

## Prefazione

In Francia, il diritto non è la preoccupazione principale degli intellettuali. Questi intellettuali, in generale, non sono giuristi. E i giuristi francesi faticano a imporsi come intellettuali in una cultura abitata dai *maîtres-penseurs* nati per la maggior parte da questa particolarità esagonale, le *grandes écoles* elito-maniache, che si distinguono, a partire dalla Rivoluzione francese, dalle università, ancora più antiche, certamente, ma diventate da trent'anni a questa parte il ricettacolo di masse di giovani provenienti da ogni tipo di orizzonte e livello. Con la sua lunga tradizione universitaria, il diritto è stato estromesso da questa strada francese unica al mondo, dal divenire membro dell'élite funzionale dello Stato e della società. Concentrato sul commercio, sulla filosofia, sulla matematica, sulla storia, sulla chimica, sulla fisica, sull'amministrazione, sulle arti, sull'ingegneria (*les mines, les ponts et les chaussées*) – l'insegnamento iper-selettivo di queste conoscenze centrali, ('Centrale', la *grande école* di ingegneria, è uno di questi luoghi importanti) ha semplicemente escluso del tutto il diritto come sapere.

La situazione francese si distingue in modo fondamentale da quella che si può osservare in Germania, negli Stati Uniti, in Gran Bretagna o in Italia, paesi nei quali le élites economiche, scientifiche, intellettuali, sono formate, salvo eccezione, secondo una tradizione puramente universitaria. Una delle conseguenze di questa particolare organizzazione dei saperi e del saper-fare in una società è, appunto, che il diritto come materia non è 'nobile', e che i giuristi che esercitano il diritto non fanno parte della 'nobiltà di Stato' – per riprendere il titolo di un famoso libro di Pierre Bourdieu – né di quella del pensiero, nonostante ci siano, come sempre, delle eccezioni.

Ne deriva che la Francia conosce pochissimi (a dire il vero non

conosce affatto) grandi intellettuali che mettono il diritto al cuore della loro speculazione. Proprio quando un Jürgen Habermas dedica al diritto la parte centrale della sua filosofia, proprio quando un Niklas Luhmann, che è giurista, sviluppa la sua teoria dei sistemi partendo dal diritto e proprio quando un Norberto Bobbio legge attentamente Kelsen, la *French Theory*, la corrente o piuttosto il gruppo filosofico forse più influente su scala internazionale dopo la Seconda guerra mondiale, non sembra affrontare questo spazio nel quale si decide di ciò che è diritto o non-diritto, di ciò che è lecito o illecito, di ciò che è legale o illegale.

Questa distanza dal diritto ha probabilmente a che vedere con un certo legicentrismo, altra particolarità francese che si giustifica con il primato della politica, e questo con Parigi. Non è il diritto, la lotta per il diritto, l'indipendenza nel giudicare che si deve porre come obiettivo, ma la legge, dunque semplicemente il programma politico adottato dal potere, che fosse quello monarchico, repubblicano o parlamentare. Il legislatore, in particolare nella sua versione democratica, non deve essere disturbato, alterato dalle piccole polemiche giuridiche che si verificano nell'infra-mondo dei casi giudiziari. Una eco di Montesquieu, oltretutto deformata, il famosissimo giudice bocca della legge, si intende fino ai nostri giorni.

Ora, in realtà, ci sono moltissime sfaccettature in questa storia, per altro del tutto giusta, del posto del diritto in Francia. Ed è il merito della (ri)-costruzione del pensiero 'giuridico' di uno degli eroi della *French Theory*, Jacques Derrida, proposto da Serena Minnella, che mostra che se Derrida non ha forse messo in luce le sue riflessioni sul diritto, quelle restano comunque fondamentali nella sua opera.

Perché, a onor del vero, c'è molto da dire sul posto del diritto in seno alla *French Theory*. Tanto per cominciare con il padre del postmodernismo (se c'è e se non si vuole attribuire questa paternità a Nietzsche o a Platone per esempio), Jean-François Lyotard, il cui 'Il dissidio', nella sua demarcazione esplicita in relazione alla lite giudiziaria, merita ancora una piccola riflessione su ciò che l'assenza 'di una regola di giudizio', caratteristica del dissidio, potrebbe significare. O Michel Foucault il cui 'Sorvegliare e punire', libro-faro del complesso diritto/disciplina in una prospettiva ancora mol-

to classica della relazione cause-effetti, dovrebbe riunire le allusioni, sparpagliate, ma che tuttavia fa a proposito dell'altro versante del diritto, quello giudiziario, processuale, proteiforme e, in fin dei conti, incomprensibile come un'opera di Jean Tinguely, in breve il versante da sempre postmoderno/poststrutturalista al cuore di ogni diritto: il tribunale.

E infine Jacques Derrida, il cui 'Forza di legge' si trova al centro del libro di Serena Minnella con riferimento a ciò che accade, si pensa e si prova quando il giurista è messo davanti alla filosofia di Jacques Derrida. In questo testo dove la genealogia soggiacente potrebbe essere segnata dal primo Carl Schmitt prima della Grande Guerra fino a Niklas Luhmann, passando per Ernst von Glaserfeld, abbiamo tutto ciò che si può dire sul diritto, che non deve né essere confuso con la legge né da questa dissociato. Il giurista davanti a Derrida è nella situazione dell'uomo di campagna davanti alla legge. Questo uomo della celeberrima parabola di Franz Kafka, d'altronde, è forse anche un giurista se si pensa che le leggi si indirizzano principalmente agli uomini di legge, i giuristi appunto, che dovrebbero comprenderle per applicarle. Essi si trovano all'entrata della sfera della legge, con questi guardiani che proteggono fermamente la porta senza mai impedire ad alcuno di entrare.

In questa possibilità impossibile risiede l'enigma della legge, del diritto – e di Derrida. Serena Minnella ci espone le conseguenze, le vie di fuga, le speranze originate da questa situazione incomprensibile del diritto e di Derrida – perché chi affermerebbe di assumere che è decidibile proprio e soltanto l'indecidibile?

No, l'enigma di questo campo di rovine che è il diritto (pensiamo soltanto al destino del diritto romano o al presente dell'inconcepibile *maelström* legislativo e giurisprudenziale) non è risolto né da un altro enigma né da una soluzione: come si passa in un caso, in ogni caso, da una legge a una sentenza? Ecco dunque la questione, gridata da ogni persona che perde il proprio processo, urlata dunque in principio dalla metà dell'umanità in giudizio, la questione di cui Serena Minnella mette in scena tutte le declinazioni relative alla giustizia terrestre, alla democrazia a venir o ancora alla decostruzione come deliberazione.

Tutto ciò avrebbe potuto essere analizzato alla maniera standar-

dizzata della scienza universitaria. Ma Serena Minnella non ha soltanto messo il diritto al centro di una riflessione filosofica detta postmoderna, là dove solitamente non si trova in Francia; ha soprattutto congiunto ricerca, filosofia e poesia. Ne risulta uno stile che mantiene l'attenzione del lettore completamente. Ciò non cambia niente nella situazione dell'uomo di campagna. Ma questo raggio di luce che esce dalla porta della legge esce anche dal libro. La democrazia, la giustizia à venir.

Un libro che dà, attraverso la decostruzione, speranza.

RAINER MARIA KIESOW

Professore di diritto

Directeur d'études all'École

des hautes études en sciences sociales (EHESS), Parigi.

## Un *avant-propos*

La morte non consacra un uomo come filosofo. Lo consacra come poeta. Soltanto una grandezza evidente in vita lo rende filosofo.

A più di un decennio dalla sua morte, Jacques Derrida non ha perso la sua grandezza né ha smesso di appassionare e di interessare al suo pensiero gli studiosi delle diverse discipline.

La sua vasta produzione scientifica, frutto dell'amore per la filosofia, lo ha condotto, e lo ha condannato, nell'arco di circa cinquant'anni, a diventare uno dei maestri più controversi del nostro secolo. Non per mondane ragioni di vita vissuta che avrebbero potuto determinarne la caratura, ma per aver costretto la tradizione filosofica e tutti coloro che vogliono pensare, a rinunciare a qualsiasi pregiudizio se decidono di avventurarsi nei grandi compiti della filosofia.

Non è facile cogliere l'interezza del discorso filosofico di Derrida e forse non bastano anni per scoprire i mille volti dell'Autore: è sufficiente la lettura di un suo saggio per finire catapultati in un mondo di testo, che diventa universo di testo.

Come dell'universo non conosciamo tutte le stelle che lo compongono, dei testi e nei testi di Derrida non si possono trovare tutte le tracce. Allo studioso, quindi, il compito di individuarne di nuove, anche oltre quelle che lo stesso autore avrebbe potuto immaginare.

L'ostacolo che lo studioso, non soltanto il filosofo del diritto, può incontrare nell'approciare i testi derridiani, è quello di non trovare stabilità e fermezza, linearità e coerenza, che lo scienziato forse desidererebbe o alle quali si presume sia abituato.

Si tratta così di pensare a come si incontrano questo territorio sterminato quale è il pensiero derridiano e la personalità dello studioso, il suo bagaglio culturale.

La pazienza del non-comprendere è più importante dell'arguzia della comprensione; l'abbandono della volontà di violenza dell'interpretazione è più efficace e più utile dello smanioso bisogno di rendere tutto evidente; cedere al potere del testo di condurre è più piacevole dell'irrefrenabile tendenza del mettere ordine tra le pagine.

Ma quale giurista resiste a queste tentazioni?

Giusnaturalisti, giuspositivisti, giusrealisti, analitici, continentali, studiosi del *common law* o del *civil law*, e così i diversi profili che appartengono al fervido mondo della filosofia del diritto con facilità potrebbero trovare argomenti a sostegno delle loro tesi. La vastità della speculazione derridiana potrebbe – ma forse non può – dare senso a qualsiasi cosa.

Come predisporre a ricevere l'insegnamento derridiano?

Forse colui che incontra Derrida non può che spogliarsi di ciò che è e lasciare che Derrida gli insegni la sua lingua. Questo non significa dimenticare la propria provenienza, ma accogliere la contaminazione derridiana e, poco a poco, mettere da parte ciò che si sa per qualcosa di nuovo. La propria formazione comincerà da sola a interagire con il pensiero dell'Autore.

Nell'opinione di chi scrive, la grandezza di un filosofo quale è stato Jacques Derrida probabilmente non può aversi, non può essere portata alla luce soltanto tramite il costante tentativo di essere all'altezza dei suoi testi, ma ci si potrebbe avvicinare a essa anche attraverso un certo pensiero della misura minore: ciò potrebbe tradursi nell'umiltà di uno sforzo, nella ricerca di un metodo per essere, seguendo il lessico derridiano, degli ospiti graditi e non soltanto dei parassiti nei testi.

Così, se in essi si pensa di trovarvi delle risposte, se ci si predispongono con l'ansia di avere un ritorno, cioè il risultato evidente di un'operazione, un chiaro, definitivo, tratteggiato profilo di cose, si corre il rischio di un'illusione. A queste parole senza-luogo può venire in soccorso la metafora di altri luoghi incerti: se Josef K. non si avvicinò mai alla porta non proprio protetta dal guardiano, forse lo fece perché non voleva sapere e non voleva affrontare il numero di porte che sarebbero seguite. Forse lo fece per non spezzare la propria illusione. Forse lo fece perché non voleva scoprire che la risposta non è un silenzio, ma una non-risposta.

Ma chi corre il rischio di spezzare l'illusione deve fare i conti con la paura di non sapere e di non giungere ad alcuna cosa. Per darsi una risposta, o almeno per provarci, bisogna avere il coraggio di affacciarsi all'ultima porta, alla porta più grande dove sta l'ultimo guardiano. Nel gioco dei saperi, un'altra voce si fa udire e potrebbe spaventare: «“La guardia più forte è posta ai cancelli del nulla”, disse. “Forse perché la condizione di vuoto è troppo vergognosa per venir divulgata”»<sup>1</sup>.

Questo per dire che c'è un'altra illusione a insidiare il lavoro di ogni giurista: trattenere dietro i cancelli qualcosa che, in realtà, non è lì, ma è ancora nelle mani di ciascuno e non come tesoro da custodire – e che custodito viene logorato e diventa inutilizzabile – ma come strumento – che utilizzato invece si rinnova.

È questo che ci consegna la filosofia derridiana: strumenti, e concetti, che, nell'esplosione attuale dei fenomeni storici, riescono a dare visione e diventano lenti di ingrandimento e chiavi per i cancelli.

\* \* \*

Il 2017 segna per me il primo lustro di biografia scientifica. Un tempo breve, anzi brevissimo, trascorso tra i tre anni di dottorato alla facoltà di Giurisprudenza dell'Università Sapienza di Roma, i soggiorni di ricerca in Francia e l'attività al CRED – Centro di Ricerca per l'Estetica del diritto dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria

Cinque anni passati a incontrare Derrida nelle sue parole e nelle parole di chi lo ha seguito. Cinque anni passati a sparigliare l'ordine delle carte.

Tanti i momenti intensi e tragici della ricerca che meriterebbero di essere ricordati e di cui vorrei scrivere qualcosa, ma dei quali privo il lettore perché, chi sono io per infliggere questo supplizio? Mi sforzo quindi di selezionarne alcuni, in particolare quelli dove ho sentito più forte emergere lo spirito derridiano della mia prospettiva.

Il primo momento riguarda la *Faculté libre de Philosophie del-*

---

<sup>1</sup> F.S. FITZGERLD, *Tenera è la notte*, tr. it. di F. Pivano, Einaudi, Torino, 1990, p. 85.

l'ICT – Institut Catholique de Toulouse. Essa mi ha ospitata nel 2014. Qui ho approfondito la fenomenologia e ho esposto il mio lavoro in due giornate di studi dedicate, rispettivamente, ai temi 'La philosophie française contemporaine. Subject, alterité, temps' e 'La constitution de la temporalité'.

Un secondo momento è quello parigino nel 2015. Durante un periodo di visiting all'EHESS – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ho seguito i corsi liberi *L'ordre du droit* e *L'arsenal du juriste*. La discussione sui problemi del mondo giuridico attuale mi ha permesso di cogliere l'ampiezza della questione teoretica del mio lavoro.

Un terzo momento di ricerca è stata la partecipazione alla prima edizione dell'Ischia International Festival of Philosophy, "La filosofia, il Castello e la Torre – A cosa serve la filosofia?". Fatalità volle che il mio intervento sul diritto internazionale come contesto per la nascita di 'nuovi' filosofi si svolgesse in un luogo non universitario. Questa fatalità ha un'evidenza nel capitolo dedicato alla giustizia del vivere insieme.

Cinque anni, scrivevo, di attività al CRED Unirc di Reggio Calabria. Qui la mia ricerca è stata messa alla prova nella conversazione e nel dibattito, nel confronto seminariale e nella discussione con gli studiosi del CRED e con gli studenti. Nel corso di seminari e incontri, ho dato spazio alla trattazione di ogni argomento d'ordigno perché nulla potesse restare dimenticato e perché potesse essere pensato con riferimento al diritto inteso come 'mondo' nel quale il giurista agisce.

L'equazione di questo periodo di ricerca è 'libertà e passione'.

Non posso quindi non ringraziare coloro che mi hanno lasciato sviluppare la mia equazione: il professore Andrea Bellantone, Doyen de la Faculté libre de Philosophie dell'ICT, studioso saggio e pratico; il professore Rainer M. Kiesow dell'EHESS di Parigi, aperto e attento nella conversazione; il professore Daniele M. Cananzi dell'Università Sapienza di Roma e direttore del CRED Unirc, maestro profondamente paziente che mi ha avviata alla filosofia del diritto, nonché tutor del mio lavoro nel corso del dottorato romano e che continua a orientarmi nell'assoluta libertà di pensiero e di ricerca.



## Sul metodo

L'intento del lavoro è quello di considerare il progetto derridiano nel diritto in modo non conclusivo, quindi in rapporto alla missione del giurista contemporaneo, non limitandosi a una parziale valutazione e a un sintetico apprezzamento del pensiero del filosofo francese.

L'interrogazione iniziale nasce dalla presa d'atto del panorama giuridico dei giorni nostri. Il dinamismo del diritto che si rivela nella sua logica e nella sua grammatica mutevoli<sup>1</sup>, nella sconfinatezza degli spazi ai quali si applica<sup>2</sup>, e nella sovrapproduzione e nella destrutturazione della gerarchia delle fonti<sup>3</sup>, rende insufficienti le risposte del giurista ai problemi che esso solleva. Poiché è difficile fornire una risposta definitiva a fenomeni che sono in movimento, ci si è domandato se non fosse più adeguato pensare questa trasformazione a partire da un tipo di pensiero che, strutturalmente, è incapace di definizione.

Il pensiero di Derrida ha la qualità di intercettare l'andamento dell'evoluzione, e quindi cogliere il movimento dei concetti giuridici. Tornare allora a questo pensiero in questo momento storico

---

<sup>1</sup> M.R. FERRARESE, "Il trattato di Lisbona e la grammatica dei diritti", in S. CIVITARESE MATTEUCCI-F. GUARRIELLO-P. PUOTI (a cura di), *Diritti fondamentali e politiche dell'Unione Europea dopo Lisbona*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna, 2013, pp. 121 ss.

<sup>2</sup> Su questa linea, N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari, 2005; ID., *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2004; M.R. FERRARESE, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

<sup>3</sup> Penso qui all'eccesso barocco seguendo B. PASTORE, *Interpreti e fonti nell'esperienza giuridica contemporanea*, Cedam, Padova, 2014, pp. 21 ss.

può aiutare la discussione scientifica, come se si segnasse una tappa dalla quale ricominciare a pensare.

Per poter apprezzare questo ultimo punto si è osservato in quale modo Derrida affronta gli argomenti giuridici, cioè come fa operare la decostruzione in questi temi e cosa se ne coglie sul piano giuridico. Vi si è legata quindi una continua interrogazione affinché le domande del giurista mettano alla prova la riflessione, passo dopo passo.

Lo studio dei testi filosofici di Jacques Derrida non può trascurare anche alcuni elementi biografici e storici<sup>4</sup> che hanno condizionato il suo pensiero. Nel corso dei capitoli se ne è dato conto laddove essi apparivano determinanti.

Derrida era un ebreo non credente, cittadino della francese Algeria, proveniente da una famiglia sefardita spagnola, che visse alcuni eventi che lui stesso considerò eccezionali: la perdita della cittadinanza imposta dalle leggi razziali del regime collaborazionista francese di Vichy; l'espulsione da scuola per lo stesso motivo; un arresto a Praga durante gli anni più fervidi della sua attività filosofica, frutto del puro capriccio di un funzionario desideroso di fare carriera; lo scontro con il governo francese per l'insegnamento della filosofia nel 1979 dal quale nacque a Parigi il famigerato Collège International de Philosophie.

Questi fatti sembrano avere in comune un elemento che ritornerà spesso nella sua filosofia, cioè il rapporto con l'autorità e con la legge che essa rappresenta.

Nonostante il filosofo francese non abbia mai intrapreso studi di tipo giuridico, ha contribuito a discutere fecondamente i termini "legge" e "diritto" secondo una determinata direzione.

Così, per Derrida il diritto assume le forme della legge positiva. Fuori da ogni campanilismo positivista, la tradizione francese è nota per essere caratterizzata dall'identità di diritto e legge, riconoscendosi in quest'ultima la fonte di ogni norma. Per legge si intende specificamente la fonte ordinaria, frutto dell'attività del legislatore o di chi ha il potere di fare la legge, ed è espressione della so-

---

<sup>4</sup> Rimando qui diffusamente alla ricca biografia scritta sul Nostro da B. PEETERS, *Derrida*, Flammarion, Paris, 2010.

vranità popolare tanto cara allo Stato francese, profondamente insinuata nella sua cultura giuridica, politica, morale e filosofica.

L'indifferenziato uso di questi due termini, che possono rimandare a concetti diversi, potrebbe incontrare una resistenza. È pacifico nella scienza giuridica l'opinione per cui il termine "diritto" non è soltanto la legge, perché esistono diverse teorie sulla natura e l'oggetto del diritto (soltanto per citarne alcune, diritto come norma, diritto come istituzione, come ordinamento giuridico, etc.)<sup>5</sup>.

Di contro a questa identificazione, Derrida è un sostenitore della differenza tra diritto e giustizia, proponendo il primo come quel calcolo necessario che, tuttavia, va superato attraverso un pensiero della giustizia aperto all'alterità e che interrompa il calcolo e la funzione ripetitiva a vantaggio dell'inatteso.

Questo pensiero si afferma contestualmente ai più grandi eventi della storia che vanno dalla seconda guerra mondiale in poi, incontrando e scontrandosi con le correnti ideologiche, con lo stravolgimento sociale che ha determinato la crisi nei rapporti tra diritto, politica e morale, così da rendere questi tre campi quasi inscindibili l'uno dall'altro, pur conservando ciascuno le proprie specificità, con il ritorno *in auge* del religioso.

Attraverso la messa in evidenza di alcune *tracce*<sup>6</sup> che appaiono e si celano, che sono presenti e non-presenti, che emergono e vengono distribuite nel lavoro di decostruzione delle opere, qui si propone una via sul campo del pensiero derridiano che permetta al giurista di confrontarsi con quella modalità del pensare che è esercizio, attenzione e missione.

---

<sup>5</sup> Tra gli esempi di ricostruzione storica della filosofia del diritto si annovera l'opera di E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 1983; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I (2005), vol. II (2003), vol. III (2006), Laterza, Roma-Bari; P. PIOVANI, *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1968. Tra i più recenti, C. FARALLI, *La filosofia del diritto contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari, 2010; F. TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2013; M. BARBERIS, *Giuristi e filosofi: storia della filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2011.

<sup>6</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, tr. it. di R. Balzarotti-F. Bonicalzi-G. Contri-G. Dalmaso-A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, (1969) 2012, p. 102.

Il lavoro perciò ha tenuto in considerazione la cronologia dei testi, la loro contestualità storica, e la ricchezza speculativa sempre rispetto al mondo del diritto, di modo da valutare la misura della vicinanza e dell'aderenza della filosofia derridiana alla giuridicità, e così la considerazione della possibile applicabilità del pensiero derridiano al livello pratico.

Le intonazioni del pensiero derridiano meritano di essere ascoltate nell'attualità come proposte per rinnovare alcuni aspetti della dimensione giuridica.

La decostruzione, di cui Derrida è il padre, invita a ripensare dal profondo i concetti giuridici e la loro collocazione. Si ricorda qui che non sono soltanto i gius-filosofi, o i pensatori in generale, a muovere la decostruzione, come nei casi di anamnesi condotta, ma che la decostruzione si muove dal di dentro delle cose, è il concetto a restare in movimento, cioè a vivere la trasformazione costantemente come formula del suo essere. La decostruzione può essere immaginata come la forza che muove il magma del concetto che apparentemente è consolidato. È sul riconoscimento di questo lavoro spontaneo che Derrida non si può dire un vero postmoderno e bisogna precisare che:

«Derrida ne déconstruit rien, et que la déconstruction n'est pas le projet philosophique arbitraire d'un auteur: elle est plutôt le principe de ruine qui est inscrit dans tout texte lors de son écriture, autrement dit, elle agit comme un virus inséminé à l'origine et qui démonte d'avance tout 'montage' textuel ou institutionnel»<sup>7</sup>.

Se a ciò si aggiunge che l'invito della filosofia derridiana è orientato sempre, in qualsiasi fase, da un principio di giustizia e da un continuo lavoro che predisponga le condizioni per una *democrazia à venir*, che non è la democrazia del futuro, ma la possibilità di una nuova democrazia come evento inaspettato, allora i giuristi non possono non accogliere nell'alveo della loro disciplina questo pensiero.

---

<sup>7</sup> M. GOLDSCHMIT, *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, Paris, 2014, p. 24.

Quanto alla ricostruzione del pensiero derridiano sulle questioni individuate, è emersa la necessità di condurre il lavoro attraverso una lettura centrata per evitare la dispersione che i testi del filosofo possono creare. Si è trattato quindi di lavorare su Derrida insieme a Derrida, cioè dialogando sulle stesse questioni di interesse per il filosofo. Da un punto di vista pratico, ciò è reso evidente nella selezione della bibliografia primaria e secondaria, tutta volta a individuare le tracce prettamente giuridiche e a far risaltare i nessi che esse stesse possiedono. Nella coscienza della sterminatezza della produzione bibliografica, il sentimento provato verso il discorso filosofico derridiano, orientato nel grande spazio del diritto, ha cercato una manifestazione di fedeltà nella selezione di quelle opere che maggiormente hanno potuto definire il taglio e la prospettiva della discussione. Su questa linea trova senso in alcuni casi la scelta di alcune opere derridiane in lingua originale.

Bisogna tenere presente un elemento: Derrida non è un filosofo del diritto, e il giuridico e la giuridicità nel suo pensiero non hanno una posizione centrale<sup>8</sup>, non hanno una trattazione definita in vista della proposizione di una teoria del diritto, ma emergono sempre nel contesto del trittico di rapporti diritto-politica-etica e, in particolare, sempre con riferimento alla questione di una democrazia *à venir*. L'attenzione derridiana è più rivolta a ricavare una serie di argomenti nella direzione del comprendere i presupposti del *come giudicare* e del *come decidere*, anche se giudicare e decidere sono spesso atti folli. Questo è possibile soltanto se le aporie e i paradossi dei concetti giuridici vengono inclusi come parte della discussione e non aggirati come ostacoli o trascurati per una presunta ragione superiore che risponda sempre alle stesse regole.

La profondità della trattazione della giustizia è abissale. Anch'essa non ha una specificazione prettamente giuridica in sé, ma la assume a partire dal contesto e dagli interessati, cioè da coloro che sono in grado di aprire lo scenario democratico per farle spazio. L'idea di giustizia in Derrida è sempre concepita come rapporto all'altro. La prospettiva relazionale infatti non viene mai meno e,

---

<sup>8</sup> Sostiene un certo privilegio del diritto al cuore della filosofia derridiana P.-Y. QUIVIGER, "De la philosophie au droit", in *Cités*, 2/2007, n. 30, PUF, Paris, pp. 41-52.

anzi, ricolloca i concetti dell'autorità, della violenza, della sovranità, dei rapporti interstatali. Il modo di intendere la giustizia apporta alla disciplina della filosofia del diritto non soltanto l'obbligo del confronto con un'infinita alterità, che può avere qualsiasi natura (animale, cadaverica ...), ma l'inclusione della decostruzione. L'epigono "*la decostruzione è la giustizia*" appare, nella filosofia del diritto, come denuncia e come appello alla responsabilità. Quanto alla denuncia, essa costituisce la messa in evidenza del problema del fondamento del diritto. Poiché le filosofie del diritto sostengono, diversamente, che il diritto trova il suo fondamento in altrettanti differenti elementi, lasciano sospettare che non ne esista alcuno. Per tale ragione la fenomenologia giuridica, ritrovando la fonte del diritto nell'interrelazione, come espressione specificamente umana, può essere una buona portavoce, ma deve fare i conti con tutto ciò che non è specificamente umano o non lo è più. Questa potrebbe essere una grande sfida. Quanto all'appello alla responsabilità, ritrovare la giustizia come decostruzione significa essere pronti al faccia a faccia con l'aporia più perniciosa: il diritto che non garantisce diritti e cede le sue ragioni alle ragioni della contingenza. L'appello alla responsabilità è quello di mantenere salda l'alterità davanti a questa contingenza.

Ciò che più avvicina la filosofia derridiana al diritto, e quindi costituisce l'interesse di Derrida per i giuristi, è quel modello di impegno nell'attività critica e interpretativa che postula la decisione da prendere e che precede ogni scelta e ogni azione da compiere. In questo modo il diritto si apre alla giustizia e la giustizia anima l'attività del giurista, attore dietro le quinte della democrazia.

## Breviario terminologico generale

SOMMARIO: 1. Decostruzione. – 2. Il testo e la scrittura. – 3. *Diffèr(a)nçe*. – 4. Aporia.

### 1. *Decostruzione*

Se si volesse definire la decostruzione, non si potrebbe dare un'e-saustiva presentazione di questo termine. La parola infatti raccoglie intorno a sé una vastità concettuale forse più ampia di quello che il suo stesso Autore ha previsto. In *Lettera a un amico giapponese*, Derrida spiega al prof. Toshihiko Izutsu che: «quando scelsi questo termine, o quando mi si impose, mi pare fosse in *De la grammatologie*, non pensavo che avrebbe assunto un ruolo così centrale nel discorso che allora mi interessava. Cercavo, tra l'altro, di tradurre e adattare al mio discorso i termini heideggeriani *Destruction* o *Abbau*. In quel contesto essi significavano entrambi un'operazione relativa alla *struttura* o all'*architettura* tradizionale dei concetti fondatori dell'ontologia o della metafisica occidentale. Ma in francese il termine *distruction* implicava troppo visibilmente un annichilimento, una riduzione negativa più vicina alla “demolizione” nietzscheana che non all'interpretazione heideggeriana o al tipo di lettura che io proponevo. L'ho quindi scartato. Ricordo che controllai se il termine “decostruzione” (che mi veniva in modo apparentemente molto spontaneo) fosse proprio francese. Lo trovai nel Littré. L'uso grammaticale, quello linguistico o quello retorico si trovavano associati a un uso “macchinico”. Questa associazione mi sembrò felicissima, molto adatta a ciò che tentavo di suggerire»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. DERRIDA, “Lettre à un ami japonais”, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée,

Da un punto di vista squisitamente storico, pare che la parola “decostruzione” sia apparsa per la prima volta nella lingua francese quando, nel 1955, venne tradotta da G. Granel l’opera di Heidegger, *Contributo alla questione dell’essere*. Fu Granel a scegliere di tradurre così la parola “Abbau” per distinguerla da “distruzione” riferita a “Zerstreuung”<sup>2</sup>.

La decostruzione nasce negli anni Sessanta all’epoca della fioritura dello strutturalismo, corrente di de Saussure, Lévi-Strauss, Foucault, Althusser, i cui interessi principali erano la linguistica e la fonologia e sostenevano che la struttura fosse qualcosa di statico, di tassonomico. Diversamente dalla tendenza dominante, il gesto decostruzionista non è soltanto strutturalista, ma anche anti-strutturalista<sup>3</sup>.

In questa stessa lettera Derrida cerca di condensare moltissimi elementi che si sono presentati nell’arco di tutta la storia del suo pensiero, dal fraintendimento sull’obiettivo della decostruzione, alle accuse di nichilismo<sup>4</sup> e della volontà di distruggere, tenendo fermo il fatto che la decostruzione sta nella testualità. Derrida specifica che la decostruzione non è una distruzione, ma un disfare e decomporre le strutture, per comprendere come un insieme si sia

---

Paris, 1987, tr. it. di R. Balzarotti, “Lettera a un amico giapponese”, in *Psyché. Invenzioni dell’altro*, vol. II, Jaca Book, Milano, 2009, p. 8. La lettera apparve per la prima volta sulla rivista *Le promeneur*, XLII, ottobre 1985 e tradotta in molte lingue. In Italia, apparve la traduzione di M. Ferraris, “Pacific deconstruction, 2. Lettera a un amico giapponese”, in *Rivista di Estetica*, n. 17, 1984.

<sup>2</sup>M. GOLDSCHMIT, *Derrida. Une introduction*, Pocket, Paris, 2014, p. 23. Un’introduzione italiana alla filosofia derridiana è fatta da M. FERRARIS, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

<sup>3</sup>Per quanto riguarda le posizioni critiche contro Michel Foucault, il Nostro si confrontò con le ascendenze filosofiche di questo maestro oscuro in più saggi: J. DERRIDA, “Cogito et l’histoire de la folie”, in *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, tr. it. di G. Pozzi, “Cogito e storia della follia”, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 39-79; ID., “Etre juste avec Freud. L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse”, in *Penser la folie*, Galilée, Paris, 1992, tr. it. di G. Scibilia, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell’età della psicanalisi*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.

<sup>4</sup>Cfr. J.M. ELLIS, *Against Deconstruction*, Princeton University Press, Princeton, 1989.



costruito e quindi ricostruirlo<sup>5</sup>. La pratica della decostruzione quindi non è nichilista né, pienamente, postmoderna<sup>6</sup>, ma anzi richiama a un sovrappiù di responsabilità, di impegno etico, giuridico e politico<sup>7</sup>.

Lo scopo della decostruzione, se ve ne è uno, non è smontare la tradizione e la verità o privarsene, ma prendere la sua eredità responsabilmente, scoprire cosa, nella formulazione, è sfuggito o è rimasto obliato.

Nel pensare la differenza, esso pensa la distanza che separa l'interpretazione dagli oggetti a cui essa si riferisce. L'attività compiuta non è un'interpretazione in cerca di risposte o volta a dare/rico-

<sup>5</sup> L'intento della ricostruzione fa già parte della decostruzione. Ne sono stati colti in chiave realista i punti principali, in particolare sul passaggio necessario del decidere. La decostruzione infatti, una volta avvenuta, diventa ricostruzione anche attraverso le decisioni prese. Così M. FERRARIS, *Ricostruire la decostruzione*, Bompiani, Milano, 2010. Fondamentale resta comprendere una cosa: la decostruzione e la ricostruzione potrebbero essere immaginate, secondo questa sequenza, come una fase che segue l'altra. In realtà non c'è una fase – significherebbe rientrare in una gerarchia – ma c'è molta demolizione, perché la ricostruzione non può essere pensata come qualcosa di buono: si potrebbe infatti finire per ricostruire, da capo, ciò che si era demolito. Questa la posizione di Derrida in J. DERRIDA-A. SPIRE, *Au delà des apparences*, Le Bord, Paris, 2002; S. MARRUZZELLA (a cura di), *“Al di là delle apparenze: l'altro è segreto perché è l'altro”*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 40. A proposito delle strutture del pensiero, ID., *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, 1971, tr. it. a cura di S. Petrosino, “La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico”, in *La disseminazione*, Jaca Book, Milano, 1989. Si veda P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, tr. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano, 1981.

<sup>6</sup> J. DERRIDA, *Come non essere postmoderni. Post, neo e altri ismi*, tr. it. di G. Santamaria, a cura di G. Leghissa, Medusa, Napoli, 2002; J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, tr. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1991. Ha contribuito a ricostruire la storia dei rapporti tra l'intellettuale francese e il mondo accademico internazionale universitario, M. VERGANI, *Derrida*, Mondadori, Milano, 2000. Non è casuale l'uso della parola “intellettuale” di contro a “mondo accademico universitario”, perché Derrida non fu mai molto amato in questo mondo universitario, pur lavorando per numerose istituzioni.

<sup>7</sup> Né nichilista, né banale esercizio estetico quando la decostruzione o le decostruzioni, incontrano quei campi, secondo C. DOVOLICH, *Derrida tra differenza e trascendentale*, FrancoAngeli, Milano, 1995, p. 260.

noscere un senso, ma è valutazione e indicazione dell'incommensurabilità dell'attività del comprendere rispetto all'oggetto della comprensione<sup>8</sup>.

Se si volesse individuare un *modus*, si tratterebbe di seguirla secondo un *duplice gesto*<sup>9</sup>: una fase di *rovesciamento* con cui le opposizioni costitutive della metafisica sono sovvertite, rovesciate, e uno *spostamento*<sup>10</sup> generale del sistema. Attraverso il rovesciamento, la loro gerarchia è destabilizzata, si viene a marcare lo scarto che c'è tra i concetti. A tal proposito, Derrida parla di *strategia generale della decostruzione*<sup>11</sup>. Essa infatti ha un atteggiamento anamnastico: allo scopo di vedere come le opposizioni concettuali della metafisica occidentale si sono affermate e hanno costruito e condizionato i sistemi di pensiero e le varie scienze, nonché come i significati si sono stabilizzati, fa un lavoro di memoria, cioè lavora all'archivio dei concetti stessi. Questo modo di lavorare i concetti ha un atteggiamento obliquo, cioè non entra mai direttamente nella cosa, ma ha uno stile indiretto, come se per giungere allo svelamento avesse bisogno di allungare il percorso che potrebbe com-

---

<sup>8</sup> M. FERRARIS, *La svolta testuale*, Cooperativa libreria universitaria, Pavia, 1984, p. 45. Hans Georg Gadamer criticò la decostruzione nei suoi rapporti con l'ermeneutica nel suo *Wahrheit und Methode*, Mohr Siebeck GmbH & Co., Tübingen, 1993, tr. it. di R. Dottori, *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano, 1996. Questo alimentò una disputa intellettuale che portò a un cosiddetto "dialogo tra sordi". Derrida scriverà un saggio di risposta, "Buone volontà di potenza", in *Teoria*, XV, 1995, pp. 95-104. Gadamer ironicamente risponderà "E tuttavia: potenza della volontà 'buona'", in *Aut aut*, 1997, nn. 217-218, pp. 61-63. Sui rapporti tra decostruzione ed ermeneutica, si vedano anche J. GRONDIN, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, Paris, 1993; ID., "La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique", in *Philosopher en français*, PUF, Paris, 2001, pp. 235-246; J. GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, CNRS, Paris, 1977.

<sup>9</sup> J. DERRIDA, "Signature, événement, contexte", in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, tr. it. di M. Iofrida, "Segno, evento, contesto", in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, p. 423.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> J. DERRIDA, *Positions: entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris, 1972, tr. it. di M. Chiappini-G. Sertoli, *Posizioni. Scene, atti e figure della disseminazione*, Ombre corte, Verona, 1999, p. 52.

piere più velocemente. È infatti importante far sì che la decostruzione non perda mai, come punto di vista, le innumerevoli digressioni nelle quali può imbattersi perché, ciò che si potrebbe credere essere qualcosa che nulla ha da vedere con l'oggetto principale, in realtà è legato all'oggetto proprio in via indiretta. Come spiega lo stesso Derrida, un modo di praticare la decostruzione potrebbe essere proprio questo qui annunciato, e in tal caso ci si avvale di letture di testi diversi, anche minori, interpretazioni minuziose e genealogie; oppure si può compiere un lavoro di carattere dimostrativo, apparentemente non storico, sui paradossi logico-formali<sup>12</sup>. Rovesciare e capovolgere significano già rompere con la tradizione operando una violenza, quindi il primo gesto del doppio gesto potrebbe essere un gesto irresponsabile.

La fase dello spostamento pone all'irrimediabile dimostrazione che l'opposizione a sua volta non è soltanto tale, ma è opposizione di opposizione, cioè strutturata da altri concetti che, in modo inevitabile, non possono essere sottratti alla continua decostruzione. In tale modo si mostra che i concetti sono contaminati da tracce di natura diversa dalla loro e, per questa ragione, non è possibile trovare l'origine di questi stessi concetti.

La decostruzione derridiana da il fianco alla *Destruktion* di Heidegger, già impegnata a disoccultare l'essere, metafisicamente confuso con l'ente. Derrida però dimostra che non si può arrivare a compiere questo gesto definitivo, perché i concetti, in quanto contaminati, sono sempre presenti-assenti.

Non è possibile affermare che la decostruzione sia un metodo, né che la decostruzione sia un mezzo per vedere cosa resiste al sistema, né che sia un'analisi o una critica, né un atto o un'operazione. La decostruzione è *à l'œuvre*, è già all'opera, in moto nel mondo e nella cultura, si muove al suo interno, dislocando e disaggiustando. Il suo movimento è intrinseco. Perciò non sarebbe possibile affermare che essa sia fatta di precise regole che la inquadrino in un assetto, così come, nello stile di Derrida, essa resta specifica e

---

<sup>12</sup> J. DERRIDA, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994, tr. it. di A. Di Natale, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 73.

unica, cioè pensiero del suo Autore, ma certamente non sua proprietà. Questo passaggio potrebbe permettere un'affermazione: la decostruzione e il decostruzionismo non sono la stessa cosa. La decostruzione è derridiana, nel senso che Derrida si è affidato a essa in quanto principio già iscritto; il decostruzionismo<sup>13</sup> è molto più ampio e chiama nella sua pratica autori che si sono ispirati a Derrida, creando così una vera e propria corrente.

«La decostruzione non è dunque una nuova costruzione o una definitiva distruzione, ma qualcosa d'altro, qualcosa che vive all'interno dell'edificio del sapere senza tuttavia accontentarsi del privilegio di questo accesso al palazzo, senza restare sorda ad un "certo al di fuori"»<sup>14</sup>.

## 2. Il testo e la scrittura

L'argomento del testo e della scrittura sono viscerali nel corpo della decostruzione. Essa riguarda i testi e riqualifica proprio la scrittura.

«*Il n'y a pas hors-texte* [...] Ce que nous avons tenté de démontrer en suivant le fil conducteur du "supplément dangereux", c'est que dans ce qu'on appelle la vie réelle de ces existences "en chair et en os", au-delà de ce qu'on croit pouvoir circonscrire comme l'œuvre de Rousseau, et derrière elle, il n'y a jamais eu que de l'écriture; il n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le "réel" ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. Et ainsi à l'infini car nous avons lu, dans le texte, que le présent absolu, la nature [...] se sont toujours déjà dérobés, n'ont jamais existé; que ce qui ouvre le sens et le langage, c'est cette écriture comme disparition de la présence naturelle»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Si veda R. DIODATO, *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano, 1996.

<sup>14</sup> S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano, 1997, p. 129.

<sup>15</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., pp. 227-228.

In questo passaggio sono condensati gli elementi che fanno da architrave al pensiero derridiano: la testualità, il fatto che la presenza non sia mai completamente presente e che, in genere, essa è presenza come rinvio di qualcos'altro, quindi è traccia, e, nel suo essere traccia, sottoposta alla contaminazione e alla torsione dei concetti, è *différance*, cioè è differe(a)nza, attraverso un rinvio costante per il quale è impossibile trovare l'origine prima.

L'affermazione della testualità e della scrittura è la risposta di Derrida al *fonologocentrismo* (il mezzo di misura che la metafisica occidentale userà contro il pericolo della scrittura e che, in chiave etica, politica, psicoanalitica, prenderà il nome di *fallo-logo-centrismo* per affermare la legge del padre e l'imperante linearità maschile nel pensiero della differenza sessuale)<sup>16</sup>.

Si vedrà come i termini sopra citati non possono essere pensati immaginando, temporalmente, che uno preceda o segua l'altro, ma bisogna pensare in maniera contestuale.

Per evidenziare come si sia verificata una separazione tra scrittura e parola orale, Derrida ha bisogno di comprendere quale sia stata la ragione dell'esclusione della scrittura. La parola orale è stata considerata come una sorta di copia della realtà, a causa del fatto che la voce, provenendo dall'interno, non poteva essere contaminata da alcuna cosa esterna<sup>17</sup>. La voce è perciò vista come una purezza auto-referente, cioè come auto affezione dove sarebbe possibile cancellare ciò che si riceve facendo esperienza solo di significati<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. J. DERRIDA, "Geschlecht. Différance sexuelle, différance ontologique", in *Psyché. Invention de l'autre*, tome II, Galilée, Paris, 1983-2003, tr. it. di R. Balzarotti, "Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica", in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, Jaca Book, Milano, 2009; J. DERRIDA, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Corbo e Fiori, Venezia, 1976, tr. it. di S. Agosti, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1991.

<sup>17</sup> Ampiamente il saggio di J. DERRIDA, "La pharmacie de Platon", in *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, tr. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano, 2007.

<sup>18</sup> Questi sono i risultati degli studi di Derrida condotti su Husserl. J. DERRIDA, *Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris, 1962, tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano, 1987; ID., *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967, tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fe-*

Nel processo alla scrittura contenuto nel saggio *La farmacia di Platone*, la voce è *phoné*, cioè l'espressione che la vita è presente, come se confermasse che il corpo è vivo, e che vivono nello stesso momento. La voce, *phoné*, è il segno del *logos*, cioè ne è significato. Contro questa trasparenza, la scrittura (*grammè*) è statica, è una traccia, e a causa del fatto che è fissa non è modificabile<sup>19</sup>. Essa è segno del segno, cioè è segno della *phoné* che è segno del *logos*. Significante di significante. Il processo che veniva fatto alla scrittura nel mito del Fedro di Platone era quello di non essere altro che un falso beneficio per chi la utilizzasse, perché non insegnava il pensiero ed era un falso mezzo per sostenere la memoria, dato che era capace di contenere errori e ne addomesticava l'uso. Ma Platone stesso riammette la scrittura nella dialettica del *logos* (pensiamo all'ambiguità di Platone e al fatto bizzarro che i Dialoghi, *logos*, siano scritti)<sup>20</sup> mostrandosi così come differenza rispetto alla *phoné*. La scrittura però resta segno. Di essa si può non conoscere né l'origine né l'autore e, pur essendo "parente" del *logos*, non dice pienamente la presenza. Allo stesso modo la parola, la voce, non è evidenza del *logos* che dice l'essere. Entrambi non sono originari, ma sono differenze, soltanto che la voce è "più vicina".

Derrida compie un gesto decostruzionista: ribalta questa specie di gerarchia, mettendo al cuore della sua filosofia proprio la centralità della scrittura, perché nella scrittura sono presenti più tracce di quante ce ne siano nella voce con la sua presunta purezza. Queste tracce sono ciò che permettono di svelare, da e di un testo, tutto ciò

---

*nomeno*, Jaca Book, Milano, 1984; J. DERRIDA, *Le problème de la g n se dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990, tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 1992. Sulla ricostruzione del concetto di origine, genesi e traccia e della evoluzione fenomenologica attraverso le letture dei maestri di Derrida, si veda il lavoro di P. MARRATI-GUENON, *La g n se et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic publ., Dordrecht, Springer, 1998.

<sup>19</sup> S. PETROSINO, *Ancora su il pharmakon di Derrida*, in *La farmacia di Platone*, cit., p. 13.

<sup>20</sup> M. FERRARIS, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla, Milano, 1981, pp. 58 ss.; G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1979.

che resta nascosto (ai fini dell'interpretazione, apre nuove possibilità, nuove prospettive). La scrittura è *pharmakon*: questa parola, che significa tanto rimedio quanto veleno, è la possibilità di una traduzione, e ha un risvolto anche politico. Ma la scelta se tradurre con 'farmaco' o 'veleno', è una scelta filosofica: il pensiero è inquietato dalla scrittura, quindi se si dovesse tradurre *pharmakon* con veleno si rivelerebbe della scrittura<sup>21</sup> quella potenza nascosta che essa ha. Anche Rousseau ha sostenuto che la scrittura avesse un ruolo lievemente secondario, per l'esattezza definendolo "pericoloso supplemento"<sup>22</sup>. Vale qui lo stesso ragionamento: contro l'evidenza pura della coscienza, esiste qualcosa che va a sostituirla. La pericolosità del supplemento sta nel fatto che esso si vuole dare come presenza piena, e il suo segno come la cosa stessa. La logica del supplemento è specifica: esso si aggiunge, cioè raddoppia la presenza, la cumula; inoltre supplisce come sostituisce, cioè si mette al posto di qualcos'altro perché c'è una mancanza. Che ingrandisca o che supplisca, esso è esterno, viene dall'esterno, perciò è malefico (come la cultura, la masturbazione, la storia, etc.). L'economia del supplemento è quella di essere la presenza di un'assenza, il non-differito del differito, il godimento minacciato di morte, ciò che da il cambio. Ma l'aspetto più inquietante del supplemento è che, nel dare la presenza dell'assenza, tiene a distanza il segno, lo padroneggia. In tal modo, si minaccia la presenza di cui il supplemento è supplemento, pur essendo il supplemento la possibilità della presenza dell'assenza. Il supplemento entra in una catena di rappresentazione, per cui un supplemento rimanda a un altro supplemento<sup>23</sup>. In tal modo, l'origine è completamente dispersa: "tutto

---

<sup>21</sup> J. DERRIDA, "De l'économie restreinte à l'économie générale", in *L'écriture et la différance*, Seuil, Paris, 1967, pp. 373 ss., tr. it. di G. Pozzi, "Dall'economia ristretta all'economia generale", in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 325-358. Il potere della scrittura è anche nelle lettere: J. DERRIDA, "Le facteur de la vérité", in *La carte postale*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980, pp. 441-542, tr. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 1-177.

<sup>22</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., pp. 203 ss.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 203-234.

inizia con l'intermediario"<sup>24</sup>. Il supplemento non è puro, perché come esterno è contaminato da ciò che lo circonda, cioè dal contesto<sup>25</sup>. Ora, se la scrittura è supplemento, lo scrittore – secondo Derrida – scrive nel contesto di una lingua e di una logica delle quali non è capace di dominare le leggi e il sistema ma, anzi, ne è dominato (o contaminato). Sollecitato così il logocentrismo, si configura la fondazione di una scienza della grammatologia: la scrittura dello scrittore perciò sarà piena di significanti, cioè di tracce, di cui si può essere coscienti o meno coscienti, ma che, sia all'atto della scrittura che della lettura, raddoppiano il testo, trasgredendolo verso se stesso in un rinvio costante di significanti, di supplementi e di tracce dal sistema testuale e con-testuale.

### 3. *Différ(a)nce*

Prima di ogni opposizione concettuale, tra natura e cultura, tra umanità e animalità, etc., appartiene al movimento della significazione la traccia. Di matrice lévinassiana<sup>26</sup>, Derrida ricorre alla traccia per affermare, dal punto di vista dell'ontologia, la presenza del suo essere passato. La traccia non dà la dimostrazione della compiutezza, dell'aver concluso e fissato il passato, ma è l'iscrizione, cioè il segno del passaggio di qualcosa o qualcuno. Questo passato, ovviamente, non può essere vissuto nella forma della presenza originaria. Forse neanche il presente si può vivere in questo modo.

---

<sup>24</sup> Ivi, pp. 227 ss. Sul concetto del testo come mediazione ricco di segni, P. NEHRHOT, *La fenomenologia della filosofia analitica del linguaggio ordinario*, Cedam, Padova, 1998, p. 12 ss.

<sup>25</sup> J. DERRIDA, *Limited inc.*, Galilée, Paris, 1990, tr. it. di N. Perullo, *Limited inc.*, Raffaello Cortina, Milano, 1997. Riprende questa teoria per distaccarsene e proporre un nuovo schema motore che riorganizzi il pensiero dell'essere, C. MALABOU, *La plasticité au soir de l'écriture*, Leo Scheer, Paris, 2005. Mette a confronto questa teoria della scrittura con la concreta opera dello scrittore, per mostrare come il testo si contamina nel sistema, traendo esempi dalla letteratura che spaziano da Kafka ad Arendt, M. CRÉPON, *La vocation de l'écriture*, Odile Jacob, Paris, 2014.

<sup>26</sup> E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1974, tr. it. di F. Ciaramelli, *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli, 1979.



L'atteggiamento della traccia nella discussione derridiana è quello di mettere sotto scuotimento il senso dell'essere come presenza e il senso del linguaggio come pienezza.

Sottoposti alla decostruzione, secondo le linee sopra esposte, i segni (l'oggetto della decostruzione potrebbe essere qualsiasi cosa) non hanno né presenza né pienezza totale.

Dal punto di vista del tempo, la traccia si apre all'esteriorità, nel rapporto tra il vivente e il suo altro, e si spazia grazie alla differenza, pur restando i concetti finiti perché impossibile che riducano la propria differenza nella presenza<sup>27</sup>. La traccia, nel suo essere ora e qui, manifesta l'assenza di un altrimenti: l'altrimenti può essere tanto l'origine quanto qualcosa di *à venir*, non proveniente dal futuro, ma come la stessa possibilità che un evento si verifichi. L'origine infatti non scompare, ma è l'effetto retroattivo di una non-origine: la traccia è origine dell'origine<sup>28</sup>. Essa è capace di ricevere l'iscrizione dell'origine, ma in generale è capace di ricevere qualsiasi iscrizione esterna, cioè di lasciarsi contaminare. Questa contaminazione non occulta il mito dell'origine inscritto nella traccia. Ma la traccia va considerata per quello che è: il mito della cancellazione della differenza originaria, la supplementarietà della struttura.

La traccia è la traccia finita di un essere finito: se è incancellabile significa che non è una traccia. Essa va considerata come un processo permanente<sup>29</sup>.

*La traccia come tale non esiste*<sup>30</sup>: il luogo della de-cisione resta occulto, ma la traccia apre il movimento del differire: «Nella zona specifica di questa traccia, nella temporalizzazione di un "vissuto" che non è nel mondo né in un "altro mondo", che non è più sonoro che luminoso, più nel tempo che nello spazio, le differenze appaiono fra gli elementi o piuttosto sono prodotte, fatte sorgere come tali dai testi, da catene e sistemi di tracce. Queste catene, questi sistemi non possono disegnarsi che nel tessuto di questa *traccia* o *impron-*

<sup>27</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., pp. 102 ss.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>29</sup> J. DERRIDA, "Al di là delle apparenze: l'atro è segreto perché è l'altro", cit., pp. 45, 46.

<sup>30</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., p. 238.

ta. La differenza tra ciò che appare e l'apparire (tra il "mondo" e il "vissuto") è la condizione di tutte le altre differenze, di tutte le altre tracce *ed è già una traccia*»<sup>31</sup>.

La parola *différance* fu introdotta da Derrida per la prima volta in un saggio dedicato ad Antonin Artaud, poi ampiamente discusso in occasione della conferenza della Société française de philosophie il 27 gennaio 1968<sup>32</sup>.

Per Heidegger, la metafisica comincia con l'oblio dell'essere, perché trattiene in sé la propria essenza, cioè la differenza tra essere e ente. La differenza tra essere ed ente è la differenza tra la presenza e ciò che è presente nel Mondo ed è questa differenza a restare obliata. Diversamente, secondo Derrida la *différance* è più originaria della differenza tra l'essere e l'ente perché l'essere è preceduto dall'iscrizione della traccia, cioè da un atto della scrittura. Questo atto mostra l'impronta di qualcosa che è obliata. Ma la differenza e il suo profilarsi è difficile da dire, e ha bisogno di emergere a livello testuale, cioè mostrare come sia capace di cambiare: Derrida così introduce la parola *differanza*, sostituendo la vocale "a" alla vocale "e", perché è in grado di dimostrare che l'essere è fratturato, manca di qualcosa<sup>33</sup>. Ma la mancanza non va interpretata negativamente, non è catastrofica, bensì è capace di creare una contaminazione, perché dinamizza le varie differenze. Tra esse si sviluppa un movimento di forze, esse sono forze, e il movimento che le caratterizza è differenza. Esse sono nella loro legge di iterabilità, cioè di ripetizione, di reiterazione. Questa differenza permette a ogni sistema di rinvio generale di costituirsi storicamente come tessuto di differenze. Esse si spaziano e si temporalizzano: soltanto la

---

<sup>31</sup> G. DALMASSO, "Impensabilità della scrittura", in *Della grammatologia*, cit., p. IV.

<sup>32</sup> J. DERRIDA, "La différence", in *Bulletin de la Société française de philosophie*, LXII, 3, 1968 e anche in *Théorie d'ensemble*, Paris, poi in *Marges (de la philosophie)*, cit., tr. it. di M. Iofrida, "La différence", in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 27-57.

<sup>33</sup> Questo segno grafico, questo finto errore, è anche lo sforzo di segnare lo scarto dal fonologocentrismo, cioè dal privilegio assunto dalla scrittura fonetica nel nostro sistema concettuale, sottolinea S. MARRUZZELLA, in *Al di là delle apparenze*, cit., p. 11.

scrittura della *a* della *différance* avrebbe potuto mostrare l'esistenza di questa mancanza che è capace di mettere in moto un movimento di rigenerazione.

Il concetto di *différance* serve a Derrida anche per smarcarsi da Hegel, in particolare dalla dialettica che tende a sintetizzare gli opposti in un terzo elemento. La *différance* vuole essere limite, interruzione e distruzione dell'*Aufhebung*<sup>34</sup> perché quest'ultimo movimento tende a togliere le opposizioni binarie, a risolverne la loro contraddizione. Diversamente la *différance* porta avanti un lavoro, un movimento indicibile, contaminante e contaminato, costante, interminabile che non risolve e non interiorizza in alcun "terzo" la critica. In tale modo un termine resta sottoposto alla pratica che lo compone e decompone<sup>35</sup>.

Quando Derrida nel saggio si interroga sul chi della differenza, cioè sul chi sia a differire<sup>36</sup>, si sospende in una non definizione, sostenendo che la differenza è «derivata, sopraggiunta, dominata e comandata a partire dal punto di un ente come presenza, e quest'ultimo può essere qualcosa, una forma, uno stato, un potere nel mondo, ai quali si possono dare nomi di ogni genere, un che, o un essente-presente come *soggetto*, un *chi*»<sup>37</sup>. Se si volesse semplificare, senza sminuire il significato e senza chiudere l'apertura che questo discorso della *différance* comporta nell'architettura derridiana, si potrebbe prendere a prestito quello che il Nostro scrive: «La *différance* è ciò che fa sì che il movimento della significazione sia possibile solo a condizione che ciascun elemento cosiddetto "presente", che appare sulla scena della presenza, si rapporti a qualcosa di altro da sé,

---

<sup>34</sup> G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, La nuova Italia, Scandicci, 1987.

<sup>35</sup> Per un trattazione panoramica delle linee dell'atteggiamento di Derrida nei confronti del pensiero di Hegel, del quale si riconosce l'impossibilità di sfuggire a quel sistema di opposizioni, in cui Derrida coglie che uno degli esiti possa essere cercato negli effetti che produce, cioè nel movimento di ciò che *resta* della dialettica, si veda M. TELMON, *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano, 1997, pp. 15-24.

<sup>36</sup> Ivi, p. 42; R. GASCHÉ, *Inventions of Difference. On J. Derrida*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1994.

<sup>37</sup> J. DERRIDA, *La différence*, cit., p. 42.

conservando in sé il marchio dell'elemento passato e lasciandosi già solcare dal marchio del suo rapporto all'elemento futuro, dato che la traccia si rapporta a ciò che chiamiamo il futuro non meno che a ciò che chiamiamo il passato, e dato che essa costituisce ciò che chiamiamo il presente proprio grazie a questo rapporto con ciò che non è tale: assolutamente non è tale, non è cioè nemmeno un passato o un futuro intesi come presenti modificati. Perché il presente sia se stesso, bisogna che un intervallo lo separi da ciò che non è tale, ma questo intervallo che lo costituisce come presente deve anche, al tempo stesso, dividere il presente in se stesso, spartendo così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè ogni ente, nella nostra lingua metafisica, in particolare la sostanza o il soggetto. Dato che questo intervallo si costituisce, si divide dinamicamente, esso è ciò che si può chiamare spaziamiento, divenire-spazio del tempo e divenire-tempo dello spazio (temporeggiamento). Ed è questa costituzione [...] non-originaria, di marchi, di tracce, di ritenzioni e protenzioni [...] che io propongo di chiamare *différance*»<sup>38</sup>.

Nel movimento emergono le differenze e i differenti. Differente è l'essere vivente, chiunque sia in grado di lasciare una traccia<sup>39</sup>. Il differente differisce, in entrambi i sensi che il termine ha secondo la lingua greca e latina. *Differre* in latino è il differire come rimettere al più tardi, tener conto delle forze e del tempo; il latino *differre* nel senso del *diapherein* greco, è "alterità" per dissomiglianza o alterità di polemica, intervallo, distanza. Va notato qui che la parola *différends*, in francese, significa "dissidio", "causa giudiziaria", dove si verifica lo scontro – alla pari – di due forze differenti che, una rispetto all'altra, sono appunto alterità.

#### 4. *Aporia*

L'esperienza dell'aporìa concerne maggiormente i campi del diritto

---

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

<sup>39</sup> J. DERRIDA-E. ROUDINESCO, *De quoi demain ... Dialogue avec E. Roudinesco*, Fayard-Galilée, Paris, 2001, tr. it. di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 40.

to, della giustizia, della responsabilità, della politica<sup>40</sup>, cioè quell'esperienza in cui è possibile assumersi il rischio assoluto della decisione che non conclude, senza rispondere ad alcuna buona coscienza. Si tratta di quelle dimensioni dove si contrappone la regola generale che si scontra con la necessità di una decisione per la singolarità senza misura. Si potrebbe pensare che questi campi dell'esperienza siano concepibili in una sorta di *aporetica generale*<sup>41</sup>. Il concetto di aporia ha un'ascendenza aristotelica: essa significa cammino impraticabile. In sostanza, un ostacolo si frappone alla prosecuzione impedendo di procedere. Aporia è quindi un passaggio impossibile. Secondo Derrida, «la parola significa anche passaggio, attraversamento, sopportazione, prova del superamento, ma può essere un attraversamento senza linea e senza confine indivisibile»<sup>42</sup>. Il termine aporia è un termine radicale nell'esperienza che propone: interminabile, non una semplice contraddizione, ma qualcosa che accadendo chiama a una responsabilità infinita come paradosso. L'aporia infatti vuole una decisione che parta da un sapere che però non ripeta quanto già sedimentato e affermato, una decisione perciò che sia presa interrompendo il rapporto con ogni determinazione presentabile.

La negatività apparente del termine nel suo essere definito come passaggio impossibile si scontra con quello che è al cuore del suo stesso essere inteso come esperienza: al cuore dell'aporia, nell'impossibilità del passaggio, si apre la venuta dell'alterità, cioè è costretto a pensare la linea insuperabile dove qualcosa passa (*pas*), cioè qualcosa accade. L'aporia è paradossale perché gli è associata la possibilità del passaggio che, ovviamente, nella sua traduzione dovrebbe essere esclusa.

Attraverso un'espressione francese, *il y va d'un certain pas*<sup>43</sup>, Derrida apre una serie di ipotesi a favore di questo pensiero del qual-

---

<sup>40</sup> J. DERRIDA, *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris, 1996, tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano, 1999, pp. 14-15.

<sup>41</sup> C. DI MARTINO, *Figure dell'evento*, Guerini Scientifica, Milano, 2009, pp. 46-51.

<sup>42</sup> J. DERRIDA, *Aporie*, cit., p. 14.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 9.

cosa che accade su un punto di non accesso. *Pas* può significare che un soggetto maschile vada da qualche parte con una certa andatura; *pas* può indicare il passo, il passaggio, quindi un neutro; infine “*pas*”, col mantenimento delle virgolette, indica la negazione “no”.

Il passaggio è il superamento di una linea. Esiste una linea indivisibile<sup>44</sup> che demarca un confine nel concetto di aporia. Ma la linea può essere divisibile? Derrida sostiene che il problema con l'aporia arriva al momento in cui la linea non sia indivisibile, cioè essa non sia più in grado di istituire il passaggio. La linea indivisibile è problematica: essa, secondo il termine problema, è l'idea di confine, cioè proietta davanti a sé un sostituto o una protesi – sia per proteggerci che per dissimularci – oscurando tutto.

Ora, se il problema dell'indivisibilità della linea dovesse venire meno da questo punto di vista strutturale, non si avrebbe più un problema sul passaggio e, teoricamente, il passaggio sarebbe libero. Ma chi fa esperienza dell'alterità e della responsabilità, in realtà non può liberarsi dell'esperienza dell'aporia ma deve pretendere che essa sia costantemente presente all'atto della decisione. Quindi, se anche un'aporia dovesse essere apparente, l'esperienza dell'aporia deve essere riportata al caso per configurare un eccesso di responsabilità della decisione, per ri-tracciare il confine del sapere.

In altre parole, l'aporia con la sua apertura è un costante rilancio all'esperienza del possibile impossibile, cioè l'impossibilità di arrestarsi che coincide con il riconoscere che qualcosa resta e sfugge, qualcosa di imprevedibile. La strategia di Derrida è quella di ricorrere all'impossibile perché il possibile non si arresti come calcolo, così che l'impossibile tenga aperto il possibile<sup>45</sup>.

«L'intérêt de la déconstruction, de sa force, de son désir si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible»<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>45</sup> S. PETROSINO, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Studium, Roma, 2009, pp. 78-80.

<sup>46</sup> J. DERRIDA, *Psyché. Invention de l'autre*, tome 1, Galilée, Paris, 1987, p. 27.

# Capitolo I

## Il Fondamento mistico dell'autorità. Della violenza

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Forza di legge. Il *Fondamento mistico dell'autorità*. – 3. Quale violenza? A partire da *Per la critica della violenza* di W. Benjamin.

### 1. *Introduzione*

Forse tra i più suggestivi testi del pensiero gius-filosofico che affrontano la questione della violenza vi è proprio il piccolo saggio che Derrida ha proposto sull'argomento. Si tratta di *Force de Loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*<sup>1</sup>. Il titolo e il sottotitolo potrebbero essere ben considerati come titoli di due diversi argomenti poiché il contenuto stesso del volume suggerisce que-

---

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994, tr. it. di A. Di Natale, a cura di F. Garritano, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. Si noti che in italiano la traduzione della parola "fondamento" sia in minuscolo, diversamente dal francese che è in maiuscolo. Il testo inglese si presentò col nome "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", in *11 Cardozo L. Rev.*, 919, 1990. Probabilmente si tratta soltanto di una circostanza del caso questa differenza. Ma se si volesse assumere un po' una posa derridiana quella 'f' maiuscola avrebbe lo stesso senso della 'a' della différence, di cui se ne coglie il ruolo soltanto a partire dalla scrittura. Il testo si trova anche nella raccolta P. HAYDEN (a cura di), *Philosophical perspectives on law and politics. Readings from Plato to Derrida*, Peter Lang Publishing, New York, 1999, pp. 337-362. Di seguito si indicherà soltanto l'edizione francese.

sta possibilità aprendo molte strade: innanzitutto potrebbe essere considerato un saggio sulla giustizia, dato che il volume è ricordato come l'opera in cui Derrida presentò l'idea secondo cui *la déconstruction est la justice*<sup>2</sup>. In secondo luogo, permette di tracciare il rapporto tra il diritto e la giustizia. Ancora, si può leggere il testo per comprendere quale fondamento abbia il diritto e, infine, per assistere al modo in cui la decostruzione lavora il diritto.

Prima di approfondire la trattazione, sembra opportuno inquadrare storicamente l'edizione di questo saggio.

Il libro è diviso in due parti. La prima parte fu letta nell'ottobre 1989 in occasione del convegno organizzato da Drucilla Cornell alla Cardozo Law School su "Deconstruction and the Possibility of Justice". Nel corso del convegno fu distribuito anche un altro testo, che compone la seconda parte del libro. Questo secondo testo, "Nome di Benjamin", non fu letto invece in quell'occasione bensì l'anno successivo, il 26 aprile 1990, per un convegno organizzato da Saul Friedlander, all'Università della California a Los Angeles. Il titolo del convegno dell'epoca era "Nazism and the 'Final Solution': Probing the limits of Representation". L'insieme di questo lavoro fu pubblicato soltanto quattro anni più tardi. In quegli stessi anni venivano pubblicate anche altre opere, tra cui *Spectres de Marx*<sup>3</sup>, *Politiques de l'amitié*<sup>4</sup>, *L'Autre Cap*<sup>5</sup>, *Du droit à la philosophie*<sup>6</sup> e *De l'esprit. Heidegger et la question*<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>3</sup> J. DERRIDA, *Spectres de Marx. Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993, tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano, 1994.

<sup>4</sup> *Id.*, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995.

<sup>5</sup> *Id.*, *L'Autre Cap, suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, Paris, 1991, tr. it. di M. Ferraris, *Oggi l'Europa. L'altro capo, seguito da La democrazia aggiornata*, Garzanti, Milano, 1991.

<sup>6</sup> *Id.*, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, tr. it. di E. Sergio, a cura di F. Garritano, *Del diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro, 1999.

<sup>7</sup> *Id.*, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1990, tr. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano, 2010.



Questo convegno segnò una tappa importante per valutare l'impatto della decostruzione nelle scienze sociali. Fu l'occasione per Derrida di pronunciare un discorso davanti alla critica americana, a filosofi e a giuristi come Seyla Benhabib, Judith Butler, Jack Balkin e Drucilla Cornell, soprattutto perché alcuni di questi appartenevano alla famosa corrente dei *Critical Legal Studies*<sup>8</sup> (CLS), e di dimostrare così l'influenza della decostruzione sul pensiero americano<sup>9</sup>.

Negli anni Ottanta la decostruzione si pose come una tecnica progressista e normativa per i giuristi americani e, al contempo, furono proprio i giuristi democratici a spingere Derrida ad approcciare la questione della relazione tra la decostruzione e la giustizia.

La circostanza fu anche un'ottima occasione per tornare a discutere ancora della decostruzione dato che, nel 1988, Derrida pubblicò il saggio *Mémoires. Pour Paul de Man*<sup>10</sup>, giornalista belga e amico del Nostro, che sosteneva il regime nazista, nel quale riconosceva l'amicizia per lo scrittore nonostante le dure critiche. Bisognava quindi dimostrare che la decostruzione fosse una teoria democratica e che la sua influenza, giuridica e politica, si muovesse nel rispetto

---

<sup>8</sup> G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, vol. III, Laterza, Roma-Bari, 2006; M. BARBERIS, *Giuristi e filosofi. Una storia della filosofia del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 80 ss.; per uno studio approfondito della ricezione della filosofia derridiana nei CLS, si rimanda a A. ANDRONICO, *La decostruzione come metodo. Riflessi di Derrida nella teoria del diritto*, Giuffrè, Milano, 2002.

<sup>9</sup> Non si può sostenere che ci sia soltanto una ragione che dimostri l'affermazione della decostruzione negli Stati Uniti. Il primo ambito in cui si sedimentò fu quello della letteratura, forte della contemporanea diffusione dello strutturalismo. Successivamente coinvolse anche le teorie politologiche e altri ambiti delle scienze sociali. Su questo punto rimando alla ricostruzione di S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano, 1997, pp. 203-210. Un tentativo di comprendere le ragioni di questo sviluppo sono state fatte dallo stesso Derrida che, tuttavia, ha reputato difficoltoso poter discutere di un processo che è in corso, e in corso in più di una lingua. Così J. DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, tr. it. di S. Petrosino-M. Odorici, *Memorie – per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano, 1995.

<sup>10</sup> J. DERRIDA, *Mémoires. Pour Paul de Man*, cit.

della giustizia internazionale<sup>11</sup> intesa però come giustizia dissociata dalla violenza, sia come mezzo effettivo che potenziale.

In effetti la presentazione del problema della giustizia e del diritto impone di tenere a mente due cose: la prima è che per pensarlo si deve necessariamente passare dalla questione del fondamento del diritto; la seconda è che per poter parlare del fondamento del diritto, si deve considerare l'idea di giustizia che si vuole realizzare.

Un elemento salta subito all'occhio già dalla prima pagina del libro, cioè il modo in cui l'autore si preoccupa di presentare una certa economia del rapporto tra decostruzione e giustizia e, quindi, tra decostruzione e diritto: il valore associativo della congiunzione "e" (la decostruzione e la possibilità della giustizia, traducendo il titolo del convegno in italiano) mette in comunicazione e in associazione concetti che potrebbero non appartenere alla stessa categoria. Derrida in maniera provocatoria pone alcune questioni, per esempio se la decostruzione assicuri e permetta la possibilità della giustizia o se minacci le condizioni che rendono possibile il diritto e la giustizia. Certamente, sostiene, le risposte potrebbero essere tanto positive quanto negative<sup>12</sup>. Tuttavia la questione è dell'ordine dell'organizzazione del discorso, dal quale dipendono gli equivoci sul diritto, sulla giustizia e sulla decostruzione:

«La souffrance de la déconstruction, celle dont elle souffre ou celle dont souffrent ceux qu'elle fait souffrir, c'est peut-être l'absence de règle, de norme et de critère assuré pour distinguer de façon non équivoque entre le droit et la justice. Il y va donc bien de ces concepts (normatifs ou non) de norme, de règle ou de critère. Il s'agit de juger de ce qui permet de juger, de ce dont s'autorise le jugement [...] On peut y redouter quelque instrument de torture, une manière d'interroger qui ne serait pas la plus juste. Inutile de préciser dès maintenant qu'à des questions posées sous cette forme ('ou bien ou bien', 'oui ou non'), je ne pourrai apporter aucune réponse, en tout cas aucune réponse rassurante pour quiconque, pour aucune des deux attentes ainsi formulées ou formalisées»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> B.E. HARCOURT, "Jacques Derrida", in *Dictionnaire des grandes œuvres juridiques*, Dalloz, Paris, 2010, pp. 126-127.

<sup>12</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., pp. 14-15.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 15.

È evidente perciò che un discorso di diritto o di giustizia, nel quale si pretende affermare una tesi univoca o definitiva, nel quale interviene la decostruzione, è pressoché impossibile e che l'approccio decostruttivo serve invece, nella dimensione di questi argomenti, a mettere in evidenza quali siano le possibilità di sviluppo dei concetti e che cosa si sia sedimentato in essi e attorno a essi. Il discorso sul fondamento della legge è quindi un discorso che Derrida compie per poter comprendere quello che ancora c'è. E, si potrebbe aggiungere, anche per poter permettere a noi oggi di considerare se ancora quei fondamenti esistano, se si siano trasformati, dislocati, differenziati, se abbiano mutato forma e se valgano per ogni campo del diritto.

## 2. Forza di legge. Il Fondamento mistico dell'autorità.

Qual è il fondamento del diritto o della legge? Come viene imposta una legge? E perché? Oppure, cosa ci costringe a osservarla? È un'osservanza che proviene da un risultato simbolico o è effettivo quindi materiale?

Senza riconoscere il tipo di natura che la legge ha, che sia quindi una legge imposta, la cosiddetta legge del più forte, o la legge equa della democrazia, che essa dipenda dalla giustizia o che sia dell'ordine del diritto (intendendo qui proprio una legge positiva), Derrida sostiene che per *piegarsi alla legge e accettarla*<sup>14</sup> ci vogliono un certo numero di condizioni, per esempio rispondere alla sua chiamata desiderando farlo, senza ricevere costrizioni, avendone la capacità, comprendendone le forme, e così appropriarsi del contenuto perché lo si è compreso.

Vi è qui subito un elemento che già si comporta in maniera dis-economica, cioè è pronto a tradire l'architettura del discorso: per *piegarsi alla legge e accettarla* ci vogliono un certo numero di condizioni. Senza quelle condizioni significa che la legge non può essere imposta? Significa che la si può disconoscere e che essa può non esercitare la sua forza su di me? Significa che la forza di que-

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 16.

sta legge ha certe forme che la rendono accettabile e condivisibile? Può indicare che si può fare a meno della sua forza per osservarla? Può significare che ci sono dei campi del diritto, dei settori, in cui questa forza, questa violenza in realtà si comporta diversamente dal campo del diritto penale al diritto civile, dal diritto internazionale al diritto commerciale? La diseconomia di questo aspetto mostra già che può essere discusso criticamente l'idea del fondamento stesso della legge. Non si può affermare ovviamente se Derrida abbia considerato o meno questi aspetti, ma porre queste domande è partecipare alla sfida che il suo pensiero avanza.

Il primo aspetto si inquadra nel panorama linguistico. Secondo Derrida *to enforce the law* è un'espressione inglese che mostra, tanto dal punto di vista materiale (quindi in scrittura) che dal punto di vista logo-fonico (quindi orale, e, su questa strana coincidenza dello scritto e dell'orale la decostruzione potrebbe giocare una partita a parte), la presenza della forza contenuta nel diritto. La traducibilità di questa espressione ovviamente perde molto del suo potere evocativo, ma anche dimostrativo e, perché no, performativo, nel passaggio al francese: *appliquer la loi*, (molto vicino all'espressione italiana *applicare la legge*). L'espressione *to enforce the law* rammenta subito che:

«Le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s'appliquer, même si cette justification peu être jugée d'autre part injuste ou injustifiable. Pas de droit sans la force. [...] l'applicabilité, l'*enforceability* n'est pas une possibilité extérieure ou secondaire qui viendrait s'ajouter ou non, supplémentairement, au droit [...] Le mot *enforceability* nous rappelle donc à la lettre. Il nous rappelle littéralement qu'il n'y a pas de droit qui n'implique *en lui-même, a priori, dans la structure analytique de son concept*, la possibilité d'être enforced appliqué par la force [...] Il y a, certes, des lois non appliquées mais il n'y a pas de loi sans applicabilité, et pas d'applicabilité ou d'*enforceability* de la loi sans force»<sup>15</sup>.

Ma quale tipo di forza concerne l'applicabilità della legge? Da dove proviene? Questa forza potrebbe essere diretta o indiretta, fisica o simbolica, esterna o interna, brutale o sottilmente discorsiva,

---

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 17-18.

cioè ermeneutica, coercitiva o regolativa, etc.<sup>16</sup>. Insomma, diversi tipi di forza potrebbero essere alla base dell'applicabilità della legge. Derrida su questo punto e in questa parte del testo non specifica ulteriormente la natura della forza che permette di applicare la legge. Usa una certa prudenza, creando così una giusta distanza tra le possibili implicazioni, teologiche, politiche, morali della natura del fondamento dell'applicabilità.

Tuttavia la questione della forza del diritto e dell'*enforceability* necessita di una specificazione cautelativa. La dimensione nella quale si colloca è quella specificamente linguistica, e intreccia il problema della lingua e dell'idioma, del diritto e dell'istituzione e, da ultimo ma non ultimo, della performatività di una certa lingua rispetto a un altro tipo di lingua che ha le sue radici nelle *questioni abissali* della trattazione benjaminiana. Così Derrida: «Cette question de langue et d'idiome sera sans doute au cœur de ce que je voudrais proposer à votre discussion»<sup>17</sup>.

La questione della intraducibilità della lingua, di un'espressione da una lingua all'altra pone inoltre la possibilità che, essendo ogni lingua un contenitore di infinità e di forza non traducibile, ogni lingua sia portatrice *unica* della propria forza, insostituibile con altre e non trasmissibile. Questo potrebbe congiungere due elementi, li concilia in una visione, cioè quella per cui ogni famiglia giuridica, ogni diritto ha una lingua (e questo diritto non è uguale per tutte le lingue e in ogni punto del mondo) e quella per cui ciò che non si può tradurre di una lingua, anche nel suo tecnicismo giuridico, è esattamente quella forza in essa sedimentata.

Derrida però avvisa sin da subito che la questione della lingua e della traduzione delle espressioni compromettono la comprensione dei termini oppure richiedono uno sforzo di comprensione maggiore, da parte del giurista in particolare.

Ciò concerne la possibilità che un termine possa significare nello stesso tempo più cose tra loro differenti. È il caso del parola tedesca *Gewalt*, che Derrida riprende dal testo di Benjamin, *Per la*

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 17.

*critica della violenza*<sup>18</sup>. *Gewalt* in francese e in inglese, ma anche in italiano, è tradotto con “violenza”:

«Ces deux traductions, sans être tout à fait injustes, donc tout à fait violentes, sont des interprétations très actives, qui ne font pas justice au fait que *Gewalt* signifie aussi, pour les Allemands, pouvoir légitime, autorité, force publique [...] *Gewalt*, c’est donc à la fois la violence et le pouvoir légitime, l’autorité justifiée»<sup>19</sup>.

Se si segue il filo del ragionamento di Derrida, si nota che, probabilmente, la traduzione di questi termini dall’originale tedesco all’italiano è stata una traduzione troppo riduttiva che non si è posta il problema della ricchezza di significato che il termine *Gewalt* possiede soprattutto perché, data per pacifica questa traduzione, della parola “violenza” non sono tenute in considerazione le distinzioni possibili all’interno del concetto di “violenza” stesso<sup>20</sup>.

Derrida infatti sostiene che la traduzione di “violenza” apra il problema del comprendere di quale tipo di violenza si tratti e se in questa traduzione, *non del tutto ingiusta ma che non rende giustizia*, si sia tenuto conto di alcuni passaggi, per esempio quale sia la differenza in generale tra la forza e la violenza<sup>21</sup>, se ci sia differenza tra la forza della legge (intesa come strumento, esercizio ed essenza del diritto) e la violenza (sempre ingiusta); se esista una forza giusta o

<sup>18</sup> W. BENJAMIN, “Zur Kritik der Gewalt”, in *Gesammelte Schriften*, Surhkamp, Frankfurt a.M., 1977, tr. it. di R. Solmi, “Per la critica della violenza”, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 5-30. Hanno dedicato attenzione al testo derridiano sul rapporto violenza-diritto: R. BUONAMANO, “The economy of violence. Derrida on law and justice”, in *Ratio Juris*, 22, giugno 1998, pp. 168-179; W. MALEY, “Beyond the law? The justice of deconstruction”, in *Law and Critique*, n. 10, 1999, pp. 49-69. Discute le antitesi tra diritto e giustizia, presentate dal filosofo tedesco per la definizione della sua Critica, M. TOMBA, “La giustizia come vero a priori del tempo”, in AA.VV., *Le vie della distruzione: a partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Quodlibet, Roma, 2010, pp. 171-187.

<sup>19</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., p. 19.

<sup>20</sup> Si porta a nota anche un altro dato: *Forza di legge* nella traduzione tedesca ha ben altro riferimento, che non è del lessico del walten, ma *Gesetzeskraft: Der mystische Grund der Autorität* (Surhkamp, 1991).

<sup>21</sup> S. COTTA, *Perché la violenza?*, Japadre, L’Aquila, 1978, pp. 89 ss.

una forza non violenta; quali siano i criteri per poter distinguere tra la forza esercitata da un potere legittimo e la violenza originaria che instaura l'autorità (dunque una violenza ingiudicabile secondo i criteri del giusto/ingiusto e legale/illegale)<sup>22</sup>.

Derrida sostiene che l'atteggiamento prudente sia necessario nei confronti di un concetto oscuro, occulto-mistico, sostanzialista ma che può ben sfociare anche nell'irrazionalismo, quale è quello di "forza" che, prima di tutto, è un concetto differenziale, cioè che appartiene all'economia della *différance*. Affermerei che la prudenza derridiana vada sicuramente sostenuta, in quanto il ragionamento attuale sul diritto, considerato ormai globalmente come una istituzione della *coesistenza*, come *un'attività-per* (per i rapporti pacifici tra gruppi e individui) ma discusso secondo le linee di un fondamento violento, cioè *un'attività-contro* (cioè di negazione delle relazioni giuridiche volte alla disintegrazione del legame sociale)<sup>23</sup>, pretende il prendere atto della sua potenziale contraddizione.

Ciò che ha forza è il diritto, ma ciò che è la somma di diritto e forza è la giustizia. Ciò non significa che la giustizia sia il diritto. Tipicamente, Derrida non ha identificato il diritto e la giustizia, ha reso quest'ultima libera da ogni legame col diritto. Tuttavia perché essa si affermi è necessario che diventi un diritto munito di forza.

L'interpretazione di Derrida sulla questione della forza nella giustizia e nel diritto ha un piano di lavoro specifico: attraverso la lettura del pensiero pascaliano sulla forza e la giustizia – che Pascal riprende da Montaigne – propone un'interpretazione, attiva e tutt'altro che violenta, contrapposta a quella tradizionale, cioè la lettura di stampo pessimista, relativista, empirista<sup>24</sup>. Non soltanto. Questa interpretazione punta a evidenziare il modo in cui la forza sia nel linguaggio, nella sua essenza più intima e nel suo movimento. All'inizio della giustizia, infatti, ci sarà stato il logos, il linguaggio o la lingua, secondo Derrida.

---

<sup>22</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., pp. 18-19.

<sup>23</sup> S. COTTA, *op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>24</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., pp. 28-29.

Il frammento pascaliano cui Derrida fa riferimento è il famoso § 310:

«Giustizia, forza. – è giusto che quel che è giusto sia seguito, ed è necessario che quel che è più forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente; la forza senza la giustizia è tirannica. La giustizia senza forza è contraddetta, perché ci sono sempre malvagi; la forza senza la giustizia viene riprovata. Occorre, dunque, congiungere la giustizia e la forza, facendo in modo che quel che è giusto sia forte e quel che è forte sia giusto. E così, non essendosi potuto fare in modo che quel che è giusto fosse forte, si è fatto in modo che quel che è forte fosse giusto»<sup>25</sup>.

Questo frammento si connota, secondo Derrida, per l'aver messo in comune il giusto e il forte, cioè il fatto che entrambi debbano essere seguiti. Il giusto deve essere seguito perché è *giusto* e il forte perché è *necessario*.

Ora, in prima battuta Derrida riconosce a questo frammento un certo *rigore retorico*. Guardando più attentamente, questa considerazione non deborda dal discorso giuridico-filosofico in cui ci si muove. Derrida, infatti, sottolineando questo aspetto retorico, ha confermato la necessità di dare un'altra lettura di senso al frammento, proponendo lui stesso di addurre un'analisi fuori dal contesto dominante.

In secondo luogo, Derrida compie un gesto anti-nichilista, anti-ideologico. Cosciente della critica pascaliana al peccato originale e alla corruzione delle leggi naturali a opera di una ragione corrotta, la proposta che si appresta a fare ha un duplice scopo: isolare il movente funzionale della critica pascaliana basato sul pessimismo cristiano e trovare quindi le premesse di una filosofia critica *moderna* o una critica dell'ideologia giuridica, una desedimentazione

---

<sup>25</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di P. SERINI, Einaudi, Torino, 1962, § 310, p. 145. Sulla filosofia del diritto pascaliano si veda F. DAL POZZO-M. RONCORONI, *Filosofia, giustizia, diritto*, Giappichelli, Torino, 2001, pp. 243-254; sulle ragioni storiche che hanno affermato il "fondamento mistico" della legge e della giustizia nelle affermazioni di Pascal, escamotage perché il piano morale e il piano giuridico non si separassero, istruttiva è la lezione di P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 373 ss.



delle sovrastrutture del diritto che nascondono, riflettono, traducono, interessi economici e politici delle forze dominanti<sup>26</sup>.

Un punto va precisato. Derrida è notoriamente un filosofo accusato di nichilismo e di avere un atteggiamento postmoderno, vuoi per il modo in cui ha sempre lavorato, vuoi per la difficoltà e la poca chiarezza di alcuni periodi del suo pensiero. Eppure disponendosi davanti alla legge, senza fare alcun esercizio citazionale, Derrida si atteggia a giurista contemporaneo cosciente del fatto che nel diritto l'ideologia è una contaminazione inevitabile e ineluttabile (a volte quasi indispensabile, perché il diritto si rigenera attraverso le sue stesse lotte). Nella storia della filosofia del diritto i tentativi di depurare questa dimensione da ogni sostrato ideologico appartengono per esempio a Kelsen e alla teoria della dottrina pura del diritto<sup>27</sup>, così come vi sono stati campi in cui sono stati elaborati studi di approfondimento specifici come quelli della filosofia del diritto penale<sup>28</sup>. Depurare il diritto dall'ideologia e farne una critica è però nell'ordine delle cose secondo il Nostro:

«Le droit est essentiellement *déconstructible*, soit parce qu'il est fondé, c'est-à-dire construit sur des couches textuelles interprétables et transformables (et c'est l'histoire du droit, la possible et nécessaire transformation, parfois l'amélioration du droit), soit parce que son ultime fondement par définition n'est pas fondé. Que le droit soit *déconstructible* n'est pas un malheur. On peut même y trouver la chance politique de tout progrès historique»<sup>29</sup>.

Il filosofo è intrigato dall'interpretazione di un'espressione pronunciata da Montaigne e di cui Pascal si appropriò. Anche quest'ulteriore espressione viene ripresa da Derrida per sottrarla alla lettura convenzionalista e tradizionalista. L'espressione è “fonda-

---

<sup>26</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., p. 32.

<sup>27</sup> H. KELSEN, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Deuticke, Wien, 1934, tr. it. di R. Treves, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 2000.

<sup>28</sup> Un esempio tra i tanti possibili di prestigio, il lavoro pionieristico di A. BARATTA, *Criminologia critica e critica del diritto penale*, Il Mulino, Bologna, 1982.

<sup>29</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., pp. 34-35.

mento mistico dell'autorità". Il frammento dove Pascal cita senza esplicitare Montaigne è il seguente:

«[...] L'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente; et c'est le plus sur: rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le tempe. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de l'autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit»<sup>30</sup>.

Il passaggio di Montaigne invece così recita:

«Or les loix se maintiennent en credit, non parce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité, elles n'en ont point d'autre [...]. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit»<sup>31</sup>.

Secondo Derrida ciò che sostiene il peso di questa proposizione e giustifica il riferimento che viene fatto al carattere mistico dell'autorità è rappresentato dalla parola "credito". Si crede in esse come atto di fede, di fiducia, cioè a prescindere da qualsiasi fondamento razionale o ontologico. Il primo pensiero che si potrebbe costruire in risposta a questa valorizzazione dell'attributo credenziale e fideistico dell'autorità della legge è che esso abbia una natura trascendentale, potrebbe essere teologica per esempio. Se si focalizza l'attenzione sul fatto che le leggi siano ubbidite perché leggi e non perché abbiano altro fondamenti, potrebbe non apparire fuori luogo pensare questa situazione come prossima del c.d. realismo giuridico scandinavo, corrente nella quale, secondo autori diversi, l'obbligatorietà della legge, e quindi la sua applicabilità e la sua osservanza, dipendevano da elementi come le formule approssimabili a quelle magiche<sup>32</sup>, alla capacità suggestiva dei riti, o a

---

<sup>30</sup> B. PASCAL, *op. cit.*, § 301, p. 142. Citato in J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., p. 29.

<sup>31</sup> M. de MONTAIGNE, *Essais*, III, ch. XIII, Pléiade, Paris, 1962, p. 1203. Citato in J. DERRIDA, *Ibidem*.

<sup>32</sup> Diversi gli studi in Italia sul rapporto diritto e magia. Tra i tanti: C. FARALLI, *Diritto e magia*, Clueb, Bologna, 1987; S. CASTIGNONE, *La macchina del diritto*, Co-

una predisposizione della mente umana a obbligarsi a prescindere dal contenuto, dall'autore e dal destinatario della legge.

Invocare qui l'atto di credenza e puntare sul suo valore non permette affatto di sostenere che Derrida fosse un realista di stampo scandinavo, ma aiuta a comprendere che trova posto nella sua speculazione il valore della forza della legge come parte di un contesto nel quale l'origine della legge resta introvabile, cioè è contaminata da principio, ed essendo la forza un concetto differenziale, fa sì che questa si dislochi nell'atto della sua ricerca, non rendendoci affatto certi della possibilità di escludere che essa non sia in una dimensione sovranaturale.

Ma cos'è questo fondamento mistico e perché viene definito tale?

Derrida segue ancora Montaigne per spiegare questo concetto, riferendosi a un altro passaggio degli *Essais*:

«Les femmes employent des dents d'yvoire où les leurs naturelles leur manquent, et au lieu de leur vray teint, en forgent un de quelque matiere estrangere ... s'embellissent d'une beauté fauce et empruntée: ansi faict la science (et nostre droict mesme, a dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice»<sup>33</sup>.

Si è davanti al meccanismo della finzione legittima. Secondo Derrida, Montaigne propone un'analogia fra il supplemento di finzione legittima, cioè necessaria per fondare la verità della giustizia e il supplemento di artificio richiesto da una mancanza della natura, come se l'assenza di diritto naturale richiedesse il supplemento del diritto storico o positivo, cioè un sovraccarico di finzione. L'artificio e la finzione sono supplementi. È su questo punto che bisogna soffermarsi. Il supplemento nell'architettura derridiana rappresenta quel non-ente dotato della possibilità della sua ripetizione, cioè la possibilità di essere la traccia di una traccia. È un non-ente perché

---

munità, Milano, 1974. Non va dimenticato un caposcuola scandinavo: K. OLIVECRONA, *La struttura dell'ordinamento giuridico*, Etas, Milano, 1972. Ha spiegato i limiti dell'obbligatorietà delle norme secondo questa ideologia, S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà*, Giuffrè, Milano, 1981.

<sup>33</sup> MONTAIGNE, *Essais*, II, ch. XII, Pléiade, Paris, 1962, p. 601, citato in J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., p. 31.

non è mai completamente presente e non può essere completamente rappresentato.

La ripetizione è l'unico movimento che permette al non-ente, alla traccia, di essere presente e quindi di essere percepita come verità. La finzione e l'artificio sono supplemento del diritto, di quell'origine del diritto introvabile e inarrivabile, inavvicinabile. Ma si potrebbe mai dire che l'origine del diritto è piena e totale nella sua scoperta?

Come è noto, la logica del supplemento viene introdotta da Derrida già nel saggio *De la grammatologie*: il supplemento supplisce una mancanza, una non-presenza, cioè qualcosa di non preceduto. *Il supplemento è supplemento di un supplemento*, qualcosa che sta al posto di qualcos'altro e che nei fronti di questo "altro" si atteggia a traccia. È bene ricordare qui, in questo contesto del fondamento mistico dell'autorità, in questa ricerca di cosa stia a fondamento del diritto, del suo momento istitutivo, cosa Derrida scrisse del supplemento:

«Le supplément s'ajoute, il est un surplus, une plénitude enrichissante, une autre plénitude, le comble de la présence. Il cumule et accumule la présence. C'est ainsi que l'art, la *techné*, l'imaginaire, la représentation, la convention, etc., viennent en supplément de la nature et sont riches de toute cette fonction de cumul [...]. Mais le supplément supplée. Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue *à-la-place-de*; s'il comble, c'est comme on comble un vide. S'il représente et fait image, c'est par le défaut antérieur d'une présence. Suppléant et viciaire, le supplément est un adjoint, une instance subalterne qui tient-lieu. En tant que substitut, il ne s'ajoute pas simplement à la positivité d'une présence, il ne produit aucun relief, sa place est assignée dans la structure par la marque d'un vide [...]. Chacune des deux significations s'efface à son tour ou s'estompe discrètement devant l'autre. Mais leur fonction commune se reconnaît à ceci: qu'il s'ajoute ou qu'il se substitue, le supplément est extérieur, hors de la positivité à laquelle il se surajoute, étranger à ce qui, pour être par lui remplacé, doit être autre que lui»<sup>34</sup>.

Questa prospettiva aiuta a ricordare che il supplemento utilizza-

---

<sup>34</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., p. 208.

to nel diritto è una finzione e che la finzione è, per Derrida, la traccia della presenza del diritto. Il diritto, e quindi le sue istituzioni, si costituiscono grazie a delle finzioni, come *fictiones juris*<sup>35</sup>. In questo caso derridiano, non soltanto le finzioni sono costitutive dal punto di vista ontologico ma, dal punto di vista della logica della metafisica della presenza, rappresentano l'unico modo per poter indagare e mettere in questione la loro esistenza attraverso il percorso à rebours dell'ideal-storicità del supplemento giuridico. La finzione giuridica quindi è il supplemento giuridico, laddove giuridico va inteso come appartenente a questa dimensione e come costitutivo della giuridicità che si sviluppa soltanto se compresa a ritroso.

Non si può comprendere la giuridicità in Derrida se non ci si tiene perciò ai margini della riproduzione e ai margini della ripetizione.

Ma qual è questo atto che fonda l'autorità e perché viene definito mistico?

Il momento istitutivo, fondatore e giustificatore del diritto deve implicare, secondo Derrida, una forza performativa. Questa forza performativa è una forza interpretativa e un appello alla credenza. Cosa significa? Significa che il diritto ha una relazione intima con la forza, col potere, con la violenza (tre termini diversi, ma Derrida li usa tutti e tre, a volte uno al posto dell'altro, pur trattandosi di tre cose diverse<sup>36</sup> e le conseguenze di questa indifferenziazione non

---

<sup>35</sup> Si veda sul punto l'ampio saggio di F. Todescan che ha ricostruito non soltanto le linee storiche della finzione giuridica, ma ha ricostruito gli elementi teoretici che dal diritto romano fin oltre il diritto moderno hanno contribuito a teorie diverse della finzione giuridica. Interessante a tal proposito, i punti in cui si rende evidente l'unità ontologica e la pluralità funzionale della  *fictio iuris*, tra cui la necessità di consacrare nuovi rapporti nel diritto, e da lì la necessità che sia la legge a sanzionarlo. La  *fictio* ha anche avuto il ruolo di strumento per introdurre nuove norme e nuovi concetti, inquadrare soluzioni nell'ordinamento giuridico, creare coerenza, consentire di instaurare parallelismi tra i metodi. Così F. TODESCAN, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Cedam, Padova, 1979, pp. 455 ss.

<sup>36</sup> H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1970, tr. it. di A. Chiaruttini, *Sulla violenza*, Mondadori, Milano, 1971, p. 10.

sembrano essere valutate). Non soltanto. Il diritto ha una forza perché, non essendo preceduto da alcun interesse che può influenzarlo (economia, politica ...) diventa una forza che strappa e lacera il contesto storico. Così:

«Or, l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. Aucun discours justificateur ne peut ni ne doit assurer le rôle de métalangage par rapport à la performativité du langage instituant ou à son interprétation dominante. Le discours rencontre là sa limite: en lui-même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le mystique. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage»<sup>37</sup>.

Ora, per comprendere quale tipo di atto fonda il diritto non bisogna restare all'interno della logica binaria della fondazione/non fondazione, cioè individuare un momento specifico in cui il diritto viene fondato o individuare un elemento specifico che fonda il diritto. Una riflessione il cui scopo sia quello di mettersi alla ricerca di questo momento specifico con l'obiettivo di individuarlo e/o definirlo rischia di vanificare il lavoro della decostruzione e di non valorizzare il pensiero derridiano che vuole prendere le distanze dalle opposizioni metafisiche.

Per meglio spiegare: Derrida afferma che l'origine dell'autorità, la fondazione e il fondamento della legge possono *basarsi solo su sé stesse* per definizione e questo permette loro di essere a propria volta una violenza senza fondamento, cioè permette loro di esercitare un potere, una violenza che non risponde alla logica binaria di cui si è detto.

Cosa intende con ciò?

Innanzitutto, la prima cosa da ricordare è che l'autorità, la legge e il diritto *si basano soltanto su sé stesse* perché non è possibi-

---

<sup>37</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., pp. 32-33.

le trovare la loro origine *à rebours*. Va tenuto a mente questo passaggio che è un non-passaggio, questa fase che non è descrivibile, che non sembra avere una cronologia, non sembra possibile raccontare storicamente, perché ciò che ci appare sono supplementi e supplementi di supplementi. Non bisogna dimenticare qui il problema filosofico da cui la speculazione derridiana prende l'avvio, cioè il problema della genesi in Husserl<sup>38</sup>. Soltanto se si tiene a mente il fatto che la genesi si contamina e si disperde tra l'origine e il divenire si può accettare che l'origine del diritto possa restarci oscura.

Inoltre, essendo l'origine introvabile e apparendo la traccia della traccia, nell'atto di una decostruzione che è sempre *à l'œuvre*, la violenza, anzi, il *walten* che è nel diritto, nell'autorità e nella legge e che fa parte di essi – perché ogni cosa ha un *walten*, in ogni cosa esiste una forza che cresce –, resta sì priva di un fondamento che non può essere classificato o disciplinato e controllato<sup>39</sup>, ma emerge performativamente soltanto in presenza di condizioni e convenzioni preliminari. Cioè, il *walten* è capace di attivarsi e di contaminare, di per-formare il contesto (giuridico in questo caso) se esistono le condizioni per farlo (l'esempio che fa Derrida è quello dello Stato garante del diritto se ha come riferimento un territorio, uno spazio su cui farlo. Lo spazio quindi è condizione dell'esercizio del potere della “finzione” Stato).

L'atto fondatore (o il presunto tale), nella sua interpretazione dominante, nella costanza delle condizioni che gli permettono di

---

<sup>38</sup> Il problema della genesi rappresentò il primo lavoro accademico di Derrida, cioè la sua *thèse doctorale* (1953-1954). Tuttavia, la pubblicazione dell'opera avvenne a più di trent'anni di distanza. Cfr. J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990, tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 1992.

<sup>39</sup> Su questo punto, F. OST, *Le temps du droit*, Odile Jacob, Paris, 1999, p. 60: «Derrida lui-même ne s'en tiendra pas à ces premières notations. Celles-ci ont cependant le mérite de rappeler que se glisse couvent, dans la genèse de la loi, une dose non négligeable de violence et d'imposture. Elles témoignent, par ailleurs, dans l'impossibilité de remonter au fondement (toujours *probatio diabolica*), de la nécessité de 'trancher' en imposant des fictions politiques avec d'autant plus de force qu'on sait bien que leur vraisemblance est fragile».

per-formare, istituisce. È questo uno dei passaggi tra i più importanti e i più complicati.

L'atto fondatore è un atto del linguaggio o è un atto che ha un suo linguaggio? Questo passaggio non è esplicito in Derrida, ma si suppone che la prima interpretazione possa essere caldeggiata da ciò che Derrida spiega:

«Le discours rencontre là sa limite: en lui-même, dans son pouvoir performatif même. C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le mystique. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage. Voilà en quel sens je serais tenté d'interpréter, au-delà du simple commentaire, ce que Montaigne et Pascal appellent le fondement mystique de l'autorité [...]. Meme si le succès de performatifs fondateurs d'un droit [...] supposent des conditions et des conventions préalables [...], la même limite 'mystique' ressurgira à l'origine supposée desdites conditions, règles ou conventions – et de leur interprétation dominante»<sup>40</sup>.

Intorno al concetto di “mistico” Jacques De Ville propone una serie di ipotesi interpretative<sup>41</sup>. Dopo aver sottolineato il fatto che Derrida afferma che il diritto moderno, malgrado il suo tentativo di ancorarsi nell'esistenza del soggetto autonomo e ragionevole, trova la sua fondazione nell'atto di credenza e nella finzione, l'autore si sofferma su alcuni passaggi.

Tra gli esempi, vi è il caso dell'origine della legge o della finzione originaria della legge nel sacrificio di Isacco da parte di Abramo, al quale Derrida ha dedicato parte di *Donner la mort*<sup>42</sup>. Secondo De Ville, in Derrida è positivo un primo punto, cioè che nei confronti di doveri e di ordini si rivela un'obbedienza che non dipende né dalla conoscenza né dall'etica, ma da un vero e proprio atto di fede, anche quando l'ordine è assurdo<sup>43</sup>. In effetti, pare si

---

<sup>40</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., p. 33.

<sup>41</sup> J. DE VILLE, *Law as absolute hospitality*, Routledge, Oxon, 2011, pp. 153-156.

<sup>42</sup> J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999, tr. it. di L. Berta, *Postfazione* di G. Dalmasso, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002.

<sup>43</sup> De Ville si riferisce qui al saggio di J. CAPUTO-K. HART-Y. SHERWOOD, “Epo-



possa dare ragione all'autore in questo senso se pensiamo alla grande adesione che riceverono le ideologie nazista, stalinista, fascista. Così l'atto di pura credenza è quello che permette di farsi carico di un'infinita responsabilità, che coinvolge il rischio e l'incertezza, oltre ogni debito<sup>44</sup>.

In secondo luogo, la nozione del mistico potrebbe essere pensata anche come un altro nome per la nozione di giustizia, infinita e indipendente. Secondo De Ville, il mistico potrebbe anche far riferimento a Wittgenstein, trovando la sua ascendenza in quel 'mistico' presente nel *Tractatus*, al quale Derrida aveva dedicato il saggio "Comment ne pas parler. Dénégations"<sup>45</sup>. Nel *Tractatus*, Wittgenstein sostiene che ci sono cose che seppur messe in parole non dicono interamente il contenuto della cosa e che sono per sé stesse manifeste, nel senso che sono ineffabili, inesprimibili, avendo come caratteristica quella di non darsi comprensibilmente nel linguaggio e vanno considerate appunto mistiche<sup>46</sup>. Sembra però doveroso specificare che nel contesto dell'argomento giuridico, Derrida si *limita* a definire questo "mistico" in modo *piuttosto* wittgensteiniano, ma non a dire che sia wittgensteiniano.

Un'altra interpretazione che De Ville accredita è quella del con-

---

ché and faith: an interview with Jacques Derrida", in *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, Oxon, 2004, pp. 27-52. Sul fondamento mistico come atto di fede in un atto del linguaggio, cioè una summa tra mistero del linguaggio e appello alla credenza, che nella pratica ha una direzione orizzontale come decisione del diritto, e verticale come asse della forza dell'istituzione del diritto, si veda il saggio di E. NICOLAS-C. SINTEZ, "Par-delà le concept de force dans la philosophie de Jacques Derrida", in C. Thibierge (dir.) et alii, *La force normative. Naissance d'un concept*, LGDJ, Paris, 2009, pp. 1-38.

<sup>44</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Donner la mort*, cit., pp. 15-55.

<sup>45</sup> J. DERRIDA, "Comment ne pas parler. Dénégations", in *Psyché. Invention de l'autre*, Tome II, Galilée, Paris, 1987-2003, pp. 535-596, tr. it. di R. Balzarotti, "Come non parlare. Denegazioni", in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. II, Jaca Book, Milano, 2009, pp. 171-236.

<sup>46</sup> «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico» è il controverso passaggio 6.522 in L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961, tr. it. di A. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1995, p. 109.

cetto di *cripta*, discusso da Derrida in *Fors*<sup>47</sup>. La cripta è un concetto che si rapporta al luogo e al non luogo ma, dovendo superare l'istanza oppositiva, essa può riferirsi a un altro luogo, a un luogo incosciente o a un luogo dell'incoscienza. La cripta, che resta nel segreto, è muta e silenziosa. Essa non rispetta l'ordine comune: anziché conservare una prima parola o un oggetto, essa conserva un luogo che è introvabile e che, forse, non è il primo. La cripta, che già viene come spazio, come *forum*, costituisce al suo interno un ulteriore altro foro. Un foro interno a sé stessa, facendo di questo foro interno un fuori escluso all'interno del dentro. De Ville assimila questo luogo silenzioso, muto, protetto, al silenzio murato nel linguaggio<sup>48</sup> che Derrida così pone:

«C'est ce que je propose d'appeler ici, en déplaçant un peu et en généralisant la structure, le mystique. Il y a là un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur. Muré, emmuré parce que ce silence n'est pas extérieur au langage»<sup>49</sup>.

La struttura della legge possiede una cripta, cioè auto-conserva, nasconde in un luogo silenzioso la sua forza, che è forza di distruzione. Le suggestioni di questa spiegazione sono anche suggestioni freudiane: la cripta nasconde un desiderio inconscio, forse un desiderio di morte, una forza “which is in a radical sense unrepresentable and unknowable”<sup>50</sup>.

Nonostante De Ville noti che “the ‘mystical’ nature of this non-foundation has not however as yet been adequately explored”<sup>51</sup>, la sua tesi principale si avvicina alla prospettiva teologica. Inoltre, le

---

<sup>47</sup> J. DERRIDA, *Fors. Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok. Préface à N. ABRAHAM-M. TOROK, Cryptonimie. Le Verbier de l'Homme aux Loups*, Flammarion, Paris, 1976, pp. 9-73, tr. it. di M. Ajazzi Mancini, *F(u)ori. Le parole angolate di Nicolas Abraham e Maria Torok*, in N. ABRAHAM-M. TOROK, *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, Liguori, Napoli, 1992, pp. 47-98.

<sup>48</sup> J. DE VILLE, *Law as absolute hospitality*, Routledge, Oxon, 2011, pp. 155.

<sup>49</sup> J. DERRIDA, *Force de loi*, cit., p. 33.

<sup>50</sup> J. DE VILLE, *op. cit.*, p. 155.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 153.