

# IL FANTASMA DELLA SOVRANITÀ

Gianfranco Dalmasso

in *La sovranità in legame*, a cura di G. Dalmasso, S. Maletta, Jaca Book, Milano, 2015

Nelle pagine iniziali di *Stati canaglia* Jacques Derrida evoca il mito di Narciso. Alla appassionata richiesta di Narciso : “Vieni!”, Eco risponde con uguale passione “Vieni!”. Ma la sua parola, secondo la punizione imposta da Era, non può consistere che in una ripetizione. Risposta ambigua ed incomprensibile per il suo amante.

In *tale ingiunzione e nel suo doppio* consiste per Derrida la natura dell’atto politico: «Corrispondenza asimmetrica, come sempre disuguale, disuguale all’uguaglianza dell’uno con l’altro: origine della politica, questione che riguarda la democrazia»<sup>1</sup>.

L’appello e/o ingiunzione del vincolo politico non riesce a provocare una risposta effettiva, perché il cittadino è costituito attorno ad uno strutturale equivoco riguarda al destino del suo atto: non è possibile incontro e partecipazione reale con il soggetto sovrano, libero.

## 1. Il girotondo delle Costituzioni.

Nel suo commento a *La Déclaration d’Indipendence*<sup>2</sup> Derrida si interroga sull’atto dei Costituenti nordamericani quando formularono il celebre documento inaugurante l’esistenza politica degli Stati Uniti. Chi è l’autore di questo testo? Che rapporto intrattiene in generale un autore con il *suo* testo? Un testo implica la firma del suo autore?

Nel caso della *Dichiarazione d’Indipendenza* Jefferson non lo firmò né poteva firmarlo in quanto scriveva a nome dei rappresentanti degli Stati Uniti d’America riuniti in Assemblea Generale. I rappresentanti degli Stati Uniti a loro volta rappresentavano il popolo americano. D’altra parte si può parlare della esistenza di un popolo americano come soggetto politico in base alla Dichiarazione d’Indipendenza, la cui natura é un discorso che annuncia

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr. it. di L. Odello, *Stati canaglia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p.10.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Déclarations d’Indépendance*, in *Otobiographies. L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984, pp. 11-32, tr. it. di R. Panattoni, *Dichiarazioni d’Indipendenza*, Il poligrafo, Padova 1993.

solennemente l'avvenimento di una nuova realtà prima non esistente: lo stesso popolo americano.

L'effetto descritto dalla favola ovidiana sembra funzionare a pieno titolo nella vicenda generativa della Costituzione americana. L'annuncio dei Costituenti può essere udito e compreso nella forma di un ritorno, più precisamente nella forma di un *circolo vizioso*.

Il discorso dei Costituenti non è certo di *natura constatativa*, questo discorso *crea ciò che dice nell'atto con cui lo dice. Questo discorso è performativo*. Derrida si interroga sulla struttura di questo atto performativo. Come può un popolo costituire se stesso, ri-montare all'origine stessa della sua esistenza, dipenderne, aderirvi, ma al tempo stesso sconfessando tale atto proprio perché lo si pensa necessitare di una giustificazione. Una situazione siffatta si struttura come un colpo di forza, o, come dice ironicamente ed anche maliziosamente il filosofo francese, come un «colpo di diritto»<sup>3</sup>.

D'altra parte questa figura del circolo vizioso sembra funzionare in ogni Costituzione. L'articolo primo della Costituzione italiana ne è una conferma illuminante. La seconda frase di tale articolo così recita: «*La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione*».

Dunque il popolo italiano, per esercitare la sua sovranità, cioè per essere politicamente *sovrano*, ha bisogno delle forme e dei limiti di una Costituzione che egli stesso si dà prima di essere sovrano. Il tempo logico del *futuro anteriore* sembra sospingere l'idea stessa di sovranità in un *indicibile*, in una regione inaccessibile di tipo *mistico*.

La prima frase del primo articolo, l'*Incipit*, sembra riequilibrare, nelle sue parole conclusive, l'*impossibile* che accompagna ogni *istituirsi di una sovranità*. Così recita: «*L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro*». Da una parte il termine "fondata" che richiama necessariamente il termine "fondazione" sembra aggravare la questione del circolo vizioso spostandola addirittura su un piano metafisico. Ma i Costituenti dichiarano, in modo inaspettato, in che cosa consista l'atto fondativo: consiste nel "*lavoro*". L'affermazione è enigmatica e sconvolgente, credo *unica* in tutte le Costituzioni del mondo.

Che ne è allora della *sovranità*? Essa compariva, ricordiamolo, nella seconda frase del primo articolo, e compariva come un attributo del "popolo". L'inconsueto e non delimitabile nuovo soggetto, *il lavoro*, evocato nel testo costituzionale italiano, sposta il baricentro del discorso dalla auto-contraddittoria figura della Costituzione a un non delimitabile e forse inesauribile *rapporto fra uomini che lavorano e un popolo*.

La sovranità strutturalmente occupa il posto del rapporto fa i due: *esseri umani che lavorano e il popolo*. Questa sovranità, sta scritto, appartiene al popolo. Il popolo riceve la sua sovranità dal suo lavoro e non dall'essere firmatario. O meglio, il lavoro è la firma di questo improbabile gesto costitutivo

---

<sup>3</sup> Cfr. J. Derrida, *Déclarations d'Indépendance*, cit.; a tal proposito vedi il contributo di Sante Maletta in questo volume.

di un sovrano che non è un *Sé*, un *Ipse* assoluto, pensabile nella forma di un superiore e celeste dominio.

Non è qui la sede per sviluppare tale questione che ha risvolti storici, politici, religiosi legati alla particolare genesi di questo testo costituzionale per cui si renderebbe necessario l'intervento di adeguate competenze. È tuttavia degno di interesse il fatto che la Costituzione italiana introduca, nel dibattito sulla sovranità, una domanda nuova, spiazzante la questione dell'origine. Tale questione potrebbe assumere la forma della promessa, di una derridiana "democrazia a venire"?

## 2. La libertà del legame

All'orizzonte senza orizzonte di questa inquietudine e di questa turbolenza semantica, la questione della democrazia a venire potrebbe prendere anche questa forma: che cosa è "vivere insieme?" E soprattutto: "che cosa è un simile?", "un simile come uomo, come vicino, come concittadino, come congenere, come prossimo", ecc. ? <sup>4</sup>

Tale questione per Derrida coincide con il *problema della libertà*, proprio nella sua accezione classica di *eleutheria* o *exousia*.

Questa libertà sembra caratterizzare comportamenti sociali e politici, il diritto e il potere di fare ciò che a ciascuno piace, la facoltà derisoria di autodeterminarsi ma anche la licenza di giocare tra i possibili, essa però suppone più radicalmente, più originariamente, una libertà di gioco, una apertura di indeterminazione e di indecidibilità nel concetto stesso di democrazia, nell'interpretazione del democratico <sup>5</sup>

La libertà che è in gioco nella democrazia è una libertà alla radice del rapporto con l'altro, libertà nel giudicare, essere a casa propria in ogni situazione e relazione, al di là di rappresentazioni e chiusure ideologiche.

Questa libertà è una libertà all'opera nel concetto stesso di democrazia, lo attraversa e lo pensa originariamente come *storico*.

Questa libertà nel concetto è più marcante perché qui c'è una cosa come l'apertura vuota di un'*avvenire del concetto* stesso e dunque del linguaggio della democrazia, la presa in conto di una *storicità essenziale del concetto di democrazia*, del concetto e del lessico della democrazia (nome unico per un quasi regime aperto alla propria trasformazione storica, che assume la propria plasticità intrinseca e la propria

---

<sup>4</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 49.

<sup>5</sup> *Ibid.*

criticità interminabile, si potrebbe perfino dire la propria analisi interminabile). Ne va di questa democrazia sempre a venire.<sup>6</sup>

Si tratta di prendere in considerazione un concetto di libertà molto diverso dalla forza e dalla padronanza. Nella filosofia questo dibattito c'è stato: molto meno si è elaborato questo concetto all'interno del linguaggio politico della democrazia.

In *Stati canaglia* Derrida cita un libro di Jean-Luc Nancy, *L'esperienza della libertà*<sup>7</sup>, dove Nancy intende proprio riaprire l'accesso a una libertà che «non consente che la si presenti come l'autonomia di un soggettività padrona di sé e delle proprie decisioni, libera da ogni impaccio, in una piena indipendenza»<sup>8</sup>. Tale definizione è per Derrida solo parzialmente accettabile perché non si può negare che alcune caratteristiche sopra elencate competano essenzialmente a un atto *libero*. La libertà è una nozione difficile e delicata. D'altra parte Nancy ha l'audacia di «rimettere in questione tutta questa ontologia politica della libertà»<sup>9</sup>, soprattutto in un regime democratico dove la libertà è supposta avere forza, facoltà e potere decisionale.

La nozione di *libertà politica* è stata messa a fuoco nella Rivoluzione francese insieme agli altri due termini, *uguaglianza e fraternità*, che hanno formato la bandiera concettuale di un progetto *pensato come radicalmente nuovo* rispetto all'ordine precedente. Uguaglianza e fraternità sono termini che hanno misurato tutta la loro ambiguità in senso sia teorico sia storico. Uguaglianza: è un concetto per così dire "innaturale" e comunque improponibile se non nei termini di un concetto astratto, pur giusto e necessario. Fraternità: è un concetto che, pur nella sua immediata apparente evidenza, nasconde un groviglio di contraddizioni in termini sia storici sia psicoanalitici.

È il termine *nascita* che riesce a spiazzare la problematicità e le chiusure di questa triade rivoluzionaria. Derrida valorizza la nozione di *nascita*, che è uno snodo del discorso condotto in *L'esperienza della libertà*<sup>10</sup>. E' infatti la *nascita*, in modo più credibile e rigoroso che la uguaglianza e la fraternità, che permette di accettare e di amare *il simile*. L'altro essere umano, il mio simile è nato, è venuto al mondo. Il suo venire al mondo è una novità ed un abisso che non possono essere delimitati da un mio schema e da un mio dubbio. *Nascere* significa la realtà di un avvenimento che si costituisce e prende forma prima di un mio calcolo e

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> J.L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>8</sup> J.L. Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., p. 71.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Cfr. *ibid*, pp. 96-97.

di una mia costruzione teorica. Nascere fa segno anche radicalmente a una generazione che mi accomuna all'altro *prima* (*prima* strutturale e non cronologico) che io possa deciderne, valutarlo e/o accettarlo.

La nascita d'altra parte — il paradosso è inaugurale nella sua accecante evidenza — è pensabile *solo in termini storici*. Il mio simile, ospite o nemico, è affrontabile, è parlabile solo nella forma dell'*avvenimento*, anticamente si diceva nella forma del *destino*. L'"altro", il mio simile non è abordabile, non è pensabile se non *in quanto scritto*, intessuto di segni che costituiscono la sua *storia*, la storia scritta che incrocia la mia in modo irrefutabile. La nascita del mio simile è irrefutabile perché funziona come una scrittura che mi avvolge e mi precede. Mi precede strutturalmente e mi attraversa nel mio atto di giudizio, cioè di tentativo di possederne origine e destinazione. È la *nascita* che costituisce la *libertà come capacità di accettare e stabilire legami*.

### 3. *Democrazia in questione.*

Che rapporto c'è nel percorso derridiano tra questo concetto radicale di libertà e la struttura e il destino della *democrazia*?

Il *Contratto sociale* di Rousseau è un banco di prova privilegiato di questo discorso. Rousseau richiama — osserva Derrida — la necessità e il dovere di una fedeltà a ciò che egli nomina comunque la "costituzione" democratica, «la sopravvivenza del desiderio democratico, il risveglio di una preferenza che preferisce i rischi, le minacce, il pericolo di una libertà al quieto sonno di un assoggettamento»<sup>11</sup>.

*Se la democrazia non esiste e se è vero che, amorfa o polimorfa, essa non esisterà mai, non bisogna forse continuare, con tutto il proprio cuore, a impegnarsi in essa? Ebbene, sì, bisogna, si deve, non si può non tendere ad essa con tutte le proprie forze.*<sup>12</sup>

Nel capitolo del *Contratto sociale* intitolato *La democrazia* (capitolo quarto del terzo libro) la grammatica di questo "si deve" si intreccia con la grammatica condizionale di "se ci fosse": « se ci fosse un popolo di dei, sarebbe la democrazia».

---

<sup>11</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 49., p. 113.

<sup>12</sup> *Ibid.*

Il plurale che dunque segna la parola “dei”, la disseminazione in cui essa è letteralmente presa in conto (degli dei, sì, ma quanti?, e saranno tanto uguali quanto liberi?), questo *più d'uno*, insomma, annuncia la democrazia, o almeno una certa democrazia al di là del governo e della sovranità democratica.<sup>13</sup>

Nel *Politico* di Platone si parla del numero, della moltitudine, della folla. Si parla anche della democrazia. È la monarchia per altro, secondo Platone, il migliore dei regimi, non solo quando è “costituzionale”, ma quando è legata a leggi scritte. È invece la peggiore — dice Platone — quando il sovrano è al di sopra delle leggi.

Per la democrazia, governo del numero, del maggior numero, è esattamente l'inverso, essa è astenica (*asthene*). Se essa ha poco potere (*dynamis*) quanto al bene e quanto al male, è a causa di questa molteplicità poliarchica che disperde il comando. È il contrario della monarchia: quando questa monarchia è sottomessa a leggi costituzionali, è il peggiore dei regimi, l'ultimo dove si vorrebbe vivere (*zen*), ma il migliore quando si violano le leggi. Se la democrazia non rispetta la costituzione scritta, allora vi si sta bene più che altrove.<sup>14</sup>

Derrida commenta il percorso paradossale di Platone che privilegia la *politiché techne*, l'arte politica, individuando nel *sapere politico*, e quindi in chi lo detiene, la chiave di volta dei legami, al di là della formalità delle leggi o del plurale e partecipato esercizio del potere. La struttura della monarchia, infatti, dove il re fosse un *vero* politico, cioè in grado di comandare secondo buone leggi, non costituirebbe dirigismo dittatoriale, ma effettivo rischio di costruzione di una città *libera*.

Poiché tutte queste costituzioni, tutti questi regimi — sei in tutto — non sono che delle parvenze di costituzioni che imitano la sola costituzione quella dell'Uno, della quale il capo della città ha il sapere e la *techne*, la competenza (*ten tou henos meta technes archontos politeian*) — esse devono fare di tutto per rispettare le leggi alla lettera e l'etica della patria. Ebbene, questa costituzione modello, questa unica costituzione dell'unico, la settima o la prima, l'assoluta sovrana, la cui *arché* (il comando del principio o del principe) dispone della *techne* (nella competenza tecnicoscienza, del sapere, della filosofia come sapere e come saper-fare), questa costituzione eccezionale dell'uno e dell'unico di cui tutte le altre non sono che parvenze che lavorano a imitarla, bisogna tenerla separata.<sup>15</sup>

Questa costituzione eccezionale è come un dio fra gli uomini (*oion theon ek anthropon*). Il governante potrà così vedere il Bene (*to agathon*

---

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 115.

<sup>15</sup> *Ibid*, pp. 115-116. I riferimenti al dialogo *Il politico* sono: 301a e ss.

*auto*) e servirsene come di un paradigma per la città. Questi governanti saranno più d'uno a fare questa esperienza, più d'uno o più d'una, ma ogni volta uno o una, di volta in volta (*en merei*). Queste sono cose difficili (*khalepa*), ma possibili, praticabili (*dunata*).

La *Politica* di Aristotele riprende il dialogo sul *Politico* di Platone e riprende anche la formula platonica "come un dio fra gli uomini". Se ci fosse uno (o più d'uno) che avesse scienza e capacità politiche incommensurabili a quelle degli altri, costui dovrebbe esse concepito come una semplice parte (*meros*) della città? Secondo Aristotele un individuo siffatto sarebbe piuttosto da concepire come al di sopra delle leggi, in grado di interpretarle ed orientarle.

La democrazia a venire sarà un dio a venire o più di uno? Sarà il nome a venire di un dio o di una democrazia? Utopia? Preghiera? Desiderio irrealizzabile? Giuramento? O altro ancora?

Nell'attesa (ed è proprio intorno a ciò che significa *attendere* che noi ci intratteniamo qui), si può parlare democraticamente delle democrazia?<sup>16</sup>

## 5. La fede nella ragione.

Nelle ultime pagine di *Stati canaglia* Derrida pone la questione del rapporto fra la sovranità e l'incondizionalità.

La sovranità è incondizionata? Per un certo aspetto sì, perché se alla sovranità si ponessero delle condizioni il suo stesso concetto diventerebbe auto-contraddittorio. Sovranità infatti significa un principio superiore ad *elementi e parti* (città, enti, istituzioni, individui) che, in se stessi, non sono in grado di giustificare la loro esistenza e la loro origine. Tuttavia la sovranità, come ho sopra accennato, è essa stessa instabile ed incapace di esibire la sua origine e/o la sua fondazione.

*Sovranità e incondizionalità* sono perciò termini che sembrano implicarsi l'un altro in una comune auto-contraddittorietà. Si tratterebbe di portarsi al di qua, più a monte della loro opposizione. Tale opposizione è paragonabile a tutte le opposizioni che insieme uniscono e dividono concetti non ulteriormente comprensibili se pensati *nella forma della rappresentazione*: come vita/morte, calcolabile/ incalcolabile, legge/evento ecc. O anche quella opposizione, che incrocia da vicino la nozione di sovranità, che è *l'opposizione fra diritto e giustizia*.

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 117.

Come può giustificarsi, fondarsi il diritto, un diritto, se non in riferimento ad un elemento più originario del suo stesso dispositivo? D'altra parte la nozione di *giustizia*, che sembra in grado di fornire una sorta di bussola ad ogni costruzione di un "diritto", come può vivere e giustificarsi in se stessa, se non in rapporto ad un concreto funzionamento di fatti e di leggi il cui il "giusto" si pone come criterio di discriminazione e di scelta?

La stessa *nozione di ragione*, metro di misura di unificazioni e di confronti, da dove attinge la sua giustificazione, una sua inconcussa fondatezza? Come è pensabile *che la ragione sia razionale*? O come è pensabile che la *ragione sia sovrana*? Azioni de-costruttive di tali concetti si sono sempre messe in opera e, recentemente in forme particolarmente radicali e raffinate come la de-costruzione derridiana. Rimane tuttavia in sospeso la questione vertiginosa di un fattore che è strutturalmente implicato come pre-condizione di tali concetti che sono all'origine dell'attività pensante.

Come è possibile, perciò, affermare, in definitiva, *che la sovranità sia razionale*? Derrida avvia nelle pagine conclusive di *Stati canaglia*, un discussione che fa emergere *un nuovo appoggio del discorso*. Questo appoggio si presenta, all'apparenza, meno solenne e pretenzioso dell'*idea di razionale*, pur tuttavia rivelando la sua intima connessione e la sua necessità per la vita o meglio sopravvivenza di quel concetto.

Si tratta della nozione di *ragionevole*. La ragione, per costituirsi e per mantenersi, necessita di una *fede*, di una *fiducia*. In altri termini *il credere è una struttura della ragione*. Non c'è *vincolo fra esseri umani* e non c'è *vincolo politico fuori da questo nesso originario e imprevedibile*.<sup>17</sup>

Termini corrispondenti, tutti derivati da tale comune radice, circolano anche in altre lingue europee: *faith, foi* ecc. A questa massiccia presenza linguistica non sembra tuttavia corrispondere una familiarità con il significato di questo termine.

*Fidarsi* è forse sempre stato difficile, ma tanto più oggi in assenza di riferimenti forti a livello veritativo, etico e istituzionale. *Fidarsi*: tale atto implica, nella sua struttura, che l'io, la persona, il soggetto o come vogliamo chiamarlo, abbandoni un dominio, un controllo del suo rapporto sia con se stesso sia con altri. A differenza di altre stagioni dell'umano, nella attuale società una padronanza cosciente in grado di controllare i propri atti sembra una prerogativa indispensabile dell'individuo, comunque del cittadino.

Non è sempre stato così: nelle tradizioni antiche, sia molto primitive, sia mediterranee, pagane e/o ebraico-cristiane, l'individuo è stato concepito come suscitato e appartenente a una tribù, a un clan, al corpo di un popolo o di una chiesa. *L'altro*, l'altro uomo, simile a me, benevolo o ostile che sia, è stato concepito come un partner costitutivo, strutturale della propria (?) esistenza.

---

<sup>17</sup> Il termine "fiducia" secondo il grande etimologo Giacomo Devoto deriva, come la parola "fides", dalla radice BHEIDH, largamente attestata nelle aree italiana e greca. Da questa radice deriva anche la parola latina "foedus", che vuol dire: *patto*.

La nozione di individuo o, con termine moderno, di *io*, sembra avere oggi perso buona parte della sua relazione costitutiva con l'*altro*. E' indebolita, se non svanita la forza cogente dell'alterità consistente in un *non identico*, un *non mio*, un *non proprio*. La relazionalità dell'*io* si esercita piuttosto su un mondo oggettivato, mercificato anche per quel che riguarda i rapporti umani. Sembra intollerabile il rischio del rapporto con l'altro che implica per definizione l'esposizione a un pericolo, a un dubbio, a una non completa padroneggiabilità. Che può arrivare alla perdita o alla morte.

Il ragionevole è ciò che, portando nella sua portata la preferenza stessa, sarà sempre preferibile — e quindi irriducibile — al razionale che esso eccede.<sup>18</sup>

Il razionale avrebbe a che fare piuttosto con il giusto e talvolta con la giustizia della ragione giuridica e calcolatrice.

Il ragionevole, come lo intendo qui, sarebbe una razionalità che tiene conto dell'*incalcolabile*, per renderne conto, proprio laddove questo sembra impossibile, per prenderlo in conto o fare i conti con lui, cioè con l'evento di *ciò che viene* o di *chi viene*.<sup>19</sup>

Per salvare l'onore della ragione bisogna tradire. *Tradire* nel senso latino di *tradere*, che vuol dire *consegnare*. Questa consegna ospita l'ambiguità di due significati: *tradurre* e *tradire*. Sia il tradurre sia il tradire va letto in più di una lingua. Qui sta *la fragile ma fondante differenza fra il razionale e il ragionevole* o, come dicevano gli antichi, il *rationabile obsequium*.

La ragione ragiona, certo, ha ragione, e si dà ragione nel farlo, per mantenersi, per mantenere la ragionevolezza (*raison garder*). E' così che essa è e dunque vuole essere *se stessa*, e questa è la sua ipseità sovrana.<sup>20</sup>

La ragione deve lasciare che la si faccia ragionare. La ragione esiste e funziona nel suo essere restituita a se stessa. Il destino della sovranità è dentro questo percorso, in questo inesausto passivo arrendersi.

---

<sup>18</sup> J. Derrida, *Stati canaglia*, cit., p. 224.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*