SPICILEGIUM
43

Andrea Bizzozero

«FARE LA VERITÀ»

Una rilettura di Jacques Derrida

Roma 2019
ANTONIANUM

Questo volume è stato sottoposto alla double blind peer review

© by Pontificio Ateneo Antonianum
Edizioni Antonianum
Via Merulana, 124 – I – 00185 ROMA
Tel. 06/70373461 Fax 06/70373604
Web: www.antonianum.eu
Email: direzioneeditoriale@antonianum.eu
ISBN 978-88-7257-111-8

Impaginazione e stampa Tipografia Giammarioli – Via Enrico Fermi, 8-10 Frascati

A Francesco Bravi,
con gratitudine.

Introduzione

Veritatem facere. Il presente lavoro[1] nasce dalla provocazione di una frase di Agostino di Ippona[2], che Jacques Derrida utilizza per indicare "qualcosa" della sua pratica di decostruzione[3]. La citazione attira certamente l'attenzione per lo strano rapporto che crea tra la *verità* e il *fare*. In Agostino quel *fare*, relativo alla *verità*, era legato al gesto particolare che stava compiendo di *scrivere* le proprie confessioni davanti a Dio, ma non per Dio, bensì per sé e per i fratelli: lo scrivere, come un modo per fare verità o per scoprire la verità di sé, per professare la propria verità. A sua volta, Agostino era debitore al testo del vangelo secondo Giovanni, dove si legge appunto che «chi fa la verità, viene alla luce»[4]. Da parte sua, Derrida rimane – se così si può dire – affascinato dall'idea che la verità vada fatta, la si possa fare e dalla scoperta che il luogo in cui ciò accade sia proprio la pratica della scrittura o della sovrascrittura, così come vede fare in Agostino[5]. Lo scrivere di Agostino, infatti, è già un

---

[1] Testo presentato per il conseguimento della Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche (LM-78) presso l'Università degli Studi di Milano, sotto la direzione di C. Di Martino e R. Fabbrichesi.

[2] Cfr. Agostino d'Ippona, *Confessioni*, G. Reale (ed.), Milano 2012, X.I.1, 883.

[3] Cfr. J. Derrida, *Il segreto del nome*, G. Dalmasso-F. Garritano (edd.), Milano 1997, 132-135.

[4] Cfr. *Vangelo secondo Giovanni*, 3,21.

[5] Il tema della relazione tra filosofia e pratica è molto interessante e potrebbe essere approfondito sotto diversi punti di vista. Non si tratta semplicemente di mostrare le "applicazioni" della filosofia a determinati ambiti della vita pratica, quanto, piuttosto, di evidenziare la dimensione pratica insita nel *fare* filosofia. Da prospettive teoretiche differenti, ma con esiti similari a quelli di Derrida, si collocano i contributi, tra l'altro, di R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Milano 2017, in particolare 21-56. Con riferimento alla *Settima Lettera*, l'Autrice specifica che Platone è il maestro che *fa* filosofia con la sua stessa vita; il discepolo Dionigi dovrebbe, a sua volta, imparare a vivere partendo dalla vita esemplare del maestro, ma non è così perché si limita alla dottrina. La prospettiva di partenza è differente rispetto a quella di Derrida, perché se in Platone prevale la dimensione orale o esemplare-visiva, in Derrida, l'esemplarità che invita al *fare*

sovrascrivere, un controfirmare il testo del vangelo di Giovanni: questa pratica è ciò per mezzo di cui e in cui si fa verità. In sintonia con questa dimensione dinamica e pratica evocata dal testo delle *Confessioni*, Derrida va anche oltre, riconoscendo i limiti che hanno caratterizzato da sempre ogni tentativo di definire la verità secondo una formulazione statica, assoluta, assertiva. La stessa filosofia, con l'impegno che la caratterizza di formulare concetti, proposizioni, sistemi, contiene in sé delle aporie. Anzi, l'aporia è una costante inevitabile di ogni esperienza conoscitiva. Tali aporie non sono da pensarsi come semplici paradossi logici, antinomie o questioni problematiche da risolvere[6]. Derrida è ben consapevole che tali aporie abitano la filosofia e, per questo, non cerca semplicemente di superarle, quanto piuttosto di assumerle, di accoglierle effettivamente come il luogo di un'esperienza conoscitiva ulteriore, rispetto a quella semplicemente affermativa o negativa. Su questa strada – il cui senso si chiarirà cammin facendo – si incontra anche la questione della verità. Proseguendo la lettura del testo di Agostino, Derrida si sofferma anche sulla finalità dello scrivere le proprie *confessioni*:

> «La confessione non appartiene essenzialmente all'ordine della determinazione cognitiva […] non ha niente a che vedere con il sapere – in quanto tale. In quanto atto di carità, amore, amicizia […] si destina a Dio e alle creature, al Padre e ai fratelli per "eccitare" l'amore, per aumentare un affetto»[7].

Come la scrittura agostiniana, così il fare la verità della pratica della decostruzione, tende – almeno come intenzione di fondo – a creare una

---

e con la quale si è chiamati a confrontarsi, è il testo scritto. Entrambi però riconoscono la necessità di considerare l'*agere* come dimensione fondamentale sia per il filosofare, che per la vita. Interessante vedere come l'idea dell'esemplarità che dovrebbe caratterizzare il maestro-filosofo, si ritrovi anche nel neoplatonismo cristiano di autori come, per esempio, Origene, così come appare dalla testimonianza di Gregorio il Taumaturgo (cfr. Grégoire Thaumaturge, *Remerciements à Origène et Lettre d'Origène à Grégoire*, G. de Bussac (ed.), Paris 1969, SCh. 148), o nell'agostinismo medioevale di Bonaventura da Bagnoregio. Cfr. anche C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Milano 2001, 218-220; C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Milano 2000.

[6] Cfr. J. Coher-R. Zagury Orly, *The Future of Deconstruction: Beyond the Impossible*, in *Heidegger, Levinas, Derrida. The Question of Difference*, L. Foran-R. Uljée (edd), Switzerland 2016, 17-29 (in particolare 17-20).

[7] Derrida, *Il segreto del nome*, 133; l'argomento verrà affrontato nello specifico più avanti, quando si tratterà del significato del testo scritto.

comunione: con i testi che si leggono, con gli interlocutori che leggono, ma anche con i contesti sociali ai quali questi testi si rivolgono. Derrida riconosce la presenza di un "di più" di umanità, un'eccedenza di socialità che, come per la verità, richiede una pratica in grado, per lo meno, di problematizzare tutti quegli approcci che pregiudicano l'a-venire dell'im-possibile.

Fin da subito è però necessario fare anche i conti con le non poche critiche rivolte alla pratica della decostruzione, spesso considerata come uno dei focolai del relativismo assoluto o come una filosofia dell'anti-verità, partigiana di un certo nichilismo alla moda. Da parte sua, Derrida è ben consapevole che la prospettiva dalla quale prova a praticare la decostruzione non conduce affatto a schierarsi a favore o contro una certa posizione, quanto piuttosto impegna a prendere sul serio la necessità di andare sempre oltre; oltre, anche rispetto alle verità costituite. Da qui, il suo interrogarsi sulla possibilità di pensare alla verità e alle forme eventuali e potenziali di relazione con essa, secondo modalità che evitino le chiusure di qualsivoglia forma di dogmatismo o di relativismo. Quindi, sarà necessario chiarire, in via preliminare, il termine decostruzione, il valore e il significato che Derrida attribuisce al testo in generale e in particolare[8] e, infine, specificare in cosa consista la pratica della lettura. Nel secondo capitolo ci si confronterà con il testo *Sproni*, nel quale Derrida propone una profonda lettura di Nietzsche e una stimolante attualizzazione del suo prospettivismo. Il confronto con Nietzsche offrirà al filosofo francese l'opportunità di individuare possibili modi di porsi di fronte alla questione della verità. In quel medesimo contesto, sarà fondamentale far emergere il più possibile i testi nietzschiani con i quali Derrida si confronta attraverso la sua pratica di decostruzione e sui quali porrà la propria "firma". La lettura di Nietzsche sarà, inevitabilmente, anche un confronto aperto con Heidegger e il *suo* Nietzsche. Dopo la lettura – con Nietzsche e Heidegger – del sostantivo "verità" e delle possibili relazioni che si possono avere con essa, nel terzo capitolo si considererà il significato e l'importanza del "fare", anzi, del binomio "teoria e pratica". Il riferimento principale sarà il testo *Théorie et pratique* di recente

---

[8] Fin da ora si può anticipare che, per Derrida, la pratica della decostruzione non si riferisce solo ai così detti "grandi testi", «ma si esercita anche su un *corpus* di testi che non sono letterari, filosofici o religiosi […]. La scrittura che interessa la decostruzione non è soltanto quella che viene protetta nelle biblioteche», J. Derrida, *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, S. Maruzzella (ed.), Milano-Udine 2010, 22.

pubblicazione, che raccoglie le lezioni di un seminario tenuto da Derrida nell'anno accademico 1975/1976. Il materiale didattico offre delle possibili chiavi di lettura di altri testi, ma forse, ancor più, permetterà di avvicinarsi alla pratica filosofica di Derrida. La lettura potrà essere interessante perché, per certi aspetti, presenta alcuni degli autori più frequentati da Derrida e che lo accompagneranno quasi costantemente nelle sue opere. In questo capitolo non si raccoglieranno le innumerevoli indicazioni di lavoro ivi contenute: ci si accontenterà di ripercorrere almeno una delle tracce indicate da Derrida, al fine di cogliere qualche aspetto della dialettica, positiva e insolubile, tra teoria e pratica. L'opera *Théorie et pratique*, pur segnata dalla natura provvisoria degli appunti per le lezioni, offre importanti indicazioni per la nostra indagine sul *fare la verità*. Nel quarto e ultimo capitolo si proporrà una rilettura del sintagma *fare la verità* a partire dalla pratica stessa, nella convinzione dell'impossibilità di scindere teoria e pratica. In altre parole, si cercherà di mostrare come la pratica della decostruzione costituisca per Derrida un vero e proprio tentativo di *fare la verità* all'insegna di un'eccedenza imprevedibile e impossibile, alla quale né il dogmatismo né il relativismo possono predisporre in modo adeguato.

Per quanto concerne il metodo adottato, si è cercato di fare tesoro di almeno due indicazioni fornite dello stesso Derrida. La prima indicazione è ben espressa con queste parole: «Certamente, lo vedo, non ci sono inizi, tutto è cominciato ben prima di noi»[9]. Derrida invita a non preoccuparsi di ricercare un'origine assoluta, semplice, indiscutibile della realtà, ma nemmeno del suo pensiero[10]: ogni testo, di qualsiasi natura, può essere il punto di partenza per ritrovarsi *sul cammino* della decostruzione. Da qui la libertà di non rispettare completamente la prospettiva diacronica dei testi di Derrida, ma di leggerli attraverso un incrocio con altri testi dell'autore. La seconda indicazione è così formulata dal filosofo francese: «occorrerebbe leggere anche i testi che i miei testi leggono»[11]. Da qui l'impegno di recuperare – entro certi limiti – i testi ai quali Derrida fa riferimento, non tanto per mostrare le eventuali discrepanze o le similitu-

---

[9] Derrida, *Al di là delle apparenze*, 24. Gianni Vattimo, in un dialogo con Derrida, fa notare l'impossibilità di creare un sistema della filosofia derridiana e questo anche per espressa volontà di Derrida stesso; cfr. J. Derrida-M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari 1997, 50.

[10] Ovviamente, ciò non significa che il pensiero di Derrida non abbia avuto un suo sviluppo o che sia del tutto inutile uno studio di carattere diacronico.

[11] Cfr. Derrida, *Al di là delle apparenze*, 24.

dini, quanto piuttosto per cogliere il "nuovo passo" che prova a far fare a quel testo e oltre. Come Derrida stesso dichiara – e come verrà mostrato più avanti – egli si accosta ai testi attraverso una lettura paziente, vigilante, micrologica, interminabile[12]: da qui la necessità di ripercorrere, almeno in parte, la sua stessa esperienza.

Tra i limiti di questa ricerca bisogna innanzitutto segnalare che le indicazioni appena accennate da Derrida, sono state attuate solo quasi *ad experimentum*: manca un vero e proprio confronto con la totalità delle opere del nostro autore. Similmente, non si sono riletti tutti gli autori che i testi di Derrida leggono. Tra i grandi assenti, bisogna menzionare almeno S. Freud[13] e F. Lacan, per non dire F. de Saussure, C. Lévi-Strauss o F.-J. Rousseau, W. Benjamin e E. Levinas[14], nonché l'amato S. Kierkegaard[15]. Limitato e circoscritto è anche l'ambito in cui si analizza la pratica della decostruzione, come una filosofia che permette di *fare la verità*. Si sarebbero potute analizzare in modo più completo le letture che il filosofo francese fa della società tele-tecno-economica, delle strutture di potere che la regolano e la determinano, o, ancora, le questioni dell'eventuale specificità umana e la sua relazione con l'animale. In ombra sono rimaste anche la sua riflessione sull'arte e le sue acute note sulla giustizia, il diritto e la democrazia. *Forse*, è nella natura stessa dell'opera di Derrida il non rinchiudere il discorso in organizzazioni sistematiche o in descrizioni compiute; *forse*, il suo lavoro ha voluto essere solo un invito: «bisogna andare più lontano»[16].

---

[12] Derrida, *Al di là delle apparenze*, 26.

[13] Cfr. le pagine molto importanti che Derrida dedica a Freud, in J. Derrida, *Essere giusti con Freud*, G. Scibilia (ed.), Milano 1994; Id., *La cartolina. Da Socrate a Freud e al di là*, S. Facioni-F. Vitale (edd.), Milano-Udine 2017.

[14] Potrebbe essere una pista di ricerca interessante quella che propone un confronto tra i due, specie circa il loro modo di intendere il testo e la scrittura; cfr. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1971; Id., *Autrement qu'être. Ou au-delà de l'essence*, Paris 1978.

[15] Cfr. Derrida-Ferraris, *Il gusto del segreto*, 37.

[16] Derrida, *Il segreto del nome*, 84.