

VALENTINA SURACE*

EREDITARE MARX
JACQUES DERRIDA E GLI SPETTRI DELLA RIVOLUZIONE

Abstract: Inheriting Marx. Jacques Derrida and the Specters of Revolution

In Marx's dead hour, Derrida initiates a confrontation between deconstruction and communism not to depoliticise, but rather to repoliticises its revolutionary injunction. Marx's spirit is inhabited by numerous specters, which haunt both his works and us. From Marx, Derrida inherits a critique of nationalism and a messianic affirmation. Marxism links itself for the first time to a form of international organisation. However, Derrida deconstructs Marxist *ontology*, according to which the Communist International would be the *real* presence of the red spectrum – thus its end –, and proposes a *hauntology*, which breaks the logic of being and non-being and the teleological temporality, since the new International must remain to come as a *real otherness*. Derrida replaces Marx's materialist messianism with a messianic linked to a materialism without substance, that of the *khôra* – a receptacle open to welcoming the other.

Keywords: Critique, Derrida, *Geist*, Marx, Messianism

1. *Spiriti e spettri*

La riflessione di Derrida su Marx si inserisce in un clima politico, quello dei primi anni Novanta, segnato, da un lato, dalla dissoluzione dell'Unione Sovietica (1991), culmine di quel processo di decostruzione (più che ricostruzione) che è la *perestrojka*¹, che sancisce la crisi del riformismo comunista, e, dall'altro, dalla caduta del muro di Berlino (1989), evento che dà un'incredibile accelerazione al corso della storia, decretando la definitiva realizzazione dell'epoca globale e la fine di ogni ordinamento [*Ordnung*] legato a un luogo [*Ortung*]², cui Derrida ha dato il nome di «topopolitica»³. In questo contesto storico, la lezione che emerge dai testi di Marx è più urgente che mai, perché «nessun testo della tradizione sembra così lucido circa la mondializzazione del politico»⁴ e così illuminante sul nazionalismo e il diritto internazionale.

È in apertura del convegno organizzato da Bernd Magnus e Stephen Cullenberg nell'aprile del 1993 alla California University, dall'ambiguo titolo *Whither marxism?* (“Dove va il marxismo?”, ma anche “Il marxismo sta deperendo?”) – consonante con il tono apocalittico (di fine della storia, della filosofia e dell'uomo) e con il clima di terrore neostalinista degli anni Ottanta –, che Derrida pronuncia la conferenza che costituisce la base di *Spectres de Marx*⁵ (1994), concepito come una risposta fuori-tempo, tardiva,

* Università degli Studi di Messina.

¹ Derrida (2009b), p. 115: «Certi filosofi sovietici mi dicevano a Mosca alcuni anni fa che la migliore traduzione di *perestrojka* resta ancora “decostruzione”».

² Cfr. Schmitt (2006).

³ Derrida e Stiegler (1997), p. 62. Caterina Resta accosta la caduta del muro di Berlino (1989) e il crollo delle Twin Towers (2001), due costrutti architettonici dalla forte valenza simbolica, due eventi che interrompono il corso della storia introducendovi l'uno la promessa e l'altro la minaccia: cfr. Resta (2016), pp. 197-200.

⁴ Derrida (2009b), p. 22.

⁵ Derrida dedica questa conferenza alla memoria di Chris Hani, leader del Partito Comunista Sudafricano ed eroe popolare della resistenza contro l'Apartheid, ucciso il 10 aprile 1993 (cfr. ivi, pp. 1-2).

intempestiva, a *Marx est mort* (1970) di Jean-Marie Benoist⁶. Il confronto tra decostruzione e marxismo inizia «nel momento peggiore»⁷, nell'ora in cui per Marx le campane suonano a morto⁸; del resto, l'irruzione degli spettri accade sempre nel contrattempo, nell'anacronia, che dissetta la supposta unità del presente: «The time is out of joint»⁹, afferma Amleto, dopo l'incontro con lo spettro del padre (e Derrida non manca di ricordare l'amore di Marx per Shakespeare¹⁰). *The time*, che «è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo»¹¹, là dove va [*whither*] o marcisce, ed è lo spazio con le sue frontiere, è *out of joint*, ossia fuori di sesto, «fuori posto, [...] disturbato, insieme sregolato e folle»¹². Nella disgiuntura di questo spazio-tempo, Derrida esorta a pensare «dove [*whither*] condurre il marxismo» e non «dove ci può condurre così com'è»¹³.

La formula “spettri di Marx” è al plurale, perché associa due usi del genitivo, oggettivo e soggettivo, richiamando gli spettri che infestano l'opera di Marx, ma anche gli spettri marxisti, che sono molti, *più d'uno*, che continuano a ossessionare quanti si sentono orfani di Marx e quanti ne constatano la morte, solo per seppellirlo definitivamente, per esorcizzare il suo spirito ancora vivo e scomodo¹⁴. Marx è attratto e ossessionato dai fantasmi, «Marx non ama i fantasmi [...]. Non vuole credervi. Ma non pensa che a questo»¹⁵, tant'è che nelle sue opere vi è una ricca spettrologia, a cominciare dalla *Dissertazione* del 1841, in cui nomina «lo spirito contro lo spettro»¹⁶ nella dedica che fa al suo “caro e paterno amico”, il consigliere segreto di governo Ludwig von Westphalen, che non si è mai ritratto tremante di fronte alle ombre degli “spettri retrogradi [*retrogaden Gespenster*]”, affidandosi al “grande magico medico”, che è lo spirito [*der Geist*]¹⁷. Se Marx pone una chiara differenza tra spirito e spettro, Derrida pensa la loro *difference*, che «non ha la forma di un'opposizione, nemmeno di un'opposizione dialettica»¹⁸. La spettralità, infatti, non è un accidente dello spirito, perché lo spettro è *nello* e *dello* spirito: «il *Geist* è sempre abitato dal suo *Geist*: uno spirito, ovvero [...] un fantasma, ritornando, si sorprende sempre a prestare all'altro la voce, come in un ventriloquio»¹⁹. Lo spirito include, al suo interno, la duplicità spettrale, un esterno immanente, in virtù del quale è destituito di sé. Lo spirito è il suo doppio, o meglio, la struttura dello spirito «è caratterizzata dal rapporto con il proprio doppio: un rapporto di ossessione»²⁰, che lo costringe ad una perdita di identità. Lo spirito anima sempre uno spettro, anzi molti spettri, e lo spirito del marxismo non è da meno.

⁶ Ivi, p. 231, nota 7.

⁷ Derrida (2005a), p. 212.

⁸ *Spettri di Marx* è «un libro sulla malinconia della politica, o sulla politica della malinconia. Politica e lavoro del lutto» (Derrida, Roudinesco 2004, p. 113), che piange non solo per il decesso di un determinato modello comunista, ma sul cadavere del politico stesso.

⁹ Shakespeare (1958), atto I, scena V, p. 53.

¹⁰ Derrida (2009b), p. 19.

¹¹ Ivi, p. 28.

¹² Ivi, p. 27. Per questi temi mi permetto di rinviare a *Lo spettro di Amleto. Jacques Derrida: diritto e giustizia*, in Surace (2024), pp. 45-58.

¹³ Ivi, p. 79.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 65.

¹⁵ Ivi, p. 63.

¹⁶ Ivi, p. 136.

¹⁷ Marx (2023).

¹⁸ Derrida, Roudinesco (2004), p. 40.

¹⁹ Derrida (2010), p. 49. Alcuni motivi dello “spettro” si trovano già nell'analisi derridiana del “supplemento”, che è un «altro nome della dif-ferenza» (Derrida, 1998, p. 208). La strana essenza del supplemento è di non avere essenzialità, di essere «esorbitante» (ivi, p. 224); del resto, se mai fosse presente, sarebbe ciò «che tiene il luogo e mantiene il posto dell'altro» (ivi, p. 414); il supplemento «non si offre ad alcuna intuizione» (ivi, p. 207): è «una sorta di punto cieco, il non-visto che apre e limita la visibilità» (ivi, p. 225); inoltre, il supplemento è una presenza di morte nel cuore della parola viva (cfr. ivi, p. 63). Per un approfondimento di questi temi, cfr. Vitale (2008) e Saffiotti (2010).

²⁰ Derrida (2010), p. 70.

Tuttavia, anche Derrida individua una distinzione tra *Geist* e *Gespenst*: lo spirito, infatti, non è una cosa, anzi, è «ciò che non si lascia in alcun modo cosificare»²¹, lo spettro, invece, è una certa forma fenomenica dello spirito. Lo spettro non è incorporeo come lo spirito e non è neppure una materia inanimata, come l'estensione cartesiana, «né anima né corpo, e l'una e l'altra»²². Questa “Cosa”²³, che non è una cosa, non la si vede in carne ed ossa; tuttavia, essa vede noi, che non la vediamo: «una dissimmetria spettrale interrompe qui ogni specularità»²⁴. Derrida lo chiama “effetto visiera”: la visiera, infatti, permette di vedere di nascosto, senza essere visto e identificato. Quel che distingue lo spettro dallo spirito – come anche dall’idolo e dall’immagine – è questa paradossale incorporazione o fenomenicità, una visibilità invisibile, un’intangibilità tangibile, quella che Marx ne *Il Capitale* chiama “sensibilità insensibile”²⁵.

A questo spettro che «ci rende visita»²⁶, che ci vede e che noi non vediamo, che non possiamo identificare con assoluta certezza e che non sappiamo se ci guarda in modo amichevole o ci ispeziona in modo persecutorio, possiamo accordare fiducia, sottometterci per fede, una «fede senza dogma»²⁷, una fidatezza che fonda ogni rapporto con l’altro, come fanno i due soldati Bernardo e Marcello davanti allo spettro del re di Danimarca; oppure non dargli credito, come fa lo scholar Orazio (compagno d’università di Amleto a Wittenberg), come fa ogni studioso “classico”, che crede solo nella distinzione tra essere e non essere (“*to be or not to be*”), realtà e fantasia, vero e falso²⁸. Se l’ontologia – compreso il materialismo di Marx²⁹ – scaccia dall’essere l’alterità che lo infesta [*haunt*], forclude o mette al bando gli spettri, in questo apparire dell’inapparente è in gioco tutt’altra logica, che Derrida chiama logica dell’*hantise* o *hantologie*, una logica che scardina il classico principio di identità e non contraddizione. Del resto, come Derrida osserva nell’*Esordio* di *Spettri di Marx*, è solamente dal fantasma dell’altro, il redivivo, il *revenant*, il morto che ritorna³⁰, che è possibile *apprendre à vivre*, imparare-insegnare a vivere altrimenti, “più giustamente”, a vivere *bene* insieme. In virtù di questa eterodidattica, occorre intrattenersi con gli spiriti, parlare degli spiriti e agli spiriti: «Questo essere-con gli spettri sarebbe anche, non soltanto ma anche, una *politica* della memoria, dell’eredità e delle generazioni»³¹. Un’eredità è, infatti, ciò che i morti restituiscono ai vivi.

2. Erede illegittimo

Ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx osserva che gli uomini fanno la propria storia nelle circostanze che trovano davanti a sé, determinate dalla tradizione, cioè, a condizione

²¹ Ivi, p. 26.

²² Derrida (2009b), p. 13

²³ *This thing*, “la cosa”, così Marcello e Orazio chiamano lo spettro del re di Danimarca: cfr. Shakespeare (1958), atto I, scena I, p. 14 e scena II, p. 30.

²⁴ Derrida (2009b), p. 14.

²⁵ Quando una cosa sensibile diventa merce si trasfigura in cosa sensibile insensibile; la merce, che entra in scena sul mercato come valore di scambio e non più come valore d’uso, è una cosa senza fenomeno, una cosa che oltrepassa i sensi, la merce perseguita (*hante*) la cosa (cfr. Marx, 1996, p. 143). Sulla fantasmagoria delle merci, che dematerializzano la cosa e trasformano anche i produttori umani in fantasmi, cfr. Derrida (2009b), pp. 189-197.

²⁶ Derrida (2009b), p. 129. *Visitare*, frequentativo di *visere*, “vedere”, traduce bene la ricorrenza o la *revenance*, la frequenza o la frequentazione di una certa visibilità dell’invisibile.

²⁷ Derrida (1995), p. 20.

²⁸ Cfr. Shakespeare (1958), atto I, scena I, p. 14.

²⁹ In *Spettrografia* Derrida osserva che nei testi di Marx «c’è un movimento classico per negare a qualsiasi spettralità una dignità scientifica, filosofica, politica, tecnica, una dignità di pensiero o di questione in ogni caso ecc., e questo mi sembra costituisca un limite essenziale della sua opera, il suo radicamento in una metafisica dell’effettività del presente vivente» (Derrida, Stiegler, 1997, p. 142).

³⁰ Il *Geist* «consuona con la morte», con l’esalazione (Derrida, 2006, p. 74), con il gas della fermentazione del cadavere in decomposizione (Derrida, 2006, p. 299).

³¹ Derrida (2009b), p. 4.

dell'eredità, nella condizione dell'altro e dell'altro morto, di più di un morto, di una generazione di morti, che li ossessionano:

la tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia³².

Più il nuovo irrompe, più si ha bisogno di convocare l'antico: l'eredità è sempre una questione di credito o di fede, «è sempre la riaffermazione di un debito»³³; la frontiera passa, però, tra una riproduzione meccanica dello spettro, che pesa all'interno della vita come un incubo, e un'appropriazione viva degli spiriti del passato, la frontiera passa tra buoni e cattivi fantasmi. Per Marx, si tratta di «ritrovare lo spirito della rivoluzione [*Geist der Revolution*]» e non di «rimetterne in circolazione lo spettro [*Gespenst*]»³⁴. Dal 1848 al 1851 della vecchia rivoluzione non circolò altro che lo spettro, ma Marx vuole farla finita con la contaminazione inevitabile dello spirito da parte dello spettro: «la rivoluzione sociale del secolo decimonono non può trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire. Non può cominciare a essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato [...] la rivoluzione del secolo decimonono deve lasciare che i morti seppelliscano i loro morti»³⁵. Come osserva Derrida, i morti non possono mai seppellire nessuno, solo i viventi possono farlo; ciò che qui, dunque, Marx vuol dire è che, durante le rivoluzioni passate, si convocavano i grandi spiriti (come i profeti ebrei e Roma) per anestetizzare se stessi, ma nell'avvenire, la rivoluzione non farà più paura e non ci si nasconderà più dietro modelli antichi presi a prestito. Tuttavia, ereditare è «l'essere di ciò che siamo»³⁶, ovvero non possiamo non ereditare, ma, in quanto eredi, ci troviamo in una situazione contraddittoria, «fra la passività della ricezione e la decisione di dire sì»³⁷, che è un'iniziativa di critica e trasformazione. L'eredità, infatti, non è mai una dote su cui ho un diritto di proprietà, ma «è sempre un compito»³⁸, una responsabilità³⁹. La riaffermazione dell'eredità «è al tempo stesso una prosecuzione e un'interruzione»⁴⁰, perché l'eredità non è cosa morta, ma parola viva, che pungola a «operare una reinterpretazione»⁴¹. Se il classico schema del deposito è immobilizzante, implica, cioè, uno spirito passatista o tradizionalista, l'ingiunzione incoraggia un intervento attivo o inventivo⁴².

Nel tempo in cui la morte di Marx – la fine del marxismo – è un discorso dominante tanto nella cultura politica, quanto nella cultura massmediatica e in quella scientifica e accademica, secondo Derrida «bisogna assumere l'eredità del marxismo, assumerne quel che più è "vivo"»,⁴³ trasformandola anche radicalmente. Tutti, che lo vogliano, lo sappiano

³² Marx (1964), pp. 44-45.

³³ Derrida (2009b), p. 118.

³⁴ Marx (1964), p. 48.

³⁵ Ivi, p. 50.

³⁶ Derrida (2009b), p. 73. Cfr. anche Derrida, Stiegler (1997), p. 148: «Il fatto che ereditiamo non è un attributo o un accidente, è la nostra stessa essenza».

³⁷ Derrida, Roudinesco (2004), p. 15.

³⁸ Ivi, p. 73. Si tratta, come suggerisce Heidegger, di tramutare «il dato in dote [*Hingabe*], [...] nel dato come compito [*Aufgabe*]» (Heidegger, 2005, p. 308).

³⁹ Cfr. Derrida, Stiegler (1997), p. 124.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 16.

⁴² Cfr. Derrida, Stiegler (1997), p. 75.

⁴³ Derrida (2009b), p. 73.

oppure no, sono eredi di Marx, del passato di un nome proprio, e del marxismo, di un'ingiunzione o di una promessa singolare, che corre il rischio di essere depoliticizzata, mettendone a tacere lo spirito rivoluzionario. Si è disposti, infatti, «ad accettare il ritorno di Marx o il ritorno a Marx, a patto di passare sotto silenzio quel che vi ingiunge, non solo di decifrare, ma di agire o di fare della decifrazione (dell'interpretazione), una trasformazione che “cambia il mondo”»⁴⁴. Questa neutralizzazione dell'imperativo politico di Marx, che ne scongiura il pericolo, è ciò che si fa sistematicamente seguendo le norme dell'esegesi ermeneutica dei suoi testi, interpretandoli, cioè, obiettivamente, senza partito preso. Tutt'altra, rispetto a una mera appropriazione filosofico-filologica, è l'operazione che vuole tentare Derrida, il quale, in una riformulazione poco ortodossa tanto dell'XI *Tesi su Feuerbach*⁴⁵, quanto dell'austiniano *speech act*, avanza un'interpretazione performativa, un'interpretazione, cioè, in grado di produrre effetti trasformativi⁴⁶. Una filiazione “illegittima”, quella di Derrida, che, nell'assumere l'eredità marxista, non mira ad una semplice appropriazione né ad un parricidio, bensì a una decostruzione del fallologocentrismo paternalista⁴⁷. In ogni caso, non c'è «nessun avvenire senza Marx. Senza la memoria e l'eredità di Marx: e comunque di un certo Marx [...], di uno almeno dei suoi spiriti»⁴⁸, perché ce n'è *più d'uno*. D'altronde, «non si eredita mai senza confrontarsi con qualcosa di spettrale e dunque con *più d'uno* spettro»⁴⁹. Detto in altri termini, «vi è eredità solamente laddove le assegnazioni sono molteplici e contraddittorie, abbastanza segrete per sfidare l'interpretazione»⁵⁰. Un'eredità «non si raccoglie mai, non forma mai un tutt'uno»⁵¹, perché, se fosse data e univoca, se la leggibilità del suo mandato «non richiedesse e a un tempo non sviasse l'interpretazione, non ci sarebbe mai nulla da ereditare»⁵², non ci sarebbero decisione e responsabilità. Bisogna riaffermare l'eredità marxista, scegliendo, filtrando, passando al setaccio, discernendo tra tutti gli spiriti eterogenei che la abitano. Lo spirito del marxismo, a cui Derrida resta fedele, è, da un lato, quello di una «critica radicale»⁵³ – erede, a sua volta, dello spirito dei Lumi – del concetto di Stato e di sovranità nazionale, oltre che del mercato e delle logiche del capitale; dall'altro, «una certa «affermazione emancipatrice e messianica, una certa esperienza della promessa»⁵⁴, che, in quanto tale, promette di essere mantenuta, di non restare astratta, di produrre effetti.

3. L'essenza del nazionalismo

Analizzando le piaghe del nuovo (dis)ordine mondiale, Derrida rinviene, all'interno dello stesso processo di dislocazione globale, «il fantasma concettuale primitivo della comunità, dello Stato-nazione, della sovranità, delle frontiere, della terra e del sangue»⁵⁵, che limita

⁴⁴ Ivi, p. 44.

⁴⁵ Marx (1998), p. 52: «I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di trasformarlo».

⁴⁶ Derrida (1999b), p. 77: «Non possiamo considerare il testo di Marx [...] come un'elaborazione già interamente fatta che si trattgerebbe solo di “applicare” alla congiuntura attuale. [...] Non bisogna infatti leggere i testi marxisti con un metodo ermeneutico esegetico che vi cerchi un significato già interamente compiuto sotto la superficie testuale. La lettura è trasformatrice».

⁴⁷ Per la critica al “fantasma della filiazione legittima”, cfr. Derrida (2008), pp. 261-262. Non mi sembra si possa parlare di “riconciliazione” come sostiene Ahmad (1994).

⁴⁸ Derrida (2009b), p. 22.

⁴⁹ Ivi, p. 31.

⁵⁰ Derrida, Stiegler (1997), p. 28.

⁵¹ Derrida (2009b), p. 25.

⁵² Ivi, p. 26.

⁵³ Ivi, p. 114.

⁵⁴ Ivi, p. 115.

⁵⁵ Ivi, p. 107. Sono dieci le piaghe che Derrida individua: la disoccupazione, l'esclusione di cittadini senza casa, la guerra economica, le contraddizioni del libero mercato, il debito estero, il commercio degli armamenti,

le istituzioni internazionali. Non è un caso che l'interesse di Derrida per il *Geist* – come egli stesso sottolinea già in *Dello spirito* (1987) – abbia avuto inizio all'interno di una ricerca condotta in un ciclo di seminari sulla nazionalità e il nazionalismo filosofici (1984-1988)⁵⁶, il primo dei quali è intitolato *Le fantôme de l'autre* (1984-1985)⁵⁷. In apertura di questo seminario, Derrida rileva che, data la vocazione essenzialmente universale e cosmopolita della filosofia, tutte le affermazioni dell'idioma o dell'irriducibilità dell'idioma sembrano «un'aggressione o una profanazione»⁵⁸ nei suoi confronti. Tuttavia, la questione del nazionale è inseparabile dalla destinazione della filosofia, «il problema nazionale non è un problema filosofico tra gli altri né una dimensione filosofica tra le altre»⁵⁹. La rivendicazione nazionale non arriva alla filosofia dall'esterno come un male, ma è un “filosofema”. Un'identità nazionale non si pone mai come un carattere empirico o naturale, l'auto-posizione, l'auto-identificazione nazionale ha sempre la forma di una filosofia implicita. Il nazionalismo è «totalmente estraneo al naturalismo, al biologismo, al razzismo, all'etnocentrismo»⁶⁰, perché «è per essenza filosofico, è una filosofia, un discorso strutturalmente filosofico»⁶¹. È proprio dell'essenza di tutti i nazionalismi essere filosofici, presentarsi come una filosofia universale, sublimare o «rilevare [aufheben] la filosofia della vita in filosofia della vita spirituale»⁶². Il nazionalismo per eccellenza non è, dunque, estraneo alla filosofia come un accidente che viene a pervertirne la destinazione essenzialmente universalista e cosmopolita, «il nazionalismo si presenta sempre come una filosofia, meglio ancora come la filosofia»⁶³.

Per approfondire il rapporto tra il nazionale e la filosofia, Derrida analizza alcuni passaggi dell'*Ideologia tedesca*: Marx sarebbe uno dei primi a guardare con sospetto questo rapporto e la rivendicazione di un popolo o di una nazione – il cui pensiero si produce all'interno della filosofia – del privilegio di rappresentare o di incarnare o di identificarsi con l'essenza universale dell'uomo. Marx ironizza contro Karl Grün, e indirettamente contro Feuerbach, denunciando l'alleanza tra umanismo e nazionalismo filosofico, che conferisce alla filosofia tedesca una missione esclusiva, ovvero quella di pensare e realizzare l'essenza dell'uomo: «nel momento in cui si menziona Feuerbach, si è menzionato [...] quel che la filosofia in ultima analisi desidera e significa, si ottiene *l'uomo* quale esito estremo della storia universale [...], il *puro*, il *vero uomo*»⁶⁴. Il nazionalismo si presenta come l'assegnazione alla nazione tedesca di una missione o di una rappresentazione universale: «l'orgoglio nazionale degli autentici socialisti, l'orgoglio della Germania, paese “dell'uomo”, dell’“essenza dell'uomo”, in contrapposizione con le altre nazioni profane, si

l'estensione dell'armamento atomico, il moltiplicarsi delle guerre interetniche, gli Stati fantasma come la mafia e l'insufficienza del diritto internazionale (cfr. ivi, pp. 105-109).

⁵⁶ Cfr. Derrida (2010), p. 17. Derrida osserva che anche in Heidegger – il quale tenta di evitare [*verminden*] la parola *Geist*, scrivendola tra virgolette, concedendole un'ospitalità con riserva, mantenendola sempre a distanza – «questo motivo appare in contesti ad alto tenore politico, nei momenti in cui il pensiero si lascia più che mai irretire da ciò che si chiama [...] la lingua, la nazione» (ivi, p. 15), ovvero nell'*Autoaffermazione dell'università tedesca*, il celebre discorso tenuto da Heidegger il 27 maggio 1933, in occasione del suo insediamento come rettore dell'Università di Freiburg i.B..

⁵⁷ Del ciclo *Nationalité et nationalisme philosophiques*, oltre a *Le fantôme de l'autre* (1984-1985), fanno parte i seguenti seminari: *Littérature et philosophie comparées: Mythos, Logos, Topos* (1985-1986); *Théologico-politique* (1986-1987); *Kant, le Juif, l'Allemand* (1987-1988). Un estratto del seminario del 1984-1985 è “*Mythos, Logos, Topos. Le Timée de Platon – khora*” (Derrida 2005c, pp. 45-60), mentre un estratto del seminario del 1987-1988 è *Interpretaion at war: Kant, l'ebreo, il tedesco*, in Derrida (2009a), pp. 295-361.

⁵⁸ Derrida (1984-1985), 18, 1, p. 1.

⁵⁹ Ivi, 18, 1, p. 9.

⁶⁰ Ivi, 18, 1, p. 16.

⁶¹ Ivi, 18, 1, p. 10.

⁶² Ivi, 18, 1, p. 17.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Marx, Engels (2011), p. 1381.

spinge in lui [Grün-Feuerbach] al punto più alto»⁶⁵. Marx denuncia questo essenzialismo nazionale, questo filosofismo nazionale, che è anche un umanismo nazionale⁶⁶, in base a cui essere tedesco, o essere forgiato dalla filosofia tedesca, significa essere a misura dell'essenza umana: «l'uomo tedesco è la misura dell'uomo»⁶⁷. Ritornando sullo spettro dell'identità nazionale nelle considerazioni finali di *Spettri di Marx*, Derrida osserva che «quel che costa molto caro all'umanità è indubbiamente credere che nella storia si possa finire con un'essenza generale dell'Uomo, col pretesto che rappresenti solo un *Hauptgespenst*, un archi-fantasma, ma anche, il che fa lo stesso – *in fondo* – credere ancora, senza dubbio, a questo fantasma capitale»⁶⁸.

La decostruzione della metafisica del proprio e dell'idioma, dunque, «sarebbe stata impossibile e impensabile in uno spazio premarxista. La decostruzione non ha mai avuto senso [...] se non come radicalizzazione, cioè anche *nella tradizione* di un certo marxismo, in un certo *spirito del marxismo*. Con la decostruzione si è tentato una radicalizzazione del marxismo»⁶⁹ e una radicalizzazione è sempre indebitata con ciò che radicalizza. Il marxismo, in quanto discorso filosofico-scientifico che pretende di rompere con il mito, la religione e la mistica nazionalista, si lega per la prima volta a forme mondiali di organizzazione sociale: «il comunismo si distingueva essenzialmente dagli altri movimenti operai per il suo carattere *internazionale*»⁷⁰. Nessun movimento politico organizzato si era mai presentato nella storia dell'umanità come geopolitico, anticipando, attraverso l'internazionalismo, l'idea di uno spazio globale, quale oggi è il nostro. Questo evento unico e inaugurale, questa dislocazione, è un trauma, anzi, riunisce i tre traumi (psicologico, biologico e cosmologico) inflitti al narcisismo dell'uomo.

4. L'Internazionale

In apertura del *Manifesto* (1848), per ben tre volte è nominato lo spettro rosso: «uno spettro s'aggira per l'Europa: è lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si alleano per dare santamente una spietata caccia a codesto spettro [...]. È tempo oramai che i comunisti [...] allo spettro del comunismo contrappongano il *manifesto del partito*»⁷¹. Dunque, nel 1848 lo spettro c'era, ma non c'era ancora ciò di cui era spettro, ossia il comunismo; detto altrimenti, c'era lo spettro di un comunismo nominabile, ma ancora a venire, promesso. Cionondimeno, gli Stati si alleano per assicurare la frontiera tra la *spettralità* e la *realità effettiva* – quella frontiera a cui Marx stesso credeva, anche se voleva infrangerla –, si alleano, cioè, per scongiurare che lo spettro si incarni. Gli Stati costituiscono una sorta di congiura [*conjunction*], una cospirazione, più o meno segreta, di quanti giurano insieme di lottare contro un potere superiore, ma anche un esorcismo, per espellere lo spirito maligno evocato o convocato. Se questa congiura serve a scongiurare l'a venire del comunismo, Marx sembra non già predire in maniera constatativa, ma evocare in maniera performativa, far venire, con la voce, lo spettro, in modo che diventi una realtà presente vivente, che «*si presenti*, al di là dell'Europa, della vecchia o della nuova Europa, nella dimensione universale di una Internazionale»⁷². L'Internazionale comunista

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cfr. Derrida (1984-1985), 18, 1, p. 18.

⁶⁷ Ivi, 18, 1, p. 20.

⁶⁸ Derrida (2009b), pp. 219-220.

⁶⁹ Ivi, p. 119.

⁷⁰ Ivi, p. 52.

⁷¹ Marx, Engels (1994), p. 18. «Spettro rosso» è un'espressione diffusa nella pubblicistica antiproletaria del tempo. Nel 1852 ebbe notevole diffusione uno scritto del bonapartista Auguste Romieu, *Le spectre rouge*, con il quale si cercava di spaventare i lettori borghesi per spingerli al colpo di stato: cfr. Derrida (2009b), p. 235, nota 14.

⁷² Derrida (2009b), p. 130.

dovrebbe essere «l'incarnazione finale, la presenza reale dello spettro, quindi la fine dello spettrale»⁷³. La leggenda dello spettro verrebbe annunciata e, al tempo stesso, abolita dal *Manifesto*, come se lo spettro uscisse dalla leggenda senza ancora divenire realtà, perché dovrà manifestarsi nella forma di un *partito*, struttura politica della forza motrice della rivoluzione.

Nel tempo in cui una nuova potenza egemone, gli Stati Uniti, tenta di installare un nuovo ordine mondiale, celebrando il trionfo del neo-liberismo – la forma più “sfrenata” del capitalismo⁷⁴ – e in cui la forma-partito è destinata a sparire, perché inadatta alle nuove condizioni tele-tecnico-mediatriche, Derrida invoca una contro-congiura, una nuova Internazionale. Senza sottoscrivere tutto il complesso discorso della tradizione marxista sullo Stato e sulla sua appropriazione da parte di una classe dominante, perché «non si tratta più di essere semplicemente per o contro lo Stato in generale, per la sua vita o la sua morte *in generale*»⁷⁵, Derrida pensa che ci si possa ancora ispirare allo spirito marxista per criticare il controllo delle autorità internazionali da parte degli Stati-nazione. La nuova Internazionale comporta una trasformazione profonda del diritto internazionale, che, per essere coerente con l’idea di democrazia e dei diritti dell'uomo che proclama, dovrebbe estendere il suo campo fino a includervi il campo economico e sociale mondiale, al di là della sovranità degli Stati e degli Stati fantasma. La nuova Internazionale denuncia i limiti di un discorso sui diritti dell'uomo, che resta inadeguato o formale fin quando sussiste l’ineguaglianza, l'esclusione, la miseria e l'oppressione economica, che mai nella storia dell'umanità ha coinvolto tanti esseri umani come oggi. Ma la nuova Internazionale non rimanda soltanto a un nuovo diritto internazionale; essa, per Derrida,

è un legame di affinità, di sofferenza e di speranza, un legame ancora discreto, quasi segreto come intorno al 1848, ma sempre più visibile – se ne ha più di un segno. È un legame intempestivo e senza statuto, senza titolo e senza nome, appena pubblico, benché non sia clandestino, senza contratto, “*out of joint*”, senza coordinazione, senza partito, senza patria, senza comunità nazionale (Internazionale prima, attraverso e al di là di ogni determinazione nazionale), senza con- cittadinanza, senza appartenenza comune a una classe⁷⁶.

La nuova Internazionale, più che un comunismo, una comunità dal carattere necessariamente immunitario⁷⁷, è un'alleanza che congiunge senza annullarla la dis-

⁷³ Ivi, p. 132.

⁷⁴ Il discorso egemone proclama giubilante: «Marx è morto, il comunismo è morto, davvero morto, [...] viva il capitalismo, viva il mercato, sopravviva il liberalismo economico e politico» (ivi, p. 70).

⁷⁵ Ivi, p. 132.

⁷⁶ Ivi, p. 111. Lewis (1996) critica il fatto che la nuova Internazionale si dichiari “senza classe”, revocando il privilegio attribuito, dalla tradizione marxista, al proletariato in quanto classe in lotta per un sistema sociale più giusto. Tuttavia, Derrida precisa che la nuova Internazionale non è “senza classe”, ma “senza appartenenza a una classe”, il che significa che egli non nega l'esistenza delle classi sociali, ma ritiene problematico «il carattere insufficientemente “differenziato” del concetto di classe sociale nella forma in cui lo abbiamo ereditato [...], l’idea di una classe sociale [...] omogenea, presente e identica a se stessa» (Derrida, 2008, p. 267).

⁷⁷ Derrida introduce la nozione di *immunità* nell’ambito di una riflessione sul religioso, di cui distingue due fonti: la *credenza* – la fede giurata, la fedeltà – e l'*indenne* – il sacrosanto, sano e salvo, ciò che è allergico alla contaminazione, l'immune. La legge dell'indenne è duplice, poiché, per un verso, è una legge immunitaria, atta a proteggere il corpo *proprio* e, per l'altro, può rovesciarsi in una fatale logica autoimmunitaria, che protegge dalla *propria* protezione, dal *proprio* potere di rigetto, fino all'autodistruzione: è la vecchia logica del *pharmakon*, che, condotta all'eccesso, condanna al suicidio, mentre, entro una certa misura, permette di ospitare l'altro (cfr. Derrida, 1995). Secondo Derrida, una “pulsione dell'indenne”, un'affermazione immunitaria, è all'opera in ogni comunità, in quanto è la costituzione di un'identità chiusa e autoreferenziale. Una “pulsione di morte”, auto-coimmunitaria, *minaccia* ogni comunità, ma, d'altra parte, solo abbassando le difese immunitarie e indebolendo il principio di protezione di sé, essa può mantenersi aperta all'a-venire, ossia può sopravvivere (cfr. Derrida, 2003b). Anche Roberto Esposito, seppure a partire da diversi presupposti, ha riconosciuto nel

giuntura o la dif-ferenza, «un *ricongiungere* senza congiunto, senza organizzazione, senza partito, senza nazione, senza Stato, senza proprietà»⁷⁸; è un legame di amicizia senza istituzione, anonimo, «tra coloro che, anche se ormai non credono più o non hanno mai creduto all'internazionale socialista-marxista, alla dittatura del proletariato, al ruolo messianico-escatologico dell'unione universale dei proletari di tutto il mondo, continuano a ispirarsi almeno a uno degli spiriti di Marx o del marxismo»⁷⁹. La nuova Internazionale è una responsabilità imperativa, prioritaria, urgente, che incombe su quanti ritengono il marxismo indispensabile, ma insufficiente, su quanti hanno saputo resistere a una certa egemonia della metafisica marxista, senza rinunciare a un'idea di democrazia ed emancipazione, cercando, anzi, di pensarla e metterla in atto altrimenti, sapendo che resterà sempre a venire.

5. *Ontologia e hantologie*

Lo spettro è un evento, «è l'avvenire, è sempre a venire, non si presenta se non come quel che potrebbe venire o ri-venire»⁸⁰. Ma se lo spettro, che è sempre a venire, è avvertito come una minaccia sia nel 1848, sia oggi, deve in qualche modo *esserci*, deve esserci, cioè, un presente o una presenza dello spettro. L'effetto di spettralità elude l'opposizione tra la realtà effettiva e il suo altro, elude la «frontiera tra il presente e tutto quello che gli si può opporre, l'assenza, la non presenza, l'ineffettività, l'inattualità, la virtualità o persino il simulacro»⁸¹. Per restare un'urgenza eccessiva, un'imminenza, la rivoluzione permanente – la seconda delle tre parole di Marx di Blanchot⁸² – «suppone la rottura di quel che lega la permanenza alla presenza sostanziale, e più generalmente a ogni ontologia»⁸³; essa deve restare nel “forse” [*peut-être*], quell'avverbio che Nietzsche associa ai filosofi dell'avvenire⁸⁴: «l'evento appartiene a un *forse* che si accorda non al possibile ma all'impossibile»⁸⁵. Non ci sarebbe né ingiunzione né promessa, se la rivoluzione non si accordasse all'esperienza dell'impossibile, che non è irreale; al contrario, esso avanza «*in nome del reale*»⁸⁶, non del reale come attributo dell'essente-presente, il reale del materialismo, ma del reale come venuta dell'altro – l'altro nella sua irriducibile alterità.

Derrida non oppone, dunque, la realtà empirica a un'ideale regolatore, ma rimette in questione i concetti stessi di reale e ideale, restando fedele a un certo spirito marxista, quello che pone la questione dello spettro, dissociandolo dai tanti altri suoi spiriti, che restano inchiodati alla dialettica materialista della storia. Derrida decostruisce l'ontologia marxista, per la quale il fantasma è nulla, non-essente, non-effettività, al fine di ripoliticizzare una certa eredità di Marx, affrancandola da ciò che ha unito il politico e l'ontologico (come l'Internazionale secondo il partito); la ri-politicizzazione, infatti, comporta sempre una depoliticizzazione del vecchio concetto di politico. Decostruendo l'*ontologia* marxista della presenza come realtà effettiva e come oggettività che mira a dissolvere il fantasma, Derrida pensa una *hantologie*, una “scienza” dei fantasmi, di ciò che ritorna, irriducibile tanto all'ontologia, che alla teologia e all'onto-teologia positiva o

munus e nell'immune le categorie indispensabili per ripensare la comunità: cfr. Esposito 1998, 2020². A questo riguardo, mi permetto di rinviare a Surace (2025).

⁷⁸ Derrida (2009b), p. 41.

⁷⁹ Ivi, p. 111.

⁸⁰ Ivi, p. 53.

⁸¹ Ivi, p. 54.

⁸² Secondo Blanchot, in Marx e da Marx prendono forza e forma tre parole: la storia come processo materiale, la rivoluzione permanente e un altro pensiero del sapere (cfr. Blanchot, 2010, pp. 126-128).

⁸³ Derrida (2009b), p. 46.

⁸⁴ Sul «pericoloso “forse”» di Nietzsche (1972), p. 8, cfr. Derrida (2005d), pp. 39-62.

⁸⁵ Derrida (2002c), p. 61.

⁸⁶ Derrida (2002a), p. 315.

negativa. La logica dell'*hantise* indica «un pensiero dell’evento che eccede necessariamente una logica binaria o dialettica, quella che distingue o oppone *effettività* [...] e *idealità*»⁸⁷. Un fantasma, infatti, è una figura intermedia tra l’essere e il non essere, di cui dissolve la separazione, una figura de “la vita la morte”.

L’*hantologie* di Derrida dà ospitalità ai fantasmi, al contrario dell’ontologia di Marx, che è precisamente una caccia ai fantasmi: a suo avviso, infatti, la filosofia «ha tramutato ogni cosa in [...] fantasma, in spirito, in spiriti, in spettri»⁸⁸, vale a dire in pensieri disincarnati dal terreno socio-politico, cosicché, «la storia diviene una mera storia di sedicenti idee, una storia di spiriti e di spettri [*eine Geister und Gespenstergeschichte*], mentre la storia effettiva, empirica, fondamento di questa storia di spettri, viene adoperata soltanto per dotare di corpi questi spettri; vengono da essa desunti i nomi che devono equipaggiare questi spettri della parvenza della realtà»⁸⁹. Marx viene a una resa dei conti, da un lato, con la filosofia giovane-hegeliana, dall’altro, con la sua stessa «anteriore coscienza filosofica»⁹⁰, maturata all’ombra del padre Hegel. La critica alla spettralità o immaterialità dell’ideologia hegeliana va di pari passo con il tentativo di fondare una scienza “materialistica”, che muova dalla concretezza storica, dai rapporti sociali e di produzione. L’ideologia tedesca, infatti, si pensa come struttura autonoma di produzione di idee; tuttavia, la produzione delle idee è, per Marx, «direttamente connessa con l’attività materiale e con i rapporti materiali tra gli uomini»⁹¹, espressione della vita reale [*Sprache des wirklichen Lebens*].

Il principale obiettivo polemico di Marx, lo spettro che più lo ossessiona, è Max Stirner, autore de *L’Unico e le sue proprietà* (1844). Il motivo di tale ossessione, secondo Derrida, è che “san Max” – come Marx lo chiama ironicamente – è in un certo senso il suo doppio: li accomuna, infatti, «la critica del fantomale»⁹². Entrambi vogliono farla finita con il *revenant*, nonostante entrambi «sanno che la vita non va senza la morte, e che la morte non è al di là, fuori della vita, a meno che non si scriva l’al di là all’interno, nell’essenza del vivente»⁹³. Ma se tra Marx e Stirner c’è accordo sulla necessità di porre fine allo spettro, il disaccordo riguarda i modi per realizzare questa messa a morte. Si tratta, per entrambi, di sostituire il fantasma (gli astrattismi filosofici) con il corpo vivente, l’individuo empirico, che per Marx è rappresentato dai soggetti che producono, per Stirner dall’Unico. Tuttavia, per Marx, l’*escamotage* di Stirner è fallimentare, perché l’Io, l’Unico, è anch’esso un astrattismo, il fantasma di tutti i fantasmi, il «corpo dei fantasmi [*Leib der Gespenster*]»⁹⁴. Eppure, ogni *ego sum* è un Io fantasma – osserva Derrida –, invasato, abitato da «uno straniero che si trova [...] già dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), più intimo a sé di se stesso»⁹⁵, una sorta di anonima “an-identità”, che Derrida ritrova in un’apostrofe di Stirner che Marx cita polemicamente, «*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe* [Uomo, hai la testa infestata dagli spettri!]»⁹⁶, nella forma neutra impersonale (né qualcuno né qualcosa) *es spukt*, “spettrà” [*ça spectre*]. L’*hantise* è ciò che turba l’identità e tutte le distinzioni concettuali, nonché l’etica e la politica che ne conseguono: «non c’è *Dasein* dello spettro, ma non c’è *Dasein*

⁸⁷ Derrida (2009b), p. 84. A proposito dell’*hantologie* che, a differenza dell’ontologia, afferma che non esiste più nulla di puramente materiale e/o puramente spirituale, ma solo qualcosa di invisibile visibile, insensibile sensibile, cfr. Macherey (1995).

⁸⁸ Marx, Engels (2011), p. 677.

⁸⁹ Ivi, p. 545.

⁹⁰ Marx (1979), p. 6.

⁹¹ Marx, Engels (2011), p. 343.

⁹² Derrida (2009b), p. 163.

⁹³ Ivi, p. 178.

⁹⁴ Marx, Engels (2011), p. 533.

⁹⁵ Derrida (2009b), p. 216.

⁹⁶ Marx, Engels (2011), pp. 616-617.

senza l'inquietante estraneità, senza la strana familiarità (*Unheimlichkeit*) con qualche spettro»⁹⁷.

Lo spettro di cui Max parlava c'era senza esserci, eppure, qualche "cosa" nella spettralità del suo enunciato performativo avrà fatto paura e continua a far paura, perché «Marx non è stato ancora ricevuto e recepito [...]. «*Marx – das Unheimliche*», Marx resta *da noi* un immigrato, un immigrato glorioso, sacro, maledetto, ma ancora clandestino»⁹⁸. La paura del fantasma, il comunismo non solo la ispira ai suoi avversari, ma la prova anche in se stesso. Per Derrida, senza alcun revisionismo, si potrebbero interpretare tanto i totalitarismi quanto l'ontologia marxista come una reazione di panico davanti al fantasma. Tutta la storia della politica europea dopo Marx è forse quella di una guerra impietosa tra campi «egualmente terrorizzati dal fantasma, il fantasma dell'altro e il proprio fantasma come fantasma dell'altro»⁹⁹.

6. La promessa messianica

L'ontologia marxista, secondo Derrida, «comporta anch'essa, e deve comportare, le è necessario, malgrado tante negazioni moderne o post-moderne, un'escatologia messianica»¹⁰⁰, la quale non può essere classificata tra gli ideologemi che sottoponeva a critica. Nel movimento rivoluzionario di Marx c'è «una certa "messianicità irriducibile»¹⁰¹, che avrebbe dovuto renderlo più rispettoso nei confronti dello spettrale. Il messianismo, un altro fantasma di cui non possiamo né dobbiamo fare a meno, è un «marchio *incancellabile*»¹⁰² dell'eredità del marxismo: lo spettro, infatti, per Marx, «aspetta la redenzione, uno spirito»¹⁰³. Lo spettro non è solo l'apparizione fenomenica dello spirito, è anche, lo spirito differito, la promessa, l'attesa impaziente e nostalgica di una redenzione. È significativo, a tal proposito, che Marx indichi la «seconda [domenica] di maggio del 1852»¹⁰⁴, che per i chiliasti è il giorno in cui Cristo risorge, il giorno del ritorno del morto, come data di inizio della rivoluzione – del resto, una data annuncia sempre una ritornanza spettrale. Al di là del contenuto, ciò che è indecostruibile dell'escatologia messianica, per Derrida, è la struttura formale di promessa, una certa esperienza della promessa emancipatrice: il messianismo, in questo senso, «è sempre rivoluzionario»¹⁰⁵.

Quello a cui pensa Derrida è un «messianismo deserto (senza contenuto e senza messia identificabili)»¹⁰⁶, interessato, a differenza del marxismo, a un materialismo senza sostanza: «un materialismo della *khóra* per un messianismo desolante»¹⁰⁷. *Chóra*, nel *Timeo* platonico, è la materia informe, passiva, ricettacolo «capace di accogliere tutto

⁹⁷ Derrida (2009b), p. 129. Che lo straniero, l'estraneo, prima ancora di essere l'altro che arriva da fuori, cui siamo inevitabilmente esposti per il fatto di esistere, sia l'altro dentro di noi, è quanto scopre Freud, attraverso l'inconscio. Di particolare interesse, a questo proposito, è l'analisi del "perturbante [*das Unheimliche*]”, che caratterizza l'inquietante estraneità che può suscitare in noi qualcosa di familiare. Non è un caso che Freud indichi come “il più spiccato” esempio della *Unheimlichkeit* proprio l'*es spukt*: «a molti uomini appare perturbante in sommo grado ciò che ha rapporto con la morte, con i cadaveri e con il ritorno dei morti, con spiriti e spettri» (Freud 1977, p. 102). Per una riflessione sulla figura dello straniero, a partire dai pensatori più radicali del Novecento (Schmitt, Heidegger, Levinas, Derrida, Nancy), cfr. Resta (2008).

⁹⁸ Derrida (2009b), p. 218.

⁹⁹ Ivi, p. 135.

¹⁰⁰ Ivi, p. 79.

¹⁰¹ Derrida, Stiegler (1997), p. 142.

¹⁰² Ivi, p. 40.

¹⁰³ Marx, Engels (2011), p. 599.

¹⁰⁴ Marx (1964), p. 53. La rivoluzione svanisce «come una fantasmagoria» (Marx, 1964, p. 54), a causa di un «fantasma in seconda, uno spettro ausiliare, un *revenant* di servizio» (Derrida, 2009b, p. 151), Luigi Bonaparte, che, ossessionato dalla figura di un altro grande spettro, Napoleone Bonaparte e la rivoluzione del 1789, fa svanire così anche se stesso.

¹⁰⁵ Derrida (2009b), p. 211.

¹⁰⁶ Ivi, p. 40.

¹⁰⁷ Ivi, p. 211.

[*pandekhés*]»¹⁰⁸; come sottolinea Derrida, in greco «*endekhomai* significa prendere su di sé, in sé, presso di sé, con sé, ricevere, accogliere, accettare, ammettere qualcosa’ altro rispetto a sé, l’altro da sé. Vi si può ritrovare una certa esperienza dell’ospitalità»¹⁰⁹. *Chōra* «è” l’anacronia nell’essere o meglio l’anacronia dell’essere»¹¹⁰. Il messianico – come Derrida preferisce chiamarlo per distinguerlo da ogni messianismo religioso – è la struttura universale dell’esperienza, a cui appartiene «l’essere esposti all’arrivo imprevedibile – cioè “forse” – dell’arrivante, dell’evento»¹¹¹. L’altro, arrivando, non attraversa semplicemente una soglia che separa due luoghi identificabili, il proprio e l’estraneo, ma «giunge a intaccare l’esperienza stessa della soglia»¹¹², a mettere in questione tutti i segni distintivi di un’identità prestabilita, a cominciare dal confine che delimita il presso-di-sé. Il messianico senza messianismo è un’attesa *senza orizzonte d’attesa*, un’attesa paradossale, che non sa cosa o *chi* viene e non sa neanche se viene: «“peut-être” che *egli* verrà, “peut-être” che *ciò* accadrà, ma non c’è *sapere* o un’*anticipazione* possibile di quanto succederà»¹¹³. L’essere priva di orizzonte, non ne fa, però, un’attesa astratta; essa è, anzi, inseparabile da un’ingiunzione che esige di impegnarsi senza attendere. Se l’esposizione all’evento, alla venuta imprevedibile dell’arrivante, non può diventare un compito, «ciò che può *forse*, divenire un compito [...] è una rivoluzione, che come tutte le rivoluzioni verrà a patti con l’impossibile»¹¹⁴, negozierà in questa o quella situazione pratica in nome dell’apertura all’altro. La messianicità, dunque, «è tutto fuorché utopica: è il riferimento, nel presente, alla venuta dell’evento più concreto e più reale, all’alterità più irriducibilmente eterogenea. [...] *Tutto fuorché utopica*, essa esige *qui e ora* l’interruzione del corso ordinario delle cose del tempo e della storia»¹¹⁵.

La messianicità è «un’idea della giustizia», distinta dal diritto e persino dai diritti dell’uomo, legati alla cittadinanza, e «un’idea della democrazia», distinta dal suo concetto attuale, legato alla sovranità statale¹¹⁶. La giustizia è *La legge al di là del diritto*, nomina il carattere incondizionato di «una legge senza imperativo, senza ordine e senza dovere»¹¹⁷, che dev’essere un riferimento costante per quella che Derrida chiama “democrazia a-venire”. Nell’intervista con Michael Sprinker su Marx, Derrida osserva che c’è, per così dire, «una promessa dell’idea di democrazia rispetto alla quale tutte le determinazioni che le sono state date [...] sono inadeguate»¹¹⁸; questa promessa fa sì che la democrazia resti

¹⁰⁸ Platone (2000), 51a, p. 147. Cfr. Regazzoni (2008).

¹⁰⁹ Derrida (1999a), p. 11.

¹¹⁰ Derrida (1997), p. 51.

¹¹¹ Derrida (2002b), pp. 162-163.

¹¹² Derrida (1999a), p. 30.

¹¹³ Derrida, Vattimo, Ferraris, Vitiello (1998), p. 28. Sul “messianico senza messianismo”, si veda Resta (2003), Di Martino (2009) e Geraci (2010).

¹¹⁴ Derrida (2013), p. 67.

¹¹⁵ Derrida (2008), pp. 279-280. Problematica è, dunque, l’assimilazione del messianico derridiano all’utopia proposta da Jameson (1995). Anche Benjamin riconosce nel marxismo una “*debole* forza messianica”, o meglio, ritiene che «nell’idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l’idea del tempo messianico» (Benjamin 2006, ad XVIIa, p. 496). Seppure Benjamin assuma un atteggiamento critico tanto nei confronti della concezione attendista ebraico-cristiana, quanto di quella gradualistica del marxismo, per le quali la redenzione o la rivoluzione si pongono alla fine della storia, come suo *télos*, ritenendo che «la società senza classi non è la meta finale del progresso nella storia, ma ne è piuttosto l’interruzione» (*ibidem*), Derrida distingue il suo “messianico senza messianismo” anche dalla “*debole* forza messianica” benjaminiana, poiché «tra “debole” e “senza” c’è un salto, forse un salto infinito» (Derrida, 2008, p. 281). Per un approfondimento del rapporto di Benjamin con il messianismo marxista, mi permetto di rinviare a Surace (2017a).

¹¹⁶ Derrida (2009b), p. 79.

¹¹⁷ Derrida e Dufourmantelle (2000), p. 87. Per un confronto tra il messianismo derridiano come giustizia e ospitalità incondizionata e il chiliasmo filosofico kantiano del diritto d’ospitalità, cfr. Derrida (2005b). Per un approfondimento, mi permetto di rinviare a Surace (2017b).

¹¹⁸ Derrida (2011), p. 83. L’idea della democrazia a-venire «è l’apertura dello scarto tra una promessa infinita e le forme determinate, necessarie, ma necessariamente inadeguate, di ciò che deve commisurarsi a una tale promessa» (Derrida 2009b, p. 86).

sempre a-venire, che non si presenti mai nella forma dell'essente presente, non perché venga continuamente differita al futuro, ma perché manca sempre a se stessa. La democrazia a-venire, infatti, «è l'esperienza politica dell'impossibile, l'esperienza politica dell'apertura all'altro come possibilità dell'impossibile»¹¹⁹.

Al pari della democrazia, il comunismo spettrale, il comunismo come promessa, resta sempre a venire, mentre il comunismo *reale*, senza spettro – la storia lo ha dimostrato – non è aperto all'a-venire, perché vuole essere pienamente presente. Tuttavia, come Derrida osserva “in una nota dell'ultimo momento”¹²⁰, Marx, forse, dopo essersi confrontato con l'esperienza della Comune parigina, che «fu una forma politica fondamentalmente espansiva»¹²¹, aveva intravisto un'altra forma di politico nella *Critica del programma di Gotha*, mediante il concetto di *transizione*, figura politica *out of joint*, che, però, applica alla dittatura del proletariato e non già a una forma democratica sempre nel farsi: «tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. A esso corrisponde anche un periodo politico di transizione [*Übergangsperiode*], il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato»¹²². Marx non avrebbe dovuto cacciare troppo in fretta i fantasmi, tanto più che sapeva lasciarli in libertà, come dimostrano le sue analisi sul valore di scambio. Non bisogna cacciare i fantasmi, ma dar loro accoglienza, dar loro il benvenuto come a un ospite straniero – così Amleto invita Orazio a fare¹²³; del resto, «gli spettri *ci* sono sempre anche se non esistono, anche se non sono più, anche se non sono ancora. Invitano a ripensare il “ci”»¹²⁴, l'essere insieme tra esseri viventi, tra vivi, morti e nascituri. Gli spettri di Marx ci tengono d'occhio, ogni “invisibile” della storia, del mondo, ci tiene d'occhio, ci invitano di continuo a rivoluzionare l'ordine di cose esistente, in nome di una giustizia che non può aspettare e di una democrazia il cui a-venire comincia in ogni momento, qui-e-ora.

Bibliografia

- Ahmad, A. (1994), “Reconciling Derrida: ‘Spectres of Marx’ and Deconstructive Politics”, *New Left Review*, n. 208, pp. 88-106; trad. it. a cura di E. Castanò *et al.*, *Riconciliare Derrida. Spettri di Marx e la politica decostruttiva*, in Derrida (2008), pp. 101-125.
- Benjamin, W. (2006), *Anmerkungen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I/3, hrsg. von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974; trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, a cura di E. Ganni, *Appendice a Sul concetto di storia*, in *Opere complete*, vol. VII, Einaudi, Torino, pp. 494-517.
- Blanchot, M. (2010), *Les trois paroles de Marx*, in *L'amitié*, Paris, Gallimard 1971, pp. 115-117; trad. it. di R. Cuomo e M. Ghidoni, a cura di R. Panattoni e G. Solla, *Le tre parole di Marx*, in *L'amicizia*, Marietti, Genova-Milano, pp. 126-128.
- Derrida, J. (1984-1985), *Le fantôme de l'autre: Nationalité et nationalisme philosophiques*, <https://dpul.princeton.edu/derridaseminars> [citato indicando il numero della scatola, della cartella e della pagina. La traduzione dal francese è mia].

¹¹⁹ Derrida (2011), p. 116. Sull'idea derridiana di “democrazia a-venire”, si vedano quantomeno Mallet (2004) e Regazzoni (2012), pp. 81-95.

¹²⁰ Derrida (2009b), p. 228. Interessante è quanto mette in luce Regazzoni, accostando ciò che Marx scrive a Rouge nel 1843, a proposito del “sogno di una cosa”, che il mondo possiede, e “la politica del sogno”, che non cede né all'immaginario né all'utopia, di cui parla Derrida (Derrida, 2003a, p. 15); cfr. Regazzoni (2006), pp. 492-494.

¹²¹ Marx (1974), p. 85.

¹²² Marx, Engel (1966), p. 970.

¹²³ Shakespeare (1958), atto I, scena V, p. 52.

¹²⁴ Derrida (2009b), p. 220.

- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in J. Derrida e G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-73.
- Derrida, J. (1997), *Chōra*, Galilée, Paris 1993; trad. it. di F. Garritano, a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, *Il segreto del nome. Chōra. Passioni, Salvo il nome*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J., Stiegler, B. (1997), *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Galilée-INA, Paris 1996; trad. it. a cura di G. Piana, *Ecografie della televisione*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1998), *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J., Vattimo, G., Ferraris, M., Vitiello, V. (1998), "Cristianesimo e secolarizzazione", *Il pensiero*, vol. 37, n. 2, pp. 21-42.
- Derrida, J. (1999), *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galilée, Paris 1996; trad. it. a cura di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (1999b), *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. a cura di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Ombre Corte, Verona.
- Derrida, J. (2002a), *Comme si c'était possible, «within such limits» ...*, in *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris, pp. 283-319.
- Derrida, J. (2002b), *Dialogo con Jacques Derrida*, in *Annuario 1999-2000 dell'Associazione degli Studenti di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, a cura di M. Bonazzi e R. Terzi, Cuem, Milano, pp. 121-181.
- Derrida, J. (2002c), *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001; trad. it. a cura di G. Berto, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano.
- Derrida, J., Dufourmantelle, A. (2000), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997; trad. it. a cura di I. Landolfi, *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida, J. (2003a), *Fichus*, Galilée, Paris 2002; trad. it. a cura di G. Berto, *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2003b), *Voyous*, Galilée, Paris 2003; trad. it. a cura di L. Odello, *Stati canaglia*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. Roudinesco, E. (2004), *De quoi demain... Dialogue*, Fayard-Galilée, Paris 2001; trad. it. a cura di G. Brivio, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Derrida, J. (2005a) *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, Paris 2003; trad. it. a cura di M. Zannini, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2005b), *Cosmopolites de tous le pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997; trad. it. a cura di B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli.
- Derrida, J. (2005c), "Mythos, Logos, Topos. *Le Timée de Platon – khora*", *Theoria*, n. 3-4, pp. 45-60.
- Derrida, J. (2005d), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994; trad. it. a cura di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2006), *Glas*, Galilée, Paris 1974; trad. it. e cura di S. Facioni, *Glas*, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Marx & Sons*, in M. Spicker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, London-New York 1999; trad. it. e cura di E. Castanò, D. De Sanctis, L. Fabbri, M. Guidi e A. Lodeserto, *Marx & Sons*, in A. Negri et al., *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano, pp. 239-295.

- Derrida, J. (2009a), *Psyché. Inventions de l'autre. Tome 2*, Galilée, Paris 2003; trad. it. a cura di R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Vol. 2*, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2009b), *Spectres de Marx: L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; trad. it. a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2010), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. a cura di G. Zaccaria, *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, SE, Milano.
- Derrida, J. (2011), *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx e Althusser*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (2013), *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, Paris 2000; trad. it. a cura di C. Furlanetto, *Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile al di là di una sovrana crudeltà*, ETS, Pisa.
- Di Martino, C. (2009), *La struttura universale dell'esperienza*, in *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano.
- Esposito, R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Esposito, R. (2020²), *Immunditas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Freud, S. (1977), *Das Unheimliche*, in *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Fischer, Frankfurt a.M. 1947; trad. it. a cura di S. Daniele, *Il perturbante*, in *Opere 1917-1923*, vol. IX, ed. diretta da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 81-114.
- Geraci, S. (2010), *L'ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l'eredità di Abramo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger, M. (2005), *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (Wintersemester 1934-1935), *Gesamtausgabe*, Bd. 39, hrsg. von S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980; trad. it. a cura di G.B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Il Reno”*, Bompiani, Milano.
- Jameson, F. (1995), “Marx's Purloined Letter”, *New Left Review*, n. 209, pp. 75-109; trad. it. a cura di E. Castanò *et al.*, *La lettera rubata di Marx*, in Derrida (2008), pp. 33-77.
- Lewis, T. (1996), “The Politics of ‘Hauntology’ in Derrida’s *Specters of Marx*”, *Rethinking Marxism*, vol. 9, n. 3, pp. 19-39; trad. it. a cura di E. Castanò *et al.*, *La politica dell'hauntologie in Spettri di Marx di Jacques Derrida*, in Derrida (2008), pp. 153-190.
- Macherey, P. (1995), “Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida”, *Rethinking Marxism*, vol. 8, n. 4, pp. 18-25; trad. it. a cura di E. Castanò *et al.*, *Marx dematerializzato, o lo spirito di Derrida*, in Derrida (2008), pp. 23-32.
- Mallet, M.-L. (2004) (sous la direction de), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris.
- Marx, K. (1964), *Der 18te Brumaire des Louis Bonaparte*, New York 1852; trad. it. di P. Togliatti e cura di G. Giorgetti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1966), *Opere scelte*, ed. it. a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1974), *The Civil War in France*, London 1871; trad. it. a cura di P. Togliatti, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1979), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1859; trad. it. a cura di E. Cantimori, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1994), *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, London 1848; trad. it. a cura di A. Labriola, *Manifesto del partito comunista*, Newton, Roma.
- Marx, K. (1996), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg 1861-1867; trad. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, UTET, Torino.
- Marx, K. (1998), *Thesen über Feuerbach* (1845), in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888; trad. it. a cura di N. Merker, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx e F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma, pp. 50-51.

- Marx, K., Engels, F. (2011), *Die deutsche Ideologie*, MEGA (Marx Engels Gesamtausgabe), vol. V, 1932; ed. it. a cura di D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milano.
- Marx, K. (2023), *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange*, Jena 1841; trad. it. a cura di M. Cingoli, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, Laterza, Bari-Roma.
- Nietzsche, F. (1972), *Jenseits von Gut und Böse*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI/II, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1968; trad. it. a cura di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, ed. it. dir. da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano.
- Platone (2000), *Timeo*, trad. it. e cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Regazzoni, S. (2006), *This things. Gli spettri del politico, il lavoro del lutto e il nome di Marx*, in *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il melangolo, Genova, pp. 431-504.
- Regazzoni, S. (2008), *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là*, il melangolo, Genova.
- Regazzoni, S. (2012), *Derrida. Biopolitica e democrazia*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Resta, C. (2008), *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Saffiotti, F. (2010), “La questione dello spettro e l'autoritratto”, *Giardino di B@bel*, n. 8, pp. 211-221.
- Schmitt, C. (2006), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974; trad. it. di E. Castrucci, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “jus pubblicum europaeum”*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Shakespeare, W. (1958), *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, in *William Shakespeare. The Complete Works*, ed. by S. Wells and G. Taylor, Oxford University Press, Oxford 2005; trad. it. a cura di C. V. Lodovici, *Amleto*, Einaudi, Torino.
- Surace, V. (2017a), *Messianismo e politica: il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, in C. Resta (a cura di), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 31-53.
- Surace, V. (2017b), *Messianismi e cosmopolitica: Derrida oltre Kant*, in C. Resta (a cura di), *Schegge messianiche. Filosofia Religione Politica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 55-78.
- Surace, V. (2024), *Margini. Saggi sulla Filosofia e la Letteratura*, Mimesis, Milano-Udine.
- Surace, V. (2025), *Immunity and Community: A Note of Discord between Roberto Esposito and Jacques Derrida*, in L. Cremonesi, R. Fulco, V. Surace (ed.), *Political Ontology, Community and Institutions. Roberto Esposito in Dialogue with Contemporary Thinkers* (with an unpublished interview with Roberto Esposito), Suny Press, New York, pp. 181-196.
- Vitale, F. (2008), *Spettrografie. Jacques Derrida tra singolarità e scrittura*, il melangolo, Genova.