

## Editoriale

Jacques DERRIDA

# Il divenire possibile dell'impossibile<sup>1</sup>

JD-Jacques Derrida; MD-Mark Dooley

MD: Una volta hai osservato che Jack Caputo ti legge nel modo in cui ami essere letto. Perché è così?

JD: Ho molte ragioni per dirlo. In primo luogo, mi legge nel modo in cui mi piace non solo essere letto, ma anche nel modo in cui mi sforzo di leggere gli altri – cioè in un modo che è generoso nella misura in cui cerca di dare credito al testo e all'altro il più possibile, non per incorporare, sostituire, o per identificarsi con l'altro, ma per «controfirmare» il testo, per così dire. Ciò comporta l'approvazione e l'affermazione del testo, non in modo compiacente o dogmatico, ma attraverso il gesto di dire «sì» al testo.

Ciò che amo di Jack Caputo è questa disponibilità a dire «sì», così come la sua disponibilità a controfirmare e a cercare di capire ciò che legge. Lo fa senza rinunciare al proprio esigente rigore, alla propria cultura e memoria, nonché al suo singolare rapporto con altri testi che non conosco. Così anche quando mi sta apparentemente leggendo imparo da lui, perché illumina il mio testo con la sua cultura e intuizione. Per fare un esempio, perché conosce il lavoro di molti teologi, come Meister Eckhart, Lutero e Kierke-

<sup>1</sup> Intervista svolta il 15 gennaio 2000. Pubblicata in: *The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida*, in M. DOOLEY (ed.), *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, State University of New York Press, Albany, NY 2002, 21-33. Traduzione a cura di Vittorio Perego, con l'autorizzazione dell'editore.

gaard, meglio di me, è in grado di scrivere il proprio testo secondo la propria traiettoria e il proprio desiderio senza, allo stesso tempo, tradirmi. Ecco perché davvero non lo considero semplicemente un commentatore o un interprete. Si tratta di un altro tipo di gesto.

MD: Sta facendo qualcosa di nuovo...

JD: Sta facendo qualcosa di nuovo che, a sua volta, arricchisce il mio testo e gli conferisce una portata più ampia. Da un punto di vista narcisistico mi piace essere letto in questo modo. Caputo mi rimanda un'immagine mia e dei miei testi che, ovviamente, mi piace. Non mi farebbe però tanto piacere se il suo testo non fosse in un certo senso originale, se non fosse molto diverso dal mio. Ad esempio, il suo libro *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, mi aiuta a capire come la decostruzione sia debitrice, da un lato, con Heidegger e, dall'altro, con la tradizione luterana. Così facendo, mi aiuta a capire cosa è cristiano e cosa non lo è nel mio testo. Questo ho potuto farlo solo tramite Caputo, che per questo è per me in un certo senso un maestro. È molto prezioso essere letto da qualcuno, da cui traggio beneficio dal leggere a mia volta, vale a dire che leggendolo non guardo semplicemente il riflesso del mio testo nel suo. Scriviamo testi molto diversi. Nessuno si sorprenderà se dico che abbiamo storie molto diverse, *background* molto diversi. Non è solo una questione di lingua e religione, ma anche la nostra formazione è molto diversa. Di conseguenza, questo incontro tra me e Jack è ancora più sorprendente e, per me, un colpo di fortuna.

Un altro motivo per cui sono così grato per i suoi scritti è perché, quando legge i miei testi, come è soprattutto il caso di *The Prayers and Tears*, è il primo, e finora l'unico, a coniugare i miei scritti più filosofici e teorici con quelli che sono più autobiografici. Come mostrano alcuni testi recenti, le due cose sono per me talvolta indistinguibili. Jack ha sia la generosità che la competenza per leggere questi testi insieme, per prestare attenzione ai *filosofemi*, per così dire, che a volte sono sepolti, a volte incorporati in un argomento, così come ai riferimenti più idiomati e singolari. Presta attenzione ai piccoli dettagli che per me sono molto significativi, ed è l'unico che presta veramente attenzione a motivi significativi, dettagli, metonimie o tropi e connessioni sottili che, per quanto

posso dire, passano inosservati, anche dai miei lettori più generosi, dai miei lettori più amichevoli. Questi sono i motivi per cui sono così grato.

MD: Da *Radical Hermeneutics*, il suo primo libro importante che affronta le questioni sollevate nel tuo lavoro, a *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Jack Caputo ha cercato di evidenziare un impulso etico-religioso che lui vede al centro delle tue idee. Come reagisci alle persone come Jack, Richard Kearney e altri che ti interpretano in questo modo?

JD: Non dimenticare che Jack Caputo parla di religione *senza* religione!

MD: Ci arriverò!

JD: Sono molto grato a Jack anche a questo riguardo, perché non cerca di trasformarmi in una persona pia. Rispetta il fatto che io possa essere ateo e ovviamente tiene conto di tutte le complicazioni che ciò suggerisce. Penso che abbia ragione a menzionarlo perché il mio rapporto con la religione è molto complicato, e lui rispetta quanto sia complicato. Senza cercare di riportarmi alla religione, cerca di capire con cosa io stesso sto lottando. È in grado di apprezzarlo per la sua formazione e probabilmente per la sua vicinanza alla sua tradizione religiosa. Apprezza, cioè, l'intimo rapporto che c'è tra fede e ateismo, tra dubbio radicale e fede. E lo sa non solo in termini di argomentazioni discorsive e di programmi discorsivi tradizionali, ma anche in termini di *pathos* e di effetti che tende a generare. Devo dire che ne rimango sempre molto sorpreso perché siamo così diversi personalmente. Ma nonostante queste differenze, Jack non ha mai condiviso certi pregiudizi su di me o sul mio lavoro. Perché c'è chi dice che quello che sto facendo è in realtà una fede religiosa nascosta o criptica, o che è solo scetticismo, nichilismo o ateismo. Non ha mai condiviso questi pregiudizi.

MD: Infatti ti ha difeso pubblicamente da tali accuse. Non ha mai mancato di proporre un paragrafo per sconfiggere i tuoi detrattori...

JD: Per questo sono anche molto grato. Dal punto di vista delle guerre culturali e accademiche in corso, è un alleato molto prezioso perché non è semplicemente qualcuno che si schiera dalla mia parte perché è mio amico, ma è qualcuno che con coraggio e lucidità, in situazioni che immagino non essere sempre così facili per lui, si impegna nei problemi stessi. Come sai, non è facile neanche per me, perché ci sono continuamente battaglie, ci sono nemici e molto odio. Quindi posso immaginare quanto sia difficile per lui nel suo ambiente sociale e accademico. Ci vuole un grande coraggio da parte sua, ed è per questo che sono così felice non solo di stare con lui e di discutere con lui, ma anche di partecipare ai convegni che organizza a Villanova, un luogo dove sono aperti e non reattivi come a volte lo sono altre università e altri dipartimenti di filosofia. È grazie a Jack se questo ambiente è aperto a queste cose. Nel corso di queste conferenze fa un ottimo lavoro in termini di mettere insieme persone, persone che provengono da diverse tradizioni e contesti religiosi, così come da contesti non religiosi, e organizza una discussione continua che va ben oltre me stesso e il mio piccolo contributo. Le sue conferenze dovrebbero, spero, cambiare la situazione della filosofia e della teologia negli Stati Uniti e altrove.

MD: È una sorpresa che un teologo americano come Mark C. Taylor e un filosofo della religione come Jack Caputo abbiano probabilmente fatto di più negli ultimi anni per promuovere il tuo lavoro rispetto a qualsiasi altra figura negli Stati Uniti? Sei sorpreso di godere di una tale popolarità tra i teologi, i professori e gli studenti di religione americani in questa fase della tua carriera?

JD: La mia risposta sarebbe un «sì» e un «no». Sono stato felicemente sorpreso sotto certi aspetti, ma non così sorpreso sotto altri aspetti. Dovrei provare a spiegare perché dico «sì» e «no». Sì, perché per uno come me che è un francese, un ebreo, ecc., essere letto e accolto in quel modo da un teologo protestante e da un filosofo cattolico negli Stati Uniti è, ovviamente, qualcosa che potrebbe sembrare imprevedibile. In un certo senso ne sono ancora sorpreso, felicemente sorpreso. D'altro canto, credo che ci fossero fin dall'inizio buoni motivi per prevedere questa serie di eventi. Già molto prima dei lavori di Mark Taylor e Jack Caputo, che sono stati sviluppi certamente molto impressionanti, c'erano segnali di

interesse da parte della teologia. Tutto questo era discreto e andava interpretato, ma ero comunque attento a ciò. In effetti, molto prima di incontrare Mark e Jack, mi ero chiesto: perché è così? Cosa c'è nei miei testi e nei miei gesti che attira l'attenzione dei teologi americani? Sapevo fin dall'inizio che la decostruzione, nel modo in cui cercavo di elaborarla come decostruzione della teologia o onto-teologia, poteva essere considerata un aiuto o un modello per la teologia e i teologi. Sapevo, per esempio, che c'era stato in Germania, e anche altrove, un gesto simile per decostruire un certo tipo di teologia, una certa teologia filosofica, per scoprire o svelare, per così dire, un evangelico messaggio cristiano. Sapevo anche che intorno a Heidegger c'era stato qualcosa di simile. Ho sentito che la decostruzione, fin dall'inizio, poteva essere considerata una buona leva strategica per i teologi. D'altra parte, ero consapevole che la decostruzione della metafisica o dell'ontoteologia non significava semplicemente attaccare Dio, il Divino o il Sacro.

Ero consapevole anche che negli Stati Uniti, molto più che in Francia o in Europa, era presente una forte e vivace vita nella teologia e, di conseguenza, che potevano interessarsi a qualcosa che poteva apparire allo stesso tempo minaccioso e attraente. A causa del forte ruolo che la religione gioca nella vita degli Stati Uniti, la decostruzione potrebbe apparire come un nemico e come un'affascinante alleata. Nei primissimi anni in cui scrivevo e pubblicavo negli Stati Uniti ero però consapevole che per i miei detrattori questo era solo un ulteriore «peccato» della decostruzione. Direbbero che gli alleati della decostruzione sono i teologi, e che si tratta di una forma nascosta di teologia e di religione. La decostruzione è, da un lato, nichilista, relativista, scettica e, dall'altro, un movimento radicale anarchico di sinistra, oppure è una setta religiosa nascosta o criptica...

MD: Non puoi proprio vincere!

JD: Oppure si vince su tutti i fronti! Questa situazione prevale non solo negli Stati Uniti, ma anche in Europa. Tuttavia, anche se in Europa la matrice è pressoché la stessa, i sintomi sono tuttavia diversi. Negli Stati Uniti è più spettacolare e visibile.

MD: Già da *Glas* sembravi che ti occupassi di vari temi, motivi e problemi «religiosi», temi che poi Jack Caputo e Mark Taylor

avrebbero ripreso, come il dono, le economie speculative, la natura dell'ospite e la Sacra Famiglia. Hai sempre avuto interesse per il fenomeno della religione e il religioso?

JD: Il mio interesse per la religione, così come sviluppato in *Glas* e altrove, è semplicemente un interesse per qualcosa che è nella nostra cultura, nella nostra filosofia. Fin dall'inizio mi sono interessato alla religione senza, devo insistere, avere alcun contesto religioso serio. La mia famiglia, anche se eravamo più o meno osservanti, non aveva una cultura religiosa. Sapevo molto poco di queste cose. Anche quando stavo crescendo come studente e giovane professore, sapevo in linea di principio che avrei dovuto leggere la Bibbia seriamente, cosa che fino a quel momento non avevo fatto. Vedi, da una parte c'è questo orientamento verso questi problemi religiosi, ma dall'altra io sono veramente ignorante in queste questioni. Ogni volta, in occasione dei seminari, imparo proprio come un giovane studente. Quest'anno, poiché terrò un seminario sulla «Pena di morte», ho dovuto leggere e rileggere testi della Bibbia, dell'Antico Testamento e dei Vangeli e, così facendo, mi è capitato di scoprire delle cose. Questo è ciò che mi differenzia da Mark Taylor, Jack Caputo, te e altri. Mentre tu sei stato formato e sei cresciuto in un ambiente e in un contesto religioso, io no. La mia situazione a questo riguardo è strana; è un misto di incompetenza da un lato e di una terribile fame di apprendimento dall'altro. Questo è proprio il modo in cui lavoro.

MD: Ti trovi bene, quindi, con la descrizione che Jack Caputo fa di te come un Agostino ebreo di El Biar, formulata sulla base delle tue stesse osservazioni in *Circonfessione*?

JD: In un certo senso sì. *Circonfessione* è un testo sia tragico che ironico. Io rido costantemente in un modo tragico in tutto questo testo. Allo stesso tempo, questo miscuglio di tragedia, risata e ironia è qualcosa che Jack riesce a catturare in modo molto lucido. Gioco sempre con la mia religione, l'ebraismo, in modo serio. Quando, ad esempio, dico che sono «l'ultimo ebreo» – intendendo sia il peggiore che l'ultimo – è una messa in scena o un gioco, ma un gioco serio. Jack ha capito che doveva fare lo stesso con me. Ha capito che doveva fare battute serie. È vero che ero un giovane

ebreo agostiniano di El Biar. Non potevo negarlo. Sono nato ebreo, sono stato circonciso e ho cercato di capire cosa stesse succedendo con la circoncisione. Ciò è avvenuto in una situazione storicamente molto specifica e singolare, cioè in una comunità ebraica della colonia dell'Algeria francese negli anni Trenta e Quaranta. Questo è insostituibile. Non solo sono ebreo, ma un ebreo di questa generazione, del sobborgo di Algeri, uno che aveva dieci anni quando scoppiò la guerra, uno che fu espulso dalla scuola e uno che un giorno ha letto Sant'Agostino e ha sentito che *doveva* scrivere questo testo, *Circonfessione*. Naturalmente sapevo da molti anni che volevo scrivere un libro enorme sulla circoncisione e ho accumulato molto materiale con questo scopo in mente. Poi questo libro è stato commissionato a Geoffrey Bennington e ho dovuto scrivere un centinaio di pagine circa. Ma non ricordo come abbia deciso di scrivere il testo con quella struttura particolare, cioè con i riferimenti a Sant'Agostino, le varie stratificazioni, ecc. In quel momento, per quanto ricordo, stavo leggendo Sant'Agostino per altri scopi. Per molti anni prima di scrivere *Circonfessione*, sono stato affascinato da Agostino senza leggerlo molto seriamente. Ma non riesco a spiegare la chimica precisa che ha dato vita a questo testo. Non posso spiegare cosa sia successo lì. Lo stesso vale per *Glas* e *La carta postale* che, insieme a *Circonfessione*, sono i testi a me più vicini. Questi sono i miei lavori più immaginari e autobiografici. Tutti e tre sono stati scritti in modo molto spontaneo e artificiale, in un periodo molto breve, come se fossi costretto a scriverli con urgenza. Se tu mi chiedessi quali testi manterrei, direi questo tipo di testi.

MD: Jack Caputo ha cercato, nei suoi lavori recenti, di sottolineare la natura «profetica» e «messianica» della decostruzione. Mi interessa sapere se eri consapevole di questa tensione «profetica» nel tuo lavoro prima di tematizzare l'idea della nozione indecostruibile di una «giustizia a-venire» all'inizio degli anni Novanta, o se si tratta di una sorta di «svolta» nello spirito di Heidegger?

JD: Non penso che questa sia una svolta. Se posso ancora semplificare ancora un po', direi che fin dall'inizio, dall'*Introduzione a L'origine della geometria*, con la sua enfasi sulla «fine della storia», sul «telos» e così via, il progetto ha avuto quello che sem-

brava un tono profetico. Quindi il tono profetico, escatologico o apocalittico si poteva sentire fin dall'inizio nel mio lavoro. Ciò potrebbe essere dimostrato in modo molto rigoroso. Allo stesso tempo, però, ero così vigile e così ansioso di non cedere o accettare questo tono, che ho moltiplicato i segni di ironia.

Facciamo un esempio. Nel testo *Di un tono apocalittico recentemente adottato in filosofia* parlo in modo apocalittico, denunciando allo stesso tempo la strategia, la mistificazione e tutti gli abusi di questo tono. Io scrivo come *Aufklärer* in un certo senso. C'è sia un tono apocalittico sia il tono di chi denuncia, ed entrambe le voci sono intrecciate. Il tema della molteplicità delle voci all'interno di una voce è tematizzato in questo testo. Quindi, fin dall'inizio, c'era sia questo tono molto profetico, messianico, mistico, sia il suo opposto. Per questo penso che se c'è un tono idiomatico nei miei testi, è un misto dei due, cioè quello che gioca a fare il profetico mentre ride di se stesso. So che il mio tono è profetico, ma non sono un profeta.

Se mi è consentito fare qui una confessione: ho sempre avuto la sensazione, ultimamente ancor più, che il mio destino di scrittore e di pensatore abbia qualcosa di profetico, anche se so di non avere alcuna profezia particolare da fare, niente da prevedere, niente tranne la catastrofe. A volte i profeti prevedono la catastrofe. Quasi tutti, infatti, prevedono la catastrofe! Quindi questa è una *Stimmung* permanente: sono un profeta senza profezia, un profeta senza essere profeta.

Sullo sfondo di questa *Stimmung* permanente è vero che da una decina d'anni circa qualcosa nel contenuto dei testi – soprattutto nel tema dell'«a-venire», nel riferimento alla messianicità e nel riferimento alla giustizia in quanto diversa dalla legge – è più esplicitamente riconoscibile come intrinsecamente o strutturalmente profetica, cioè indicatrice di ciò che «verrà», che non è il futuro, in un certo senso.

Questo è originale? C'è qualcosa del genere in Lévinas, in Heidegger, in Nietzsche. Heidegger dice da qualche parte che il pensiero è escatologico; quando pensi, pensi l'estremo, cioè l'escatologico, l'apocalittico. La verità è l'apocalisse o, come lui la chiama, «svelamento».

Quindi, se volessi affrontare queste domande in modo non improvvisato, dovrei, ovviamente, iniziare analizzando il rapporto tra

filosofia, pensiero, poesia e profezia. Anche se non lo dici in termini heideggeriani, devi ammettere che non esiste pensiero senza l'iscrizione del «nuovo». Bisogna pensare poeticamente per pensare qualcosa di nuovo. La differenza tra poesia e profezia è difficile da stabilire perché c'è qualcosa di profetico in ogni gesto poetico. C'è un forte rapporto tra poesia e profezia. Naturalmente, in modo molto secco e freddo, quando, come il teorico degli atti linguistici, presterai attenzione alla «promessa», vedrai che la promessa ha in sé qualcosa di profetico in ciò: che la teoria sulla promessa è essa stessa una promessa. La promessa nel linguaggio è di per sé profetica. Il linguaggio è profetico. Non è necessario essere un Messia o credere in uno per dire che la struttura del linguaggio è messianica. Dico semplicemente, in modo teorico, che l'esperienza del linguaggio è messianica, e fa parte dell'esperienza del messianico che il Messia possa venire in qualsiasi momento. Sto lavorando su questo limite tra descrivere una profezia ed eseguire una profezia senza profezia.

MD: Caputo suggerisce, sia nell'*Introduzione* che nella *Conclusione* di *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, che esiste una traducibilità infinita, o una fluttuazione indecidibile tra la passione per «l'impossibile» e la passione per Dio. Dice che non saremo mai in grado di decidere quale sia l'esempio di quale. Come rispondi a questo?

JD: Se dovessi reagire velocemente, direi che la differenza tra la passione per l'impossibile da un lato, e la passione per «Dio» dall'altro, sta nel *nome*. «L'impossibile» non è un nome, non è un nome proprio, non è *qualcuno*. «Dio» – non dico divinità – è qualcuno che ha un nome, anche se è un nome senza nome come il dio ebraico. È un nome nominabile senza nome, mentre l'impossibile è un non-nome, un nome comune, un nome non-proprio. «Dio» è un nome proprio nominabile senza nome. «L'impossibile» è un nome comune non-proprio, o nome comune senza nome. Ora, non puoi e non devi tradurre l'uno nell'altro. Se c'è una traducibilità trasparente «la fede» è salva, diventa cioè una non-fede. A quel punto diventa possibile nominare. Diventa possibile perché c'è *qualcuno* che puoi nominare e chiamare perché sai chi è che stai chiamando. Non solo non posso dirlo, ma non lo vorrei e non dovrei dirlo.

Se fossi sicuro che mi è possibile sostituire «l'impossibile» con «Dio», allora tutto diventerebbe possibile. La fede diventerebbe possibile, e quando la fede diventa semplicemente possibile non è più fede. Allora vedo un pericolo per la fede e per qualcosa che è l'abisso della fede. Questo pericolo consiste nell'affermare, o nel credere, alla mera traducibilità tra queste due cose. Continuo a oscillare tra i due.

MD: Quindi saresti d'accordo con l'affermazione di Caputo secondo cui per te esiste una fluttuazione infinita o indecidibile tra i due?

JD: Sì, assolutamente. Ancora una volta, essere nell'indecidibilità non significa semplicemente non *sapere*. Vuol dire, in primo luogo, che non appartiene all'ordine della conoscenza e, in secondo luogo, che non *voglio* sapere. So che non dovrei saperlo. Se potessi contare su questa traducibilità non ci sarebbe più Dio.

Ora, quando verrà Dio, quando verrà il Messia, vedremo! Ma non posso prevederlo e programmarlo. Ecco perché sono *in un certo senso* ateo – un fedele! Sono fedele a questa sorta di ateismo. Quindi sono d'accordo con Jack Caputo quando dice che c'è questa indecidibilità, ma dire che c'è tale indecidibilità non significa che i due termini siano sostituibili l'uno con l'altro. Questo è il problema di Dio.

MD: Quindi quando ti appropri del nome di Dio nel tuo testo, stai *usando* questo nome o lo stai appena *menzionando*?

JD: Pensi che io possa rispondere a una domanda del genere?! Questa è una domanda interessante sulla distinzione «uso-menzione». Se sapessi se sto usando o semplicemente menzionando il nome di Dio, la risposta sarebbe data. Molto spesso, sono sicuro di averlo solo menzionato. Dio è un nome usato ovunque, quindi lo menziono sempre. Quando scrivo non mi rivolgo alle persone in una chiesa. Sto solo leggendo testi, scrivendo narrativa e trattati filosofici. Quindi mi trovo costantemente nella situazione di *menzionare*, di usare menzionando. Mi riferisco sempre a quello che dicono gli altri, a quello che dice la Bibbia, a quello che dice Hegel, a quello che dice Heidegger, a quello che dice Jack Caputo, a quello che dice mia madre di Dio. Quindi è difficile per me usare la parola Dio.

Ora, quando e se prego – il libro di Jack Caputo ha a che fare con la preghiera, e mi riferisco alla mia esperienza *segreta* di preghiera – non sono sicuro che anche in quella situazione *nominerei* semplicemente Dio; non è necessario *nominare*, puoi rivolgerti a qualcuno, senza sapere chi è quest'altro, né come chiamarlo. Questo è molto interessante, ma in un certo senso è impossibile rispondere a queste domande improvvisando davanti a un registratore. D'altra parte, sei costretto a dire cose che potresti non dire se avessi più tempo. Quindi quello che non dovrei dire, ma quello che dirò, è che al di là di tutte le situazioni in cui probabilmente *menziono* semplicemente il nome di Dio, come quando lo prendo in prestito, lo leggo o lo analizzo in diverse situazioni, se lo *uso*, o se uso qualcosa che somiglia o suona come il nome «Dio», si riferisce al divenire possibile dell'«impossibile», cioè, e qui ritorno a qualcosa che nel mio testo di solito metto in discussione o critico, un salvatore, qualcuno che redime, qualcuno che salverebbe non solo me stesso, ma salverebbe tutto ciò a cui sono attaccato proprio quando penso che nulla può essere salvato. Quindi, quando mi riferisco a qualche potere, a qualche potere salvifico in cui in un certo senso non credo, Dio vorrebbe dire questo. Colui che potrebbe finalmente rendere possibile ciò che sono sicuro sia impossibile. Per me, Dio è proprio colui che condividerebbe il mio desiderio dell'impossibile, anche se non risponde o non soddisfa quel desiderio. Questo è un sogno.

Non sono molto contento di quello che dico qui perché ho diverse relazioni con Dio o con la divinità. Ho quello che ho appena cercato di descrivere, ma penso anche spesso, non in modo panteistico, che Dio è ciò che mette in moto l'interrogazione, è il tessuto dell'esistenza. Dio è ovunque. Per prendere l'esempio della demitizzazione, una volta che si è spinto al massimo questo gesto, psicoanalizzando o decostruendo tutto nella religione, si può ancora dire che Dio non è *qualcosa* o *qualcuno*, cioè il prodotto di un fantasma o di un desiderio. Dio è proprio ciò che produce questa nevrosi o questa patologia. Questo è ciò che Dio è.

MD: Nevrosi?

JD: Una volta che si spiega la religione attraverso la nevrosi, bisogna considerare ciò che produce la religione. La religione è favola, è mitologia. Ricordo che una volta mio padre chiese a mio figlio

maggiore, quando era ragazzino: «Sai cos'è la Bibbia?» Pierre, che allora aveva cinque anni, rispose: «Sì, è la mitologia degli ebrei!». Quindi la forza con cui è stata prodotta questa mitologia è ciò che chiamo «Dio».

Prendiamo l'esistenza del «segreto», ovvero la possibilità di nascondere qualcosa, di spiritualizzare o di interiorizzare. Naturalmente puoi seguire scientificamente l'evoluzione degli animali e degli organismi biologici e vedrai che un gatto può nascondere qualcosa dietro la porta. Ha un modo per nascondere. Quando, tuttavia, sali la scala, scopri che ci sono modi più subdoli per nascondere. Infine arriviamo a ciò che chiamiamo coscienza, o ciò in virtù della quale puoi nascondere qualcosa nella tua testa mentendo. Quindi nascondere o mantenere il segreto è una lunga storia di vita. Nietzsche direbbe che «l'astuzia» o la «menzogna» fanno parte della vita. Puoi anche vedere il segreto all'opera nel Cristianesimo, come nel caso di Abramo sul monte Moriah. Il Cristianesimo insegna che Dio può vedere nella tua anima.

Una volta che hai ridotto tutto questo a un movimento della vita, a un'evoluzione positivista in modo molto piatto, ti rendi conto che questo non serve a negare l'esistenza di Dio. È Dio. Questa menzogna, questo nascondersi, questa trasformazione della vita, dalle forme di vita più elementari alle forme più sofisticate di segretezza nella religione e nell'inconscio: questo è Dio, questo potremmo chiamarlo «Dio» ...

MD: Perché?

JD: Perché altrimenti come si potrebbe spiegare questa progressiva spiritualizzazione che alla fine produce l'idea di condividere un segreto con Dio? Chi potrebbe impedirmi di chiamare questa avventura *unica* «Dio», la potenza di Dio? Ciò non contraddice l'approccio positivistico più scientifico. Chiamiamo la vita e gli stratagemmi della vita «Dio». Da un lato si può andare il più lontano possibile nella direzione di questa riduzione, di questa riduzione scientifica. Farlo è necessario. Da questo punto di vista sono un *Aufklärer*, in quanto penso che dobbiamo riesaminare e mettere in discussione i limiti tra animalità e umanità. Dobbiamo essere il più scientifici e riduttivi possibile. Tale riduzione non è, tuttavia, incompatibile con la fede, la divinità e il sacro.

MD: Non potresti chiamarlo, come hai fatto in passato, *khora*, o *différance*, o *anonimato*? Ciò che stai descrivendo suona molto meno come Dio e più come *khora* o *différance*....

JD: Sì, ma *khora* ha qualcosa che resiste alla storicizzazione o alla rivelazione. *Khora* ha qualcosa di irriducibile a qualsiasi rivelazione antro-po-teologica; è qualcosa che è assolutamente freddo e che non dà nulla. *Khora* non sarebbe tuttavia parte del processo, ma ciò da cui, non come origine, ma sullo sfondo impossibile del quale, qualcosa come Dio, l'uomo e l'animale, prendono forma. *Khora* non è Dio. Il non-Dio è parte di questa esperienza del sacro e della divinità.

Vedi, ho la sensazione che nessun nome, in quanto tale, sia indispensabile, e soprattutto non nei miei testi. Ciò sarebbe vero anche per il nome di Dio. Avrei potuto scrivere quasi tutto ciò che ho scritto senza il nome di Dio, e anche senza il nome, *différance*. Sì, potrei farne a meno. Ciò non cambierebbe la posta in gioco e il contenuto di ciò che dico essenzialmente. Naturalmente cambierebbe sia la strategia che l'economia. La *différance*, ad esempio, è un modo di descrivere, in modo più economico, l'economia stessa, il principio dell'economia. Quindi è un'economia migliore. Forse la parola «Dio» – con tutte le precauzioni che abbiamo preso poco fa – è anche una metonimia, o un modo più economico per esprimere qualcos'altro. Usandolo, nominiamo nel modo più veloce e conciso tante cose: Dio è l'impossibile, il singolare, ciò che rende possibile l'impossibile, il dono, il perdono, l'ospitalità pura. Questi sono nomi diversi e, a un certo punto, incontro il nome di Dio in questi limiti. «Dio» è il nome del limite, del limite *assoluto*, della trascendenza *assoluta*, dell'immanenza *assoluta*. Ogni volta che scrivo «l'assoluto» penso all'«assoluzione», al momento in cui il debito viene rimesso in modo assoluto. Ogni volta che scrivo «assoluto» potrei, ovviamente, sostituire questo attributo comune con «Dio». Quindi posso immaginare una trasformazione dei miei testi in cui le parole «Dio» e «*différance*» semplicemente scomparirebbero senza causare alcun danno. Ciò può significare o che il nome «Dio» è inutile, oppure perché è così potente che può essere sostituito con un altro. È ovunque. È un inutile, indispensabile nome.

Ora, dato questo assioma molto generale, perché *io* uso il nome «Dio» qui e non lì, più in questo testo che in quello, più tardi piut-

tosto che prima, o prima piuttosto che dopo? Non ho una risposta generale per questo, non ho criteri. Sarebbe troppo semplice dire che, ad esempio, nei testi più recenti faccio più spesso riferimento a Dio. Non so se lo faccio. È probabile, ma è una questione di analisi storico-sociale. Negli ultimi dieci anni circa, soprattutto perché sia la scena sia il modo in cui le persone mi leggono sono cambiati, ho sentito una maggiore libertà nell'usare la parola «Dio» rispetto all'inizio. Per i buoni lettori, i miei testi attestano che non sono semplicemente una persona dogmatica, religiosa e che, quando dico «Dio», lo dico con ironia. Lévinas una volta mi disse che, quando dici «Dio», devi aggiungere «per così dire» o, come diciamo in Francia, «permettimi, se vuoi, di parlare così». Si lamentava, ovviamente con un sorriso, che il nome di Dio è così obsoleto che, quando lo usi, devi chiedere scusa. Quindi so che oggi quando uso la parola «Dio» non devo scusarmi, perché presumo che le persone sappiano che quando io lo uso, lo faccio con ironia.

MD: Perché in *Circonfessione* dici che «passo giustamente per un ateo», invece di affermare semplicemente che sei ateo?

JD: Ancora una volta sono ironico. In primo luogo, preferisco fare riferimento a quello che *essi* dicono, anche se hanno ragione a dirlo, e anche se hanno buone ragioni per dirlo, è pur sempre quello che *essi* dicono. Quindi mi sento libero perché non sono *io* a dire questo. Anche quando dico che *essi* hanno buone ragioni per dirlo, *io* non lo dico di me stesso. *Io* mi riferisco solo a loro, a quello che *essi* dicono. Tuttavia, non è così semplice. Perché io sono più di uno: sono l'ateo che credono io sia, per questo motivo dico che passo «giustamente» per un ateo, ma approverei anche chi dice esattamente il contrario. Chi ha ragione? Non lo so. Non so se lo sono o no. A volte dipende dal momento o dall'ora. Non è una questione di conoscenza. Preferirei non dire chi sono io stesso.

MD: Ma ti senti a tuo agio nel dire che hai una «religione senza religione»?

JD: Sì.

MD: Caputo direbbe che è una religione di giustizia, di apertura all'altro...

JD: Questo è vero. Nei testi più «eruditi» cerco di spiegare cos'è o non è la religione e per spiegare la differenza tra fede e conoscenza. Quindi in un certo senso di «religione» sono religioso. Sono una persona molto religiosa, non perché prego o perché vado in chiesa o in sinagoga, ma nel mio rapporto con gli altri, nel mio comportamento come cittadino, come padre, ecc. Sono ossessionato dal problema dello «spergiuro», e chi è ossessionato dal problema dello spergiuro è qualcuno che odia lo spergiuro, che vuole rispettare l'altro e il sacro. Ho un temperamento religioso senza *pietà* e pratica.

MD: Diresti che se c'è una parola che privilegi rispetto alle altre nel tuo lavoro è «giustizia»?

JD: No. È vero che ha prevalso negli ultimi otto o dieci anni. Ho sentito che era mio dovere, mia responsabilità come professore, scrittore e filosofo, concedere per qualche tempo *un qualche* privilegio a questa parola in questo contesto. Non la privilegierei però in modo assoluto, perché anche quando dico che la giustizia non è riducibile alla legge, e che la giustizia è sempre a-venire, per me c'è ancora qualcosa di totalmente enigmatico nella giustizia. Un giorno mi piacerebbe fare un lavoro molto paziente sulla storia di questo concetto, di questo nome, *dike*. Così anche se ho la forte sensazione di una certa necessità in questa distinzione tra la giustizia a-venire e la legge, il suo significato rimane molto oscuro. Non trasformerei un significato così oscuro in un nome principale.

Inoltre, sarei molto prudente nel suggerire che il mio sia un nuovo senso di giustizia. È molto più complicato di così. Come insegnava Nietzsche, puoi stare dalla parte dei deboli perché i deboli prevarranno. In altre parole, potrei essere interessato al margine, alla minoranza, al testo minore, perché io stesso ho sofferto e voglio vendicarmi. Se è così, non lo stai facendo semplicemente e puramente per un senso di giustizia. Penso di dover fare quello che sto facendo con la parola «giustizia» in questo contesto, e questo «devo» è qualcosa che non vorrei e non posso negare, è qualcosa di assolutamente universale. Naturalmente puoi tradurre

questo «devo» in una richiesta di giustizia o di dovere. Ma, come sai, interpreto il dovere come qualcosa che dovrebbe andare oltre il dovere, oltre il debito. Queste sono le aporie.

MD: Puoi dire un'ultima parola sull'eredità di Jack Caputo?

JD: Penso che le persone considereranno il lavoro di Jack Caputo come un contributo importante per il modo in cui ha fornito una potente interpretazione, non solo del mio lavoro, ma anche dei testi di Meister Eckhart e Heidegger. La sua eredità sarà l'eredità di qualcuno che ha trasformato il quadro degli Stati Uniti, del mondo anglofono, ha trasformato il rapporto tra religione e filosofia attraverso una confluenza dei tentativi più radicali del ventesimo secolo: Heidegger e la decostruzione. Ha lasciato dietro di sé un campo in cui pensiero, scrittura e religione hanno un nuovo rapporto, dove la religione non sarà rinchiusa in un campo dogmatico di rivelazione, ma si aprirà a una radicale messa in discussione decostruttiva, aperta, senza essere minacciata, alla nuda esperienza minima della fede. Ciò fornirà un campo in cui diventeranno disponibili nuovi modi di leggere e insegnare. Anche se questi nuovi modi di leggere e insegnare si svilupperanno innanzitutto all'interno dell'accademia americana, la mia speranza è che si estendano ben oltre. La mia speranza e previsione è che il lavoro di Jack Caputo un giorno venga tradotto in molti idiomi, in molti altri idiomi.