

Eteronomia ed elezione. Derrida e l'elogio della psicoanalisi

Abstract: *Heteronomy and Election. Derrida and the Praise of Psychoanalysis*

Inserted in the wider debate around the relationship between Derrida and psychoanalysis, this essay investigates the different status of ipseity arising from the encounter between deconstruction and psychoanalysis. The aim is to show how Derrida provides us with a “positive” knowledge about the “subject” – a “subject” that is divided, differentiated, irreducible to the conscious intentionality of an egological pole – and its genealogy, via some word-concepts: heteronomy, election, response.

Keywords: Derrida, Election, Heteronomy, Psychoanalysis, Response

La prospettiva del presente saggio è assai circoscritta: sullo sfondo del tema generale scelto per il volume, l'intento è quello di evidenziare quale diverso statuto dell'ipseità sia scaturito – o possa eventualmente scaturire – dal rapporto tra decostruzione e psicoanalisi, a partire dal testo derridiano e anche al di là di esso.

1. *L'amico della psicoanalisi*

Per andare il più rapidamente possibile al punto, prenderò le mosse dall'ultimo capitolo di *Quale domani?* – un libro del 2001, che riproduce il dialogo tra Jacques Derrida e Éli-sabeth Roudinesco –, significativamente intitolato «Elogio della psicoanalisi». All'inizio del capitolo, Roudinesco ricorda l'idea di Sándor Ferenczi di fondare una Società degli amici della psicoanalisi e Derrida, prendendo la parola, esprime immediatamente il suo gradimento per l'espressione, riconoscendosi nella veste di «amico della psicoanalisi». Nell'amicizia, ossia nella cornice di una «approvazione irreversibile», di un «sì» all'evento della psicoanalisi e di coloro che ne hanno segnato l'origine e la storia, vi è infatti anche la distanza necessaria alla messa in questione, alla discussione. Il «sì» dell'amicizia, osserva Derrida parlando di sé, «presuppone la certezza che la psicoanalisi rimanga un evento storico incancellabile, la sicurezza che si tratti di una *buona cosa*, che debba essere amata, sostenuta, anche laddove – ed è il mio caso – non sia mai stata praticata in modo istituzionale, né in quanto analizzato né in qualità di analista, e anche nel caso in cui si nutrano gli interrogativi più profondi nei riguardi di buona parte dei cosiddetti fenomeni “psicoanalitici”, a livello teorico come istituzionale, giuridico, etico o politico»¹. L'amico della psicoanalisi, dunque, proprio in quanto amico, manifesta la sua stima per essa, per ciò che si può considerare «una sorta di rivoluzione freudiana», che ha segnato e dovrebbe continuare a segnare lo spazio in cui ci troviamo a vivere e pensare, ma anche, al tempo stesso, non si sottrae al dovere di una vigilanza critica, facendo attenzione a ciò che in essa resta di problematico, dunque di decostruibile e perfettibile.

I testi derridiani attestano la storia di questa amicizia: Derrida non ha mai mancato, infatti, di riconoscere il debito che lega la decostruzione alla psicoanalisi e al tempo stesso di continuare a decostruirne i “dogmi”, di metterne a frutto le potenti contestazioni della metafisica della presenza e di denunciarne le aderenze a quella stessa metafisica. Nel capitolo citato, Derrida ci offre un riepilogo sintetico del rapporto con la psicoanalisi all'interno del suo lavoro filosofico. Fino alle soglie di *Della grammatologia*, apparsa nel 1965, la sua lettura di Freud era ancora – a suo dire – frammentaria e convenzionale, sganciata dalla problematica filosofica che egli stava elaborando, mentre quella di Lacan

* Università degli Studi di Milano.

¹ Derrida, Roudinesco (2001), p. 230.

era del tutto iniziale e approssimativa. «A partire da *Della grammatologia* ho cominciato – afferma Derrida – a sentire la necessità propriamente *decostruttrice* di rimettere in questione il primato del presente, della piena presenza – e dunque della presenza a se stessi e della coscienza – e perciò di utilizzare le risorse della psicoanalisi»².

L'attraversamento della psicoanalisi rimarrà sempre, fino alla fine, legato a questa istanza decostruttrice. L'emergere in primo piano dei problemi della traccia e della *différance*, che si erano imposti nel contesto di una originale lettura di Husserl, aveva reso evidente la necessità di frequentare la psicoanalisi, i suoi testi, di reinterpretare il lascito freudiano e di attingervi gli elementi per una decostruzione della metafisica della presenza. «Il problema della *différance*, o della traccia, non è pensabile a partire dalla coscienza di sé o dalla presenza a sé, né in termini più generali a partire dalla piena presenza del presente. Percepivo chiaramente che esisteva in Freud, ma come lasciata in disparte, una potentissima riflessione sulla traccia e sulla scrittura, oltreché sul tempo»³. La prima testimonianza di tale reinterpretazione della eredità freudiana è l'intervento tenuto all'Institut de psychanalyse nel marzo del 1966 e parzialmente pubblicato nel saggio *Freud e la scena della scrittura*⁴.

Con la conferenza *La différence*, del 1968, pronunciata alla Société française de philosophie e successivamente pubblicata in *Marges de la philosophie*, la direzione della lettura derridiana della psicoanalisi freudiana, cui si aggiunge il confronto con i testi di Lacan, si determina in modo chiaro nei suoi scopi e nella sua portata filosofica. Derrida stesso richiama, nel dialogo con Roudinesco, l'orizzonte dell'interesse che lo aveva mosso: reperire, all'interno di una «logica dell'inconscio», qualcosa che potesse sostenere il discorso che, a partire da un'altra prospettiva e conformemente a «un'altra logica», egli andava costruendo. «Si trattava», osserva, «di temi come l'*après coup*, il ritardo o la *différance* originaria. Tutto ciò che, in sostanza, mandava in frantumi o minacciava l'autorità fenomenologica assoluta del “presente vivente” all'interno del processo di temporalizzazione e di costituzione dell'ego o dell'alter ego, della presentazione del senso, della vita e del presente nell'ambito della fenomenologia»⁵. Troviamo qui un sintetico accenno a temi e problemi che hanno accompagnato la riflessione derridiana lungo tutto l'arco della sua produzione. La frequentazione mirata della psicoanalisi si è intrecciata dunque con il lavoro stesso della decostruzione, con le sue mappe e i suoi percorsi. In tale attraversamento, “l'amico della psicoanalisi” ha sempre mostrato una ipersensibilità a tutti «gli schemi metafisici all'opera nei progetti freudiani e lacaniani», realizzando anche rispetto alla psicoanalisi quel doppio movimento che appartiene al protocollo della pratica decostruttiva: «sottolineare o mettere in risalto in Freud risorse che non erano ancora state riconosciute» e, al tempo stesso, «sottoporre il “testo” freudiano – inteso come teoria e come istituzione – a una lettura decostruttiva»⁶.

Lo sguardo decostruttivo nei confronti della psicoanalisi si è rivolto soprattutto alla «grande concettualizzazione freudiana», indubbiamente necessaria come cuneo strategico, per rompere con la psicologia data, ma sul cui futuro Derrida afferma di non sentirsi scommettere: «Forse mi sto sbagliando, ma l'Es, l'Io, il Super-Io, l'Io ideale, l'ideale dell'Io, il processo di rimozione primario e secondario, e così via – in una parola tutta la grande macchina freudiana, ivi compreso il concetto e il termine di inconscio – si presentano ai miei occhi come strumenti provvisori, per non dire come attrezzi retorici artigianali fabbricati per opporsi alla filosofia di una coscienza e di una intenzionalità trasparente e responsabile»⁷. Se da una parte Derrida è attratto o, come egli dice, sedotto dalla riaffermazione freudiana di una ragione priva di alibi teologici, metafisici, umanistici o di altro genere, perciò dal coraggio di sottoscrivere – proprio in nome di un sapere senza

² Ivi, p. 233.

³ Ivi, p. 234.

⁴ Derrida (1967).

⁵ Derrida, Roudinesco (2001), p. 235.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 237.

alibi – delle “finzioni” teoriche, dall’altra egli è sospettoso nei confronti del rischio della sostanzializzazione di istanze metafisiche e metapsicologiche. «Le grandi identità – Io, Es, Super-Io ecc. – ma anche le grandi “opposizioni” concettuali, troppo rigide e dunque precarie, che hanno fatto seguito a quelle freudiane – come i concetti di Reale, Immaginario e Simbolico, di introiezione e incorporazione e via dicendo –, mi sembra che vengano travolte [...] dall’ineluttabile necessità di una *différance* che ne cancella o ne disloca i confini, o li priva comunque di qualsiasi pretesa di rigore»⁸.

A proposito di sostanzializzazioni, e solo per fare un esempio, quella “alterità” cui Freud attribuisce «il nome metafisico di inconscio»⁹ è, sottolinea Derrida, di principio e definitivamente sottratta a qualsivoglia processo di presentazione; se pure si vuole dire che essa delega dei rappresentanti, non vi è però possibilità alcuna che «il delegante “esista”, sia presente, sia “esso stesso” da qualche parte e ancor meno che divenga cosciente». Ciò che ha ricevuto il nome di “inconscio” «non è più una “cosa” che un’altra, non più una cosa che una coscienza virtuale o mascherata. Questa alterità radicale rispetto a ogni modo possibile di presenza si marca in degli effetti irriducibili di *post festum*, di ritardo»¹⁰. Non è possibile descrivere tali effetti, tali tracce, con il linguaggio della presenza o della assenza, con ciò che Derrida chiama il discorso metafisico della fenomenologia (con il quale non ha mai smesso di fare i conti e sul quale è costantemente tornato): esso è inadeguato. L’alterità dell’“inconscio” non ha nulla a che vedere con gli orizzonti di passato e di futuro, vale a dire con dei presenti modificati: essa ha a che fare con “un passato che non è mai stato presente” (nota formula levinassiana), né mai lo sarà, il cui avvenire, cioè, non sarà mai un apparire nella forma della presenza. Di qui, detto molto rapidamente, una certa cautela, una distanza critica rispetto all’“inconscio” e alle istanze della seconda topica, senza per questo negarne la giustificazione storica o la necessità di utilizzazione all’interno di situazioni specifiche e di ambiti determinati.

Occorrerebbe certo entrare nel dettaglio, non rimanere al livello delle semplici prese di posizioni. Ma quello che qui mi preme, in vista dell’intento dichiarato in principio, è altro: rimarcare e mettere a frutto il centro di gravitazione del discorso che Derrida, in quanto amico della psicoanalisi, imbastisce nel momento in cui è sollecitato da Élisabeth Roudinesco a fare un bilancio – che è in qualche modo conclusivo – del suo rapporto con la psicoanalisi: «Non sono le tesi freudiane la cosa più importante ai miei occhi, ma piuttosto il modo in cui Freud ci aiuta a mettere in questione un gran numero di problemi che riguardano la legge, il diritto, la religione, l’autorità patriarcale e altro ancora»¹¹. Sofferamoci sull’esempio di un tale “aiuto a mettere in questione” che Derrida subito dopo fornisce svolgendo il filo delle sue considerazioni. «Grazie alla forza della *battuta di inizio* freudiana, è possibile riproporre, ad esempio, la questione della responsabilità: al posto di un soggetto cosciente di sé e in grado di rispondere di fronte alla legge in quanto dotato di assoluta sovranità su se stesso, si può avanzare l’idea di un “soggetto” diviso, differenziato, che non può essere in alcun modo ridotto alla intenzionalità cosciente di un polo egologico»¹².

Non è una novità, è forse il punto – come accennato – della “rivoluzione freudiana” che Derrida non cessa mai di richiamare: la decostruzione della metafisica della presenza (del logocentrismo, del fallocentrismo eccetera) passa anche, in modo privilegiato, attraverso la decostruzione del soggetto, della sua (presunta) presenza a sé, attraverso la messa in questione di una filosofia della coscienza, di una intenzionalità trasparente e pienamente responsabile. Freud è un alleato eminente, persino indispensabile, di tale operazione decostruttiva. La “metafisica” – nel senso coniato da Heidegger e fatto valere da Derrida – non sarebbe altro che la prospettiva generale di quella concezione tradizionale e dominante del soggetto che lo rappresenta come presente a se stesso, cosciente di sé, a parti-

⁸ Ivi, p. 239.

⁹ Derrida (1972), p. 49.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Derrida, Roudinesco (2001), p. 242.

¹² *Ibidem*.

re dalla convinzione o dal presupposto che si dia una autocoscienza senza mediazioni, senza ritardi e senza fessure, senza resti e senza opacità, che sia dunque possibile un'assoluta sovranità del soggetto su se stesso, una intenzionalità trasparente. Sono, com'è noto, temi ricorrenti nel lavoro filosofico derridiano, che hanno trovato un fecondo svolgimento in una immensa mole di testi.

2. Eteronomia

Nel brano citato sopra, si fa cenno a una sostituzione: in luogo dell'idea di un soggetto identico a sé, presente a se stesso, l'idea di un "soggetto" diviso, differenziato, non riconducibile alla sua rappresentazione metafisica, per indicare il quale Derrida – nella frase – si serve delle virgolette. Invece di un soggetto senza virgolette, un "soggetto" con le virgolette, vale a dire un altro soggetto con un altro statuto. Ora – mostrare questo è l'intento del percorso che sto abbozzando –, Derrida non si è, per così dire, limitato a delineare questa idea "decostruttivamente", anche o forse soprattutto grazie a Freud e alla psicoanalisi, ma l'ha pure a suo modo sviluppata e tradotta in un sapere "positivo", senza alibi, coraggioso, che incrocia il linguaggio e l'orizzonte teorico della psicoanalisi con altri registri e altri discorsi, quello di Levinas per esempio e in misura crescente quanto più egli si accosta ai temi relativi all'ipseità o alla soggettività del soggetto. Nel capitolo «Elogio della psicoanalisi», ve ne sono, com'è ovvio in un libro-intervista, solo rapidissimi cenni, da cui tuttavia intendo qui prendere le mosse.

Che dire di un "soggetto" diviso, differenziato, irriducibile alla intenzionalità cosciente di un polo egologico? Anzitutto, che cosa ne dice Derrida? È «un "soggetto" che viene instaurando progressivamente, faticosamente, sempre in modo imperfetto, le condizioni *stabilizzate* – vale a dire non naturali, essenzialmente e irrimediabilmente *instabili* – della sua autonomia, e questo sul fondo inesauribile e invincibile di una sostanziale eteronomia»¹³. L'autonomia di un simile soggetto – necessaria affinché si parli di "soggetto", per quanto diviso e differenziato – è costitutivamente imperfetta, diveniente, deve sempre essere guadagnata, prodursi, ottenersi, a partire da un'insuperabile eteronomia. Beninteso, Derrida lo sottolinea in *Politiche dell'amicizia* – un libro che «non avrebbe mai potuto essere scritto»¹⁴ senza la psicoanalisi –, «questa eteronomia non contraddice, ma apre l'autonomia a se stessa, è figura del battito del suo cuore»¹⁵. Tanto l'apertura quanto la pulsazione, la vitalità stessa, della autonomia che definisce il "soggetto" (con le virgolette) dipende, proviene da una «sostanziale eteronomia».

In un determinato contesto di *Politiche dell'amicizia*, Derrida sviluppa e chiarisce i contorni di questo discorso. Soprattutto qui si concentra il mio interesse. Egli si sta interrogando proprio sulla responsabilità, su che cosa significhi parlare a proprio nome, essere responsabili o irresponsabili di ciò che si dice. Per tentare di venire a capo della questione abbozza la descrizione di una situazione possibile: che cosa succede quando io, dice parlando in prima persona (ma che sia lui o un altro, cioè un qualsiasi "io", è lo stesso), sono invitato da qualcuno a parlare ad altri? Invitato a parlare a voi, che siete riuniti per ascoltarmi, per discutermi, ossia per rispondermi, nel momento in cui arrivo e mi appresto a parlare, prima ancora di avere detto una sola parola, io ho già risposto: ho risposto a un invito e sto perciò rivolgendomi a voi, che a vostra volta cominciate a rispondermi per il solo fatto di essere qui e di prestarmi o promettermi la vostra attenzione. Ecco, dunque, che cosa se ne può ricavare, quale considerazione Derrida trae dalla situazione accennata, che è un esempio fra altri: «Forse allora mi concederete questo, come primo risultato di una dimostrazione pratica, qui appena effettuata: prima ancora che ci venga posta la questione della responsabilità, del "parlare a proprio nome", prima ancora di controfirmare tale o tal'altra affermazione eccetera, noi siamo presi gli uni e gli

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Derrida, Roudinesco (2001), p. 230.

¹⁵ Derrida (1994), p. 87.

altri, in una sorta di curvatura eteronomica e asimmetrica dello spazio sociale, più precisamente del rapporto all'altro»¹⁶.

Mi preme subito sottolineare che ciò che l'esempio insinua (tornerò più avanti su questo) è che ogni "accingersi-a" (dire o fare qualcosa) è un rispondere, un aver già risposto. Ora, secondo Derrida, l'essere "presi" nella responsabilità, il trovarsi sempre a rispondere, o meglio, l'aver già sempre risposto precede ogni "legge" che obblighi o chiami a rispondere, che prescriva la responsabilità o sanzioni l'irresponsabilità. Non perché un tale essere-presi-nella-responsabilità non abbia nulla a che fare con la legge: esso, infatti, viene «prima di ogni legge *determinata*, come legge naturale o legge positiva, ma non prima della legge *in generale*». Per spiegarsi, Derrida ripropone, a distanza di poche righe dalla prima occorrenza, la formula sopra riportata, ma con l'aggiunta della parola «legge», facendovela comparire in una duplice posizione. Scrive: «la curvatura eteronomica e asimmetrica di una *legge* di socialità originaria è anche una *legge*, forse l'essenza stessa della legge».

Dunque, in primo luogo, ciò che nella prima occorrenza è nominato come "spazio sociale" o "rapporto all'altro" riceve nella seconda il nome più impegnativo di "legge di socialità originaria" – il che non può essere sottovalutato se si vuole interrogare la costituzione dell'ipseità –. In secondo luogo, a tale legge di socialità originaria appartiene una curvatura eteronomica e asimmetrica, che fa sì che noi – tu e io, voi e io – ci troviamo già da sempre in posizione di risposta, qualunque cosa facciamo, prima ancora di poter parlare a nostro nome, di poterci intestare questa o quella affermazione, questa o quell'azione, di metterci la nostra firma, come si suole dire ("Io ho fatto, detto... X o Y"). Senza tale curvatura, sbilanciamento o "squilibrio", la responsabilità sarebbe l'esercizio di un soggetto originariamente autonomo, presente a se stesso, in grado di esercitare la responsabilità procedendo da sé, in quanto dotato di assoluta sovranità su se stesso. Che eteronomia e asimmetria caratterizzino la legge di socialità originaria, rappresentando una legge della legge o "forse", come scrive Derrida, l'essenza stessa della legge, significa invece che la responsabilità non è l'atto di un soggetto sovrano.

Ma, allora, dove comincia la responsabilità? Comincia mai? Che cosa significa esercitarla, essere responsabili (o irresponsabili)? Derrida ribadisce anzitutto quanto detto: abbiamo già sempre «cominciato a *rispondere*. Siamo già presi, siamo sorpresi in una certa responsabilità, che è la più ineluttabile – come fosse mai possibile pensare una responsabilità senza libertà». Di quale responsabilità si tratta? E perché è ineluttabile, vale a dire – sebbene non sembri possibile pensare qualcosa di simile – senza libertà? Come intendere questo «senza»? Come mancanza? Come estraneità (alla libertà)? «Questa responsabilità che ci assegna la nostra libertà *senza lasciarcela*, per dir così, viene dall'altro». La responsabilità in cui siamo già sempre presi, sorpresi, è ineluttabile anzitutto perché viene dall'altro, ha nell'altro la sua scintilla, la sua provocazione: l'altro è già là, prima di me, mi previene, con la sua provocazione, con il suo invito o la sua irruzione. L'essere originariamente in posizione di risposta non è una nostra scelta, una nostra decisione, non è in mano nostra, ma dipende dall'altro, cioè dalla precedenza e prevenienza dell'altro, che è già là prima della mia mossa e mi chiama a rispondere (negli indefiniti modi in cui ciò può avvenire).

Questa responsabilità «ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, prima ancora che ogni speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità, di assumerla, come si dice, *nel nome, a proprio nome*, nello spazio dell'*autonomia*»¹⁷. L'eteronomia apre e limita l'autonomia: ci assegna la nostra libertà senza lasciarcela, come osservava Derrida, vale a dire ne permette l'emergenza e al tempo stesso ne impedisce l'assolutezza. Io ho originariamente a che fare «con qualcosa d'altro che è prima di me, e non è già più possibile una autonomia assoluta»¹⁸. Sono irriducibilmente nell'eteronomia. «Questo non vuol dire che non sono libero, al contrario, vi è qui una

¹⁶ Ivi, p. 270.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Derrida, Stiegler (1996), p. 137.

condizione di libertà, per così dire: la mia libertà sorge a condizione che vi sia questa responsabilità che nasce dall'eteronomia riguardo all'altro, sotto lo sguardo dell'altro»¹⁹.

Bisognerebbe chiarire quello che si dice qui con la parola altro o comunque cercare di intendere l'alterità che vi risuona. Per un verso, infatti, l'altro che mi precede e mi previene non è una categoria, è sempre questo o quell'altro, questa molteplicità di altri attraverso cui "il rapporto all'altro" accade. Per altro verso, però, proprio per l'esperienza della responsabilità che è stata qui rapidamente richiamata e reinterpretata, l'altro non si riconduce mai semplicemente a nessuno di questi particolari altri, che posso qui o là percepire, vedere, incontrare, o evitare. Nessun altro (nemmeno, poniamo, la madre per il bambino) è l'altro (che Lacan scriverebbe con la maiuscola): ogni altro è piuttosto *un* altro, che rimanda all'altro, a *un* nuovo altro, che è a sua volta in posizione di risposta, preso nell'eteronomia, intaccato dalla alterità. Non vi è insomma alcun punto di autonomia assoluta, alcun altro che non sia strutturalmente "rapporto all'altro", affetto dall'alterità, che non sia esso stesso altro da sé, inscritto nell'eteronomia.

3. Elezione

Nell'ultima parte del citato capitolo «Elogio della psicoanalisi», la conversazione si sposta sul dialogo mancato tra Derrida e Yerushalmy e sul dibattito relativo alla ebraicità della psicoanalisi. Le osservazioni che vengono svolte in proposito rappresentano l'occasione di una ulteriore esibizione di quel sapere "positivo" che – come ho accennato – Derrida ci offre a proposito del "soggetto" diviso, differenziato, che la psicoanalisi ha contribuito a pensare. Rispondendo alle domande di Roudinesco, Derrida si sofferma sul significato di «essere ebreo», prendendo seccamente le distanze dalla posizione di Sartre, per il quale «l'ebreo è il prodotto dell'antisemitismo»²⁰. Ora, replica Derrida, «essere nato ebreo e, per un uomo, essere circonciso, non potrà mai essere ridotto a una proiezione dell'altro – antisemita o no. Questa è una eredità che non può essere né rinnegata né disconosciuta. Costitutivamente asimmetrica, eteronomica, essa precede la parola, il giuramento e il contratto»²¹. Ricompaiono i termini di asimmetria ed eteronomia, e subito dopo il discorso si concentra sul rapporto tra ebraismo ed elezione.

«Mi trovo in un particolare imbarazzo», osserva Derrida, «di fronte alla "dottrina" dell'elezione. Sarei disposto a riversare su di essa i peggiori sospetti eppure – che lo voglia o no – mi trovo a essere designato, assegnato, segnato ancor prima della mia nascita, ben prima che potessi fare la minima scelta»²². Nel fremito avversativo di quell'«eppure» si annuncia l'ineludibilità dell'elezione, ovvero di una designazione, di una assegnazione, di una segnatura, che precede la nascita e marca in anticipo il "soggetto". Per indicare questa assegnazione elettiva, cui è impossibile sottrarsi – accadendo prima che un io possa prendere qualsivoglia decisione, sia essa di adesione o di rifiuto –, Derrida si produce in una affermazione impegnativa, potente, che ha di nuovo, analogamente a ciò che abbiamo visto sopra, la forma di una legge generale: «Esiste una "struttura" universale della elezione eteronomica...». Le virgolette che circondano la parola struttura ne attenuano solo di poco la forza, mentre la dimensione di universalità è proposta senza limitazioni. *Elezione* è una categoria chiave della riscrittura derridiana del "soggetto", in cui si fa sentire anche la grande vicinanza di Derrida a Levinas, più intensa da un certo punto in poi. Com'è evidente, l'elezione è quanto di più lontano vi sia dalla sovranità del soggetto su se stesso, è il culmine dell'eteronomia: che io lo voglia o no, vale a dire prima ancora che io possa volere e affinché io lo possa, mi trovo designato, assegnato, segnato dall'altro, in una parola, *eletto*; il che può anche significare desiderato, auspicato, atteso, immaginato, nominato in anticipo, inscritto in questa o quella eredità, oppure, al contrario, non desiderato, inatteso, temuto (sono segnato anche in questa forma, se la "struttura" della elezione eteronomica è universale).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Derrida, Roudinesco (2001), p. 262.

²¹ *Ivi*, p. 263.

²² *Ibidem*.

Prima della “elezione eteronomica” non vi è alcun “io”. Non si dà alcun “soggetto” senza elezione: *io sono* in quanto eletto, chiamato, anticipato, provocato dall’iniziativa dell’altro, di altri. Possiamo ora completare l’affermazione di Derrida lasciata in sospenso: «Esiste una “struttura” universale dell’elezione eteronomica: io sono il solo a essere chiamato a fare questo o quello, sono insostituibile nel luogo di questa decisione, obbligato a rispondere “eccomi”, “sono qui”, e così via. Questa *elezione di ognuno* mi sembra porre la condizione e la possibilità di ogni responsabilità degna di questo nome – se ne esiste una»²³. Siamo tornati allo stesso punto evidenziato sopra. La responsabilità si fonda nell’elezione, nella chiamata, che suscita e richiede la mia risposta: eccomi. Ed è precisamente in questa risposta che si costituisce il “soggetto”. Derrida si mostra a questo proposito consonante con la posizione di Lévinas in *Altrimenti che essere*, di cui cita una frase perentoria e illuminante: «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti»²⁴. Vi è singolarità, ipseità, venuta a sé del soggetto, solo a questa condizione: nella responsabilità, cioè nella e come risposta alla chiamata dell’altro. Dicevamo prima: la responsabilità non si dà originariamente come l’atto di un soggetto autonomo, autarchico, che parte da sé e da zero, poiché il “soggetto” si costituisce nella responsabilità, come risposta alla precedenza e all’appello dell’altro, come risposta a una elezione.

Non è tutto. Derrida svolge ulteriormente il filo delle sue considerazioni sull’elezione, operando una distinzione tra due forme di elezione e di circoncisione. «Quanto all’essere ebreo “per nascita”, questa è un’altra forma di elezione – di cui ci si può rallegrare o meno, questo è secondario – che numerosi pensatori ebrei vorrebbero *vincolare* a quella, universale, che ho appena descritto»²⁵. Vi sarebbero pertanto una forma particolare e una forma universale di elezione; ed è a questa seconda che molti pensatori ebrei vorrebbero vincolare la prima. «Questo *vincolo* costituisce per me il vero e proprio *snodo* di questo problema – qualcosa, in ogni caso, qualcuno che ha segnato il mio destino ancor prima che potessi dire una parola. È ciò che chiamiamo la circoncisione, in senso letterale e figurato. Sono stato segnato ancor prima di imparare a parlare. E questo vale anche per le donne»²⁶. A prescindere dal fatto che si tratti di un “essere segnati” figurato o letterale, non diversamente da quanto detto in precedenza per l’elezione, la circoncisione si annuncia dunque come una struttura universale dell’esperienza. Essa non riguarda un soggetto etnicamente o culturalmente determinato, ma semplicemente il “sé”: qualcosa, qualcuno ha già sempre segnato anticipatamente il mio destino, prima che potessi dire una parola. Il mio “soggetto”, la mia ipseità – come ogni altra – emerge in virtù di una “circoncisione”, nella sua forma universale. «Non dico questo – aggiunge Derrida – per cancellare un segno che esiste concretamente. Il mio interesse va, lo ripeto, a tutte le *figure* della circoncisione, a ciò che fa sì che non ci sia bisogno di essere concretamente circoncisi né di essere un maschio perché sia presente questo segno che precede la parola»²⁷. La circoncisione prolunga e sviluppa la dinamica elettiva, il dispiegarsi della “struttura” universale dell’elezione eteronomica come condizione di ogni responsabilità e quindi di ogni venuta a sé del “soggetto”.

Se la psicoanalisi ha costituito per Derrida un alleato indispensabile nella diuturna decostruzione di una certa rappresentazione del soggetto come presente a se stesso, autonomo e sovrano –, è però soprattutto grazie all’apporto della filosofia di Levinas che la decostruzione si è tradotta “positivamente” in una riscrittura dello statuto e della costituzione dell’ipseità. In una lunga e densa nota di *Addio a Emmanuel Levinas*, scrivendo tra le righe del testo levinassiano, accordandosi con il suo lessico e il suo ritmo, Derrida parla di un «soggetto assoggettato alla sua elezione, responsabile nel dover rispondere, in seconda battuta, sì, ad un primo sì, a quel primo appello di cui più sopra dicevamo che,

²³ *Ibidem*.

²⁴ Levinas (1978), p. 143; Derrida (1997), p. 119.

²⁵ Derrida, Roudinesco (2001), p. 263.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 264.

come ogni *sì*, foss'anche il primo, già *risponde*²⁸. Nel nesso tra elezione e responsabilità si trova un'ulteriore articolazione di quanto detto a proposito della curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria. Si tratta di un nodo importante della genealogia derridiana dell'ipseità: senza elezione (senza eteronomia) non vi sarebbe responsabilità e senza responsabilità non vi sarebbe "soggetto" (non vi sarebbe alcun "ec-comi", con la sua peculiare autonomia).

4. Risposta

Nella citata riformulazione dei passaggi di Levinas, Derrida introduce un elemento che ci permette di compiere un ultimo affondo sul tema della responsabilità e del "soggetto": viene alla luce uno strano e circolare rapporto tra appello e risposta, tra primo e secondo «*sì*», e insieme si chiarisce la "logica" profonda della risposta, ciò su cui essa è imperniata. La comparsa del «*sì*» in questo contesto si connette al discorso levinassiano sull'accoglienza *dell'altro*, esibito in *Totalità e infinito* e variamente ripreso e commentato da Derrida nella seconda parte di *Addio a Emmanuel Levinas*, intitolata per l'appunto *La parola di accoglienza*. L'accoglienza, il «*sì*» e la risposta formano un unico nodo. Vediamo ora di procedere.

Anzitutto, l'accoglienza *dell'altro* (di altri) deve essere intesa nei due sensi del genitivo, oggettivo e soggettivo, e il loro ordine allude a una, per quanto implicita, genealogia. L'accoglienza *dell'altro* (genitivo soggettivo) sta infatti all'origine di noi stessi (è ciò che dice in modo radicale la parola «elezione»): senza il «*sì*» *dell'altro* – che si colloca quindi dalla parte dell'elezione eteronomica, dell'appello, dell'essere designati, assegnati, segnati dall'altro prima ancora della propria nascita – non si sarebbe data la nostra vita né si sarebbe costituita la nostra ipseità. Siamo incancellabilmente iscritti nella elezione *dell'altro*, da parte *dell'altro*, nel suo preveniente «*sì*», nella sua accoglienza, alla quale, nella misura in cui "siamo", esistiamo, abbiamo già sempre dovuto rispondere «*sì*», nella forma di una responsabilità o responsività originaria che precede la deliberazione e il soggetto in senso classico. Vale a dire: all'accoglienza *dell'altro* (genitivo soggettivo) ha dovuto corrispondere l'accoglienza *dell'altro* (genitivo oggettivo), al «*sì*» *dell'altro* il nostro «*sì*» *all'altro*.

Ma nostro, di chi? Il *chi* della responsività non coincide con il soggetto intenzionale trasparente e responsabile, che procede o presume di procedere a partire da sé. Il *chi* di questa responsività – comincia a svelarsi la "logica" della risposta – procede *dall'altro*, il suo «*sì*» non è un atto primo, autonomo, ma sempre secondo, eteronomo, rispondente. La risposta implica un legame, un debito inestinguibile nei confronti *dell'altro*, «un debito che precede il prestito»²⁹. Il "rispondente" è legato *all'altro*, strutturalmente in debito verso *l'altro*. Perciò Derrida sostiene che «la decisione e la responsabilità sono sempre *dell'altro*, che esse ritornano sempre *all'altro*, sono sempre *dell'altro*, foss'anche *dell'altro in me*»³⁰ (detto tra parentesi e di sfuggita, questo «foss'anche *dell'altro in me*» rappresenta un più che esplicito richiamo alla psicoanalisi e all'"inconscio"). E in un altro contesto aggiunge, conseguentemente: «Una teoria del soggetto è incapace a render conto della benché minima decisione»³¹.

Poiché essa proviene *dall'altro* e torna sempre *all'altro*, è "pro-vocata" *dall'altro*, è in ultima istanza impossibile concepire la responsabilità come un movimento puramente autonomo, che procede originariamente da sé, non facendo che dispiegare le possibilità "intenzionali" di un soggetto che si troverebbe già fatto e già là, prima della chiamata e della risposta. Il soggetto "intenzionale e responsabile" viene costituendosi infatti solo grazie a tale responsività originaria, dominata dal «*sì*» *dell'altro*, dall'elezione, dalla chiamata: esso è preso nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria, come ben documentano le fasi iniziali della nostra esistenza e della nostra vita

²⁸ Derrida (1997), p. 125, nota 3.

²⁹ Lévinas (1978), p. 141.

³⁰ Derrida (1997), p. 85.

³¹ Derrida (1994), p. 86. I corsivi sono di Derrida.

psichica. È proprio in forza di tale curvatura eteronomica che il soggetto non può mai essere pienamente autonomo: l'eteronomia rende possibile e impossibile la sua autonomia, la rende possibile rendendone al tempo stesso impossibile la purezza, la pienezza; come spesso scrive Derrida, la rende (im)possibile.

D'altra parte – altro lato della “logica” della risposta –, quando si parla di un soggetto assoggettato alla sua elezione, responsabile nel dover rispondere, in seconda battuta, «sì», a un primo «sì», bisogna fare attenzione a non caricare quel primo «sì» di un senso che esso non può avere e a precisare che questo «sì» può essere definito “primo” solo relativamente e tra virgolette. A ben vedere, infatti, nessun «sì» dell'altro, di altri, è in senso rigoroso *primo*: «non c'è *primo* sì, il sì è già una risposta»³². Ogni «sì» è una risposta a un altro «sì», a un'altra elezione, a un'altra chiamata: il cosiddetto primo «sì» è già secondo a un altro «sì», presunto primo, che è sempre a sua volta secondo a un altro «sì» e così via – e ciò non vale solo linearmente, nell'uno dopo l'altro, ma anche reciprocamente, in una relazione in essere, come accennerò fra breve –. Il «sì» dell'altro che mi chiama a rispondere, insomma, è preso a sua volta nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria; non vi è alcun punto di absolutezza, di arresto. L'appello dell'altro, che mi elegge, mi segna, e a cui rispondo, esso stesso già risponde, è in posizione di risposta, è preceduto, viene in seconda battuta rispetto a un altro appello, a un altro «sì».

Se l'appello è sempre a sua volta una risposta, ciò significa che non vi è cominciamento assoluto, cioè che si comincia con il rispondere. «Poiché tutto deve cominciare con un qualche sì, allora la risposta comincia, la risposta comanda. Bisogna collocarsi in questa aporia nella quale, finiti e mortali, siamo *gettati* e senza la quale non ci sarebbe nessuna promessa di cammino»³³. Dunque, per quanto ciò sembri paradossale, la risposta viene prima dell'appello, poiché non vi è «primo» appello: ogni appello è già una risposta a un precedente appello (rispondente a sua volta) e si produce a partire dalla risposta a venire (possibile). In altri termini, anche l'elezione, che precede l'entrata in scena dell'altro e ne segna in anticipo il destino, è preceduta: essa è già necessariamente risposta a un'altra elezione, situata alle sue spalle, e si istituisce come tale a partire da una risposta a venire, dalla promessa della venuta dell'altro, senza cui non potrebbe nemmeno avere il senso di una elezione. Anche quando diveniamo il tramite di un appello anticipante rivolto all'altro, di una elezione, noi finiti e mortali siamo sempre nella risposta, all'indietro e in avanti.

Prendiamo, altro esempio, per illuminare un diverso lato della stessa dinamica, il rapporto tra madre e bambino nelle sue fasi iniziali, di conclamata asimmetria. Non vi è dubbio che l'infante dipenda, radicalmente, dalla elezione, dall'appello, dalla accoglienza, dallo sguardo, dal «sì» di quell'altro che è normalmente la madre e a cui – come diciamo – esso non fa che rispondere. E, tuttavia, questo appello, questo «sì» della madre è – o è chiamato a essere – già una risposta, in posizione di risposta. Non solo perché ogni madre, come ogni essere umano, è divenuta capace di uno sguardo affermativo verso l'altro grazie a una elezione eteronomica cui ha già dovuto, a sua volta, rispondere «sì», ma perché ogni appello rivolto all'altro è anzitutto una risposta alla sua domandante presenza, nella fattispecie la domandante presenza di quell'infante che dipende dalle sue cure. Se il suo «sì» non fosse risposta alla presenza intrinsecamente appellante, vulnerabile e impotente di quell'infante, se esso si concepisse come “primo”, rischierebbe di essere – per quanto involontariamente – prevaricante, inibente. Come capita quando una madre porge il seno all'infante sopraffatta dall'angoscia di riuscire a soddisfare in fretta la sua fame, di dimostrarsi all'altezza del suo compito di madre, senza fare veramente attenzione alle smorfie, ai movimenti spontanei, ai gemiti, agli strilli, ai cenni e ai silenzi di quel piccolo essere, cioè senza rispondere al multiforme appello che essi rappresentano. Il suo sarebbe in questo caso un gesto di cura, un «sì», che però non risponde, non asseconda, si pone al centro e non invece in seconda battuta, e può per questo risultare traumatico.

³² Derrida (1997), p. 86.

³³ *Ibidem*.

Torniamo conclusivamente al punto. La risposta comincia, la risposta comanda: vale a dire, l'eteronomia non conosce sosta, eccezione, è una legge, come si è detto. Se si comincia con il rispondere, ciò vuol dire che non c'è da nessuna parte una affermazione pura, un primo «sì», tutto è sempre già cominciato. Ogni soggetto è assoggettato alla sua elezione, anche il soggetto che elegge: chi elegge è anzitutto – e continuamente, come abbiamo accennato – eletto. L'appello anzitutto risponde. E rispondere è sempre una mossa seconda, preceduta da una iniziativa altra, dell'altro, in uno strutturale ritardo rispetto a questa. «In principio, quindi, non vi sarebbe la parola prima»³⁴, ma la risposta, che è un inizio già sempre iniziato. Il che significa: il rimando, la differenza è già all'opera; «al principio dell'esperienza»³⁵ è l'altro; non *questo* altro, ma *l'altro* cui ogni altro rimanda, senza possibilità di fermare il gioco.

Nella dinamica dell'appello e della risposta, nella loro costitutiva e necessaria reversibilità, anzi, nel ruolo inaugurale della risposta si annuncia – senza mostrarsi in carne e ossa, senza sottomettersi alla presa intuitiva della fenomenologia, così come la intende Derrida – la traccia dell'altro, dell'alterità, della *différance*: l'alterità è all'opera, domina, rende impossibile un soggetto presente a se stesso, un «sì» sottratto all'eteronomia, rendendo possibile quel “soggetto” che noi siamo e che acquista in modo sempre incompiuto le condizioni instabili della sua autonomia³⁶.

Riecheggiando le considerazioni proposte all'inizio del percorso, vale forse la pena allora sottolineare un'ultima volta che *questa* genealogia derridiana dell'ipseità si è nutrita, soprattutto nel suo lato decostruttivo, delle risorse offerte dalla psicoanalisi: è soprattutto quest'ultima, infatti, ad aver aiutato a sorprendere, a riconoscere, a mettere in conto quel fondo inesauribile e invincibile di eteronomia che apre e limita l'autonomia, quella espropriazione che rende possibile l'appropriazione al tempo stesso rendendone impossibile la pienezza e che Derrida chiama «ex-appropriazione». Il movimento di ex-appropriazione è il modo derridiano di rendere conto della costituzione dell'ipseità, della singolarità, del “soggetto”, un modo che prende congedo da una concezione insostenibile della coscienza, della soggettività, che si appoggia su un'infondata e infine non necessaria pretesa di sovranità.

Bibliografia

- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. it. a cura di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972, trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1977.
- Derrida, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, trad. it. a cura di G. Chiu-razzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1996), *Echographies de la télévision*, Galilée-Ina, Paris 1996, trad. it. a cura di L. Chiesa e G. Piana, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano 1997.
- Derrida, J. (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- Derrida, J., Roudinesco, É. (2001), *De quoi demain... Dialogue*, Librairie Arthème Fayard et Édition Galilée, Paris 2001, trad. it. a cura di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Lévinas, E. (1971), *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977.

³⁴ Derrida (1997), p. 86.

³⁵ Lévinas (1971), p. 92. È Derrida che cita questa affermazione di Lévinas. Cfr. Derrida (1997), p. 125, nota 3.

³⁶ Cfr. Derrida, Roudinesco (2001), p. 242.

Lévinas, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Leida 1978, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.