

Valentino Bellucci
Università di Urbino “Carlo Bo”
valentino.bellucci@virgilio.it

GLI “ATLETI” DELLA DIFFERENZA: DERRIDA E DELEUZE

SOMMARIO

1. MECCANISMI CHE STANNO PER ESPLODERE.....	3
2. CODICI, MACCHINE E LINGUAGGIO.	5
3. OLTRE IL POST-MODERNO.....	9
4. L’ARCIPELAGO E LA LETTERATURA.....	10
5. SOTTO IL SEGNO DI NIETZSCHE... VERSO IL SEGRETO DELL’IMMANENZA.....	11
BIBLIOGRAFIA.....	14

ABSTRACT

Comparing two philosophers like Deleuze and Derrida can be a remarkable incentive to understand those secret affinities that in the field of the accademic historiography may sometimes be left in the obscurity. This is what it's about: it is a comparison less studied then others like the Deleuze-Guattari-Foucault current and the Derrida-Heidegger-Hegel current, that have been given a theoretical priority. In this article I have tried to develop the affinities and the movements of the two philosophers through the *agonist* metaphor, showing and proving that they have a common philosophic sap that does not begin only from sharing the influence of Nietzsche's thought, but also from sharing the philosophical approach.

Ogni segno, linguistico o non linguistico, parlato o scritto (nel senso corrente di questa opposizione), come unità piccola o grande, può essere *citato*, messo tra virgolette. con ciò esso può rompere con ogni contesto dato, generare all'infinito dei nuovi contesti, in modo assolutamente non saturabile.
Jacques Derrida¹

...sostituire alla storia della filosofia un teatro della filosofia, è possibile.
Gilles Deleuze²

1. Meccanismi che stanno per esplodere

Due iniziali, due 'D'. Due distruzioni, forse? O due Decifrazioni? Deleuze e Derrida attraversano lo stesso spazio della filosofia in modo non silenzioso, in ogni loro scritto, già dalle prime battute, sembra che *qualcosa stia per esplodere*. Si tratti della dialettica hegeliana, dell'ontologia heideggeriana, poco importa; è da rilevare prima di tutto che sia Deleuze sia Derrida indicano dei punti in cui ogni sistema ha nascosto, volontariamente o involontariamente, della dinamite. Ma *indicano* soltanto – o accendono la miccia? Questo è ancora da vedere. Di certo non si può parlare solo di un *anti-accademismo filosofico* (accezione che si addice più a filosofi come Stirner e Schopenhauer³). Io opterei, nel loro caso, più per una *filosofia atletica*⁴ che non teme le

¹ Derrida (1997, 410 s.).

² Deleuze (1996/1969, 92).

³ Si tratta di due filosofi, che hanno avuto, nei confronti delle filosofie accademiche un atteggiamento di sfida e di disprezzo. Stirner, come nota Calasso, indicava la sua opera come qualcosa che da subito fu messa ai margini: «Già pochi anni dopo la pubblicazione si parlava dell'*Unico* come di un libro "famigerato". [...] non troveremo nulla di adeguato su Stirner nelle storie della filosofia» (Calasso 1979, 389). E di Schopenhauer si può dire lo stesso, almeno fino a quando Hegel e i suoi discepoli hanno dominato la scena filosofica europea. Schopenhauer, anche se con finalità e strumenti diversi, come Stirner è stato tra i primi ad attaccare violentemente una visione umanistica e positiva dell'uomo, lottando con le "filosofie dell'università".

⁴ In Deleuze l'aspetto della filosofia come agonismo e atto atletico è particolarmente accentuato: «Nel tennis come altrove ci sono inventori: MacEnroe è un inventore, cioè uno stilista; ha introdotto nel tennis delle posture egizie (il suo servizio) e dei riflessi dostoevskijani [...] Un creatore è qualcuno che crea le proprie impossibilità e allo stesso tempo crea il possibile. Come MacEnroe, è sbattendo la testa contro il muro che si troverà qualcosa. Bisogna consumare il muro. [...] Nessuno disconosce la pericolosità degli esercizi fisici estremi, ma anche il pensiero è un esercizio estremo e rarefatto» (Deleuze 2000, 176, 178, 139). La filosofia è vista quindi come "esercizio fisico estremo", in cui si procede per strappi, per lanci, per raffiche improvvise. Anche in Derrida lo *stile filosofico* appare, agonisticamente, come «sporgenza che si lancia avanti e spezza l'attacco sino ad aprire in due la superficie avversaria» (Derrida 1991/1985, 42). E inoltre: «I giochi di parole non mi hanno mai interessato. Piuttosto, sono fuochi di parole: consumare i segni fino alla cenere, ma anzitutto e con maggior violenza, attraverso un brio eccitato, slogare l'unità verbale, l'integrità della voce, frangere o efrangere la superficie 'calma' delle parole, sottoponendo il loro corpo a una cerimonia *ginnastica* [...]» (Derrida 1975, 141). In questa *ginnastica* si rivela l'agonismo con cui Derrida 'lavora' il linguaggio filosofico. Inoltre è rilevante il confronto tra una

esplosioni di un pensiero, ma che, invece, le attira. «L'utilizzazione della storia della filosofia come "collage"⁵ propone Deleuze; e cos'altro significa se non che la storia della filosofia diventa un movimento in cui ogni atto può dialogare in ogni punto con tutto il resto? Il pensiero diventa agonistico e la storia si trasforma in scenografia mutante. Inoltre nella tecnica pittorica del *collage* c'è l'idea surrealista della reinvenzione dei significati e dello slittamento di qualsiasi significante. Deleuze trova nell'esplosione un'ottima tecnica per i suoi *collages*. «Nietzsche e Mallarmé ci hanno consegnato la rivelazione di un pensiero-mondo, che esegue un lancio di dadi»⁶, «[...] l'esistenza religiosa di *Ma nuit chez Maud*: è vicino a Kierkegaard che, ben prima del cinema, già sentiva il bisogno di scrivere con strane sinopsi»⁷. La letteratura affianca la filosofia, il cinema la illumina; in queste strane collisioni di senso cosa accade realmente? E, come ci dice Deleuze stesso, il trionfo dei segni che «mettono in fuga il logos»⁸. Se in Deleuze qualcosa esplose, questo qualcosa è il logos. Derrida non è da meno: «Heidegger parla il meno possibile del sesso [...]»⁹ e da questo inizio si *avverte* già che in Heidegger qualcosa non va, che la sua critica alla logica è forse un mascheramento, in cui un logos più profondo vuole ancora dominare. Il sesso è la dinamite che Heidegger ha dimenticato di togliere e che Derrida sfrutta fino in fondo: «La differenza sessuale rimane da pensare [...] Heidegger non ha mai elaborato questa ontologia della vita»¹⁰. L'apparente neutralità del *Dasein* nasconde una parzialità più complessa, e Derrida lo sa bene. Infatti accende la miccia quando scrive: «...non ci situeremo *all'opposto* di Heidegger, il che significherebbe restare ancora dentro la traiettoria del suo proprio gesto. Non faremo il contrario di ciò che egli fa, il che sarebbe, ancora una volta, fare la stessa cosa.[...] Uomo e donna cambiano posto, si scambiano all'infinito la maschera»¹¹. In questo testo su Nietzsche ritorna l'attacco velato-non-velato di Derrida verso Heidegger e la sua ontologia; non si critica, però, Heidegger mettendosi al suo opposto, ma mettendosi *su un altro livello*. Cosa resta del Logos, che Heidegger cerca di ri-ascoltare, in una dimensione dove c'è uno scambio infinito di maschere? In Derrida il Logos non esplose, si ridimensiona, in quanto struttura minore in cui domina la «storia della verità in quanto storia di un errore»¹². Allora perché stupirsi che Heidegger taccia sulla sessualità? La *donna* farebbe crollare il suo delicato ascolto dell'*alétheia*. Derrida smaschera l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche in quanto interpretazione a senso unico, in cui appare *solo* il culmine della metafisica occidentale, mentre ciò che viene occultata è l'estrema ricchezza stilistica dei testi di Nietzsche, e la loro relativa capacità di sedurre. Quindi Deleuze *usa* il collage per superare un logos che rende la storia della filosofia «terribile»¹³ mentre Derrida *scopre* una decostruzione che *abita* il discorso stesso. Entrambi amano Nietzsche, non a

concezione di filosofia come agonismo e una filosofia come guerra, paragone tra *agone* e *pòlemos*. Su tale tematica Umberto Curi ha notato in Heidegger la presenza di una filosofia *come guerra*, anche grazie alla critica di Derrida (1991, 157 s.). Si potrebbe parlare, quindi, di un *agonismo* in grado di smascherare la Filopolemologia? Solo in quanto critica al logos, poiché abbiamo di fronte «l'identità fra il *pòlemos* e la *philia*, in quanto entrambi "forme" del logos» (Curi 2000, 184).

⁵ Deleuze (1996/1968, 52).

⁶ Deleuze (1990, 101).

⁷ Deleuze (1996/1985, 124).

⁸ Deleuze (2001, 160).

⁹ Derrida (1991, 3).

¹⁰ Ivi, 23 e 25.

¹¹ Derrida (1991/1978, 80 e 102).

¹² Ivi, 82.

¹³ Deleuze (1996/1969, 92).

caso. Il primo lavora dall'esterno, con segni, collage, concetti, il secondo lavora dall'interno, con sproni, movimenti, giunture nascoste; la finalità è la stessa: abitare un labirinto che «è divenuto sonoro, musicale»¹⁴, in cui però ogni segno, ogni concetto è possibile grazie alla «impossibilità della loro rigorosa purezza»¹⁵. È la sfida del nuovo minotauro filosofico, in cui non c'è più nessuna Arianna definitiva da salvare, ma solo «un nome di questa non-verità della verità. [...] un'operazione spronante, più potente di ogni contenuto, di ogni tesi, di ogni senso»¹⁶.

2. Codici, macchine e linguaggio

«[...] Un aforisma di Nietzsche è una macchina produttrice di senso [...]»¹⁷: questa produzione per Deleuze è creazione, il pensiero nomade¹⁸ non avrebbe senso se non fosse anche pensiero creativo. Anche Derrida circoscrive dei territori in cui Nietzsche si è dispiegato, notando però che egli «ha praticato tutti i generi»¹⁹ moltiplicando gli stili per avere un pensiero molteplice. Se Deleuze si occupa della struttura delle macchine significanti Derrida opera una manutenzione in cui tutte le macchine si incontrano. Si tratta di trovare «il rimosso della filosofia»²⁰, rimosso che riguarda una *differenza* fondamentale. Deleuze scopre il rimosso tra le pieghe, Derrida lo ritrova ai margini delle sue incisioni, in cui i movimenti «non appartengono più allo spazio filosofico»²¹. In effetti ciò che questi due pensatori rappresentano è un tentativo estremo: *ritrovare un filosofare che sia oltre ogni spazio filosofico pre-costituito*. Per questo si occupano di macchine, codici, diagrammi, stili, per *superarli attraverso un'analisi serrata*. Come nel salto in alto o come nel salto in lungo si tratta di prendere una rincorsa, rincorsa che corrisponde nell'ermeneutica agli *spazi indecifrati e ambigui* di ogni filosofare. L'analisi in Deleuze e Derrida è agonistica perché si tratta di superare un traguardo, un confine che nessun testo riassume anche se ogni discorso traccia un *tessuto*, «poiché tessuto vuol dire *testo*»²². E un tessuto è sia organico e sia inorganico, perciò si può passare con disinvoltura dalla filosofia al cinema e dal cinema alla letteratura. Ciò che conta è che «la filosofia non possa più avere la sicurezza di aver sempre *mantenuto* il suo timpano»²³, perché in fondo la filosofia è fuori dai propri margini da sempre; si tratta di stabilire fino a che punto la filosofia possa giocare con se stessa senza autodistruggersi. Deleuze e Derrida, mostrano, a mio avviso, questo gioco pericoloso, e in tale pericolo il loro 'agonismo' è da considerare come una strutturazione il cui

¹⁴ Deleuze (1996/1963, 9).

¹⁵ Derrida (1997, 422).

¹⁶ Derrida (1991/1978, 51 e 98).

¹⁷ Deleuze (1996/1968, 52).

¹⁸ Il pensiero nomade ha in Deleuze un significato particolare, esso si ricollega all'interpretazione deleuziana del pensiero di Nietzsche, in cui «l'aspetto più profondo di Nietzsche, la misura della sua rottura con la filosofia, quale appare nell'aforisma: aver fatto del pensiero una macchina da guerra, aver fatto del pensiero una potenza nomade» (Deleuze 1996/1973, 41). In questo pensiero che rifiuta delle radici troppo vincolanti, in questo stile filosofico che rifiuta ogni patria dogmatica, Deleuze si inserisce con la sua riflessione "nomade", sempre in movimento, in rottura, sperimentale e *agonistica*...

¹⁹ Derrida (1991, 42).

²⁰ Derrida (1997, 25).

²¹ Ivi, 21.

²² Ivi, 215.

²³ Ivi, 21.

quesito «è sempre quello di abitare il mondo»²⁴. Che si tratti di Leibniz o di Hegel, il problema fondamentale è *come* muoversi in un mondo che Leibniz e Hegel non potevano neppure immaginare? Per far ri-vivere la filosofia bisogna decostruirla, re-impianarla, piegarla infinite volte, perché è la realtà stessa che lo impone. Il gesto filosofico di Derrida e di Deleuze è un gesto atletico in questo senso: *essi tentano di lanciare la filosofia oltre lo spazio che sembra confinarla, come un lancio del peso*. Perciò la questione dello *stile* filosofico è una questione centrale nei due filosofi francesi, si tratta infatti di trovare un nuovo stile che permetta un nuovo ‘lancio’. Il *telos* del linguaggio deve essere trasformato in un anti-*telos*, dove i sogni di dominio – pericolosamente insiti nella filosofia – vengono superati in vista di una dinamica più ampia: « Alle metafore. Questa parola si scrive solo al plurale. Se ci fosse solo una metafora possibile, sogno che sta al fondo della filosofia, se si potesse ridurre il loro gioco al cerchio di una famiglia o di un gruppo di metafore [...] La metafora porta dunque sempre la sua morte in se stessa. E questa morte è senza dubbio anche la morte della filosofia»²⁵. Una sola metafora e la filosofia sarebbe finita da tempo, troppe metafore e la filosofia diventa un’inutile ripetizione; ma non è in una aristotelica via di mezzo o di giusto mezzo che Derrida e Deleuze operano le proprie riflessioni, in loro la metafora viene piegata e sdoppiata, per cui ogni paragone serve solo in vista di un ulteriore paragone, come una esplosione a catena. Questa è la macchina dei due filosofi, macchina che non teme né i confini del linguaggio né il sogno nascosto dei codici filosofici. Per tale scopo Deleuze intraprende il proprio dialogo con il Barocco e Leibniz, dove, mirabilmente, riesce a rimettere *tutto in gioco*, portando il discorso verso territori prima impensabili. Si dirà che la filosofia ha da sempre lottato con l’impensabile per vincerlo, per allargare i propri confini, ma in questo caso non si tratta di tracciare *nuovi confini*, ma di scavare dentro i *margini*... Inoltre Derrida e Deleuze si incontrano e si scontrano ‘segretamente’ in diversi luoghi delle loro opere. Ne *La scrittura e la differenza* leggiamo:

[...] questa certezza perduta, questa assenza della scrittura divina, cioè prima di tutto del Dio ebraico che in qualche occasione scrive esso stesso, non definisce solamente e vagamente qualcosa come la «modernità». In quanto assenza ed ossessione del segno divino, essa domina per intero l’estetica e la critica moderne. [...] Scrivere non è soltanto sapere che attraverso la scrittura, attraverso la soluzione dello stile, non è necessario che passi il meglio, come credeva Leibniz della creazione divina, né che questo passaggio sia *voluto*, né che ciò che è registrato *esprima* infinitamente l’universo, gli rassomigli e lo sintetizzi sempre.²⁶

Deleuze potrebbe rimproverare a Derrida una cattiva comprensione di Leibniz, perché “il meglio” leibniziano non è un semplice avvicinamento al Bene o a un assoluto astratto, ma «il migliore dei mondi non è quello che riproduce l’eterno, ma quello dove si produce il nuovo, quello che ha un potenziale di novità, creatività [...]»²⁷. Quindi Deleuze riconosce in Leibniz degli elementi, delle prospettive, che sfuggono a Derrida; ma se un pensatore è “cieco” per un verso egli *vede meglio* in altre direzioni, dove gli altri non hanno visto. Infatti Deleuze fa riferimento a un testo di Lacan, e lo stesso testo viene ‘decostruito’ da Derrida. Nella *Logica del senso* Deleuze individua un «paradosso

²⁴ Deleuze (1990/1988, 206).

²⁵ Derrida (1997, 345 e 348).

²⁶ Derrida (1971, 13).

²⁷ Deleuze (1990/1988, 120).

di Lacan»²⁸, tratto dal suo *Seminario su “La lettera”*, e Derrida nota, a proposito di questo seminario:

[...] – il valore di verità mobilita l'intero Seminario. Ne articola tutti i concetti dal momento in cui lo si trova nel luogo proprio del significante. [...] Ma che cos'è la verità, secondo Lacan? C'è una dottrina, una *dottrina* lacaniana della verità? Due ragioni potrebbero farne dubitare. La prima è generale ed è legata ai termini in cui è formulato l'interrogativo? [...] La seconda è legata alla mobilità del discorso che qui ci interessa. Nelle pubblicazioni posteriori agli *Écrits*...[...] ...si avverte una certa marcia indietro di Lacan che attenua l'incantesimo dell'*aletheia*.²⁹

Cosa dovremmo pensare di questi scambi indiretti, di queste cecità o diversità di visione? Dovremo dire che su Leibniz Deleuze ha visto *meglio* di Derrida e che invece Derrida ha scavato più a fondo di Deleuze per quanto riguarda Lacan? Ciò non ci porterebbe molto lontano. In realtà questi diversi tagli interpretativi sono sintomatici e ci rivelano le differenze dei due filosofi, il loro modo, *unico nello stile e negli strumenti*, di configurare il pensiero altrui. Eppure sia Deleuze e sia Derrida cercano (si tratti di Leibniz o di Lacan) ciò che loro stessi non hanno visto nelle loro strutture, il loro lato inespresso. È sul linguaggio che dobbiamo confrontarli meglio e più da vicino. A questo proposito Deleuze scrive:

[...] il linguaggio non si sviluppa a partire da radici primordiali; si organizza intorno a elementi formativi che ne determinano il tutto. [...] Il Verbo è univocità del linguaggio sotto forma di un infinito non determinato, senza persona, senza presente, senza diversità di voce. Così la stessa poesia. Esprimendo nel linguaggio tutti gli eventi in uno, il verbo infinito esprime l'evento del linguaggio, del linguaggio come ciò che è esso stesso un evento unico che si confonde ora con ciò che lo rende possibile.³⁰

Mentre Derrida pone l'accento sul linguaggio in quanto scrittura:

Il voler-scrivere non si comprende a partire da un volontarismo. Lo scrivere non è la determinazione ulteriore di un volere primitivo. Al contrario, lo scrivere risveglia il senso di volontà della volontà: libertà, rottura con l'ambito della storia empirica in previsione di un accordo con l'essenza nascosta dell'empiria, con la pura storicità.³¹

Deleuze ricerca nel linguaggio l'evento e il linguaggio in quanto evento, Derrida esamina le tensioni e le strutture *interne* al linguaggio stesso; entrambi rifiutano ogni sorta di origine totale, di “radici primordiali” o di “volere primitivo”. Per entrambi non è alla sorgente che le strutture si costituiscono, ma strada facendo, nelle loro pieghe, nelle loro problematizzazioni storiche. «Non ci si può dunque servire della parola “categoria” come se essa non avesse storia»³². Per quanto riguarda il loro modo di considerare la “differenza” è bene leggere questo punto deleuziano:

La differenza non è il diverso. Il diverso è il dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso. La differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno. [...] Ogni fenomeno rinvia a una disuguaglianza che lo condiziona. Ogni diversità, ogni mutamento rinvia a una differenza che ne è la ragione sufficiente. [...] Occorre che il pensiero pensi la differenza, questo assolutamente differente del pensiero, che tuttavia dà da pensare e gli dà un pensiero.³³

²⁸ Deleuze (1975, 44).

²⁹ Derrida (1978, 84).

³⁰ Deleuze (1975, 164).

³¹ Derrida (1971, 16).

³² Derrida (1997, 244).

³³ Deleuze (1997, 287 e 293).

La “differenza” deleuziana non è un elemento oggettivo nel senso del dato, ma è ciò che permette il dato, così come “dà un pensiero”, è un limite estremo che traccia i limiti. È una “differenza” tanto distante da quella espressa da Derrida? Quest’ultimo 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...[...] Sotto un certo suo aspetto, la *différance* non è certamente che il *dispiegamento* storico ed epocale dell’essere o della differenza ontologica. La *a* della *différance* marca il *movimento* di questo dispiegamento.³⁴

In realtà la “differenza” di Derrida è basata sull’ineffabile, su uno sfondo che precede qualsiasi determinazione, marcando così il linguaggio e l’ontologia nello stesso tempo; mentre Deleuze pone la “differenza” su dei piani più complessi, in cui si intreccia con l’univocità e con la ripetizione:

[...] il *Tutto è uguale* e il *Tutto torna* possono dirsi solo là dove si è raggiunto il punto estremo della differenza. [...] ...occorre che [...] si sia toccato lo stato di eccesso, cioè la differenza che li sposta e traveste[...].³⁵

Si potrebbe dire, per comprendere fino in fondo le “differenze” tra la *différance* derridiana e la *différence* deleuziana, che tra esse c’è lo stesso scarto presente tra Heidegger e Nietzsche, infatti Derrida cerca qualcosa che *precede e concede* la differenza ontologica heideggeriana, mentre Deleuze individua «la volontà di potenza [che] è il mondo scintillante delle metamorfosi»³⁶. Sono stili diversi che piegano parole simili per dimensioni tanto vaste quanto lontane le une dalle altre; in questo senso la “differenza” (almeno in questo) è per Derrida e per Deleuze un tentativo estremo di fare filosofia, di tentare, *agonisticamente*, «un linguaggio che avrei voluto sempre più *intensivo* e passante attraverso piccolissime raffiche»³⁷. La *différance* esposta e proposta da Derrida si pone, nei confronti della *differenza* heideggeriana, in modo assai critico; quando Heidegger afferma:

Nella misura in cui la metafisica pensa l’essente come tale nella sua totalità, essa si rappresenta l’essente guardando al differente della differenza, senza prestare attenzione alla differenza come differenza. Il differente si mostra come l’essere dell’essente in ciò che vi è di generale e come l’essere dell’essente in ciò che vi è di supremo. [...] La differenza traccia le linee fondamentali del piano di costruzione dell’essenza della metafisica.³⁸

Per Derrida è lo stesso Heidegger a non prestare attenzione “alla differenza come differenza”, al fatto che la *sua différence* è «più “vecchia” dell’essere stesso, una *différance* siffatta non ha nome alcuno nella nostra lingua»³⁹. Si tratta di riuscire a *pensare* una nuova dimensionalità ontologica *senza fare uso del nome*; per Derrida dire *différance* significa dire qualcosa che non è un nome, mentre Heidegger, con la sua differenza ontologica, resta nel dominio del nome metafisico, anche se crede di cogliere quella differenza che “traccia le linee fondamentali del piano di costruzione dell’essenza della metafisica”. Perché questo rifiuto del *nome*? «Mettere in questione il nome del nome. Non ci sarà nome unico, foss’anche il nome dell’essere»⁴⁰. Derrida rifiuta la

³⁴ Derrida (1997, 40 e 50).

³⁵ Deleuze (1997, 388).

³⁶ Ivi, 313.

³⁷ Deleuze (1975, 294).

³⁸ Heidegger (1982, 35).

³⁹ Derrida (1997, 56).

⁴⁰ Ivi, 57.

fascinazione del nome unico, dei nomi che hanno dominato nella storia del pensiero metafisico; per questo la sua *différance* si può anche considerare come una parodia del *nome* che coglie l'essenza delle cose; essa è più vicina a un «*affermare* [...] con un certo riso e con un certo passo di danza»⁴¹.

3. Oltre il post-moderno

Un altro aspetto di questo 'agonismo' filosofico lo ritroviamo in Derrida, quando *attacca* il post-moderno: «Se da qualche parte vi imbattete in una dichiarazione che afferma perentoriamente 'Io sono un neo-qualcosa o io sono un post-qualcosa', per cortesia mostratemela. Sarebbe l'eccezione e il segno che l'autore di tale dichiarazione autoreferenziale non ha compreso il gioco socioaccademico.»⁴² In queste parole rileviamo un certo sarcasmo che Derrida rivolge ai *clichés* e alle classificazioni teoriche e culturali. In modo particolare Derrida rifiuta alla decostruzione ogni tipo di etichetta teorica affermando che «la decostruzione non è una teoria, né una filosofia. Né una scuola, né un metodo. Neanche un discorso, un atto, una pratica. È ciò che accade, che sta accadendo oggi in quel che si chiama società, politica, diplomazia, economia, realtà storica, e così via. La decostruzione è l'evento»⁴³. Cosa significa che la "decostruzione è l'evento"? Bisogna intendere il termine "evento" in termini heideggeriani?⁴⁴ Sarebbe una problematica che ci condurrebbe troppo lontano; ciò che qui ci interessa è notare la *marginalità* con cui la decostruzione può marcare la *totalità*. Non è un atto eppure è tutto ciò che accade. Torniamo qui ad un pensiero che non vuole essere catalogato come pensiero e che ugualmente *fa* un pensiero decostruzionista: «La decostruzione, in quel senso, non ha alcuno *status*, essa non ha semplicemente luogo, non ha un posto che le possa essere attribuito»⁴⁵. Essa è come una sorta di Tao che non fa nulla e in tal modo *permette* che tutto si faccia. Ma Derrida non accetterebbe mai d'essere catalogato come taoista della filosofia perchè il suo approccio resta fundamentalmente occidentale. Ed è proprio questo il punto. Nella sua decostruzione che non vuole essere atto o filosofia, nella sua *différance* che «fomenta la sovversione di ogni regno»⁴⁶ assistiamo ad una occidentalità che vuole osservarsi dall'esterno, da una occidentalità *accidentale* e non più necessaria, che si muove sotto le direttive del *telos* e del *logos*. Così la critica del post-moderno in Derrida è critica a tutta l'antichità *compreso* il post-moderno. E Deleuze ci rivela che l'elemento fondamentale di una tale critica è l'*umorismo*, variante di quell'agonismo che stiamo tentando di delineare: «[...] ci sono sempre i commentatori hegeliani, i commentatori dell'interiorità, che non hanno il senso dell'umorismo. [...] Un aforisma è una materia pura di riso e di gioia. Se non si è trovato ciò che fa ridere in un aforisma, quella distribuzione di umorismo e ironia, e anche quella ripartizione di intensità, non si è trovato niente»⁴⁷. E l'umorismo⁴⁸ non è forse

⁴¹ Ibidem.

⁴² Derrida (2002, 33).

⁴³ Ivi, 45.

⁴⁴ Cfr. Heidegger (1973).

⁴⁵ Derrida (2002, 55).

⁴⁶ Derrida (1997, 50).

⁴⁷ Deleuze (1996/1973, 38 s.).

qualcosa di esplosivo? Non è un'esplosione del linguaggio e *nel* linguaggio stesso? Ogni interpretazione non è sempre *ironica*? Non è forse questo ciò che ci mostra Derrida quando ci dice che Nietzsche innervosiva Valéry⁴⁹ perché non riusciva a coglierlo ironicamente? «Il “non-serio”, l'*oratio obliqua* non potranno più essere esclusi, come desiderava Austin, dal linguaggio “ordinario”»⁵⁰. È il linguaggio stesso, nelle sue crepe invisibili, nelle sue discrepanze, ad essere “non-serio”. Cogliere questo aspetto è fondamentale per Derrida e per Deleuze. Il “non-serio” diventa un nuovo territorio da esplorare, come ci mostra la figura di Bartleby secondo Deleuze: «Bartleby non è una metafora dello scrittore, né il simbolo di qualsiasi altra cosa. È un testo *violentemente comico*...»⁵¹ e in quanto tale crea un'apertura che prima non c'era. Egli è un 'originale' e in quanto tale appartiene al gruppo di coloro che «sfuggono la conoscenza, sfidano la psicologia»⁵². In questa prospettiva l'esplosione umoristica è un agonismo nei confronti degli ostacoli che tendono a limitare le possibilità espressive dell'umano. Così lo spazio letterario si fa spazio sociale, in cui nuovi tipi di aperture ci invitano verso «un mondo in *svolgimento*, come *arcipelago*»⁵³.

4. *L'arcipelago e la letteratura*

Il confronto tra Deleuze e Derrida⁵⁴ rappresenta un terreno relativamente poco battuto, e nella maggior parte dei casi sono state affrontate tematiche che investono i rapporti Derrida-Hegel o Derrida-Heidegger, oppure i rapporti Deleuze-Foucault. Questo è legittimo e sintomatico nello stesso tempo, poichè, nonostante le grandi differenze tra Deleuze e Derrida (differenze di approccio, differenze di temi) c'è un *sottosuolo comune* che abbiamo cercato di delineare nell'atto stesso del loro filosofare, atto che appartiene a un nuovo modo di intendere il pensiero stesso: «Pensare per Foucault e Deleuze non è più l'espressione dell'attività di un Cogito cosciente e cosciente che si rappresenta il molteplice unificandolo ma è una *sperimentazione*...[...] Per questo è necessario che il pensare si indirizzi verso l'apertura di una prassi, teoretica e pratica, capace di ritrovare quel piano d'immanenza non rappresentabile che è la vita, quel *Dehors* del pensiero che Bataille, Blanchot, e Derrida hanno inteso come l'impossibile pensiero che, paradossalmente, forza a pensare»⁵⁵. È come se ci fossero due costellazioni diverse: una rappresentata da Deleuze-Foucault-Guattari, e un'altra costituita da Derrida-Bataille-Blanchot-Lévinas; il merito di queste prospettive è di

⁴⁸ In Deleuze i concetti di umorismo, ironia, comico hanno una notevole rilevanza e specificità; se «il comico è sempre letterale» (Deleuze 1993, 9), l'umorismo e l'ironia sono due meccanismi complessi il cui compito è di liberare «il riso-schizo o la gioia rivoluzionaria...» (Deleuze 1996/1973, 37).

⁴⁹ Derrida (1997, 391).

⁵⁰ Ivi, 419.

⁵¹ Deleuze (1993, 9).

⁵² Ivi, 31.

⁵³ Ivi, 36.

⁵⁴ Per questo tipo di confronto la bibliografia è scarna; indichiamo, come studi più recenti, i lavori di Böhler (2000) e di Quevedo (2001). Come punti di riferimento ormai classici cfr. Ruby (1989) e Descombes (1986). Descombes (1986, 160) nota giustamente: «In attacco a questa difficoltà, la filosofia francese – con Gilles Deleuze e Jacques Derrida – approda infine al vivo del soggetto. Si perviene infine al punto notevole della metafisica moderna che indica, in mezzo a delle bussole sconvolte, i discorsi precedenti».

⁵⁵ Di Marco (2001, 177-9).

facilitare una nuova ricezione, un nuovo modo di intendere il *pensiero creativo*, ma c'è da rilevare i limiti di questi insiemi, che rischiano di impedire relazioni e confronti inaspettati. Un nuovo modo di pensare non dovrebbe accettare questi schematismi della critica. Un'immagine più feconda e più elastica potrebbe essere quella dell'*arcipelago*, in cui ogni filosofo può entrare in relazione con tutti gli altri. In quest'ottica rileviamo un tratto che separa e collega Deleuze e Derrida, un tratto di *sperimentazione*, nozione, questa, che va tematizzata con quella di *agonismo filosofico* che li caratterizza, perchè per entrambi si è trattato di una lotta, deleuziana, su una tela che «non è una superficie bianca, ma interamente ingombra di clichè, anche se non li si vede»⁵⁶, e derridiana, «contro il pregiudizio fonologico (o logocentrico) della speculazione occidentale»⁵⁷. Certo, Deleuze si è preoccupato di sgomberare il pensiero dai *clichés* che ne ingombravano la creatività, e questo sgombero è avvenuto sul terreno delle immagini, da Kafka a Bacon, da Proust a Nietzsche, mentre Derrida ha lavorato sulla lingua, scavando attraverso i fonemi, interrogando la sintassi, per arrivare a cogliere quell'eliotropio che non diventi «un fiore secco in un libro»⁵⁸. Il movimento che accomuna le loro ricerche (assai diverse) è un movimento di *liberazione e di vittoria*, anche se si tratta di liberazioni momentanee, di vittorie da recuperare ogni volta. Per entrambi la letteratura non può essere un luogo tranquillo, dove i nostri mostri vengono addomesticati, perchè «i mostri non possono essere annunciati. Non si può dire 'Ecco i nostri mostri' senza farli immediatamente diventare animaletti domestici»⁵⁹, e in Deleuze il narratore stesso diventa mostro, «narratore-ragno, la cui tela è la Ricerca stessa che si sta facendo»⁶⁰. Così ogni scritto, letterario o filosofico, si sviluppa a partire da uno stato disumano, perchè sia in Deleuze (con gli aforismi-macchina di Nietzsche) e sia in Derrida «scrivere è produrre un marchio che costituirà una sorta di macchina produttrice a sua volta, a cui la mia futura scomparsa non impedirà in via di principio di funzionare e di fare e farsi leggere e riscrivere»⁶¹. Ma Derrida non segue il processo che condurrà a queste macchine produttrici di senso, egli si occupa della preistoria grammaticale che permette ciò che Deleuze studia e ammira, e cioè quel segreto della grande letteratura che «sta nell'andare verso una sobrietà sempre più grande. Per citare un autore che amo, una frase di Kerouac finisce per essere una linea di disegno giapponese, poggia appena sulla carta»⁶².

5. Sotto il segno di Nietzsche... Verso il segreto dell'immanenza

Scriveva Nietzsche a proposito dei filosofi dell'avvenire: «...non saranno dei dogmatici. Dovrebbe essere incompatibile con il loro orgoglio, e anche con il loro gusto, l'eventualità che la loro verità debba ancora essere la verità per ognuno [...] non saranno semplicemente dei liberi spiriti, ma qualche cosa di più»⁶³. Derrida e Deleuze possono rientrare in questa ottica nietzscheana del “filosofo dell'avvenire”? A nostro avviso il

⁵⁶ Deleuze (1996/1981, 109).

⁵⁷ Cassinari (1994, 225).

⁵⁸ Derrida (1997, 349).

⁵⁹ Derrida (2002, 40).

⁶⁰ Deleuze (2001, 167).

⁶¹ Derrida (1997, 404).

⁶² Deleuze (1996/1981, 108 s.).

⁶³ Nietzsche (1968, 48 s.).

loro pensiero nasce direttamente dall'influenza del filosofo tedesco, dal suo metodo anti-accademico, dalla sua capacità di snidare ogni dogmatismo analizzandone la genealogia. Per un verso Deleuze prosegue, nella sua idea di filosofia come creazione di concetti, la creatività con cui Nietzsche ha affrontato la meditazione filosofica; per altro verso Derrida ha portato avanti, forse al limite, l'analisi e la diffidenza nietzscheana nei confronti del linguaggio e della «superstizione dei logici»⁶⁴. La radice nietzscheana che unisce Deleuze e Derrida però li divide e li separa in due ceppi; il fatto che ciascuno di loro sviluppi un aspetto della sua filosofia fa sì che si creino quelle differenze di fondo che sono note; ma la *linfa* è ciò che segretamente unisce pur sempre questi due filosofi, linfa che alimenta il loro slancio, agonistico, nei confronti della filosofia e della realtà. Scrive Derrida: «Nietzsche – e lo si può verificare dappertutto – è il pensatore della gravidanza. Che egli loda tanto nella donna quanto nell'uomo»⁶⁵. E Deleuze nota che «creare è alleggerire, sgravare la vita, inventare nuove possibilità di vita»⁶⁶, «sgravare la vita», così come fa la donna quando mette al mondo una nuova forma vivente. Il pensiero di Nietzsche come pensiero della gravidanza, della creazione liberatoria, è la cifra che ci permette di rilevare l'affinità finale tra Deleuze e Derrida; anche se – tale *vitalità* – si trasforma in Deleuze in una ricerca instancabile di segni, di lacerazioni feconde e in Derrida in differenze, in 'giochi' semantici, anche e *per* questo le loro strade si svolgono nel confronto, nel dialogo. Derrida lo sapeva, e conosceva bene i debiti che aveva nei confronti di Deleuze e quanto questo pensatore rappresentasse uno stimolo e un monito continuo per la sua ricerca; infatti, in occasione della morte di Deleuze, scrisse:

Troppo da dire. E oggi non me la sento. Troppo da dire su ciò che ci accade, anche su ciò che mi accade, con la morte di Gilles Deleuze, con una morte certo temuta (sapevamo che era molto malato), ma anche con la morte, con questa immagine inimmaginabile che, nell'evento, scaverebbe ancora, se fosse possibile, l'infinito doloroso di un altro evento. [...] Troppo da dire, sì, sul tempo che con tanti altri della mia 'generazione' ho potuto condividere con Deleuze, sulla possibilità di pensare grazie a lui, pensando a lui. Tutti i suoi libri (ma anzitutto il *Nietzsche, Differenza e ripetizione, Logica del senso*) sono subito stati per me non solo forti provocazioni a pensare, è ovvio, ma ogni volta l'esperienza inquietante, così inquietante, di una prossimità o di affinità quasi totale nelle 'tesi'[...] Continuerò o ricomincerò a leggere Gilles Deleuze per imparare, e dovrò vagare da solo in quel lungo colloquio che dovevamo fare insieme. La mia prima domanda, credo, sarebbe stata [...] sulla parola 'immanenza' [...] che per noi resta forse ancora segreta.⁶⁷

In queste parole c'è la consapevolezza del filosofo Derrida d'aver perso un amico, una presenza viva e insostituibile con cui era possibile tracciare un percorso comune, oppure uno scontro, ma pur sempre basato su appoggi comuni, su conversazioni e su gestualità che liberano l'energia invece di incatenarla: «...avevamo gli stessi nemici»⁶⁸. E in questo segno è possibile leggere, ancora una volta, una comunanza di spirito filosofico; non a caso Derrida cita, fra le opere deleuziane che più lo hanno influenzato, il *Nietzsche*, testo in cui è stato notato che «l'eterno ritorno dev'essere paragonato ad una ruota. Ma il movimento della ruota è dotato di un potere centrifugo che espelle ogni negatività»⁶⁹. Questa espulsione di ogni negatività potrebbe essere pensata nelle

⁶⁴ Ivi, 21.

⁶⁵ Derrida (1991, 63).

⁶⁶ Deleuze (1997/1965, 23).

⁶⁷ Derrida (1996, 8-10).

⁶⁸ Ivi, 9.

⁶⁹ Deleuze (1997/1965, 23).

vicinanze di quella “immanenza” che tanto appariva misteriosa a Derrida, e che appartiene e può appartenere al fanciullo «figlio di Arianna e del Toro»⁷⁰ che gioca con ogni trascendenza pesante e negativa. In un articolo Deleuze affronta proprio l'immanenza e sembra così rispondere alla domanda di Derrida:

L'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, *a* qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto. [...] Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, è completa beatitudine. [...] La vita dell'individuo ha lasciato il posto a una vita impersonale, e tuttavia singolare, che esprime un puro evento affrancato dagli accidenti della vita esteriore...[...] I neonati sono attraversati da una vita immanente che è pura potenza...⁷¹

Così la parola più segreta di Deleuze è anche la sua parola più alta: ‘immanenza’, immanenza che è *una* vita, in cui l'impersonale non sfugge diventando un'universalità astratta, ma si realizza in ogni vita, pur restando un *Uno*, ma «l'Uno non è il trascendente che può contenere anche l'immanenza, ma l'immanente contenuto in un campo trascendentale. Uno è sempre l'indice di una molteplicità: un evento, una singolarità, una vita...»⁷². Così, con un'immanenza assoluta, che è sempre di *una vita*, Deleuze ricuce lo ‘strappo’ plotiniano in cui l'Uno non era predicabile, perchè «non è alcuna fra tutte le cose e *non c'è nome di lui*, poichè nulla si può predicare di lui...»⁷³. La vita stessa, ancora impersonale, del neonato, del fanciullo, riesce a predicare, vivendo, l'Uno e la trascendenza che «è sempre un prodotto di immanenza»⁷⁴. A questo fanciullo Derrida porge ascolto indirizzando ancora una volta il quesito supremo, «il problema dello stile in quanto problema della scrittura, il problema di una operazione spronante, più potente di ogni contenuto, di ogni tesi, di ogni senso»⁷⁵. Così il dialogo tra Deleuze e Derrida resta aperto, come spazio ‘atletico’, come metafora incompiuta, come interrogazione che tanto più ci libera quanto più ci rende *differenti* da noi stessi.

⁷⁰ Deleuze (1996/1963, 12).

⁷¹ Deleuze (1996/1990, 5-7).

⁷² Ivi, 7.

⁷³ Plotino, *Enneadi*, V, 3, 5-10 (2000, 361).

⁷⁴ Deleuze, (1996/1990, 7).

⁷⁵ Derrida (1991, 98).

Bibliografia

Austin, J. L., 1987 (1955), *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press (trad. it.: *Come fare cose con le parole*, Milano, Marietti).

Böhler, A., 2000, «Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. Dis Tanzen. Nietzsche–Deleuze–Derrida.», in *Passagen Philosophie*, Wien, Passagen.

Calasso, R., 1979, «Accompagnamento alla lettura di Stirner», in M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, pp. 389-427.

Cassinari, F., 1994, «La morte, la parola, lo spettro. Nota su Jacques Derrida», in *aut-aut*, n. 262-263, pp. 219-234.

Curi, U., 2000, *Pòlemos, Filosofia come guerra*, Torino, Bollati Boringhieri.

Deleuze, G., 1997 (1965), *Nietzsche*, Paris, Puf (trad. it. di F. Rella: *Nietzsche*, Milano, SE).

Deleuze, G., 2001 (1964), *Marcel Proust et les signes*, Paris, Puf (trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini: *Marcel Proust e i segni*, Torino, Einaudi).

Deleuze, G., 1997 (1968), *Différence et répétition*, Paris, Puf (trad. it. di G. Guglielmi: *Differenza e ripetizione*, Milano, Raffaello Cortina Editore).

Deleuze, G., 1975 (1969), *Logique du sens*, Paris, Minuit (trad. it. di M. de Stefanis: *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli).

Deleuze, G., 1996 (1973), «Pensée nomade», in *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, UGE (trad. it. di S. Talluri: «Pensiero nomade», in *Divenire molteplice*, Verona, Ombre Corte, pp. 29-41).

Deleuze G., 1996 (1963), «Mystère d'Ariane selon Nietzsche», *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, II (trad. it. di U. Fadini: «Mistero di Arianna secondo Nietzsche», in *Divenire molteplice*, Verona, Ombre Corte, pp. 3-12).

Deleuze, G., 1996 (1968), «A propos de l'édition des oeuvres complètes de Nietzsche», in *Les Lettres françaises* (trad. it. di S. Talluri: «A proposito dell'edizione delle opere complete di Nietzsche», in *Divenire molteplice*, Verona, Ombre Corte, pp. 49-59).

Deleuze, G., 1996 (1981), «La peinture enflamme l'écriture», in *Le Monde*, 3 dicembre (trad. it. di G. Morosato: «La pittura infiamma la scrittura», in *Divenire molteplice*, Verona, Ombre Corte, pp. 107-113).

Deleuze, G., 1996 (1985), «Le cerveau, c'est l'écran», in *Cahiers du Cinéma* (trad. it. di G. Morosato: «Il cervello è lo schermo», in *Divenire molteplice*, Verona, Ombre Corte, pp. 123-131).

Deleuze, G., 1996 (1969), «La quatrième personne du singulier», in *Le Nouvel Observateur*, 1-15 marzo (trad. it. di G. Morosato: «La quarta persona del singolare», in *Divenire molteplice*, Verona, Ombre Corte, pp. 91-94).

Deleuze, G., 1990 (1988), *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris, Ed. de Minuit (trad. it. di V. Gianolio: *La piega. Leibniz e il Barocco*, Torino, Einaudi).

Deleuze, G., 1993 (1989), *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris, (trad. it. di S. Verdicchio: «Bartleby o la formula», in *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet).

Deleuze, G., 2000 (1990), *Pourparlers*, Paris, Ed. de Minuit (trad. it. di S. Verdicchio: *Pourparler*, Macerata, Quodlibet).

Deleuze, G., 1996 (1990), «L'immanenza: una vita...» (trad. it. di F. Polidori, in *aut-aut*, n. 271-272, pp. 4-7).

Derrida, J., 1971 (1967), *L'Écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil (trad. it. di G. Pozzi: *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi).

Derrida, J., 1975 (1972), *Positions*, Paris, Ed. de Minuit (trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli: *Posizioni*, Verona, Bertani).

Derrida, J., 1997 (1972), *Marges – de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit (trad. it. di M. Iofrida: *Margini – della filosofia*, Torino, Einaudi).

Derrida, J., 1978 (1975), *Le facteur de la vérité*, Paris, Flammarion (trad. it. di F. Zambon: *Il fattore della verità*, Milano, Adelphi).

Derrida, J., 1991 (1978), *Èperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion (trad. it. di G. Cacciavillani: *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi).

Derrida, J., 1991 (1985), «Geschlecht I et II», in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée (trad. it. a cura di M. Ferraris: *La mano di Heidegger*, Roma-Bari, Laterza).

Derrida, J., 2002 (1990), «Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms», in *The States of "Theory". History, Art, and Critical Discourse*, New York – Oxford, Columbia University Press (trad. it. di G. Santamaria: *Come non essere postmoderni*, Milano, Medusa).

Derrida, J., 1996 (1990), «Dovrò vagare da solo» (trad. it. di F. Polidori, in *aut-aut*, n. 271-272, pp. 8-10).

Descombes, V., 1986, *Le même et l'autre*, Paris, Ed. de Minuit.

Di Marco, C., 2001, «L'idea di "stile di esistenza" nella riflessione di Michel Foucault e Gilles Deleuze», in *Estetica ed esistenza*, Milano, Franco Angeli, pp. 177-179.

Heidegger, M., 1973 (1959), *Unterwegs zur Sprache* (trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti: *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia).

Heidegger, M., 1982 (1957), *Identität und Differenz* (trad. it. di U. M. Ugazio: «Identità e differenza», in *aut-aut*, n. 187-188, pp. 2-38).

Nietzsche, F., 1968 (1885), *Jenseits von Gut und Böse*, (trad. it. di F. Masini: *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi).

Plotino, 2000 (1947), *Quinta Enneade*, trad. it. di M. Ninci, Milano, Rizzoli.

Quevedo, A., 2001, «De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard», Pamplona, Astrolabio.

Ruby, C., 1989, *Les archipels de la différence. Foucault-Derrida-Deleuze-Lyotard*, Paris, Éditions du Félin.