the single figure of an animality that is simply opposed to humanity”, wherever the *locus*, whosoever *los locos*. Whatever the “chimerical response to the question ‘But me, who am I?’”:



© Altan *La Repubblica* 24 October 2008

Absence becomes a totality

Totalitarianism? There where there is nobody else, can anybody be? Altan, the front-page propagator of the national daily *La Repubblica*’s depiction of what has become, for him, for it, and for the newspaper’s readership, the perennial banana

republican, performs for Italy a function which apes the *animotions* of the cartoon genre under analysis. “Get it into your head”... Nobody else matters; in the one-man-show of vaudeville, the embodied *mot* is presumed to suffice; singularly, the space is, perforce, said to be occupied. Or is it? An even earlier primal rhythm echoes out. Recall Noah’s Ark:



© TotallyLooksLike.com

“E basta”, applied univocally to the *animot*, has allowed the cartoonist effectively to assemble an identikit of sovereign power and its *de facto* economy. *De iure*, and zoologically, the solution to the crime, of both animality and humanity, requires not the traditional detective’s *cherchez l’homme* but the structural alternative of *cherchez l’autre*. *Scimmiettando, ma non troppo*, Rai 1 journalist Bruno Vespa is portrayed as grooming his Prime Minister on the talk-show *Porta a Porta*. Why *non troppo*?... because, *de facto*, he must leave air-time for it to work vice-versa. Otherwise – and borrowing from Kafka – that “academy” called the Italian electorate will not be impressed enough to deliver. A third term... or a “Third House”.

“Hey, hey, straight or gay, try it once the other way”²⁸²

²⁸² A classic piece of English pluralist, and pragmatic, graffiti of the nineteen-seventies; prior to the structural revolution’s breaking through the customs barrier of Dover and other ports south.



© artist unknown

Bananas travel, whether originally from West Africa to Europe and thence to the republics of the New World or, *d'après* Woody Allen, from Hollywood across the global screen. Literal, metonymical and metaphorical applications abound, opposing the fixity of straight decoding or one-to-one equivalences. Britain's resistance to the European Union, for example, is saturated (or sozzled) with the bewilderment of an electorate less than intoxicated by the imposition of rules, "continental" structures perceived to impose quality controls on its common supermarkets and a standard shape on its fruity if ever-sovereign s(h)elves. Round apples, perfect pears... straight bananas. The cartoonist draws on the gay-bar culture of political resistance to deliver a more varied product, a less than homogeneous society in a putatively heterogeneous space of signifying. Pragmatic reading unveils. Bananas come out. *Voilà!*

Far be it from me to perform an over-determined reading of "the space of the banana" – or its many spaces. Such a "risky" gesture might drive me back to an excessively British *animation*, a however multiple socio-semiotics, a "chimerical" pluralism of finding signification framed within EU "regulations" but within culturally "othered" selves. Of bending the rules whilst others play it straight. And who is the "I" that could do that? Or the "We"?...

Straight? Or a little bent?



© Altan *La Repubblica* 13 May 2010

Buona forchetta? “It takes a long spoon to sup with the Devil”. For Altan’s caption says: “There’s no money for Federalism” – “And what about asking the mob?”

If the economy of the *animot* will not stretch to a federalism that can encompass a structurally sound *and* logically positive union, may it suffice to recall that all bananas are formed in a bunch; originally, a wild bunch?²⁸³ A mob. There where “basta” was will bastards be... Whether in straightforward polysemia or in a bent semiotics, pragmatism always rules:

In public... and in private

²⁸³ The reference to Sam Peckinpah’s *The Wild Bunch* reminds us not only of aging outlaws looking for a final big score but also that “bunch”, “mob” and “cricca” are virtual synonyms.

La Repubblica italiana

straightforward polysemia?



© Tonus undated

La Repubblica banana

a bent semiotics...



© artist unknown

Il mondo alla rovescia

The world – upside down, back to front, inside out – “cannot be assembled within the single figure of an animality that is simply opposed to humanity”. Nor can the *animot* be reduced to the bananality of the *double entendre*. There where binaries were will intrusions be... “risky, fabulous, or chimerical”. Berlusconi’s *buona scopetta*, or “final

big score”, will already always be heard as *buona scopata*, or his “final big score”... the indifference between, and the *différance* within, one Italian ear and its other. Or leg:



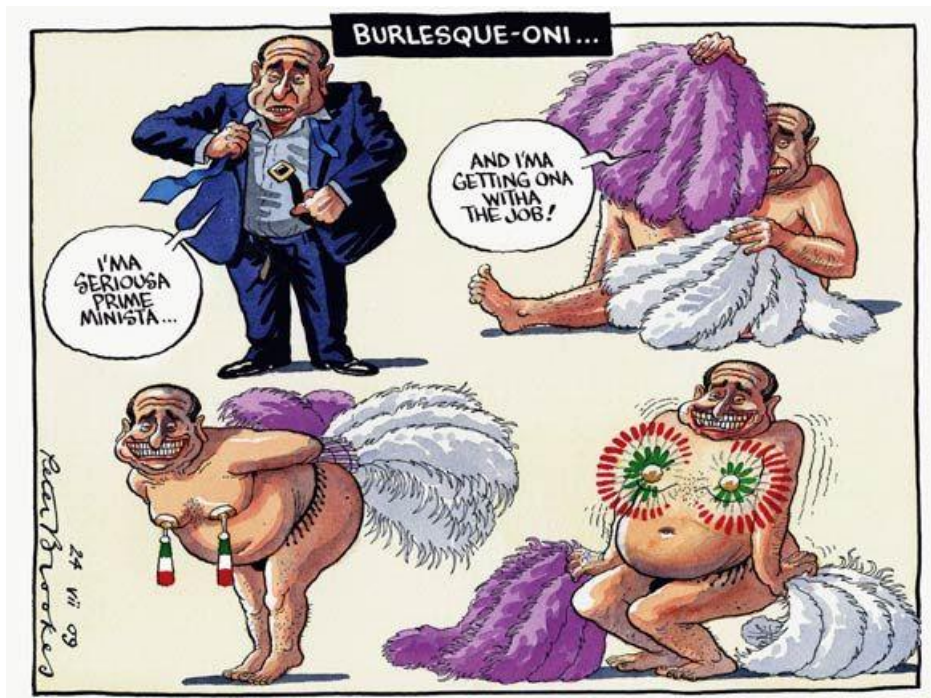
© Peter Brookes *The Times* 7 April 2011

There where topograph was will cartograph be, an eloquently silent semiotics – loosely-tied interstitial, smirkingly intercrural – coming between the self and its other; Mediterranean-laden imagination of a nation still struggling with its reality as a post-Imperial power? There where (Roman) Empire was would figment be; epigraph to a last-gasp going down of (and on) (intra-) colonialism. *Ecce animot*, assuming the title of an autobiographical animal: “But he, who is he?” *Scopettato*, or just whisked off his feet, “he” had already and always returned to the breast/s. *Amor a Roma – ça vaux deux villes*:



© Peter Brookes *The Times* 8 April 2009

Lapsus linguae and a G8 summit – an economics of infinity – turned on its head;
vaudeville-cum-burlesque:



© Peter Brookes *The Times* 24 July 2009

Unlike a J D, “surpris nu, en silence, par le regard d’un animal, par exemple, les yeux d’un chat” / “surprised naked, in silence, by the gaze of an animal, for example, the eyes of a cat” (Derrida, 2002; 253), an S(oh!)B, caught unsurprised and unsurprisingly less naked than stripped of the human, parades unbuttoned whilst displaying the unzipped banana republiCarmen Mirandaism of a cocksure breastiality:



© Edoardo Baraldi undated

Quo vadis? Off to an “elegant *soirée*”... *Iipse* dicks it – via bunga bunga – to a Ruby *con*.

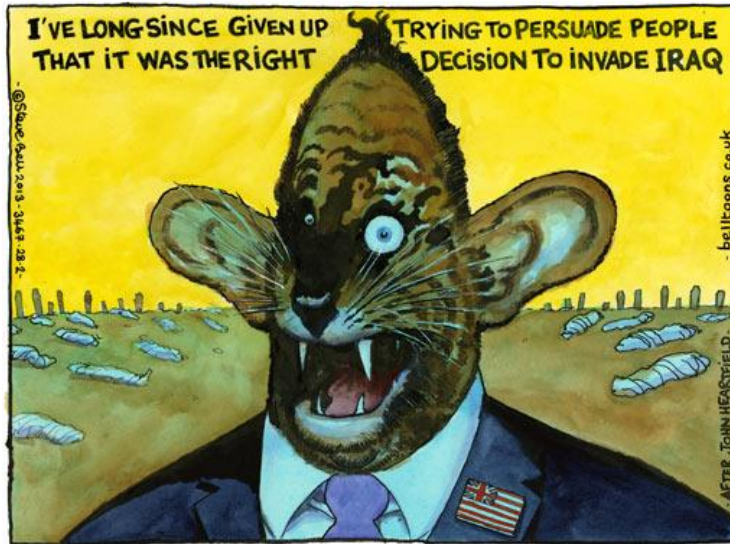
SPQR?

Birds of a feather f... together? Senatus Populusque Romanus? Or, *vox populi*, – as the cartoonist-cum-voice of the people cries fowl – St/rutting Peacock Qua Republic:



© Steve Bell *The Guardian* 16 February 2011

In an *animot* city of mutually aping cultures, the simulacrum of pouting like monkeys will no longer suffice; now, inseparably differentiating and integrating (with a calculatedly disfigured *quel-culo a seguire*), again, “we have to envisage the existence of ‘living creatures’ whose plurality cannot be assembled within the single figure of an animality”. In the new republic of letters, WNQR derives from, performing in, the same alphabet as WOMD (a “wanker” with or without a “weapon of mass destruction”):



© Steve Bell *The Guardian* 27 February 2013

Even when his goose is cooked, *homo politicus* has to be envisaged, existing amongst still-living creatures, camp followers of perpetual war, in the *animot* hyena packs of Uncle Sam.

Pax Americana... *Caveat victor*



© Steve Bell *The Guardian* 14 March 2008

“It will forever be the right decision to invade Iraq”... Or, in “God’s own country”, forever *Right*. Almost five years after the invasion of Iraq, George Bush,

defended his decision to go to war in a speech to religious broadcasters in Tennessee. There where chimpanzee deals with camel will the \$ sign – for “shit” = “money” in US slang – draw its line in the sand, in the sick transit of *homo oeconomicus*; an eternal return of *de profundis cloacae*?

Mirror, mirror, on the war, who is the furrriest of them all?



Too rich? Whilst the internet will ever throw up uncontrollable and uncensored (missing) links, it also prompts unapologetically playful chains of association.

Whether via *animots* or the animouthings of half-concealed interests, the economic aping of transatlantic relationships, special or specious, will ever demand deciphering. For there is no show without Punchinello and his slapstick... no special relationship that cannot be victim of a *commedia dell'arte* heist. *The Italian Job*? Again? Or *The return of WNR*... of that new alliance cum old animation picture *BerlusTony*?

Pax Romana? *Caveat emptor*



© Steve Bell *The Guardian* 18 February 2009

Will no one rid me of this troublesome beast, this animality? Thus in Italian or in English, in RAIItalia or in the dis-United Kingdom, such cartoonists as Altan and Bell, perhaps desperately seeking, in their continuing attempted cross-dressing down (and out) of the topographically irrepressible, “to envisage [...] an animality that is simply opposed to humanity”, have depicted an ever-cavalier creature of the depths, debased currency-dealer and debaser of the *animot*. *Ecce*:



© Altan *La Repubblica* 10 November 2011

Will he/it go away? Not without a little reminder for you... As Bell, in his turn, and under the anxiety of influence, no doubt, had also wondered:



© Steve Bell *The Guardian* 15 December 2010

Can he/it be destroyed? Or is the cartoon, too, but a latter-day stoker of that repressed “animality that is simply opposed to humanity”? Always and already Bram... inality?

Mourning becomes the *animot*

To imagine no spectral surplus in the art of the cartoon would be to condemn any national culture where the historical moment is perceived to be a time out of joint, or where the State is deemed to be in irresolvable debt, and where the only work to be essayed might be that of mourning, would be to accept and simultaneously condemn that State to further abjection. For Derrida, the relation in question is evoked in the subtitle of *Specters of Marx*, namely, *the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*; and in his categorical “there is no singular memory [...] all work is mourning” [...] “Ego=ghost. Therefore ‘I am’ would mean ‘I am haunted’” (Derrida, 1994, 133). The risky, fabulous, or chimerical response to the question “But me, who am I?” is: Wherever there is *animot, es spuket*, “it spooks”.²⁸⁴

²⁸⁴ c.f.: “Wherever there is Ego, *es spuket*, ‘it spooks’” (Derrida 1994: 133).

References

- Barthes, R. (1974). *S/Z*. (trans. R. Miller). New York: Hill and Wang.
- Bell, S. (1983). *The If Chronicles*. London: Methuen.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference* (trans. Alan Bass). London: Routledge and Kegan Paul.
- Derrida, J. (1993) *Aporia. Dying - awaiting (one another at) the "limits of truth"*. (trans. Thomas Dutoit). Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx, the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (trans. Peggy Kamuf). New York: Routledge.
- Derrida J. (2004). L'animal que donc je suis (à suivre). In Marie Louise Mallet (ed.), *La démocratie à venir: autour de Jacques Derrida*. Paris: Gallilée.
- Derrida J. (2002). The Animal That I Am (More to Follow) (trans, David Wills). *Critical Enquiry* 28, 2, , 369-418.
- Eco, U. (2010). Per una semiotica del silenzio In, F. Montanari (ed.), *Politica* 2.0. Roma, Carocci, 17-21.
- Emmott, W. (2013). *Good Italy, Bad Italy: Girlfriend in a Coma*, BBC 4, February 26.
- Guzzanti, S. (2005). *Viva Zapatero!*, documentary film.
- McGuirk, B. (2008). *La liberazione degli animots*. In R. Grandi & C. Demaria (eds.), *Marketing e rappresentazione dei conflitti. Media, opinione pubblica, costruzione del consenso*. Bologna: Bononia University Press, pp. 277-313.
- Norris, C. (2004). Fog Over Channel, Continent Isolated: Theory, Philosophy and the Great Divide. In I. Callus & S. Herbrechter (eds.), *Critical Studies Post-Theory, Culture, Criticism*, pp. 113-137.
- The Guardian* (2013). Editorial, (February 27).
- Unsigned. (2013). Election deadlock spooks Europe, *The Week*, March 2, p. 5.