

Università Ca' Foscari di Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M.
270/2004*)
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

NOSTALGIA DEL PRESENTE.

Rückfrage fenomenologica e pratica di decostruzione
in Jacques Derrida.

Relatore

Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

Correlatore

Ch. Prof. Daniele Goldoni

Laureando

Fabio Muoio
Matricola 814190

Anno Accademico

2013 / 2014

Indice

Introduzione	p. 3
1. L'emergere del problema. La dialettica di "archeologia" e "teleologia"	p. 12
1.1 Aspetti generali.	p. 12
1.2 Introduzione alla Memoria su <i>Il problema della genesi nella filosofia di Husserl (1953-'54)</i> .	p. 18
1.3 L'emergere della questione genetica.	p. 21
1.4 Lo psicologismo intenzionale del primo Husserl.	p. 22
1.5 L'abbandono del motivo genetico e l'abbraccio logicista.	p. 27
1.6 Il deflusso temporale delle <i>Vorlesungen</i> .	p. 31
1.7 L'arresto fenomenologico di fronte alla irriducibilità della genesì.	p. 37
1.8 Il ritorno della questione genetica.	p. 46
1.9 Fenomenologia, teleologia ed Europa	p. 54
2. La scoperta della funzione trascendentale del <i>gramma</i>.	p. 56
2.1 <i>Écriture</i> .	p. 56
2.2 <i>Fonocentrismo</i> e iscrizione.	p. 60
2.3 La riduzione dell'indice.	p. 63
2.4 Il monologo interiore.	p. 65
2.5 Idealità e iterabilità.	p. 69
2.6 Ritenzione, rimemorazione, <i>Augenblick</i> .	p. 75
2.7 La voce silenziosa della coscienza.	p. 78
2.8 La logica del supplemento d'origine.	p. 83
2.9 De la grammatologie.	P. 87
2.10 La "morte della civiltà del libro".	P. 90
2.11 Il confronto con Ferdinand De Saussure.	p. 95
2.12 La <i>différance</i> .	p. 106
3. La questione Heidegger.	p. 114
3.1 Temporalità autentica e temporalità volgare:	

«Ousia» e «grammé».	p. 114
3.2 Umanismo e metafisica.	p. 128
CONCLUSIONI	p. 139
BIBLIOGRAFIA	p. 143

INTRODUZIONE

In questo lavoro abbiamo tentato di far luce sulla natura dei rapporti che legano la pratica decostruttiva alla fenomenologia, avvalorando la tesi che individua nella nozione di *genesi trascendentale* il nucleo di questa appartenenza¹. Una volta liquidati i tradizionali significati trascendentali della metafisica della presenza, si tratta di capire come dall'informe movimento della temporalizzazione sia potuto accadere qualcosa come una "genesi strutturata" secondo una forma che, nonostante viva di una contaminazione originaria dei registri, non cesserebbe di esibire il carattere necessario di quei "vecchi" significati. In queste analisi è chiaramente l'oggetto ideale, come ad esempio quello geometrico, ad occupare un posto fondamentale nella speculazione derridiana. Se la decostruzione ci mostra l'inevitabile messa fuori circuito d'ogni principio o significato che preesista al movimento significante e costituente della *différance* e, dunque, come sostiene Petrosino, essa evidenzia quella «impossibilità di separare il contenuto logico del pensiero, la tesi, da quella pratica (di scrittura, sostiene il filosofo) che la prepara, la presenta ed ultimamente la rende possibile»², ciò non significa affatto che si debba abbandonare ogni istanza filosofica che rivendichi una qualche necessità e validità al di là della fattualità empirica. Ciò che va rifiutato è invece il mancato riconoscimento del ruolo costituente svolto dall'empirico. Al movimento che opera questa rimozione, e attraverso il quale si realizza l'atto inaugurale dell'*episteme* filosofica, Derrida ha dato il nome di *logocentrismo*.

Cerchiamo anzitutto di capire meglio cosa intende Derrida quando parla di *logocentrismo*. Così, in un'intervista del 1971 pubblicata l'anno successivo sotto il titolo *Positions*, leggiamo:

¹ È Costa, in un lavoro cui faremo spesso riferimento, ad aver evidenziato questa linea di continuità mediante l'analisi del tema genetico in Husserl e Derrida. (V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996). Su questo punto ha insistito anche Dalmaso per il quale «la radicalità della "domanda trascendentale" di tipo husserliano viene mantenuta da Derrida, a differenza del carattere post-metafisico degli ultimi sviluppi degli studi strutturalisti. Per Derrida è necessario seguire oggi effettivamente e fino in fondo il movimento critico delle domande husserliane e heideggeriane, conservare la loro efficacia e la loro leggibilità» (G. Dalmaso, *Logo e scrittura in Jacques Derrida*, in *Il luogo dell'ideologia*, Jaca Book, Milano 1973, p. 125).

² S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Guida Editori, Napoli 1983 (II edizione aggiornata e ampliata con una prefazione di Jacques Derrida, Jaca Book, Milano 1997, p. 39).

Fin dai miei primi testi, ciò contro cui ho tentato di sistematizzare la critica decostruttrice è stato precisamente l'autorità del senso, inteso vuoi come significato trascendentale, vuoi come *telos*, e cioè l'autorità della storia determinata in ultima istanza come storia del senso³.

L'autorità del senso di cui parla Derrida è l'essenza stessa di ogni filosofia della storia, l'idea cioè che l'accadere storico non sia che il dispiegarsi teleologico d'un significato trascendentale che starebbe prima d'ogni effettività concreta. L'evento filosofico ha chiuso l'accadere storico entro i limiti del senso, ha cioè privato la storicità del suo carattere *eventuale* sicché si potrebbe concludere che, se mai c'è stata storia, essa non era che storia *del senso*. Questo dispositivo che non "lascia essere" ma che dispone in ordine al *logos* ogni accadimento, è propriamente ciò che Derrida chiama *logocentrismo*. Con esso la ragione occidentale avrebbe esercitato una funzione dispotico-autoritaria nei confronti del suo "altro", non avrebbe cioè parlato altra lingua dalla propria venendosi a identificare ideologicamente con la ragione stessa. L'effetto più vistoso di questa narrazione è ciò cui si è dato il nome di "Europa"⁴. In essa, scrive Husserl nella famosa conferenza di Vienna del '35 poi raccolta nella *Krisis* assistiamo alla nascita d'un nuovo tipo di umanità, un'umanità dal compito infinito capace di attrarre le altre culture che ancora non hanno raggiunto il livello della scienza e della filosofia. È primariamente contro questa immagine idealistica della storia ordinata secondo un modello lineare di sviluppo infinito che Derrida invoca la pratica decostruttrice. Ma, ecco il problema fondamentale del progetto derridiano, anche una volta che si sia palesata la necessità di una critica radicale al *logocentrismo*, resta ancora indefinito in nome di cosa e mediante quali strumenti una simile pratica possa essere esercitata. Insieme al *logocentrismo* abbiamo infatti abbandonato ogni idea della verità e della scienza. Quale forza può avere allora un discorso che, non solo non attinge dall'immensa fonte delle risorse *tradizionali* dell'argomentazione filosofico-scientifica, ma ne dichiara altresì il carattere ideologico e settario?

³ J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975, cit. p. 83.

⁴ Siamo dunque d'accordo con quanto sostiene Di Martino, per il quale l'Europa e l'Occidente rappresentano i destinatari della pratica decostruttrice: «Nella decostruzione derridiana non si è mai trattato d'altro, in fondo, che di cominciare a rispondere della memoria europea, di ciò che *in* essa resta *altro e a-venire*, come una promessa irriducibile» (C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 8).

Derrida è ben consapevole della paradossalità della proposta grammatologico-decostruttiva⁵. Per ora limitiamoci ad indicare questo: la decostruzione non mira ad un ingenuo rovesciamento della metafisica⁶. Secondo lo stile delle domande heideggeriane essa vorrebbe indicarne piuttosto la chiusura storica, il limite. Ciò che *de-limita*, è ciò che *traccia* un confine fra sé e il suo altro. È in questo “altro” che lasciamo indeterminato, e che non può essere che tale in un simile discorso (benché ad un certo punto dovremmo pur arrivare in qualche modo a parlarne), che l’impossibilità della critica decostruttrice diviene pratica reale. In questa lunga citazione Derrida chiarisce molto bene il senso della pratica decostruttrice:

quanto oggi cerco di portare avanti [...] è nello stesso tempo una “economia generale” e una sorta di strategia generale della decostruzione. Questa dovrebbe evitare di neutralizzare semplicemente le opposizioni binarie della metafisica e insieme rimanere semplicemente, confermandolo, entro il campo chiuso di quelle opposizioni.

Bisogna dunque compiere un doppio gesto, secondo un’unità sistematica e al contempo distanziata (*écartée*) da sé, una scrittura sdoppiata, cioè automoltiplicata: è quanto in “*La double séance*” ho chiamato doppia scienza. Bisogna cioè, da un lato, attraversare una fase di rovesciamento. Insisto sempre molto sulla necessità di questa fase di rovesciamento – che si è cercato un po’ troppo in fretta di screditare. Riconoscere tale necessità significa riconoscere che, in un’opposizione filosofica classica, non c’imbattiamo mai nella coesistenza pacifica i un *vis à vis* bensì in una gerarchia violenta [...]. Decostruire l’opposizione equivale allora, anzitutto a rovesciare in un determinato momento la gerarchia [...]. Ciò detto – e d’altra parte –, fermarsi a questa fase equivale ancora operare sul terreno e all’interno del sistema decostruito. Bisogna quindi, mediante una scrittura doppia, stratificata, scalata e scalante, marcare lo scarto fra l’inversione che abbassa ciò che sta in alto decostruendone la gerarchia sublimante o idealizzante, e l’irrompente emergenza di un nuovo “concetto”, concetto di ciò che non si lascia più, né mai si è lasciato, comprendere nel regime anteriore⁷.

⁵ Sulla paradossalità del progetto derridiano ha insistito molto Sini il quale osserva che «il progetto di una grammatologia come scienza della scrittura è paradossale in partenza e presumibilmente impossibile. Esso non sta né dentro né fuori, né in cielo né in terra, e non ha dove» (C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano (1992) 1996, p. 51). La questione verrà trattata nelle conclusioni di questo lavoro nelle quali ho cercato di mettere a fuoco i punti maggiormente critici del progetto decostruttivo.

⁶ «Noi non contrapponiamo qui con un semplice movimento pendolare, di equilibrio o di capovolgimento, la durata allo spazio, la qualità alla quantità, a forza alla forma, la profondità del senso o del valore alla superficie delle figure. Al contrario. Contro questa alternativa elementare, contro la semplice scelta di uno dei due termini o di una delle serie, noi pensiamo che sia necessario cercare nuovi concetti e nuovi modelli, una economia sottratta a questo sistema di contrapposizioni metafisiche» (J. Derrida, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, p. 25)

⁷ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 75-76.

L'invasione dell'*altro* nel *logos* occidentale è l'invasione del margine nel testo della metafisica. Quest'altro, in quanto sottratto all'ordine della presenza, in quanto è ciò che non si lascia dire, lungi dall'essere una minaccia all'originaria purezza del *logos*; esso è piuttosto ciò che lo prepara e che, ultimamente, lo rende possibile. Ciò che intende mostrare Derrida è allora il movimento di *costituzione del senso* su cui la tradizione metafisica ha costruito sé stessa. Si tratta allora di mantenere da un lato la validità oggettiva delle strutture razionali, dall'altro di interrogarne la genesi. "Genesi" e "struttura", ecco i termini d'una dialettica che accompagnerà l'intero sviluppo del pensiero derridiano, non si contrappongono semplicemente l'una all'altra.

La questione genetica interessava a quei tempi (nella Francia degli anni '50) anche la linguistica. Il modello scientifico promosso da Saussure si era imposto quale paradigma di una vera e propria *koinè* strutturalista, il cui limite si era tuttavia palesato nell'incapacità di dar ragione dell'emergere storico della struttura. Se la separazione fra momento sincronico-strutturale e diacronico-storico della lingua poteva infatti spiegarne l'evoluzione, la sua emergenza nel mondo restava qualcosa di misterioso. Proprio dal confronto con il linguista ginevrino, Derrida darà vita ad alcune fra le più straordinarie pagine contenute in *De la grammatologie*. In quel luogo, benché il filosofo francese sia essenzialmente guidato da un intento decostruttivo, alcune fra le tesi capitali del *Cours* non solo non verranno decostruite ma, come nel caso della celebre distinzione fra significato e significante, addirittura assunte quali presupposti della critica. Anticipando i termini di una questione che verrà svolta analiticamente nella seconda parte di questo lavoro, possiamo dire che è l'immagine saussuriana del funzionamento della lingua come un gioco di differenze costituenti e priva di termini positivi (ovvero non sottratti al movimento sincronico di differenziazione e significazione) a catturare l'attenzione del giovane Derrida, il quale ne svilupperà il motivo in direzione di quello che potremmo definire un antifondazionismo trascendentale. In sostanza mentre Saussure ci descrive, da linguista, come funziona la lingua, Derrida si interroga, da filosofo, proprio sul senso generale di quella struttura. Come sottolinea Costa vi è, nell'interrogazione derridiana, un problema più radicale che la scienza linguistica non poteva avvertire. Scrive Costa:

Derrida, accettando l'idea saussuriana secondo cui la lingua e in genere ogni codice semiotico "non hanno per causa un soggetto, una sostanza o un essente che sia presenta da qualche parte e sfugga al movimento della dif/ferenza", va invece al nucleo del problema strutturale: si tratta di interrogarsi non soltanto sulle condizioni di possibilità del divenire, ma sulle condizioni

di possibilità dell'origine della struttura, e questo problema deve essere affrontato tenendo presente che *il soggetto che parla non è esterno al sistema linguistico, ma è—sotto un certo punto di vista—una sua funzione*⁸.

Ecco la questione che Saussure non si pone. Il soggetto parlante è già l'effetto di un anonimo meccanismo di produzione di un sistema di differenze nel quale egli si trova già da sempre a prendere parola. Da qui il rinvenimento di una situazione aporetica per cui alla necessità di una *langue*, dice Saussure, che predisponga l'atto di *parole* e lo renda intelligibile, si contrappone il primato storico di quest'ultima. Ora, sebbene questa circolarità sia in grado di spiegarci come avviene il modificarsi storico di una struttura, dove Saussure descrive bene l'irrompere del momento diacronico della *parole* nella sincronia della *langue*, essa resta incapace di dirci come tutto ciò sia potuto cominciare. Mentre lo strutturalismo si attesterà nell'esclusione di tutto ciò che precede l'emergere della struttura, Derrida inizierà proprio da qui. Nella misura in cui la *différance* non può nemmeno considerarsi astrutturale⁹, Derrida vede proprio nella fenomenologia il tentativo di conciliare l'esigenza strutturalista con la questione genetica, dove per genesi non si deve qui intendere il senso di semplice "cambiamento" della struttura, bensì della sua stessa emergenza. Questa possibilità resta tuttavia legata alla direzione che la fenomenologia andava sviluppando dopo *Ideen I*, testo che farebbe dunque da spartiacque fra un primo momento statico della fenomenologia, ed un secondo e più maturo metodo genetico.

Inizialmente Husserl si era limitato, attraverso l'esercizio della variazione eidetica, alla messa a fuoco della *Wesensstruktur* della soggettività, alla messa a tema cioè di una struttura eidetica invariabile e ad un'esplicitazione delle sue modalità di funzionamento. Il paradigma interpretativo nel quale si muovono le analisi di questo periodo è dato dalla separazione «tra contenuti e atti ed in particolare tra contenuti della percezione nel senso di sensazioni presentative e atti della percezione nel senso dell'intenzione di apprensione»¹⁰. Questa distinzione ci dice che il presentarsi della cosa stessa (*die sache selbst*) alla coscienza è guidata da quella che Husserl definisce appercezione o *morphé* intenzionale. È essa che interviene sempre ad animare, mediante un atto originalmente offerente di senso, la materialità della *hyle*. Questo modello che opera una dissociazione

⁸ V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 42.

⁹ J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani Editore, Verona 1975, p. 63.

¹⁰ E. Husserl, *Ricerche Logiche*, vol. II trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 172.

del momento attivo e intenzionale della coscienza dal dato iletico-sensuale, inizierà a vacillare già in *Ideen I* e sarà poi definitivamente riconosciuto come insufficiente nelle opere successive¹¹. Ciò che in questo modo viene escluso dalle analisi è il momento propriamente costituente, momento che rimanda alla questione temporale quale scaturigine del senso. Nel momento in cui Husserl metterà a tema la *Urkonstitution*, traghettando così la fenomenologia da un'eidetica regionale ad un autentico trascendentalismo, tutti i temi trattati secondo l'impostazione statica del primo momento verranno rialloggiati nel più vasto orizzonte genetico. A questo tema è stato dedicato l'intero capitolo primo. Ci siamo serviti qui soprattutto del testo derridiano del '53, che abbiamo ritenuto prezioso per almeno due motivi. Il primo è che in esso Derrida assume uno sguardo panoramico sull'intera opera husserliana. Una monografia che abbraccia ogni momento della fenomenologia rappresenta infatti un *unicum* nella vastissima opera derridiana, il cui sviluppo sarà segnato da una certa inclinazione alla valorizzazione di testi minori, semplici note o Appendici. In secondo luogo l'andamento della riflessione è caratterizzato dall'atteggiamento cauto tipico d'un pensiero che si sta ancora cercando. Siamo certamente lontani dalla carica dirompente delle ultime produzioni derridiane ma, proprio per questo, più vicini ad una certa giustificazione "classica" della decostruzione e del suo "nucleo teoretico". Tutte le acquisizioni e le inquietudini derridiane contenute in questo testo inaugurale non solo saranno mantenute ma costituiranno lo sfondo cui rimanda tutto lo sviluppo successivo del pensiero della maturità. Due cose saranno tuttavia definitivamente abbandonate: da un lato il continuo richiamo alla dialettica, dall'altro l'erronea interpretazione della funzione della scrittura nel saggio husserliano dedicato a *L'Origine della geometria*. Alla prima andrà a sostituirsi la nozione di "contaminazione", alla seconda spetterà un'attenta revisione ermeneutica dalla quale prenderà vita l'importante saggio del '62: *l'Introduzione a l'Origine della geometria*.

Il secondo capitolo descrive l'emergenza del tema derridiano della scrittura e ne articola lo sviluppo attraverso le analisi di due importanti opere: *La voix et le phénomène* e *De la grammatologie*. Tesi centrale di questi testi è che l'idea husserliana di una riforma della filosofia, intesa come scienza rigorosa, sia resa possibile soltanto da un ineliminabile elemento empirico-materiale che svolgerebbe così una funzione "costituente" rispetto alla

¹¹ È soprattutto nella produzione inedita di Husserl che verranno affrontati i temi relativi alla *Urkonstitution*: «si abbandona allora il piano della costituzione noetico-noematico che si rivela quindi superficiale per scendere a livello di quella "costituzione primordiale" (*Urkonstitution*) i cui Husserl non ha tentato l'analisi che nei testi ancor inediti» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano (1953) 1990, p. 182).

genesi degli oggetti ideali. Soltanto grazie a questo elemento si costituisce quella purezza di cui la fenomenologia ha inteso esserne la promotrice. Ma, osserva Derrida, essa è al tempo stesso rimozione di quell'elemento empirico, e portatrice dunque di una falsa promessa, quella che pone la verità della cosa in un'immediatezza che non starebbe alla fine di un processo genetico ma all'inizio di ogni sapere. Lo strumento mediante cui Derrida intende far emergere la funzione costituente dell'empirico è dapprima la dialettica. Nella memoria del '53 essa si innesta nella fenomenologia allo scopo di evidenziare la funzione costituente delle individualità empiriche nella genesi dell'idea. Una volta che si sia finalmente fatta chiarezza sulla questione, si tratterà poi di analizzare il rapporto fra idealità e storicità. La questione viene sviluppata da Derrida proprio nell'*Introduzione a l'Origine della geometria*. Linguaggio e scrittura sono il veicolo mediante cui l'idea diviene storia, facendosi tradizione. Ma così come avveniva nel saggio del '53, dove si evidenziava la rimozione dell'elemento costituente, si tratta adesso di evidenziare un'altra rimozione che è appunto quella della scrittura e del linguaggio. L'intento di Derrida sembra essere quello di reinserire il vissuto e la storia nella struttura vuota e astratta. Storicismo e strutturalismo devono fondersi assieme per non cedere rispettivamente al rischio di un assoluto relativismo e di un vuoto formalismo. Ne *La voce e il fenomeno*, la questione centrale è quella del rapporto fra Io empirico e Io trascendentale. Anche qui vedremo come Derrida rovescerà i presupposti della fenomenologia, facendo dipendere la soggettività trascendentale da quella empirica. In ciascuna di queste opere Derrida lavora a rompere lo schema rigido delle dicotomie nel tentativo di mostrare una certa complementarità dei concetti. L'esigenza di un'integrazione fra storicismo e strutturalismo è la cifra della prima produzione filosofica di Derrida, esigenza che egli ritrova per primo in Husserl ma la cui soluzione resta ricca di presupposti che la stessa fenomenologia non tematizzerà mai come specifici oggetti di critica. L'intento di Derrida è allora quello di recuperare l'esigenza husserliana iscrivendola, tuttavia, all'interno di un percorso che rovescerà i risultati della fenomenologia. Il secondo capitolo si chiude con la celebre conferenza sulla *différance*.

Infine, nel terzo capitolo, si è cercato di far luce sull'ambigua questione dei rapporti con Heidegger. Abbiamo scelto due luoghi non indifferenti al percorso sin qui svolto: il primo è il tema della temporalità così com'è impostato da Heidegger in *Sein und Zeit* e ripreso da Derrida in *Ousia e grammé*, il secondo è quello della *Ueberwindung* della metafisica. Nonostante l'insistenza heideggeriana sul tema, attraverso la decostruzione

del concetto di *Geist* e dell'uso strategico operato dal filosofo tedesco, Derrida ne evidenzierà una certa appartenenza ai più profondi valori dell'umanismo metafisico.

1. L'emergere del problema. La dialettica di "archeologia" e "teleologia".

«E se invece appartenesse al carattere essenziale della filosofia proprio il rendere incomprensibile ciò che è ovvio, e discutibile ciò che è indiscutibile? Se la filosofia avesse come compito di rendere incerto il senso comune nella sua proclamata autosufficienza? Se essa avesse una funzione di risveglio, ci scuotesse cioè affinché ci rendessimo conto che per lo più girovaghiamo nelle regioni esterne del nostro pensiero – anche per quanto riguarda le cose spirituali – con molto strepito e spreco di energie?»¹²

1.1. Aspetti generali.

Fin dalla *Mémoire d'études supérieures* dedicata al *Problema della genesi nella filosofia di Husserl*¹³ appare chiaro il motivo cardine che non cesserà mai di guidare la speculazione derridiana. Per quanto possa risultare arbitraria e ingiustificata qualsiasi interrogazione d'una possibile gerarchia dei concetti all'interno d'un percorso filosofico asistemico e complesso come quello compiuto da Derrida, ci sembra plausibile ridurne l'enorme edificio al tema fondamentale di quella che lui stesso definisce «una contaminazione iniziale del semplice»¹⁴. La domanda attorno alla quale Derrida costruirà la sua proposta filosofica, e sulla quale non cesserà mai di interrogarsi a partire già da

¹² M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Vittorio Klostermann Verlag 1978; trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990, cit. , p. 20.

¹³ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, diss. , relatore M. de Gandillac, 1953-54 (pubblicato nel 1990, PUF, Paris); trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.

¹⁴ *Ivi*, p. 51.

questo primo scritto, è la seguente: «Come può l'originarietà di un fondamento essere una sintesi *a priori*? Come può iniziare tutto attraverso una complicazione?»¹⁵.

Si capisce così l'importanza che Derrida assegna al programma fenomenologico nella sua versione "pura e trascendentale". Ai suoi occhi la fenomenologia appare come lo sviluppo maturo del trascendentalismo kantiano, mediato dall'interpretazione che ne dà Hegel. Se da un lato è certamente Kant a porre la questione di un fondamento del sapere scientifico che sia a un tempo "sintetico" e "*a priori*", dall'altro è pur vero che egli stesso assegna questa funzione ai soli giudizi di ordine matematico, restando chiuso in una prospettiva astratta e formale. La questione kantiana si basava sull'assunto dell'impossibilità di tenere assieme "*a priori*" ed "empirico", impossibilità che si concretizzava nella rimozione del problema genetico all'interno della sfera soggettivo-categoriale. Hegel ed Husserl, nel tentativo di una fuoriuscita dal formalismo kantiano, ne rovesciano lo schema¹⁶. Il carattere intenzionale¹⁷ che determina la coscienza husserliana è immediatamente solidale con il concetto che qui, seguendo Derrida, si intende determinare di "*sintesi originaria*". Resta ora da vedere come sia possibile la teorizzazione di questo inizio, se di inizio si può ancora parlare, "strutturato" o, meglio, "contaminato", che rimanda incessantemente e costitutivamente ad altro da sé.

È interessante rilevare come a questo livello Derrida, non avendo ancora individuato l'elemento che tiene assieme i poli dell'alternativa¹⁸, descriva il movimento genetico come un processo dialettico (vedremo poi come i termini specifici della dialettica derridiana ruotino attorno ai concetti di "genesi" e "struttura"). La maggiore difficoltà di questo progetto, dichiara Derrida, sta nella «impossibilità di determinare il cominciamento reale della nostra ricerca»¹⁹.

¹⁵ *Ivi*, p. 63.

¹⁶ A questo proposito scrive infatti Derrida: «Qui, è l'effetto che costituisce il senso della causa come tale» (*Ivi*, p. 65).

¹⁷ Il concetto husserliano di intenzionalità deriva direttamente dalla psicologia empirica di Brentano (*Psychologie von empirischen StandPunkt* 1874). Stando alla tesi di S. Vanni Rovighi, Brentano sembrerebbe aver a sua volta attinto dalla tradizione scolastica, in particolare dall'opera di un francescano del XIV secolo, Pietro Aureolo (S. Vanni Rovighi, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *Omaggio a Husserl*, Milano 1960).

¹⁸ Sarà soltanto nell'*Introduzione all'Origine della geometria di Husserl* che Derrida individuerà nella nozione di "segno" l'elemento sintetizzante di questa polarità dialettica (J. Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987).

¹⁹ *Ivi*, p. 64. L'impossibilità qui accennata costituirà il filo conduttore delle analisi derridiane raccolte ne *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. Attraverso un costante mutamento prospettico degli assunti di partenza, Husserl si troverà nell'imbarazzante situazione di chi, volendo giungere a delimitare precisi campi dell'analisi fenomenologica, si troverà invece costretto a reintrodurre ciò che aveva preliminarmente lasciato fuori gioco. La diversa interpretazione che Husserl e Derrida daranno di questo fenomeno, sarà all'origine del diverso modo di concepire il lavoro filosofico. Quella che per Husserl

Se il tema della “sintesi originaria” rappresenta il perno attorno al quale Derrida costruisce quest’opera, il metodo della ricerca deve situarsi in una sorta di terza via, alternativa tanto ad un’epistemologia di matrice storicista, volta a risolvere l’origine dell’idealità nel processo genealogico che l’ha prodotta, quanto rispetto ad uno strutturalismo “rigido”, che rimuove l’ordine della temporalità, e dunque il motivo genetico, a favore di un’analisi statica delle forme²⁰. Si tratta qui per Derrida di interrogare l’epistemologia che sta alla base della fenomenologia e di vedere, infine, se e quanto essa possa risultare uno strumento d’indagine adeguato, in grado cioè di mediare fra le due istanze dello storicismo e dello strutturalismo. Questa incursione della storia all’interno della struttura deve poter essere tematizzata a partire dalla consapevolezza che la capacità di oggettività, fedelmente descritta quale ci appare nella storia e secondo il suo vero senso, non è altro che un prodotto genetico che sfugge alla sua genesi, che la trascende radicalmente e ne è essenzialmente sciolto. Il suo radicamento e la sua novità sono irriducibili l’uno all’altra. In termini ampliati, una filosofia della genesi deve immediatamente convertirsi in una genesi della filosofia senza cedere né ad uno storicismo né ad un ingenuo psicologismo. Essa deve, in questa genesi, fondarsi come filosofia, ossia evitare tutti gli scetticismi che dalla dipendenza storica della filosofia potrebbero dedurre una sua impotenza eterna²¹.

Come possiamo notare, dall’impostazione derridiana della questione genetica emerge il tema di una legittimazione dell’argomentazione filosofica. Sin dall’inizio della sua attività, e sulla scia di Heidegger, Derrida tenterà una riproposizione del ruolo centrale della filosofia. Ma per farlo egli deve poterla sottrarre ad una forma di storicismo integrale senza cadere nell’astoricità strutturalista nella quale si include, a ragione, anche la prima versione della fenomenologia husserliana²².

rappresenta una “minaccia” accidentale da rimuovere, ovvero l’incessante sottrarsi del senso pieno costantemente invaso dal suo altro, verrà recuperata da Derrida a livello essenziale.

²⁰ Come fa notare Costa «anche quando Derrida cerca di elaborare una teoria della letteratura è sempre il problema della genesi che si impone nella sua irriducibilità, come emerge chiaramente nel saggio *Forza e significazione* dove la nozione di struttura, di forma non viene tanto negata, quanto interpretata essa stessa nel suo significato genetico, nel suo significato all’interno del divenire» (V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 44).

²¹ *Ivi*, cit., p. 66.

²² Su questa definizione bisogna intendersi. All’interno della *koiné* strutturalista della Francia degli anni ’50, Derrida prende subito posizione, in un convegno del 1959, e lo fa in veste di fenomenologo. Questa precisazione è importante dal momento che proprio la fenomenologia veniva accusata in quegli anni, quelli in cui iniziavano a manifestarsi i primi segni d’insofferenza verso il paradigma strutturalista, alla stregua d’uno strutturalismo non-genetico. Questa riduzione, promossa per lo più in ambito psicologico da figure come Goldmann e Piaget, non viene accettata dal giovane Derrida che gli contrappone una rilettura dell’opera di Husserl volta a tracciarne due momenti ben distinti proprio sul piano metodologico. Se in una

La ricerca di una genesi che non sia solo ed esclusivamente genealogica rappresenta forse il punto di maggiore distanza da Nietzsche. Pensare la genesi di una filosofia significa sottrarne il significato all'ordine dell'intenzione esplicitamente espressa per restituirla ad uno scenario più ampio. Anticipando un motivo che emergerà con forza ne *La voce e il fenomeno*²³, ma che innerva e abita il fondo del gesto decostruttore, il senso di ogni filosofia non sta mai in ciò che essa dice o critica apertamente, quanto piuttosto in ciò che non dice e che non "vuol-dire". È questo sfondo che deve essere recuperato anzitutto, come accade nella Memoria dedicata a Husserl, mediante l'analisi del motivo genetico. Ciascuna filosofia diviene così espressione piena di un voler-dire che non dice mai le sue ragioni costitutive, che ne oblia piuttosto il senso mediante una vera e propria rimozione del motivo genetico o, come nel caso della fenomenologia, di una sua riduzione al senso fenomenologico. Questo movimento si annuncia come il tentativo di mettere fuori gioco il rischio di un eterno rinvio dell'origine che Derrida descrive così:

Se non si decidesse "dapprima" di assumere l'"intenzione" di una filosofia, si incontrerebbe, con il pretesto del realismo e dell'obiettivismo, tutta una dispersione di accidenti empirici che tenderebbero indefinitamente verso un'inaccessibile essenza. È per far fronte a un simile pericolo che si tenta di comprendere sinteticamente il pensiero di Husserl a partire da un significato puro e "già dato"²⁴.

Si tratta allora di recuperare un senso della genesi che non si riduca semplicemente ad una "ragione fenomenologica", ma che abbia le sue radici nel fondo di un'esistenza fattuale ed empirica, esigenza questa rivendicata dallo stesso Husserl ogni qualvolta egli non resista alla tentazione di marcarne la distanza rispetto al trascendentalismo kantiano. Proprio questa ragione, nonostante la lettura derridiana della fenomenologia sia certamente guidata da un intento decostruttivo, Derrida la trova in Husserl. Egli inizia

prima fase è dunque accettabile l'assimilazione della fenomenologia ad uno strutturalismo non genetico, periodo che va sino a *Ideen I* in cui resta centrale una certa staticità delle forme, a partire almeno da *Erfahrung und Urteil* il motivo genetico torna ad imporsi ad un livello non più mondano bensì trascendentale.

Non dimentichiamo infine che, come ha documentato P. Ricoeur, proprio lo strutturalismo degli anni '50 aveva marcato la propria distanza dalla fenomenologia, accusata di essere eccessivamente dipendente da un impianto soggettivista (P. Ricoeur, *La question du sujet: le défi de la sémiologie*; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977).

²³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968 (II ed. 1984 con *Introduzione* di C. Sini).

²⁴ *Ivi*, cit., p. 76.

allora col denunciare il carattere insufficiente delle interpretazioni che sino ad ora sono state attribuite al tema genetico all'interno della fenomenologia secondo due prospettive:

1) Da un lato troviamo quella che Derrida definisce “*prospettiva analitica*”. Si tratta in sostanza di considerare l'evoluzione del tema genetico in Husserl come una serie discontinua di “rivoluzioni” che, rompendo col passato storico, salvaguardano la purezza del residuo ideale. Ma una simile purezza, avverte Derrida, torna a rovesciarsi nel suo contrario. Essa è puro formalismo vuoto di contenuto reale dal momento che

sopprime ciò che ogni genesi implica e a cui costantemente rimanda come a uno dei suoi fondamenti: il radicamento essenziale nella continuità dell'essere, nel tempo, nel mondo²⁵ [...] *condannandosi così* all'impossibile “concezione” di una pluralità assoluta di cominciamenti che aliena ogni unità di intenzione e di senso²⁶.

Per quanto possa sembrare fedele alle esplicite intenzioni della fenomenologia, questa interpretazione non tiene conto del tentativo da parte di Husserl di assicurarsi una certa continuità nella revisione continua dei suoi risultati di ricerca.

2) La seconda interpretazione, quella che Derrida definisce “*sintetica*”, rovescia la prospettiva analitica ponendo *a priori* un'originaria unità di senso che va via via disvelandosi lungo il percorso stesso della fenomenologia. La “genesì” diviene allora puro artificio retorico d'un senso che la precede.

Stando al principio hegeliano dell'identità degli assoluti nella reciproca indeterminatezza, Derrida avverte in queste due prospettive una radice comune. Entrambe infatti riducono la temporalità naturale al suo senso originario e fenomenologico. Da un lato l'interpretazione analitica non tiene conto del processo genetico anteriore ad ogni cominciamento fenomenologico, dall'altro quella “sintetica” risolve la processualità storica della fenomenologia in una semplice esplicitazione d'un senso originario. Entrambi questi punti di vista non tengono conto del valore costituente del carattere empirico su quello trascendentale, tradendo la nozione husserliana di essenza che, priva del suo referente reale, viene ridotta al formalismo del concetto:

Ciò che i due grandi atteggiamenti hanno di profondamente comune, ciò che li rende così simili nel loro approccio e nel loro insuccesso, è una riduzione della genesi effettiva al suo senso fenomenologico, la riduzione dell'esistenza storica e singolare a una pretesa essenza universale

²⁵ *Ivi*, cit. , p. 71

²⁶ *Ibidem*, corsivo mio.

che non è che un concetto contraffatto. Nell'intento di sfuggire alle insufficienze di una genesi "mondana", e per evitare ogni rischio di contaminazione, si è messo definitivamente tra parentesi il "mondo". La costituzione trascendentale stessa diveniva impossibile poiché essa si effettua originariamente sui fondamenti di un mondo ante-predicativo²⁷.

Entrambe le posizioni sono colpevoli d'aver pensato contro Husserl la sospensione fenomenologica dell'esistenza empirico-fattuale come annientamento dell'intero contenuto d'esperienza. Ma è davvero possibile una tematizzazione della questione genetica che non ricada in riduzioni "mondane", e che allo stesso tempo non si risolva unicamente in un senso trascendentale? L'aporia in questione sembrerebbe quella di un cominciamento che, in quanto costituente, trascendentale, si vorrebbe puro. E tuttavia, seguendo Husserl, questa "purezza", se non vuole ridursi all'astrattezza del concetto, deve muoversi a partire da uno scenario vitale che deve necessariamente precederla. A questo sfondo ante-predicativo l'ultimo Husserl ha dato il nome di *Lebenswelt*, "mondo-della-vita". Si delinea in questo modo il rovesciamento dell'attività costituente in costituita. La sua purezza diverrebbe soltanto il residuo ideale di un'opacità che la precede. Di essa non ne sarebbe che il prodotto derivato e secondo, cui è sottratta, di diritto, ogni presa sulla propria origine. La soluzione che in questo scritto proporrà Derrida sarà una soluzione essenzialmente dialettica

Ogni concezione unilaterale della genesi sembra sfociare in un'aporia da cui la dialettica esce vittoriosa poiché determina questa concezione fino a trasformarla nel suo contrario senza alterare il suo contenuto reale che si rivela così essere assente [...]. Dire che il significato della genesi è dialettico, significa dire che non è "puro" significato; significa dire che "per noi" la genesi non può presentarsi con l'assoluto del suo senso. Non si tratta dunque di proporre una "soluzione" al problema; si tratta semplicemente di affermare che, in una dialettica riconosciuta come tale, l'aporia si "comprende" essa stessa come aporia "reale". Allora incontriamo forse la filosofia²⁸.

²⁷ *Ivi*, p. 77.

²⁸ *Ivi*, pp. 81,82.

1.2. Introduzione alla Memoria su *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl (1953-'54)*.

Si tratta qui di indicare il rapporto ambivalente che la fenomenologia intrattiene con la questione della genesi dell'idealità. Ambivalente perché se da un lato essa rappresenta «la motivazione essenziale del pensiero di Husserl»²⁹, dall'altro è anche lo spettro che ne minaccia costantemente il progetto. Nasce da qui la lettura che ci offre Derrida rispetto all'evoluzione della riflessione husserliana; lettura che, elevando il tema della genesi a questione cardine, interpreta la fenomenologia a partire dalle differenti risposte che essa darà proprio al problema della genesi³⁰. Vediamo in sintesi le fasi di questo percorso:

1) La prima soluzione che Husserl ci offre è quella psicologista. Si tratta di una genesi empirico-mondana dell'idealità la cui condizione di possibilità sta nel necessario riconoscimento d'un riferimento oggettuale da intendere in senso aprioristico,

2) Riconosciuto il limite dello psicologismo Husserl abbraccia (sulla scia della critica di Frege³¹) la soluzione logicista. In questa prospettiva si raggiunge la salvaguardia dell'assoluta "purezza" dell'idealità al prezzo d'una rimozione totale del tema genetico,

3) Successivamente Husserl rimetterà in campo la questione della genesi dell'idealità a partire dal tema della soggettività costituente. È questa che, prendendo di

²⁹ Ivi, cit. , p. 85.

³⁰ L'intero testo husserliano sarebbe attraversato dall'ambiguità con la quale il filosofo pensa la nozione di genesi. L'interpretazione derridiana, sebbene non smetta di interrogare questa ambiguità, resta un'interpretazione essenzialmente univoca dello sviluppo della fenomenologia. Scrive Derrida: «L'intero cammino del pensiero di Husserl era, lo abbiamo visto, orientato sin dall'inizio verso una fenomenologia genetica. Esso non fu tuttavia unilineare. È quindi impossibile decidere se la comparsa del tema genetico dopo *Idee I*, dal 1915 al 1920, costituisca un compimento o una rivoluzione della filosofia precedente. Bisognerebbe per questo dare alla filosofia di Husserl un carattere "sistematico" di "sillogistica": delle conclusioni che non verificassero delle loro premesse distruggerebbero un'intera coerenza filosofica. Oltre al fatto che un punto di vista simile contraddice il senso profondo del pensiero di Husserl, basta uno sguardo sull'intrico dei temi nei manoscritti, sulla complicazione della loro cronologia, per non credere più all'idea di una svolta brusca o di una rottura. L'idea di "tema", sulla quale Husserl insiste sempre più dopo *Idee I*, è in accordo con l'intenzione stessa della fenomenologia: lo svelamento o la chiarificazione dei significati non aggiungono nulla alla costruzione. Essi non creano e non inventano così come non svalutano o non distruggono ciò che li precedeva» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, op. cit. , p. 199)

³¹ Sull'influenza di Frege nel pensiero husserliano il giudizio della critica non è unanime. Se Dagfinn Føllesdal (in *Husserl und Frege Ein Beitrag zur Beleuchtung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo 1958) sostiene un'influenza diretta di Frege su Husserl nel determinarne la svolta anti-psicologista, Jitendranath Mohanty (in *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington 1982) ha invece rilevato che già nel 1981 Husserl faceva uso della differenza fra "rappresentazione soggettiva" e "significato oggettivo". Secondo Costa infine non sarebbe tanto l'argomento anti-psicologista ad influenzare Husserl quanto un'altra critica sempre contenuta nella famosa recensione alla *Philosophie der Arithmetik* in cui Frege accusa Husserl di cancellare la distinzione fra l'elemento soggettivo e quello oggettivo. Riducendo tutto al primo, l'elemento soggettivo verrebbe in questo modo ad acquisire una parvenza d'obiettività (V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 31).

mira le essenzialità pure, le riporterà all'origine d'un vissuto soggettivo e intenzionale mediante il sistema delle riduzioni. Ma ancora una volta qualcosa di assolutamente irriducibile farà saltare lo schema. Se infatti le riduzioni eidetiche e trascendentali faranno emergere «l'atto stesso della costituzione temporale»³² quest'ultimo, in quanto tema d'una descrizione fenomenologica, si arresterà sempre al livello d'una correlazione "noetico-noematica" che non potrà mai dirsi costituente ma, di per-sé, già costituita, e dunque definibile, secondo la stessa terminologia husserliana, espressione d'una fenomenologia "statica",

4) Nel suo ultimo periodo, nel tentativo di evidenziare il ruolo attivo della temporalità costituente a livello di genesi trascendentale, Husserl porrà come centrale il tema della *Lebenswelt*. È qui che ha luogo la genesi della struttura eidetica, a partire dall'originaria attività d'una soggettività realmente costituente e donatrice di senso.

Questo l'intento esplicito di Husserl che tuttavia, a detta di Derrida, non verrà mai pienamente raggiunto. Ci si continuerà a muovere tra l'alternativa mai risolta d'un mondo d'essenze già costituite ("statico" o "strutturale") e quella in cui la costituzione genetica resta a livello d'una genesi di natura empirico-mondana ("storicista"). L'idea di Derrida è che, al di là delle intenzioni dichiarate, Husserl non abbandoni mai il terreno d'una fenomenologia "statica" e già costituita:

Malgrado l'immensa rivoluzione filosofica che Husserl ha intrapreso, egli rimane prigioniero di una grande tradizione classica: quella che riduce la finitudine umana a un accidente della storia, a una "essenza dell'uomo" che comprende la temporalità sullo sfondo di un'eternità possibile o attuale alla quale esso ha potuto o potrebbe partecipare³³.

L'approccio derridiano rispetto ad Husserl è fedelmente riassunto nelle battute finali dell'*Introduzione alla Memoria* del '53-54 in cui leggiamo che:

la sua filosofia richiede un superamento che sarà un prolungamento o, inversamente, una esplicitazione radicale che sarà una conversione complessiva³⁴.

È all'interno di queste due prospettive che Derrida inscriverà tutta la sua ricerca. E tuttavia esse non devono essere intese alla stregua di proposte alternative, quanto piuttosto

³² *Ivi*, cit. , p. 87.

³³ *Ivi*, cit. , p. 90

³⁴ *Ibidem*.

nel senso dialettico di un necessario rovesciamento del lavoro di prosecuzione della fenomenologia in una più ampia revisione generale dei suoi presupposti. Proprio di questo lavoro intenderà farsi carico Derrida.

1.3. L'emergere della questione genetica

L'ipotesi psicologista rappresenta il primo passo compiuto da Husserl in direzione di un superamento di quello che a lui sembrava essere il grande problema del kantismo. Questo problema era la caratterizzazione astratta e formale del trascendentale. L'esigenza kantiana era quella di garantire un autentico accesso alla conoscenza regolato da strutture che fossero del tutto indipendenti da elementi di natura empirico-mondana. Il soggetto kantiano rappresenta, nella sua architettura logico-categoriale, questo inaggirabile accesso umano alla conoscenza. Come osserva Derrida, ciò che ad Husserl fa problema è esattamente la volontà kantiana di un'assoluta separazione del trascendentale dall'empirico:

Se il trascendentale non si confonde originariamente con il suo contenuto empirico, se non è presentato come parallelo all'esperienza stessa, questo trascendentale, tematizzato fuori dall'esperienza, diviene logico e formale; non è più, allora, la fonte costituente ma il prodotto costituito dell'esperienza³⁵.

La ricerca d'un punto di partenza che non sia soltanto formale e astratto è ciò verso cui il giovane Husserl dirige la sua ricerca. Questa possibilità egli la vede dapprima nello psicologismo. Anche quando Husserl avvertirà tutti i limiti di questa posizione approcciando la questione genetica da un altro punto di vista, egli non sarà mai tentato, almeno nelle intenzioni, da un'idealismo formale alla maniera di Kant. L'origine dell'idealità, egli pensa, deve essere ancorata al vissuto originario e concreto d'una soggettività. E tuttavia, osserva Derrida, l'impresa husserliana sembra non riuscire:

Tutto l'intento di questo lavoro sarà di mostrare come Husserl, rovesciando sin dall'inizio la dottrina kantiana dell'idealità del tempo, è costretto in definitiva, dopo svolte, precauzioni e sottigliezze a non finire, a reintrodurre sotto forma d'una teleologia un'idealità del tempo. Egli partirà così da un tempo costituito nella sua unità, vale a dire, lo vedremo, da un tempo "mondano". È il motivo stesso della sua filosofia che sarà così contraddetto³⁶.

³⁵ *Ivi*, cit. , p. 94.

³⁶ *Ivi*, cit. , p. 97.

1.4. Lo psicologismo intenzionale del primo Husserl

Sarà nella *Filosofia dell'aritmetica* che Husserl esprimerà l'idea di una genesi psichica delle oggettualità ideali. Esse rimandano sempre ad atti intenzionali della coscienza i quali rivestono dunque una funzione costituente. Il numero, ad esempio, non sarà che il prodotto d'una certa attività della coscienza che, nel caso specifico, è quella di "contare delle molteplicità". Sulla scia di Brentano, Husserl ci sta dicendo che senza un riferimento oggettuale e una coscienza che intenzioni quest'ultimo, noi non avremmo mai l'idea di numero. Questa la posizione dello psicologismo. Essa fonda la possibilità stessa della scienza nella psicologia, la quale ne dispiega la genesi e ne guida i presupposti. Ma in questa maniera non rischiano di venir meno proprio i caratteri di universalità e oggettività tipici del sapere scientifico? Sarà proprio a partire da questa consapevolezza che Husserl abbandonerà lo psicologismo della fase iniziale.

Ma, chiediamoci meglio, in cosa consiste sostanzialmente lo psicologismo husserliano? Nella *Filosofia dell'aritmetica* Husserl si preoccupa della possibilità di ancorare la validità d'un modello ideale (come quello aritmetico) ad una genesi di natura empirica. Per far questo egli rivolge l'attenzione al concetto di numero e a quello di pluralità ad esso correlato, e osserva come la numerazione non sia altro che il prodotto d'una attività psicologica di astrazione che si effettua sempre a partire da una totalità data. Quest'ultima è il prodotto di relazioni che Husserl definisce *Collective Verbindungen* ("collegamenti collettivi") la cui origine non è chiaro se sia di natura "psichica" o "oggettiva"³⁷. Questa totalità è una "sintesi *a priori*" che si mostra alla coscienza come già costituita. La genesi non riguarda "questa costituzione" (che la coscienza coglie immediatamente come una totalità), essa è infatti aprioristicamente data. Indica bensì la possibilità di astrazione che istituisce il concetto di numero:

Non è affatto l'unità della totalità ad essere costruita da una genesi, ma è essa che rende possibile la genesi: è perché la "sintesi *a priori*" è già costituita nell'oggetto che è possibile l'astrazione³⁸.

³⁷ Derrida osserva come la distinzione husserliana fra "relazione primaria" e "relazione psichica" non sia così chiara. Egli sembrerebbe muoversi all'interno di un orizzonte di realtà sintetiche costituite a livello di totalità "primarie", ovvero intenzionate dalla coscienza soltanto in quanto già pre-determinate come totalità naturali e oggettive. Se questo è vero, allora la coscienza non giocherebbe quel ruolo costituente caro allo psicologismo ma, muovendosi all'interno di un'ontologia data, la investirebbe del senso psicologico necessario alla sua percezione: «La genesi psicologica non è costituente, ma una sintesi intenzionale è necessaria affinché l'unità dell'oggetto abbia un "senso". Senza questa sintesi, la percezione dell'oggetto, dal quale dobbiamo ben partire, si disperderebbe in una miriade di elementi che non sarebbe neppure percepita come molteplicità reale» (*Ivi*, cit. , p. 108).

³⁸ *Ivi*, cit. , p. 105.

Questa prospettiva ci mostra la distanza che separa Husserl dallo psicologismo classico³⁹. L'astrazione si inserisce soltanto dopo la costituzione di una sintesi che la percezione assume come originaria. Si tratta quindi soltanto di un'operazione secondaria che non è in grado da sola di fungere da criterio genetico in senso assoluto. La genesi del numero rimanda così ad una genesi più originaria che non trova soluzione fenomenologica senza il ricorso ad una soggettività costituente alla quale Husserl farà appello soltanto molti anni dopo. La coscienza si muove qui all'interno di forme pre-costituite ("pluralità" e "totalità") rispetto alle quali non può rivendicare alcuna funzione costituente. Ma allora, benché non sia esplicitamente tematizzato, nella *Filosofia dell'aritmetica*, osserva giustamente Derrida «si è già rinviati al problema cruciale del tempo della costituzione trascendentale»⁴⁰. Qui il problema da cui si era partiti, lungi dall'esser stato risolto, è semplicemente rinviato. Anche a questo livello si ripresenta l'alternativa fra una soluzione alla Kant, che puntando su una genesi trascendentale di natura essenzialmente logico-formale mette fuori gioco la storia e la concretezza del vissuto a salvaguardia della purezza dell'idealità, ed una storicista, che riportando la struttura ad una genesi empirica resta incapace di spiegarne la validità oggettiva.

Non disponendo ancora del sistema delle riduzioni, non riuscendo cioè a distinguere fra realtà "mondana" e realtà "trascendentale", Husserl è qui incapace di vedere la funzione costituente della temporalità e la riduce a semplice «fattore psicologico necessario»⁴¹. L'analisi della temporalità presente nella *Filosofia dell'aritmetica* si attesta così a un livello puramente psicologico. È sempre nel tempo che gli atti di coscienza istituiscono gli elementi aritmetici. Ma la loro validità oggettiva e il loro senso non ha qui niente a che fare con la temporalità: «Tempo e spazio possono essere considerati come condizioni psicologiche del formarsi di un aggregato, ma non ne sono la causa»⁴². Per questo motivo, osserva Derrida, in aperta polemica con quanti interpretano la posizione del primo Husserl come un semplice psicologismo, quest'ultimo è qui al tempo stesso una forma di logicismo:

³⁹ A questa forma di psicologismo Husserl darà un nome soltanto molti anni più tardi, nel paragrafo 41 delle *Meditazioni cartesiane*, definendolo come una specie di "psicologismo trascendentale".

⁴⁰ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 105.

⁴¹ *Ivi*, cit. , p. 106.

⁴² R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1986, cit. , p. 13.

Si può dire di quest'opera quasi il contrario di quanto se ne dice di solito: essa è l'espressione simultanea di uno psicologismo e di un logicismo perché la genesi, non essendovi pienamente compresa, appare sempre sul fondamento di essenze logiche autonome⁴³.

L'oggetto logico istituito dall'attività d'una coscienza intenzionale (per quanto "psicologica") resta isolato rispetto al divenire temporale. In tal modo ad essere coinvolta è soltanto la coscienza e non già i suoi oggetti, i quali stanno fissi in una sorta di logica intemporale il cui senso è dato una volta per tutte. Questo approdo costituirà la base della seconda fase dell'itinerario fenomenologico husserliano testimoniato dal lavoro delle *Ricerche Logiche*. Ma allora, osserva Derrida:

non si comprende più la necessità oggettiva di una genesi psicologica senza il soccorso di una necessità logica anch'essa *già de sempre* costituita⁴⁴.

Si annuncia così quella dissociazione fra *genesì* e *struttura* che nella lettura derridiana racchiude la reale portata della fenomenologia trascendentale. L'approfondimento della fenomenologia husserliana muove dall'idea derridiana d'uno svelamento della struttura dialettica che determina la relazione "genesì-struttura". Troviamo qui *in nuce* e, appunto, a livello dialettico, la tematizzazione di quella "struttura originaria" cui Derrida, sulla scia d'un approfondimento del ruolo costituente rivestito dalla temporalità, darà il nome di *différance*.

Sin qui abbiamo visto come per la *Filosofia dell'aritmetica* non sia percorribile la via d'un logicismo puro (quella che verrà poi proposta da Frege) che assuma l'indipendenza degli oggetti ideale rispetto agli atti intenzionali di coscienza. E tuttavia abbiamo anche visto come questa posizione non si identifichi con uno psicologismo classico che affiderebbe alla coscienza un originario ruolo costituente. A questo punto sorge però un'altra difficoltà. A sollevarla è Frege, il quale osserva, nella sua famosa critica allo psicologismo, che se si intende offrire una spiegazione genetica del numero a partire dall'investimento di senso d'una pluralità oggettuale, si resta chiusi nell'impossibilità di spiegare il significato dello "zero" e del numero "uno". La questione non è di poco interesse se si tiene conto che il riconoscimento di una precedenza logica dello "zero" e dell'unità rispetto alle totalità che si offrono alla coscienza, non fa che

⁴³ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, p. 107.

⁴⁴ *Ivi*, cit., pp. 106-107.

riposizionare l'intenzionalità a un livello che non possiamo più definire costituente. In questo modo lo "zero" e l'"uno" si pongono come condizioni di possibilità (sottratte alla genesi) di una genesi degli oggetti aritmetici. In questa disputa ritroviamo tutti gli elementi problematici della questione genetica. Da un lato ha ragione Frege quando asserisce la necessaria natura aprioristica del concetto di numero; dall'altra Husserl quando intende riportare l'oggetto aritmetico ad una matrice genetica. Tenere assieme queste due esigenze significa per Derrida porre la fondamentale questione di una "sintesi a priori", ovvero del concetto di una sintesi concreta che non sia ridotta ad una genesi storico-empirica.

La risposta che Husserl offre alla questione resta ancora di matrice psicologista e suona più o meno così: la numerazione interviene a stabilire una differenziazione di natura esclusivamente "essenziale" e non "reale" fra i vari "contenuti" (*Inhalt*) che mediante "associazione collettiva" vengono a formare quegli aggregati che la coscienza assume come primari. Di conseguenza non servirà, come vorrebbe Frege, sottolineare il fatto che è sempre a partire da delle unità che si formano degli aggregati. Il loro contenuto "singolo" e "reale" non viene in alcun modo messo da parte dall'attività della coscienza che solo "astrattamente" le considera come una totalità:

Se diciamo che Giove, un angelo e una contraddizione sono "tre", è perché essi hanno ognuno una concreta unità oggettuale, ma, in quanto contenuti singoli, sono ognuno differenti⁴⁵.

Questa risposta, oltre ad aprire nuovi problemi che ora analizzeremo, parte da un rovesciamento della prospettiva freghiana. Se per questi era necessario partire dall'equivalenza intesa come "identità" reale di ciascuna unità, per Husserl si trattava invece di evidenziare come l'equivalenza sia il prodotto di un'astrazione la quale da ultimo non intacca minimamente le differenze "reali" fra i vari "contenuti"⁴⁶. Che due contenuti siano "equivalenti" (aspetto logico) non significa necessariamente che essi siano anche identici (aspetto reale).

Al di là della polemica ingaggiata con Frege, ciò che qui è interessante è la sottolineatura d'un aspetto irriducibile alla genesi. L'analisi husserliana, che voleva legare l'astrattezza dell'idea alla concretezza d'un vissuto soggettivo, si arena nel

⁴⁵ *Ivi*, pp. 113-114.

⁴⁶ Derrida fa qui uso dell'interpretazione che Tran-Duc-Thao offre dell'intenzionalità in *Fenomenologia e materialismo dialettico*. Si tratta, osserva il filosofo vietnamita, di intendere l'intenzionalità sulla scia del concetto criticista di oggettivazione.

necessario riconoscimento del carattere aprioristico della “generalità” dell’oggetto intenzionato. Sembra essersi realizzato quel rovesciamento prima annunciato delle intenzioni husserliane che Derrida descrive così:

Apparentemente, la genesi produce l’unità del senso; di fatto, il senso determina a priori esso stesso la genesi⁴⁷.

Come sottolineavamo sopra, sembra che l’attività costituente della coscienza si inserisca soltanto all’interno d’un orizzonte di senso che, precedendola, la rovescia in un suo prodotto costituito⁴⁸.

⁴⁷ *Ivi*, cit. , p. 114.

⁴⁸ Su questo punto sono interessanti le note di Derrida che sottolineano come già nella *Filosofia dell’aritmetica* Husserl resti, seppur nella contraddittorietà del caso, più fedele ad un atteggiamento fenomenologico che non ad una presa di posizione psicologista. Una volta riconosciuto il carattere non-concettuale del numero, infatti, Husserl è in contraddizione con il principio della genesi psicologica, che non può produrre che dei concetti, ma è in accordo con una descrizione già fenomenologica che rispetta il significato originale dei fenomeni [...]. Sembra proprio che la soluzione contraddittoria di Husserl sia la sola a rispettare e a sostituire, in una descrizione minuziosa, i dati irriducibili del problema: la possibilità simultanea di un’oggettività e di una genesi empirica del numero, di una creazione “reale” del senso e della sua “apparizione” originale alla coscienza» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , pp. 115, 117).

1.5. L'abbandono del motivo genetico e l'abbraccio logicista

Le *Ricerche Logiche* rappresentano il tentativo di superare le aporie derivanti dall'impostazione psicologista della *Filosofia dell'aritmetica*. Husserl abbraccia qui l'idea d'una logica pura del tutto indipendente da una genesi di natura empirica. Per far questo egli non deve solo poter separare l'atto soggettivo del conoscere (*die Subjectivität des Erkennens*) dall'oggettività del contenuto della conoscenza (*die Objectivität des Erkenntnisinhaltes*), ma anche abbandonare l'idea d'un rapporto genetico che legghi il momento oggettivo a quello soggettivo.

L'idea di una logica pura così come viene presentata nelle *Ricerche*, garantisce ad Husserl un fondamento stabile della scientificità, una sorta di teoria generale e normativa delle scienze particolari. Il punto di partenza è il rovesciamento delle tesi psicologiste di Mill e Lipps, secondo i quali la logica non sarebbe altro che una branca della psicologia. Non solo ma, come si era anticipato, attraverso un movimento che Derrida definisce anticipatore dell'intero sviluppo successivo della fenomenologia, Husserl rifiuta anche la soluzione kantiana, quella cioè di una sintesi a priori di natura esclusivamente formale. Si ripropone il problema già espresso nella *Filosofia dell'aritmetica* per cui «la genesi del senso deve superare l'antinomia dell'*a priori* formale e dell'*a posteriori* materiale»⁴⁹.

Appellandosi ancora una volta alla nozione di intenzionalità, ma non sviluppandone il concetto a livello di una fenomenologia trascendentale, lasciandola cioè come struttura essenziale di una coscienza non più psicologica bensì logica, Husserl ricadrà ancora una volta al di qua di ciò che intendeva superare:

Pur essendo molto originale, è pur sempre un logicismo molto caratterizzato quello che emerge dal primo volume delle *Ricerche logiche*. Esso richiederà un ritorno alla soggettività vissuta; questa non sarà né logica, né psicologica, ma fenomenologica, e rinnoverà totalmente il problema della genesi⁵⁰.

Vediamo da vicino le ragioni di Husserl contro lo psicologismo. Esse somigliano molto alle tesi che Kant contrappone all'empirismo humeiano (la differenza fra i due, come abbiamo già detto, sta nella necessità avvertita da Husserl di rendere l'*a priori* accessibile a un'essenza concreta). Derrida ne individua tre e le raccoglie sotto il segno

⁴⁹ *Ivi*, cit. , p. 126.

⁵⁰ *Ibidem*.

di una critica generale dell'empirismo che, in quanto dipendente dall'esperienza, sarebbe fenomenologicamente incapace di produrre un sapere "esatto":

1) Il primo argomento sostenuto di Husserl contro lo psicologismo è che in quanto scienza empirica essa non possa produrre che "vaghe generalizzazioni". Queste generalizzazioni, per quanto estremamente utili dal punto di vista della pre-visione, restano semplici approssimazioni prive di necessità logica;

2) L'argomento ci conduce quindi alla seconda tesi husserliana secondo cui si rende necessaria una netta separazione delle leggi logiche, che sarebbero regolate da una necessità apodittica e sovra-empirica (*über-empirisch*), da quelle naturali, modellate sull'induzione e rispondenti a criteri di verosimiglianza e approssimazione. Ma allora da dove hanno origine i contenuti logici che Husserl intende separare nettamente dalla vita psicologica? Nelle *Ricerche Logiche* Husserl non trova alcuna risposta a questa domanda e reintroduce un formalismo logicista alla Kant separando, in maniera netta, uno spazio logico "puro" da uno spazio "psicologico". Tutto ciò avviene, tuttavia, al prezzo d'un abbandono della questione genetica. Nessuna genesi reale del logico è possibile per lo Husserl delle *Ricerche logiche*. Pena la contaminazione del registro logico con quello psicologico. Soltanto nel secondo volume delle *Ricerche Logiche* Husserl risolverà la questione con un ritorno alla soggettività costituente. Questa soggettività, nonostante tutti i limiti che ancora possiede (primo fra tutti il carattere ancora eccessivamente logico-formale dell'intenzionalità, non ancora capace d'una *Wesensschau*, ovvero dell'intuizione essenziale concreta), sarà una soggettività trascendentale;

3) Il terzo argomento sostenuto da Husserl contro lo psicologismo è che esso, affidandosi alle leggi empiriche, si affida anche al loro presupposto essenziale, ovvero all'esistenza di fatti, a partire dai quali, e intorno ai quali, si fonda la validità delle leggi. E tuttavia, una volta che si sia fatto dipendere la legge dall'esperienza, ecco che essa non può che apparir vaga agli occhi di Husserl, il quale è intenzionato a rintracciare, da fenomenologo, le modalità invariabili di rapporto all'ente. Come abbiamo detto questa modalità resta ancora affidata, nel primo volume delle *Ricerche Logiche*, a un *a priori* dal carattere formale. Si tratterà, nello sviluppo della fenomenologia, di far emergere il carattere trascendentale di questo *a priori*, che non è semplicemente quello di una prospettiva sintetica alla Kant. L'idea di Derrida è che la cifra della distanza fra trascendentalismo kantiano e trascendentalismo husserliano stia proprio nella fusione, che produrrà quest'ultimo, fra il sintetico *a priori* e una prospettiva genetica estranea a Kant.

Inserire l'*a priori* kantiano nella storia senza farne venir meno il carattere necessario, questa è l'impresa che intende operare Husserl.

Queste tre critiche che Husserl porta contro lo psicologismo ma che, lo abbiamo visto, hanno di mira più in generale l'empirismo che sta alla base delle scienze naturalistiche, ruotano attorno alla questione della mancata apoditticità delle sue proposizioni. Le due alternative, lo psicologismo della genesi empirica dei concetti ideali e il logicismo delle forme pure e atemporali, sono insufficienti e incapaci di dar ragione di una genesi reale e apodittica del senso. Da un lato Husserl vorrebbe dar ragione di una genesi degli *a priori* mediante i quali accogliamo i contenuti certi dell'esperienza, dall'altro, disponendo soltanto di un concetto empirico di genesi, il ricorso a questo inficerebbe la validità assoluta di accesso all'esperienza. Derrida descrive così questa situazione:

Di fatto Husserl riconosce, in questo senso, l'affinità del suo disegno con quello di Kant. Egli, dice, si sente "più vicino alla concezione della logica di Kant" che a quella di un Mill o di un Sigwart. Ma Husserl rimprovera a Kant di aver concepito la logica pura, da un punto di vista che non è estraneo a quello di Aristotele e degli Scolastici, come un insieme di forme immobili e definitivamente costituite. Qui Husserl tiene a sottolineare ciò che lo separa una volta di più da Kant. La logica è una possibilità pura infinita⁵¹.

Ora, al di là del fatto che questa nozione di logica come "possibilità pura infinta" rappresenti *in nuce* il programma di una logica trascendentale⁵² (quella che verrà messa a tema soltanto verso la fine degli anni '20 a partire cioè da *Logica formale e trascendentale*) e che in essa si nomini già una certa solidarietà con l'idea teologica di un compito infinito per la filosofia, quel che fa problema a Derrida è la mancata

⁵¹ *Ivi*, cit, p. 136.

⁵² Sulla nozione appena evocata di "infinito" Derrida osserva come essa intervenga sempre, in Husserl, in soccorso ad una certa difficoltà del pensiero, facendone sparire, o quantomeno appianandone, le aporie. È strano, continua Derrida, come la critica abbia poco insistito su questo carattere "eccezionale" del concetto di infinito. Da un lato infatti, come sottolinea G.Gurvitch ne *Les tendances actuelles de la philosophie allemande (Paris 1930, p. 60)*, l'infinito non può che esprimere a livello di analisi fenomenologica un limite negativo, atto a segnalare un mancato riempimento di senso e quindi ad essere, in fondo, sinonimo di "indefinito". Tuttavia, a questa negatività teorica, si unisce una "positività assiologica e teleologica" di questo concetto, l'idea cioè di un compito infinto del pensiero verso il proprio pieno dispiegamento che se ne starebbe «in attesa come un'innamorata del suo senso a venire, destinato a sposarla e a fecondarla» (J. Derrida, *Force et signification* (1963); trad. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 23). La negatività teoretica si rovescia così in un imperativo etico sul quale torneremo. Questa idea di una "logica infinita" annuncia quindi quello di un compito infinito della filosofia che apparirà in Husserl soltanto trent'anni più tardi.

tematizzazione di un divenir concreto della logica⁵³. Proprio questa sfasatura tra la dichiarata necessità di un superamento del carattere statico della logica formale e la mancata presa di distanza da quanto, nella fenomenologia, restava ancora solidale con una certa staticità delle forme, rappresenta il fulcro attorno al quale Derrida costruisce le sue prime opere. La questione vorrebbe essere risolta da Husserl mediante la messa a tema di un campo di costituzione neutro nel quale tanto la logica quanto la psicologia trovino spazio come prodotti e correlati di una soggettività costituente: si inaugura così quel lungo periodo della riflessione husserliana fondata sulla messa fuori circuito della questione genetica.

⁵³ Sottolineando la differenza strategica rispetto al tema della logica fra l'approccio kantiano e quello fenomenologico, Derrida accusa giustamente Husserl di non accettare tutte le conseguenze che questo cambio prospettico porta con sé, prima fra tutte la necessaria messa a tema della questione genetica e di un divenire storico della logica: «Siamo qui in diritto di chiederci dove e come Husserl, rifiutando di considerare una genesi e una storia delle idealità, può rifiutare la fonte costituente di una logica che non si è mai compiuta» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 137).

1.6. Il deflusso temporale delle *Vorlesungen*

Nel secondo volume delle *Ricerche Logiche* fanno la loro comparsa alcuni fra i concetti fondamentali della fenomenologia. Tuttavia, la forza rivoluzionaria del nuovo arsenale concettuale messo in campo da Husserl resterà a lungo dissimulata dall'approccio ancora statico che ne segnerà la strategia sino agli anni 1919-'20. Tutte le descrizioni fenomenologiche di questi anni assumeranno il dato noematico come già costituito⁵⁴. È per questo che la lettura derridiana sottolineerà molto di più la continuità di pensiero con il modello del primo volume delle *Ricerche Logiche* che non la diversità introdotta dai nuovi concetti⁵⁵. Derrida arriva a sostenere che la stessa

comparsa delle ricerche genetiche non è stata una rivoluzione nel pensiero di Husserl. Essa è stata preparata, richiesta attraverso un lungo periodo in cui il tema genetico è "neutralizzato", tenuto assente dalla descrizione fenomenologica⁵⁶.

Un periodo, dunque, che mettendolo fuori circuito, riducendolo, annunciava già la necessità di un ritorno del problema, il quale, pur non muovendo più a livello di genesi "mondana", si riproporrà a livello trascendentale.

Derrida analizza anzitutto questa pretesa "neutralizzazione" della genesi così come viene svolta nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. In queste lezioni Husserl intende indagare l'origine della temporalità intenzionale⁵⁷. Egli procede così a una preliminare riduzione della temporalità mondana (*die Weltzeit*). Il residuo

⁵⁴ È importante tenere a mente che la distinzione fra *noesi* e *noema* viene introdotta da Husserl soltanto nel primo volume di *Ideen* (precisamente nel *cap.* III della *sez.* III). Se il *noema* husserliano rappresenta il correlato della coscienza così come esso si dà in essa in quanto già costituito, la *noesi* o *morphé* rappresenta invece l'insieme degli atti coscienziali mediante i quali si struttura il modo di darsi del *noema*. Questa distinzione serve a noi soltanto per far capire a che livello si situano le analisi fenomenologiche del periodo in questione. Nelle *Ricerche Logiche* infatti tutte le analisi appartengono al solo ordine noetico.

⁵⁵ Nonostante l'idea di una sostanziale continuità del pensiero husserliano, almeno sino alla tematizzazione di una fenomenologia "genetica", Derrida non smette di sottolineare, lo vedremo, l'originalità e l'importanza delle riflessioni husserliane sulla coscienza interna del tempo.

⁵⁶ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 143.

⁵⁷ Sulla questione dell'origine del tempo e su come essa non si debba intendere in senso empirico, Husserl scrive nel § 2 delle *Vorlesungen* che «Questo problema di origine è diretto però sulle configurazioni primitive della coscienza del tempo, nelle quali le differenze primitive del temporale si costituiscono in modo intuitivo e proprio come le fonti originarie di tutte le evidenze relative al tempo [...]. Per noi la questione della genesi empirica è indifferente, ciò che ci interessa sono i vissuti, secondo il loro senso oggettuale e il loro importo descrittivo [...]. I vissuti, noi non li disponiamo in nessun quadro reale. Con la realtà noi abbiamo a che fare soltanto, in quanto essa è realtà intesa, intuita, pensata concettualmente» (E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, 1928; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981, cit. , p. 48)

fenomenologico sarà così costituito da quell'appercezione immediata del tempo che rappresenta l'unica certezza fenomenologica da cui procedere. Quel che a Derrida fa problema, in queste lezioni del 1905, è l'impossibilità di accedere ad un ambito puro dei vissuti temporali mediante quella riduzione fenomenologica che Husserl applica al tempo obiettivo. Vediamo analiticamente la critica derridiana al procedimento delle *Vorlesungen*. La questione ruota attorno alla concezione dell'"ora-originario", inteso non come punto sorgente assoluto ma come prodotto, sintesi della dialettica di ritenzione e protenzione⁵⁸. Abbiamo già operato la riduzione del tempo obiettivo. Ci troviamo all'interno della sfera della temporalità intenzionale, quella cui Husserl in queste lezioni dà il nome di "campo temporale originario"⁵⁹. In questo modo egli crede di aver preso congedo da tutte quelle "trascendenze" mondane che, astraendo dall'orizzonte della soggettività, non possiedono uno statuto fenomenologico ed apoditticamente certo.

Lo spazio dischiuso dalla riduzione del tempo obiettivo dovrebbe quindi aprirci quell'orizzonte di fenomeni coscienziali sui quali nessun dubbio potrà mai gettare ombre. Derrida non la vede così. Il motivo è questo: la costituzione dell'"ora" nella sfera della temporalità vissuta, evidenzia una dialettica di vissuti temporali già costituiti e preesistenti, sullo sfondo dei quali, soltanto, qualcosa come "l'ora presente" si fa avanti. Se questo "ora", che non è mai qui e adesso perché continuamente ci sfugge il movimento costituente che lo ha generato, è al tempo stesso prodotto dialettico passivo (di qualcosa d'altro che gli è costitutivamente sottratto) e fonte costituente attiva, allora è anche rispetto ai vissuti interni che dobbiamo operare quella riduzione che Husserl riservava soltanto al tempo obiettivo. La medesima non-evidenza che secondo Husserl caratterizzava il tempo obiettivo, e in ragione di cui la fenomenologia ci richiamava ad una sospensione del giudizio, abita ora anche quella coscienza interna del tempo che invece si voleva pura:

Il presente originario e costituente non è dunque assoluto che nella sua continuità con un "non-presente" che è nello stesso tempo costituito prima di esso, con esso, e in esso⁶⁰.

⁵⁸ La concezione husserliana del presente come sintesi dialettica di ritenzione e protenzione costituirà il nucleo della critica alla teoria brentaniana dell'"associazione originale". Per Brentano l'unica possibilità di un'esperienza originaria del tempo era data dall'assolutizzazione del tempo presente con la conseguente confisca dello statuto dell'evidenza al tempo passato e a quello futuro. Ogni variazione temporale che fuoriesca dalla sorgente d'un presente assoluto, verrà considerata da Brentano come un prodotto della funzione immaginativa che trattiene (nel passato) e anticipa (nel futuro) esperienze non più presenti.

⁵⁹ «Il "campo temporale originario" non è qualcosa come una porzione di tempo obiettivo, l'"ora" del vissuto, in sé preso, non è un punto del tempo obiettivo, e così via» (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit. , §1 p. 45).

⁶⁰ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 155.

Vediamo così che l'atto di esclusione mediante cui Husserl mette fuori circuito il tempo obiettivo, poggia sull'evidenza ritenzionale di una non-presenza assunta in maniera del tutto acritica. Come sia possibile esibire un movimento costituente puro a partire da un "ora" che è già costituito, che è già una sintesi passiva, che è già il prodotto di due non-evidenze che non si trovano fuori di me e rispetto alle quali non viene evocata la necessità di alcuna riduzione, ecco tutto questo, nelle *Vorlesungen*, non fa ancora problema.

La questione non è di poco conto dal momento che sembra inficiare l'intero procedimento fenomenologico condotto da Husserl. Vi sarebbe al lavoro una *contaminazione originaria irriducibile* che non permette alcuna distinzione netta fra l'ordine empirico e quello trascendentale: «La fenomenologia non sarebbe più totalmente padrona in casa propria. L'ontologia sarebbe già sul posto»⁶¹.

Derrida fa sua la considerazione del filosofo vietnamita Tran-Duc-Thao il quale, in *Fenomenologia e materialismo dialettico*, osserva come l'intera questione della temporalità nelle *Vorlesungen* sia il frutto di un inquadramento statico del problema del tempo, che sarebbe ancora legato ad un atteggiamento di tipo ingenuo. Il tentativo husserliano di distinguere fra un'origine fenomenologica e un'origine psicologica del tempo, tentativo promosso dalla persuasione di riuscire ad evitare le aporie dello psicologismo del primo periodo, verrebbe così a situarsi sullo stesso piano delle analisi precedenti⁶². Derrida vede questo motivo all'opera nella critica avanzata da Husserl allo psicologismo della teoria dell'"associazione originaria" di Brentano. Ciò che interessa a Brentano è mostrare in che modo si formi, per la coscienza, il senso della durata dell'oggetto: in che modo cioè, nella percezione dell'oggetto, io ho anche la sensazione del suo durare, del suo permanere nel tempo. L'oggetto percepito mi interessa qui unicamente come oggetto temporale. Secondo Brentano, l'oggetto attualmente percepito mi si offre in una durata temporale in quanto, nell'istante in cui percepisco, vi associo immediatamente un'immagine trattenuta nella memoria dell'oggetto stesso precedentemente percepito. L'oggetto che ora non è più dato in una percezione attuale è tuttavia attualmente mantenuto come ricordo, ovvero come immagine. Si può avere una coscienza della successione e della durata nella quale l'oggetto resta identico, proprio per il fatto che la percezione è produttiva di immagini.

⁶¹ J. Derrida, *Il problema della genesi nella fenomenologia di Husserl*, p. 151.

⁶² «L'atteggiamento che dirige tutte le analisi di costituzione "statica" è quindi "ingenuo" e partecipe, in una certa misura, di quello psicologismo e di quello storicismo quali esso stesso li definisce e li rifiuta» (*Ivi*, cit. , p. 147).

Essa si mantiene nella coscienza modificandosi, divenendo cioè essa stessa immagine. L'idea di fondo di Brentano, e che Husserl fa risalire a Herbart e Lotze, è che

per il coglimento di una successione di rappresentazioni, sia necessario che queste ultime siano gli oggetti perfettamente simultanei di un sapere relazionante, che li riassume del tutto inscindibilmente in un atto unico e indivisibile. Tutte le rappresentazioni di una via, di un passaggio, di una distanza, in una parola, tutte quelle rappresentazioni che contengono un paragone tra più elementi e ne esprimono il reciproco rapporto, possono essere pensate solo come il prodotto di un sapere che le riunisce atemporalmente⁶³.

La critica husserliana punta il dito contro la determinazione psicologista della temporalità, che costringe a ridurre passato e futuro a degli "irreali" (*Nichtreellen*) e fa emergere le temporalità d'un presente originariamente intemporale a partire dall'attività dell'immaginazione. Riferendosi a quest'ultima, osserva Husserl, non si capisce come un'attività essenzialmente riproduttrice, come l'immaginazione, possa vedersi affidato un ruolo costituente. In sostanza è la confusione fra ambito empirico e ambito fenomenologico che fa problema. È infatti un'esigenza genetica (che per lo Husserl delle *Ricerche Logiche* è ancora sinonimo di psicologismo) a guidare tutta l'analisi brentaniana della temporalità.

E tuttavia questa mantiene per Derrida un valore fondamentale, quello per cui, una volta depurata dagli elementi più marcatamente psicologisti, come la teoria dell'immaginazione, essa mostrerebbe bene la necessità

di istituire il tempo a partire da una dialettica del costituente e del costituito i cui termini erano al tempo stesso solidali e distinti. Il tempo non appare come tempo fenomenologico costituente che perché è costituito⁶⁴.

Ancora una volta Derrida fa appello alla dialettica nel tentativo di far emergere la necessaria implicazione dei termini oppositivi, *solidali ma al tempo stesso distinti*, evocando un senso della genesi che trova la propria origine soltanto alla fine d'un lungo cammino, *un senso della genesi cioè che sarebbe al contempo genesi del senso*. Vedremo più avanti come questa particolare dialettica di archeologia e teleologia⁶⁵ non è altro che

⁶³ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit. , §7, pp. 56-57.

⁶⁴ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 151.

⁶⁵ La struttura di questa dialettica non è riconducibile al modello hegeliano. Essa non conduce ad un momento speculativo-razionale che superi e al contempo trattenga i precedenti momenti, ma evidenzia

la polarità di genesi e struttura che attraverserà, restando irrisolta, l'intero sviluppo della fenomenologia husserliana.

Per ora limitiamoci a seguire la proposta husserliana. Rifiutato una volta per tutte lo psicologismo di Brentano, la via percorsa da Husserl è quella di un recupero dello statuto fenomenologico⁶⁶ della ritenzione e della protenzione all'interno della sfera intenzionale della coscienza interna del tempo. La mossa di Husserl consiste nell'assunzione che l'atto stesso di percezione di oggetti temporali ha un sua durata, che questi si costituiscono a partire da un'"impressione originaria" che è già temporalmente strutturata secondo quelli che Husserl chiama "caratteri di decorso"⁶⁷, ovvero il darsi dell'oggetto attraverso una continuità indivisibile⁶⁸. A partire da un'ora che è la sorgente costituente dell'oggetto temporale⁶⁹, il punto nel quale esso comincia ad essere, il *continuum* si costituisce mediante il progressivo mantenimento dell'"ora" appena trascorso nella ritenzione, secondo quella che potremmo definire una legge di mutamento costante. Ciascun "ora" immediatamente presente si trasforma in un "già stato" nel medesimo istante in cui un nuovo "ora" si presenta alla coscienza. Il trattarsi dell'impressione originaria nella ritenzione è simultaneo all'assunzione di un nuovo "ora", il quale sarà a sua volta trattenuto nel passato e sostituito da un nuovo presente. Dunque, incalza Derrida, «non

piuttosto una certa solidarietà delle coppie oppostive della tradizione filosofica, solidarietà che, come vedremo, guiderà Derrida nella determinazione di un'origine temporalmente differita. Per ora la dialettica evidenzia soltanto l'insorgere di qualcosa che è radicato nel mondo, qualcosa come la *genesi* di un sapere, che è la sua archeologia, che è sempre direzionato verso la sua perfezione, il suo *telos*. Tuttavia, osserva Derrida, quel sapere è già dal principio caratterizzato da una struttura ideale. Si tratterà di capire in che modo si concretizzi questo movimento.

⁶⁶ Questo recupero non indica né una identificazione dei vissuti temporali con l'"ora" presente, né una loro fuoriuscita nella sfera esterna dell'obiettività. Rispetto al primo punto Husserl chiarisce bene, e qui in accordo con Brentano, che ritenzione e protenzione restano degli "irreali", e che se così non li considerassimo saremmo preda di un perpetuo presente. Rispetto al secondo punto invece non dobbiamo dimenticare che la riduzione del tempo obiettivo resta l'atto istitutivo con cui si aprono le *Vorlesungen* e rispetto al quale Husserl non tornerà più indietro. Questi due punti vengono chiariti molto bene da Derrida il quale scrive che «la "realtà" (*reell*) fenomenologica è, per essenza e perché "si manifesta", radicalmente diversa dalla "realtà" naturale (*real*). La ritenzione non definisce la persistenza d'una impressione indebolita ma una "quasi"-presenza del passato» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 153). Resta semmai da capire quale particolare statuto fenomenologico possa rivendicare una non-presenza trattenuta o anticipata nella sfera della temporalità intenzionale. Vedremo più avanti che Derrida insisterà sulla centralità della ritenzione per far saltare il tentativo fenomenologico di un ancoraggio saldo ad una presenza che non si darebbe mai.

⁶⁷ I "caratteri di decorso" costituiscono le modalità temporali della durata di un oggetto temporale all'interno della sfera coscienziale: «Noi qui parliamo di "fenomeni di decorso" o, meglio ancora, di "modi dell'orientazione temporale", e, riguardo agli oggetti immanenti stessi, dei loro "caratteri di decorso"» (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, § 10, p. 63).

⁶⁸ Scrive infatti Husserl: «È ben evidente che la percezione di un oggetto temporale ha essa stessa una temporalità, che percezione della durata presuppone a sua volta durata della percezione, che la percezione di una qualsivoglia figura temporale ha anch'essa la sua figura temporale» (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, § 7, p. 59).

⁶⁹ Husserl chiarisce bene che per "oggetti temporali" si devono intendere quegli oggetti che «oltre ad essere delle unità nel tempo, contengono anche in sé l'estensione temporale» (*Ibidem*).

si può dire che l'originarietà fenomenologica intrattiene con ciò che essa non è dei rapporti dialettici?»⁷⁰. Vi sarebbe al lavoro un tratto irriducibile che reintrodurrebbe, a livello intenzionale, quelle trascendenze rispetto alle quali la riduzione del tempo obiettivo avrebbe dovuto metterci al riparo. Questo tratto si ripresenterà nella analisi eidetiche di *Ideen I* nella forma problematica dell'assunzione passiva del dato "iletico". Per ora, localizzato in questo contesto nell'attività di trattenimento dell'impressione originaria operata dalla ritenzione, esso evidenzia l'assunzione di una datità già costituita e indipendente dall'attività del soggetto. La ritenzione non va infatti confusa con la hyle sensuale dal momento che essa non è mai qualcosa di realmente presente alla coscienza⁷¹. Tuttavia il suo statuto sembrerebbe porla come condizione essenziale (ed è su questo che insiste Derrida) di ogni apparire temporale. Ciò che a noi interessa, per ora, è evidenziare come la questione ritenzionale annunci di fatto l'utilizzo di un concetto che verrà elaborato soltanto molto più tardi, quello cioè di *genesì passiva*⁷². Ma non era proprio la nozione di genesi che, certamente letta ancora attraverso le lenti dello psicologismo, Husserl intendeva "neutralizzare"? Ecco che l'insieme delle descrizioni della coscienza interna del tempo rappresenta un invito, giocato qui da Derrida contro le intenzioni husserliane, a ripensare in termini nuovi la questione genetica:

Il "noema" del tempo rimanda a un tempo noetico dove tutti i problemi genetici dovranno riproporsi⁷³.

Sarà questa la strada percorsa da Husserl mediante una revisione del modello della riduzione fenomenologica.

⁷⁰ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit. , p. 154.

⁷¹ La differenza che intercorre fra "ritenzione" e "rimemorazione", nonché le diverse letture che ci offrono Husserl e Derrida rispetto alla loro operatività, viene riassunta bene da Costa che scrive: «Per Husserl la differenza tra ricordo primario (ritenzione) e ricordo secondario (rimemorazione) è la differenza radicale tra la percezione e la non-percezione [...]. Al contrario, per Derrida, "la differenza tra la ritenzione e la riproduzione, tra il ricordo primario e il ricordo secondario, è la differenza, che Husserl vorrebbe radicale, non tra la percezione e la non-percezione, ma tra due modificazioni della non-percezione"» (V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996). La questione verrà ripresa e approfondita quando ci introdurremo alla lettura de *La voce e il fenomeno*.

⁷² La problematica della genesi passiva, sviluppata in particolar modo nell'ambito delle ricerche sulla logica genetica, occuperà un posto centrale nell'ultima produzione husserliana. Essa nomina quei processi di autocostituzione che precedono ogni indagine che si attesti a livello della correlazione "contenuto apprensionale-apprensione" tipica di *Ideen I*. Per adesso a noi basta sapere che ogni qualvolta Husserl farà registrare un arresto dell'analisi fenomenologica ad un contenuto iletico non riducibile all'attività intenzionale della coscienza, è propriamente a questo sfondo che egli si richiama.

⁷³ *Ivi*, cit. , p. 161.

1.7. L'arresto fenomenologico di fronte alla irriducibilità della genesi.

Preso atto che ogni descrizione dei fenomeni temporali intenzionali non può prescindere dalla messa fuori circuito del tempo obiettivo, e che questa riduzione non può avvenire se non sulla base di una costituzione passiva del dato temporale “iletico” nell'impressione originaria (sulla base cioè d'una temporalità già costituita che, lo abbiamo visto, riproduce a livello dei vissuti temporali le medesime non-evidenze del tempo obiettivo), Husserl si avvia sulla strada che, mediante la revisione e i continui approfondimenti del sistema delle riduzioni, condurrà alla tematizzazione della riduzione trascendentale. In accordo con la lettura che W. Biemel e Tran-Duc-Thao offrono in *Les origines de la reductio phénoménologique chez Husserl*, la quale è condivisa anche da Ricoeur nell'*Introduzione* all'edizione francese del primo volume delle *Ideen*, Derrida è convinto che è attraverso la radicalizzazione e l'approfondimento della riduzione che Husserl, venendo applicandola a campi sempre più vasti e diversificati dell'analisi e a distinguerla così da una semplice “astrazione”, riuscirà a darle finalmente quel significato trascendentale per cui, alla sospensione dell'atteggiamento naturale, non corrisponde un semplice primato ontologico della coscienza sul mondo, ma il dischiudersi d'un campo d'analisi trascendentale che fa, del rapporto “Io-Mondo”, il perno attorno il quale rimettere in questione ogni naturalismo. Sarà in quest'ottica che Husserl proporrà una revisione della terminologia che aveva guidato il programma fenomenologico almeno sino a *Ideen I*. L'autocritica husserliana all'impostazione essenzialmente “coscienzialistica” della sua prima produzione, autocritica che passerà attraverso la rinuncia a termini fondamentali quali “messa fuori circuito (*die Ausschaltung*) del mondo” o “residuo fenomenologico”, si iscrive in questa volontà di superare la semplice analisi statica degli atti soggettivi e dei modi di manifestazione, evidenziando così che è il mondo, certamente nel suo rapporto con la soggettività, il vero tema della fenomenologia.

Vediamo ora i passaggi mediante i quali Husserl avvia questa messa in discussione dei presupposti “statici” della fenomenologia. In *Ideen I* (1913) le descrizioni restano ancora guidate da un approccio statico in cui la soggettività non si attesta ancora a livello di una trascendentalità costituente. È tuttavia qui che ha inizio quella che potremmo chiamare la “svolta trascendentalista”. La riduzione eidetica aveva mostrato come la

*Wesenschau*⁷⁴, il passaggio intuitivo dall'individualità concreta all'essenza, si realizzasse mediante la tecnica della "variazione immaginaria". Essa consiste nel variare in modo del tutto arbitrario l'oggetto intenzionato. Laddove viene meno la nostra libertà di variazione, laddove essa incontra dei limiti irriducibili, laddove cioè si sperimenta una certa "coscienza d'impossibilità"⁷⁵, proprio lì si impone, nella sua evidenza originalmente offerente, l'*eidos* dell'oggetto, quell'invariante che, sottraendosi all'esercizio arbitrario della variazione, ne mostra l'essenza. Ora, per quanto sia da sottolineare che non si dà mai una visione d'essenza che sia indipendente dall'oggetto intenzionato⁷⁶, che è sempre a partire dall'oggetto che è possibile coglierne qualcosa come la sua essenza, e che essa non è, dunque, a rigore formale, la sua genesi non viene ancora tematizzata da Husserl; egli si limita qui ad annunciare uno spostamento (non ancora realizzato) dalle descrizioni eidetiche di un'ontologia regionale agli atti costitutivi di una coscienza trascendentale.

Benché la questione genetica venga rimandata ad altro luogo, Derrida non manca di sottolineare l'importanza che *Ideen I* riveste nell'avviamento della fenomenologia al trascendentalismo. È qui che prende campo quella revisione dei concetti fondamentali della fenomenologia rispetto ai quali Husserl non arretrerà più. Vi troviamo anzitutto l'esplicitazione della modificazione radicale della tesi dell'atteggiamento naturale, l'importanza metodologica che assume la riflessione cartesiana sul "dubbio" nei limiti in cui essa pone la questione della "non-evidenza" del mondo, infine la pratica dell'*epoché* con la sua necessaria "limitazione" proprio all'atteggiamento naturale e al mito

⁷⁴ In una nota al §3 di *Ideen I* Husserl spiega come l'introduzione del termine *Wesenschau* al posto di *ideierung* ("ideazione", largamente adoperato nelle *Ricerche Logiche*) gli serva al fine di allargare il campo semantico di quest'ultimo, includendovi così non solo la visione eidetica "originalmente offerente", bensì «ogni coscienza semplicemente e immediatamente diretta a un'essenza, che la colga e la ponga, e quindi anche una coscienza "oscura", cioè non più intuitiva» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. it di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., p. 18). Derrida giocherà su questa differenza terminologica nella *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl* per evidenziarne un'accezione maggiormente "storico-genetica" (*ideierung*) rispetto ad una maggiormente "statico-strutturale" (*Wesenschau*).

⁷⁵ Questa espressione particolarmente feconda è di Tran-Duc-Thao il quale definisce così la tecnica della variazione immaginativa: «L'essenza, in quanto condizione di possibilità, sarà colta in una coscienza d'impossibilità. Ciò che non è possibile eliminare senza distruggere l'oggetto stesso, è una legge ontologica del suo essere, fa parte della sua essenza» (Tran-Duc-Thao, *Phenomenologie et materialisme dialectique*, Minh-tân, Paris 1951; trad. it. di R. Tommasini, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, cit., p. 20)

⁷⁶ La *Wesenschau* è sempre necessariamente connessa a quella che Husserl definisce *individuelle Anschauung*, ovvero all'intuizione di qualcosa di individuale. La relazione logica di coimplicazione che caratterizza il rapporto fra la visione d'essenza e l'oggetto individuale è spiegata molto bene da Sini: «Non bisogna dimenticare i due momenti essenziali posti in luce dalla ricerca: 1) la visione essenziale si fonda sempre su una visione individuale; essa non è possibile senza volgere lo sguardo ad una individualità corrispondente a mo' di esempio; 2) nessuna visione individuale è possibile senza la possibilità di compiere una ideazione [...]. Visione dell'individuale e visione d'essenza sono dunque intimamente connessi e congruenti, anche se designano due momenti distinguibili per loro propria natura» (C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri, Milano 1965, pp. 28-29).

dell'obiettivismo. Il § 32 di *Ideen I* rappresenta da questo punto di vista una sorta di manifesto della “nuova” fenomenologia. Qui Husserl chiarisce molto bene tutte queste considerazioni metodologiche essenziali:

Noi mettiamo fuori gioco la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente “qui per noi”, “alla mano”, e che continuerà a permanere come “realtà” per la coscienza, anche se noi decidiamo di metterlo tra parentesi⁷⁷.

Come si era anticipato, e nonostante gli enormi e incontestabili sviluppi registrati da Husserl in queste ricerche, l'impianto di *Ideen I* riconduce ancora ad un coscienza che, seppur depurata degli aspetti mondani, resta già costituita. Proprio questa impostazione non permette di uscire dall'ambiguità per cui o si pensa la coscienza ancora a livello di una psicologia intenzionale o, avendo ridotto il mondo a proprio correlato fenomenico, la si riduce ad un formalismo vuoto:

Se siamo sempre costretti a cominciare “realmente” o “formalmente” da un momento già costituito che dobbiamo accogliere e accettare passivamente, se è questa una legge essenziale a priori, dobbiamo chiederci se questa necessità non è legata al movimento stesso della costituzione trascendentale e del divenire trascendentale. Husserl non si interroga su una necessità che rimane e deve rimanere per lui accidentale⁷⁸.

A questo punto Derrida sottolinea una cosa estremamente importante. Come abbiamo visto in *Ideen I* la messa tra parentesi del mondo non ha nulla di privativo. Essa dischiude piuttosto un ambito che si manteneva velato dall'atteggiamento naturale. Alla sospensione dell'atteggiamento naturale, corrisponde l'emergenza d'una ontologia regionale coscienziale che non cancella affatto il mondo, ma lo pone nella custodia di quello che Derrida definisce un certo “indice” e che corrisponde al *gesto fenomenologico* della messa fra parentesi. In questa separazione netta dell'ambito trascendentale della coscienza da quello empirico del mondo naturale si riflette la volontà husserliana di isolare la sfera della coscienza da un divenire empirico che costantemente la minaccia. Ma in questo modo non si è ancora spiegato il divenire trascendentale della coscienza la quale, nonostante l'enorme sforzo delle *Lezioni* avesse certamente posto il tema di una

⁷⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* vol I, cit. , § 32 p. 71.

⁷⁸ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, p. 170.

temporalità trascendentale e fatto emergere il senso temporale che accompagna ogni sua operazione, viene assunta in maniera statica. Il problema centrale è che, a questo livello delle analisi, pur richiamandosi ad una metodologia che possiamo certamente definire, almeno negli intenti, autenticamente fenomenologica, di fatto Husserl non ha ancora messo in campo la distinzione fra genesi trascendentale e genesi empirica. Non disponendo di questa, egli si ritrova costretto a recuperare ogni risorsa argomentativa da un'impostazione ancora statica della fenomenologia. È in questa sede che trova posizionamento la differenza fra “*percezione immanente*” e “*percezione trascendente*”, differenza che, come fa notare Derrida, riflette a questo livello una confusione fra la “*realtà*” del vissuto e la sua “*apparizione*”. Se consideriamo la nozione di “*percezione immanente*” notiamo infatti che Husserl la definisce “*adeguata*” in quanto essa è sempre un atto che si svolge all'interno della regione coscienziale. Soltanto qui l'oggetto è, in quanto vissuto, colto nella sua totalità, laddove sappiamo invece che nella “*percezione trascendente*” questo stesso oggetto non può darsi che per *Abschattungen* (adombramenti), considerazione questa che mostra tanto più come l'esistenza della cosa percepita, al di fuori della regione coscienziale, non sia mai necessaria ma sempre assunta in via presuntiva e accidentale⁷⁹:

Di fatto – ed è la causa prima di tutte le difficoltà in *Idee I* – il mondo non è considerato lungo tutte queste analisi nella sua “*realtà*” ma nel suo valore noematico. In *Idee* Husserl non prende mai in considerazione il rapporto tra il sostrato reale e il suo senso noematico che definirà il problema di una genesi del senso. Poiché il mondo reale viene ridotto al suo *sensu originario per* la coscienza, si può immaginare l'inesistenza del mondo reale e delle oggettività reali senza sopprimere l'intenzionalità della coscienza⁸⁰.

⁷⁹ Se nelle *Logische Untersuchungen* la coscienza in quanto intenzionale si relazionava soltanto con due differenti tipi di oggetti, quelli *reali* che si offrono alla percezione sensibile e le *species* logico-ideali (termine che a partire da *Ideen I* verrà per lo più sostituito con *eidōs*), a partire da *Ideen I* Husserl introduce un nuovo importante concetto, quello di *orizzonte d'intenzionalità*. Questa nuova acquisizione della fenomenologia è, in sostanza, un approfondimento del concetto di evidenza quando esso è riferito all'ambito della percezione sensibile. Non dimentichiamo che lo statuto dell'evidenza non è limitato alla sola visione essenziale (*einsehen*) di tipo intellettuale, ma anche, sebbene a diverso titolo, alla visione (*sehen*) di individualità empiricamente determinate, venendo così a ricoprire l'intero campo della visione o intuizione originaria. Stando a questa distinzione, dunque, il concetto di *orizzonte di intenzionalità* ci dice che ogni percezione sensibile, in quanto inadeguata, unilaterale e adombrante, ci rimanda sempre ad una serie di elementi di principio sottratti all'apoditticità e rispetto ai quali possiamo avere soltanto delle vaghe anticipazioni. Questo tipo di visione viene definita da Husserl “*assertoria*”.

⁸⁰ Ivi, p. 173.

Si può descrivere questa operazione husserliana come un'integrazione dell'esistenza a titolo di noema. Utilizzando il linguaggio husserliano delle *Logische Untersuchungen* potremmo dire che l'esistenza è mantenuta soltanto in quanto *Reell* (cioè in quanto vissuto effettivo), mentre viene neutralizzata in quanto *Real* (ovvero come realtà empirica esterna). In questo modo, Husserl vorrebbe garantirsi a un tempo la purezza dell'ambito coscienziale ma anche, e soprattutto, un certo riparo dall'impostazione formale tipica dell'idealismo postkantiano. Ora, rispetto al primo punto, abbiamo visto che alla sospensione dell'atteggiamento naturale corrisponde il dischiudersi d'un nuovo campo d'indagine, una nuova regione dell'essere, caratterizzata dall'evidenza della datità fenomenologica. Husserl ha dunque buone ragioni per accreditarsi il merito dell'aver fatto emergere questa dimensione prima sconosciuta alla riflessione filosofica. Tuttavia, ciò viene realizzato al prezzo di un posizionamento ancora idealistico-soggettivistico della fenomenologia. Tutte le analisi di *Ideen I* restano guidate dall'attività di una coscienza pura e già costituita, "residuo dell'annientamento del mondo" sottratta all'azione costituente della temporalità⁸¹. In un certo modo nulla anticipa qui le operazioni di una coscienza che, contro le più esplicite linee guida della fenomenologia, verrebbe a rivestire un ruolo tetico-istitutivo, ruolo che Derrida non esita a denunciare come una forma di "idealismo soggettivistico". In ordine a quale contenuto concreto dovrebbe infatti disporsi una coscienza intenzionale, nel momento in cui essa è privata dell'originario sfondo antepredicativo? Arrestandosi al livello delle correlazioni statiche sul modello noesi-noema, Husserl ha certamente raggiunto un ambito fenomenologico puro. Questa purezza, tuttavia, si trova solidale con l'astrattezza d'una impostazione formale che ha escluso dalle analisi l'originario ruolo costituente della temporalità. Seguendo Derrida dovremmo allora ammettere che un'intenzionalità puramente attiva, come quella descritta in *Ideen I* non dovrebbe avere senso per Husserl. In essa l'intuizione deve originariamente "vedere" e "ricevere" la presenza concreta dell'oggetto che si dà ad ogni costruzione, ad ogni derivazione, e ci rimanda a questo atto donatore originario⁸².

⁸¹ La purezza dell'io di *Ideen I* non è altro che il risultato del suo coinvolgimento, in quanto ego psicologico, nella sospensione dell'atteggiamento naturale. Una prima formulazione dell'io la ritroviamo nelle *Ricerche Logiche*. Qui, si dice, l'ego non interviene mai ad attivare o animare l'oggetto conferendogli senso. Esso coincide piuttosto con la totalità dei vissuti unificati da una sorta di flusso di coscienza che ci restituisce qualcosa come il fenomeno unitario dell'ego. Al pari dell'io anche l'intenzionalità di *Ideen I* cessa d'essere psicologica venendo ad assumere un vero e proprio carattere costitutivo-fenomenologico, carattere mediante cui si costituisce il senso unitario dell'oggetto.

⁸² Ivi, p. 179.

Se alla sospensione dell'atteggiamento naturale era seguito il dischiudersi di un nuovo campo d'interesse nel quale lo stesso io psicologico era coinvolto, la riduzione si arresta a livello di un'eidetica regionale in cui l'attività noetico-intenzionale della coscienza da un lato sembra essere l'unico atto donatore di senso, dall'altro, come osserva Derrida, essa non opererebbe che su un senso già anticipato in quanto passivamente (cioè non intenzionalmente) costituito.

Se accettiamo l'impianto di *Ideen I* e restiamo all'interno di correlazioni noetico-noematiche già costituite, non solo perdiamo di vista l'io che, contro le più esplicite intenzioni di Husserl, oscillerebbe fra il carattere formale dell'io penso kantiano e un cogito attuale che lo renderebbe identico all'apparire dei fenomeni, ma escludiamo dalla costituzione dell'oggetto tutti i dati relativi alla *hyle* materiale, ovvero a quell'aspetto reale ma non intenzionale del vissuto che è costitutivo di ogni percezione e dunque inerente a tutti i dati di sensazione (*Empfindungsdaten*). Soffermiamoci su questo punto. Non bisogna confondere la *hyle* con la materialità dell'oggetto trascendente, ovvero dell'oggetto in quanto *real*. Essa inerisce piuttosto, in quanto vissuto, alla materialità dell'oggetto in quanto esso è già immanente alla coscienza, cioè dell'oggetto in quanto *reel*. È da questa considerazione che nascono tutti i problemi. Se così non fosse, se cioè la *hyle* non appartenesse già alla sfera coscienziale, essa verrebbe infatti immediatamente neutralizzata dall'epochè. Il problema è dunque il seguente: nel momento in cui si ha percezione di qualcosa, parte di ciò che noi tratteniamo a livello di vissuto è costituito dal dato iletico, il quale, non essendo stato "attivato" da alcuna *morphé* intenzionale, resta a livello di vissuto reale non intenzionale, ovvero di vissuto adombrato. Tuttavia, restando oscuro il rapporto che lega un vissuto non intenzionale all'oggetto trascendente, più che di "vissuto adombrato", osserva Derrida, dovremmo parlare di "luogo dell'adombramento stesso". Scrive infatti Derrida:

Il vissuto iletico in quanto tale non si dà per adombramenti; esso è il luogo o il momento in cui la cosa stessa percepita si adombra⁸³.

È questo che distingue propriamente la *hyle* dal noema, essa cioè si trova già costituita nel vissuto senza che alcuna coscienza l'abbia presa di mira, informandola. La *hyle* è dunque quell'elemento già costituito del vissuto mediante cui l'intenzionalità può dirigersi sull'oggetto reale (*real*) e animarlo mediante l'originaria (*non più originaria*)

⁸³ Ivi, p. 82.

donazione di senso dell'attività noetica. Nella misura in cui il dato iletico è sottratto all'atto intenzionale, siamo autorizzati a chiederci quale statuto fenomenologico esso possa esibire dal momento che l'unico attributo che possiamo concedergli, sulla base di questi presupposti, sembra essere quello dell'assoluta indeterminatezza. L'indipendenza dall'attività noetica della coscienza è infatti immediatamente questa indeterminatezza, dal momento che è solo l'intervento della *morphè* a farci riconoscere nella *hyle* una certa cosa piuttosto che un'altra. E tuttavia, ecco il dispiegarsi dell'aporia, anche la *morphè* intenzionale, quando essa è considerata a priori, ovvero indipendentemente dalla *hyle* di cui necessita per essere concreta, vive della stessa indeterminatezza. Ciò che così naufraga è la possibilità stessa dell'esperienza. Affinché vi sia esperienza è infatti necessaria una certa correlazione fra materia e forma senza la quale ciascuno dei due termini cadrebbe nell'indeterminatezza. Una positività minima deve essere a priori concessa se non si vuole cedere all'aporia per la quale l'esperienza emergerebbe da un'assurdo gioco fra assolute indeterminatezze.

Se prima avevamo ravvisato l'insensatezza di una intenzionalità puramente attiva, la problematica dei rapporti fra *hyle* e *morphé* ha fatto emergere piuttosto il ruolo costituente di una passività primitiva il cui statuto resta per ora oscuro. Con ciò Husserl è avviato a quella revisione generale degli assunti statici della fenomenologia in direzione di un approccio genetico. Questa circolarità ha messo in luce uno strano movimento per cui da un lato l'emergere del senso è sempre legato all'attività noetico-intenzionale della coscienza, dall'altro essa si scontra col necessario rimando ad una materialità iletica che le è sottratta nella sua costituzione. Una fenomenologia che ha costruito sé stessa sulla preliminare esclusione delle analisi della temporalità costituente, non può attestarsi che al semplice rinvenimento dell'aporia, per cui

se solo l'intenzionalità è assolutamente originaria, essa deve rimanere rinchiusa all'interno del soggetto. Si giunge ancora a un idealismo soggettivista che non si distingue essenzialmente da uno psicologismo intenzionale⁸⁴.

Una volta che si sia riconosciuto il carattere non intenzionale della *hyle* resta ancora da chiedersi come essa si sia costituita e quale genesi del senso essa chiami in causa. Per ora, e non è poco, la *hyle* sembra essere nient'altro che un primo nome di quella potente contestazione del senso pienamente presente annunciata dal lavoro decostruttivo di

⁸⁴ Ivi, p. 183.

Derrida. Essa ha infatti portato a galla un “senso” nuovo che starebbe prima del “senso costituito e secondo” della *morphè* intenzionale della coscienza. Le analisi statiche avevano prodotto delle descrizioni che, esaltando il momento attivo dell’intenzionalità, escludevano i dati di sensazione nella costituzione delle oggettualità. L’assurdità di questa posizione consisteva nel considerare come totalmente indeterminata la materialità iletica. Non si può pensare l’intenzionalità come una semplice produzione attiva del senso che preesista alla *hyle*. È sempre una sintesi originaria di materia e forma a rendere possibile l’esperienza. Husserl qui ne avverte l’urgenza ma non ne ha ancora tematizzato il motivo.

Secondo Derrida

occorre dunque che la “dualità” sia originariamente costituente [...]; bisogna che essa costituisca il noema dopo essersi costituita essa stessa come correlazione; in una parola, occorre che essa costituisca l’unità pur supponendola⁸⁵.

Nella misura in cui *Ideen I* avverte questo slittamento del senso introdotto dal gruppo di analisi inerenti ai rapporti fra *hyle* sensuale e *morphé* intenzionale, ma non prende posizione rispetto ad esso, essa resta, questo è il giudizio generale di Derrida sull’opera, «al di qua di un’autentica fenomenologia trascendentale»⁸⁶.

Quel che a noi interessa, a questo punto, è il rilevamento già husserliano che il perno della questione ruota attorno alla necessità di esibire, per quanto sin qui si è trattato a livello di essenzialità statica, un originario movimento costituente che le ripresenti non più nell’ordine del dato pre-costituito, ma in quello di un divenire costituente dinamico-genetico. Si introduce così il tema della genesi passiva. Essa non solo ci indica la necessità di sottoporre alla questione dell’origine ogni realtà che, in *Ideen I*, si presentava alla coscienza ancora a livello di un’oggettualità data e costituita nella sua unità di senso, ma soprattutto ci costringe a riconoscergli un ruolo costituente, promuovendo un rovesciamento delle analisi statiche sin qui svolte. Questo rovesciamento dei presupposti statici non coinvolgerà soltanto la *hyle* ma l’io stesso, annunciando così il tema di una temporalità originaria che tornerà ad abitare (e questa volta non più nel senso noematico-fenomenologico sin qui esibito ma in quello propriamente trascendentale-costituente) il senso autentico delle operazioni fenomenologiche, modificandole radicalmente. La direzione è quella di una liberazione delle operazioni fenomenologiche dal cerchio delle

⁸⁵ Ivi, p. 183.

⁸⁶ Ivi, p. 182.

correlazioni noetico-noematiche. È così posto il tema della Lebenswelt e dell'esperienza antepredicativa della coscienza. È lì che emerge il senso delle operazioni che, pensate nell'orizzonte di un'intenzionalità puramente attiva, facevano registrare un arresto del senso al dato iletico e ad un io puro sottratti al movimento della temporalità costituente. È possibile ricostruire il senso delle analisi statiche attraverso il riconoscimento che

l'atto stesso della riduzione si temporalizza secondo le leggi *a priori* del tempo che rimandano a una sintesi originaria e passiva del tempo [...]. Il soggetto "per il quale" la fenomenologia è possibile è un soggetto temporale⁸⁷.

⁸⁷ Ivi, p. 188.

1.8. Il ritorno della questione genetica

Con *Erfahrung und Urteil*⁸⁸, testo redatto e pubblicato da Ludwig Landgrebeneel soltanto nel 1939 ma che raccoglie diversi manoscritti husserliani composti fra gli anni 1910-1920, la nozione di genesi torna ad occupare un posto centrale nella riflessione husserliana. Il sottotitolo *Untersuchungen zur Genealogie der Logik* annuncia il compito di una genealogia della logica. Il principio fenomenologico per eccellenza, l'evidenza, dovrà ora radicarsi su un terreno primitivo che non è più quello della sfera noetico-noematica della coscienza.

La questione di una genesi della logica era stata sino ad allora argomento della psicologia. La fenomenologia della genesi che Husserl mette in campo in queste lezioni se ne distanzia nella misura in cui resta saldamente ancorata al principio direttivo della fenomenologia, l'evidenza. È solo sullo sfondo di un'evidenza radicata nel mondo della vita che sarà dunque possibile la genesi della logica. La riduzione eidetica cede qui il posto alla riduzione trascendentale. Il campo della *Lebenswelt* dischiuso da quest'operazione è il campo originario d'ogni attivazione e costituzione del senso. Nel linguaggio husserliano di Esperienza e giudizio, con la riduzione trascendentale ci siamo immediatamente trasferiti nell'orizzonte dell'essente in quanto tale.

A partire da questo sfondo Husserl può differenziare l'apoditticità dell'ambito predicativo, che è sempre una certa "presentificazione" (*Vergegenwärtigung*) del dato, dall'evidenza del "dato in persona" (*Selbstgegebenheit*) del mondo della vita. Fondando il primo sul secondo, Husserl recupera l'intero dispositivo delle descrizioni statiche a livello dell'evidenza antepredicativa, scongiurando così l'ipotesi di un'origine genetica nel senso di storico-empirica. Tuttavia, anche a questo livello, quale che sia il punto di partenza delle descrizioni genetiche si riproporranno le medesime aporie già rinvenute nelle analisi precedenti. Se infatti si assume l'orizzonte del giudizio già costituito per rinvenirne il processo di genesi, si resta prigionieri dell'idealismo di *Ideen I*. Il giudizio esibisce senz'altro uno statuto apodittico ma resta un "irreale", e questo senz'altro per motivi essenziali, inevitabilmente slegato dal suo fondamento antepredicativo. Se così non fosse, infatti, verremmo a confonderlo con la stessa realtà precategoriale. Tuttavia Husserl sembra indicarci un'altra via, quella cioè che dall'esperienza originariamente antepredicativa conduce, d'un balzo, alla irrealtà immanente del giudizio. Abbandonando

⁸⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939; trad. it. a cura di F. Costa, *Esperienza e giudizio*, Silva Editore, Milano 1965.

ogni essenzialità costituita e proiettandosi immediatamente dall'evidenza originaria a quella predicativa, Husserl sembrerebbe aver superato ogni residuo di idealismo soggettivistico. Tuttavia, ecco la questione, ciò che in questo modo si è costituito, il giudizio, ha il carattere del sovratemporale (Überzeitliches). È questa sovratemporalità che, da un lato, ne garantisce l'universalità, dall'altro, però, è anche ciò che ne contesta la genesi. In questo modo, osserva Derrida, Husserl non ci distanzierebbe dall'impostazione kantiana facendo della forma logica un a priori sottratto alla genesi in quanto è ciò in ragione di cui una genesi si rende possibile. La soluzione husserliana sarà quella di trasferire la funzione sovratemporale dell'oggetto logico-ideale all'interno del tempo fenomenologico. Si raggiungerebbe così una sorta di onnitemporalità intesa come modificazione della temporalità fenomenologica, evitando certamente l'assurdità di un'origine temporale del sovratemporale ma al prezzo di un ridimensionamento dell'indipendenza dell'oggetto logico. Riferendosi alla forma logica sovra-temporale Derrida denuncia:

L'autonomia che essa pare aver conquistato non è che una modalità della sua dipendenza. È in questo senso che l'intende senza dubbio Husserl, e questa tesi si vedrà da lui confermata ne *L'origine della geometria*⁸⁹.

L'idea di Derrida è che l'ipotesi husserliana dell'onnitemporalità delle strutture logico-ideali farebbe entrare in gioco una teleologia che già da sempre avrebbe informato ogni genesi del sovratemporale, inserendo l'idealità logica all'interno d'un orizzonte di senso anticipato. Se questo è vero allora il motivo genetico si ridurrebbe a semplice finzione.

Sembra essere proprio questo il senso delle analisi presenti in *Esperienza e giudizio*. Ad ogni passo delle descrizioni, l'attività trascendentale è guidata, quasi costretta e consumata dalla passività della percezione antepredicativa, ad esibire qualcosa che è già presente. È questo tratto che Derrida denuncia come il senso "ambiguo" del mondo della vita, talvolta presentato come fonte indefinita di ogni nostra certezza e orizzonte veritativo di possibilità da assumere in senso attivo, talaltra come il depositario d'un senso già presente rispetto al quale non si può che disporsi passivamente. Questa passività non è null'altro che il riconoscimento del fatto che non è possibile immaginare come si presenterebbe il mondo al di là dell'immagine scientifica che ne abbiamo. Husserl sembra

⁸⁹ Ivi, p. 205.

dirci che una simile esperienza sarebbe paragonabile alla vita dell'infanzia. Le certezze ivi disposte in questa forma di passività non sono altro che questo abito pre-scientifico, doxastico, senza il quale la coscienza sarebbe cieca. È la certezza della doxa quella che Husserl evidenzia nel concetto di lebenswelt. Questa doxa in cui da sempre ci troviamo pre-dispone praticamente il nostro stare al mondo secondo una quantità insospettabile di evidenze.

Ora, per quanto Husserl tenti una chiarificazione dei rapporti che intercorrono fra la coscienza e il mondo della vita, sostenendo ad esempio che la ricettività non deve essere intesa alla stregua di una pura passività bensì come il primo e più basso livello della sua attività⁹⁰, questa impostazione ci vieta di operare una distinzione netta fra il già costituito e l'originarietà trascendentale. Questa confusione è la stessa che si era palesata nelle analisi della hyle. Husserl sembrerebbe per ora soltanto averlo spostato, rialloggiandolo, dall'ambito eidetico a quello trascendentale.

Questa situazione per la quale non «si vede chiaramente cosa è primo o fondamentale: il reale o il possibile, la passività o l'attività, l'individualità o la totalità»⁹¹, è espresso in modo paradigmatico dalla determinazione husserliana dell'atto di negazione come un mancato riempimento di senso dell'attesa intenzionale della coscienza. Questo atto mancato che genera la “delusione” delle aspettative della coscienza, viene immediatamente radicato nella sfera antepredicativa. Essa è continuamente trattenuta nell'ambiguità con la quale si pensa l'operatività trascendentale. E questo è tanto più grave se si tiene presente che proprio la negazione interviene a svolgere un ruolo che potremmo definire di cerniera fra l'attività della coscienza e la passività dell'esperienza antepredicativa. Essa è sempre lì, operante, ad ogni azione costitutivo-trascendentale. L'*epoché*, l'intenzionalità e il giudizio, non sarebbero possibili senza un originario atto di “negazione” mediante cui inizia il lavoro del fenomenologo. Questa mancata tematizzazione di un momento intermedio, che sarebbe poi lo stesso momento genetico, quello cioè di una sintesi originaria di attivo e passivo, è il risultato della caratterizzazione teoretico-trascendentale del soggetto che è incapace di farsi esistenza concreta se non in termini psicologici, ciò che appunto Husserl non vuole, ma che abita spettralmente ogni gesto fenomenologico. È questo il motivo di fondo dell'eterno ripresentarsi della questione genetica. Nonostante il rinvenimento d'un campo d'esperienze originariamente

⁹⁰ «Il concetto fenomenologico necessario della ricettività non si trova affatto in opposizione assoluta all'attività dell'“io” [...]. Bisogna piuttosto riguardare la ricettività come il grado più basso dell'attività» (E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, op. cit. ,§ 17, p. 83)

⁹¹ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, op. cit. , p. 213.

pratico-vitale, Husserl non verrà mai meno all'*esigenza metodologica d'una presupposizione dell'atteggiamento teoretico*. Se così non fosse. Osserva Husserl, saremmo in effetti ciechi rispetto alle strutture fondamentali del mondo. È sempre a partire da un atteggiamento teoretico che per Husserl ci è presentata la possibilità di un'indagine del mondo. Se questo è vero, se cioè Husserl pone l'attività teoretica al tempo stesso come l'unica possibilità di un'autentica filosofia fenomenologica ma anche come un atteggiamento non originario e collocata sullo sfondo antepredicativo della lebenswelt, si rende inevitabile la necessità di dover iniziare l'indagine dal dato già costituito. Tuttavia, e proprio in ragione di questa riconosciuta necessità, essa sarà a un tempo anche il limite della fenomenologia. Lo scacco di un arresto a questo livello è inscritto nei presupposti dell'indagine fenomenologica⁹². Qui, osserva Derrida, sta tutta la distanza con Heidegger. Il Dasein è infatti immediatamente esistenza. Esso si trova sin dall'inizio gettato in un mondo con il quale intrattiene relazioni pratico-poietiche. In questo commercio col mondo, che non è mai un vedere teoretico puro e disinteressato, il Dasein si rapporta al suo stesso essere. Egli non ha dunque bisogno di caratterizzare la negazione come una modificazione coscienziale, ma può derivarla direttamente dall'ontologia⁹³.

Ciò che a noi interessa a questo punto è il fatto che questa indecisione testimonia, ancora una volta, della mancata messa a tema della questione dell'originarietà del tempo. La negazione avrebbe infatti dovuto evidenziare proprio quella dialettica temporale tipica del momento genetico che Derrida descrive così:

è perché ogni presente assoluto è nello stesso tempo la negazione e l'assimilazione del momento passato nella ritenzione; è perché questa ritenzione stessa è immediatamente solidale con una

⁹² In questo modo non solo ci è preclusa fin dall'inizio ogni possibilità di andare oltre l'indagine statica, ma addirittura si dichiara che più importante dell'originario è la questione del suo senso, perché il presupposto dell'atteggiamento teoretico non è mai stato altro che il presupposto del senso : «Cedere all'esigenza metodologica significa rifiutare di prendere in considerazione la genesi effettiva che conduce dal semplice al complesso; significa ridurre ancora la genesi con il pretesto di accoglierla e di tematizzarla nel suo "senso" storicamente "ultimo", formalmente "originario"» (Ivi, p. 221).

Questa considerazione giocherà un ruolo importante anche nella critica che Derrida muoverà contro l'ontologia heideggeriana.

⁹³ Heidegger descrive questa disposizione del *Dasein* come la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia. In essa accade un venir meno del senso caratteristico della nostra quotidianità media in cui ci troviamo fundamentalmente dejecti. Lo sprofondare nello stato dell'angoscia è quindi lo stesso sprofondare del senso inautentico nella sua ni-entità. La fuga dell'esistenza inautentica è dunque fuga dall'insospitalità nientificante delle nostre possibilità esistenziali verso l'ente intramondano in cui già da sempre ci troviamo nell'esistenza inautentica. L'insospitalità è generata dall'operazione nientificante dell'angoscia che ci spinge in direzione del "si" impersonale. L'angoscia opera dunque un ritorno dell'esserci alle sue proprie possibilità ma al tempo stesso lo singularizza in avanti nella sua progettualità. Ecco perché l'angoscia assume una fondamentale funzione metodica per l'analitica esistenziale. Essa infatti singularizza, sottraendo l'esserci alla funzione coercitiva del "si", dischiudendo la possibilità di un'esistenza autentica. (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927; trad. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, § 40)

protezione che conserva e nega il presente come futuro passato, perché tutti i movimenti dell'intenzionalità sono costituiti da questa dialettica del tempo che la negazione appare qui come l'animazione essenziale di ogni genesi⁹⁴.

Le "unità temporali" vengono dunque presentate, ancora una volta, essenzialmente come già costituite a livello di sintesi passiva della coscienza temporale. Certamente l'obiettività con cui la temporalità si presenta non è paragonabile all'obiettività della temporalità mondana. Essa resta il prodotto di una coscienza trascendentale, questo Husserl lo riconosce. Tuttavia, nella misura in cui la stessa operatività della coscienza è giocata dall'indecisione di attivo e passivo, Husserl non è in grado di esibire il movimento della sua costituzione e lo assimila a livello di genesi passiva, arrestandosi al riconoscimento per cui, come scrive Vergani,

la tradizionale distinzione tra attività della coscienza che anima e sintetizza e passività della materia disponibile all'animazione viene in queste analisi superata. Originariamente, geneticamente, la *hyle* tende infatti ad articolarsi secondo leggi proprie passive; la costituzione attiva viene integrata dall'autocostituzione passiva, dalle sintesi passive che si basano sulla legge formale universale della temporalità e sulle leggi associative⁹⁵.

Anche *Logica formale e trascendentale*⁹⁶, opera sulla quale Derrida non si sofferma limitandosi ad introdurla attraverso la lettura di Cavailles⁹⁷, conferma sostanzialmente l'impianto di *Esperienza e giudizio*. È invece nelle *Meditazioni cartesiane* che il tema genetico si dispiega rapportandosi, almeno questo è quel che sembra ad una prima lettura, armoniosamente con tutti i precedenti momenti delle analisi statiche. E tuttavia, osserva Derrida, dietro la nuove vesti del tema genetico riappaiono spettralmente vecchie questioni irrisolte, il cui nucleo potremmo raccogliero sotto il titolo di una non ultimatività genetico-costitutiva dei processi fenomenologici. Lo abbiamo visto attraverso tutte le analisi svolte sin qui da Husserl. Pur nella varietà e nella continua revisione dei propri presupposti, alla fine ci si doveva pur sempre arrestare al luogo aporetico di quell'alternativa che si voleva evitare. A seconda del punto di partenza, che

⁹⁴ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, op. cit. , pp. 215-216.

⁹⁵ E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 31 (*Saggio Introduttivo* di M. Vergani).

⁹⁶ E. Husserl, *Formale und ranszendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer, Halle 1929; trad. it. a cura di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966.

⁹⁷ J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, Paris 1947.

pur tuttavia era costantemente cambiato, rivisto e sottoposto a critica, il movimento disegnato restava identico: uno psicologismo intenzionale tornava a rovesciarsi in un trascendentalismo formale, un campo d'analisi originariamente costituente in una regione eidetica costituita, infine un soggetto puramente trascendentale in un "io" temporalmente già costituito. Tutto questo avveniva in nome della radicalità con la quale la riflessione fenomenologica sottoponeva a inchiesta le proprie operazioni; scuotendone infine il loro senso costituito e derivato, si attestava in direzione d'un *primum* che sembrava darsi soltanto nella forma negativa d'una sottrazione perpetua allo sguardo fenomenologico, la quale, da ultima, costringeva Husserl alla teorizzazione della filosofia quale esercizio d'un lavoro infinito. È questo il senso della dialettica hegeliana, il problema di un inizio della scienza che non sia già il suo dispiegarsi, il problema cioè di un'introduzione alla scienza per la quale dovremmo tornare a chiederci quale ne sia il luogo (se cioè stia dentro o fuori della scienza), proprio questa questione impedisce al pensiero l'assunzione di una determinazione finita quale presupposto d'un inizio semplice e immediato. Da un punto di vista hegeliano potremmo rimproverare ad Husserl l'unilateralità della posizione iniziale, ed infatti è certamente questo quel che pensa il giovane Derrida. Non riconoscendo il carattere sintetico delle operazioni originarie Husserl ne rinvia all'infinito il senso ultimo. In questo modo, ciò che non riceve cittadinanza fenomenologica, quel polo necessario che Husserl non riesce ad assumere come dialetticamente originario, non cessa di abitare segretamente il senso pieno delle operazioni fenomenologiche, mostrandosi, a tutti i livelli delle analisi, come un nucleo irriducibile e opaco. È per questo che l'armonia con la quale Husserl riesce incredibilmente a far coesistere, nelle Meditazioni, le analisi genetiche ivi condotte e i risultati statici delle descrizioni precedenti, si svela sin da subito come prestabilita, resa cioè possibile dall'assunzione dell'idea teleologica del dispiegarsi della scienza autentica, idea che, ci dice Husserl, seppur in forma presuntiva, noi possediamo. Non possiamo, dunque, che partir da qui. Nonostante l'annuncio di un divenire teleologicamente ordinato, il sistema delle precauzioni fenomenologiche mantiene qui tutta la sua validità. È infatti proprio perché abbiamo operato l'epoché che la scientificità della scienza lascia il campo al senso che essa riveste per la nostra vita, mettendo a tema quella che Husserl definisce "l'intenzione della ricerca scientifica". Essa va riattivata mediante l'atto intenzionale d'un soggetto che, ricompreso nel divenire teleologico, cessa d'essere considerato come il primo momento della costituzione. Mediante quest'atto operiamo una riduzione della scienza a fenomeno noematico. Tuttavia, resta ancora da chiarire la concreta natura dell'ego. La IV

meditazione è riservata proprio alla sua genesi. Husserl la descrive in termini di autocostruzione temporale, e non potrebbe esser diversamente dal momento che in essa dovranno essere ricompresi tutti i problemi costituiti in generale. Proprio questa riconosciuta necessità, osserva Derrida, avrebbe fatto pensare all'introduzione di nuove tecniche di indagine, che fossero in grado di ricomprendere la strutturalità eidetica in un movimento allargato e interno ad un più vasto programma genetico. Ma Husserl non la pensa così e ancora una volta l'impostazione delle sue analisi non si discosta dal metodo statico. La genesi dell'ego, recuperata a livello eidetico, tornerà a descrivere l'emergere d'una struttura formale e universale immediatamente correlata ad un mondo già costituito⁹⁸. L'esigenza metodologica husserliana obbliga dunque la filosofia ad un cominciamento essenzialista. Nella misura in cui Husserl torna costantemente a ritroso nel suo cammino a chiedere conto del senso di quelle prime operazioni, ecco che si annuncia un'analisi genetica. Ma daccapo essa non perverrà ad altro che non sia il prodotto già costituito di un'altra genesi, il cui essere originario resta precluso al fenomenologo:

è al prezzo di questa insufficienza che si paga ogni rigore filosofico [...]. La chiarificazione eidetica non si instaura che a partire da momenti mediati della genesi [...]. Sempre ed essenzialmente, la riflessione eidetica sopporta un'ontologia già costituita⁹⁹.

L'ontologia cui fa riferimento Derrida è un movimento genetico passivo, presupposto quale fondamento d'ogni genesi attiva del senso. Non vi sarebbe attività alcuna della coscienza senza questa anteriorità opaca, irriducibile all'analisi eidetica¹⁰⁰. Essa rappresenta quel fondo d'esistenza a partire dal quale il soggetto teoretico produce attivamente il senso intenzionale. Ma è vero anche l'opposto, ovvero che nessuna passività assoluta può darsi senza l'attività intenzionale di una coscienza che la ponga

⁹⁸ Derrida sottolinea quel che abbiamo detto sopra, e che cioè per Husserl è sempre necessario assumere come punto di partenza delle essenze *a priori*. Nessuna analisi autenticamente fenomenologica può darsi senza questa preliminare assunzione. È il senso di quella che abbiamo chiamato, seguendo Derrida, l'"esigenza metodologica" rivendicata da Husserl, la quale, a ben vedere, si confonde con l'idealismo che caratterizza la fenomenologia.

⁹⁹ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, op. cit., pp. 238-239. Poco oltre Derrida ribadirà il senso dialettico, e mai tematizzato da Husserl, di questa ontologia la quale «lungi dall'ignorare il momento essenziale e insuperabile della fenomenologia eidetica, mostrerà, attraverso l'approfondimento di una fenomenologia della temporalità che, al livello dell'esistenza temporale originaria, il fatto e l'essenza, l'empirico e il trascendentale sono inseparabili e dialetticamente solidali [...]. Questo punto di partenza Husserl sembra averlo ora definitivamente mancato» (Ivi, pp. 262-263)

¹⁰⁰ «Ogni costruito dell'attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la datità, seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo genesi passiva» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, §38, p. 112).

come sintesi e intuizione del già dato. La dialettica torna prepotentemente a mostrare l'insufficienza tanto di una concezione dell'intenzionalità puramente attiva quanto di una genesi totalmente passiva. Se è vero che è soprattutto sulla questione della genesi passiva che Husserl direziona gran parte dei suoi ultimi lavori, questo accade soltanto perché essa è condizione di possibilità d'ogni genesi attiva, ovvero è funzionale ad essa e per essa. Il tentativo di chiarificazione dello statuto di queste particolarissime sintesi, non sarebbe allora che indice d'una profonda inquietudine, quella per cui l'attività trascendentale si vedrebbe esautorata d'un primato idealistico cui Husserl non vuole abbandonare. È questo il senso proprio dell'esigenza metodologica rivendicata da Husserl.

Ora, queste considerazioni hanno almeno due conseguenze. Da un lato si salva il rigore eidetico. La necessità d'un cominciamento dal già costituito è infatti la stessa necessità d'un recupero intenzionale pienamente attivo della coscienza. Dall'altro, la genesi è riprodotta, cioè ridotta, al suo senso fenomenologico, ovvero, più semplicemente, al senso che essa assume per un soggetto trascendentale. Inizia a delinarsi più chiaramente la portata generale della dichiarazione husserliana che avevamo trovato in *Esperienza e giudizio*. In quel luogo, lo abbiamo visto, si indicava nella passività soltanto una prima e incerta determinazione dell'attività della coscienza. È perché Husserl non vuole accordare alla genesi passiva uno statuto originariamente costituente che è costretto a ridurla a semplice condizione di possibilità dell'attività egologica:

Anziché descrivere la sintesi passiva come l'esperienza esistenziale pura che precede ogni costituzione trascendentale mediante un soggetto teoretico, irriducibile in quanto tale a ogni chiarimento eidetico, anziché farne il nucleo dell'esistenza e dell'oggettività precategoriale, Husserl non la considera che come condizione di possibilità della genesi propriamente detta; in ultima analisi è a quest'ultima che si riduce i suoi occhi ogni genesi trascendentale¹⁰¹.

¹⁰¹ Ivi, p. 242.

1.9. Fenomenologia, teleologia ed Europa

Ogni sintesi passiva sarà dunque ricompresa a livello di attività costituente. Con questa operazione si è così definitivamente perso di vista la concretezza della genesi effettiva. Essa si confonde con le sue condizioni di possibilità, rese perspicue dall'attività noetica della coscienza. Tutte le difficoltà introdotte dal tema della genesi passiva sono dovute al fatto che con essa irrompe, nella sfera trascendentale, il tempo storico. Da un lato il sistema delle riduzioni ha da sempre lavorato a limitare la sfera fenomenologica all'originarietà del vissuto, dall'altro essa ha costantemente evidenziato mediante il rigore delle analisi una zona d'ombra non soltanto irriducibile, ma addirittura essenziale e costitutiva della stessa esperienza. Si comprende meglio allora il senso delle precauzioni husserliane. Il tema storico chiamava in causa non solo un ambito di indagine che la fenomenologia aveva da sempre relegato nel campo delle scienze empiriche, ma anche il tema dell'intersoggettività costituente che, se già da Esperienza e giudizio appariva sullo sfondo quale rimando ai nuovi problemi posti dal metodo genetico, si impone con forza a partire dalle Meditazioni cartesiane¹⁰². Se tutto questo era da un lato richiesto dalla radicalità stessa del lavoro fenomenologico, dall'altro rappresentava un ambito di risorse enormemente vasto che difficilmente si sarebbe potuto tenere sotto la custodia di qualsivoglia "esigenza metodologica". È qui che farà la sua comparsa, nella famosa conferenza di Vienna del '35¹⁰³, il tema teleologico. Esso appare sotto il nome di "Europa" e si identifica con un particolare tipo di atteggiamento verso il mondo e le cose cui i greci del VII-VI secolo a. C. diedero il nome di filosofia. L'Europa è quindi anzitutto un fenomeno "spirituale", il prodotto dell'evento filosofico. Non è quindi a un determinato luogo geografico cui Husserl fa riferimento. Egli si riferisce a un certo *eidos* europeo, un'intenzione, che è poi la filosofia stessa che anima e produce quel fenomeno cui si è dato il nome di Europa. Qui, più che in ogni altro luogo della riflessione husserliana, appaiono tutte le enormi difficoltà di una separazione, in linea di principio sempre operabile per Husserl, fra l'ambito empirico e quello propriamente fenomenologico.

La soluzione husserliana, operata soprattutto nei testi successivi alla conferenza viennese, opererà per una riflessione regressiva (*Rückfrage*) che assumerà per Derrida un'importanza centrale nello sviluppo del suo pensiero. Essa lo costringerà a ripensare

¹⁰² È il tema della V Meditazione.

¹⁰³ Il testo sarà poi raccolto nel ciclo di lezioni pubblicate in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Appendice.

quanto sin qui veniva risolto appellandosi alla dialettica. Ad ogni *impasse* fenomenologico, lo abbiamo visto, Derrida richiamava l'attenzione su quello che dialetticamente avevamo definito il "peccato" di unilateralità husserliana, ovvero sulla necessità di tenere fermo il dato iniziale salvo poi dichiararne l'insufficienza, la non-ultimatività, infine il rimando a qualcosa che, in un luogo sottratto allo sguardo teoretico, lavorava incessantemente ad una produzione di senso che, giocando in anticipo, teneva sotto scacco l'intero impianto fenomenologico. Emerge qui il tratto più marcatamente esistenzialistico del pensiero di Derrida. Esso lega le possibilità della riflessione alla finitezza dell'uomo, trattenendola in una tensione chiusa ma mai conclusa perché incessantemente essa fa segno, annunciando un senso a venire attraverso il movimento della sua cancellazione. Tutto quanto si è sin qui incontrato sotto il tema generico di una precedenza dell'esistenza, e quindi di un suo recupero dialettico, tornerà nell'*Introduzione alla Origine della geometria* a interrogare il testo husserliano attraverso un'originalissima riflessione semiotica. Sarà infatti la questione della scrittura e del segno ad ereditare e sviluppare il tema di una sintesi originaria e di una contaminazione iniziale.

2. La scoperta della funzione trascendentale del *gramma*

«Scrivere è sapere che ciò che non è ancora prodotto nella lettera non ha altra dimora, non ci attende come prescrizione in qualche *topos ouranius* o in qualche intelletto divino. Il senso deve attendere di essere detto o scritto per abitare se stesso e diventare quello che è differendo da sé: il senso. È quello che Husserl ci invita a pensare ne *L'Origine della Geometria*»¹⁰⁴.

2.1. *Écriture*

L'originalità del saggio husserliano consiste nell'aver posto il tema dei rapporti fra storicità e fenomenologia in una prospettiva che non si lasciava più risolvere nei tradizionali ambiti regionali nei quali la questione era stata sino ad allora confinata mediante l'esercizio husserliano delle riduzioni. Un nuovo senso della storia, che attraverserebbe tutta l'ultima produzione husserliana modificandone radicalmente alcune fra le acquisizioni più significative, fa irruzione nel campo della scienza fenomenologica. Questo passaggio, ecco la tesi di Derrida, per quanto costantemente frequentato e praticato in tutti gli scritti raccolti attorno alla *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*¹⁰⁵, non verrebbe mai sufficientemente problematizzato.

Cerchiamo di capire meglio di cosa si tratta e da cosa emerge questo nuovo modo di considerare la storicità. Essa è la

¹⁰⁴ J. Derrida, *Force et signification* (1963), in *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris 1967; trad. it. di G. Pozzi, *Forza e significazione*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino (1971) 2002, p. 14.

¹⁰⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*,

messa in prospettiva di tutto il divenire della filosofia occidentale, la definizione dell'*eidōs* europeo e dell'uomo dai compiti infiniti, la narrazione delle avventure e disavventure del motivo trascendentale, ogni volta dissimulato dal gesto stesso che lo scopre, tutto questo apriva alla retrospettione sinottica un credito che nessuna critica della ragione storica aveva esplicitamente e preliminarmente giustificato¹⁰⁶.

È importante sottolineare come esso emerga quale conseguenza diretta del carattere peculiare della riflessione fenomenologica¹⁰⁷. Ad essa restava ancora da chiarire il senso generale della storia. Da questo punto di vista è importante tenere distinta la questione genetica, di cui ne abbiamo osservato da vicino lo sviluppo, da quella della storia. Questa non va infatti immediatamente confusa con la prima benché emerga proprio da un approfondimento di quella. Come abbiamo visto essa entrava prepotentemente nella sfera della costituzione trascendentale, ma come questo avvenisse e a quale titolo restava ancora qualcosa che la *Memoria* del '53 non poteva dirci. Con questo problema irrisolto si apre *l'Introduzione a l'Origine della geometria*. In essa ritroviamo, ancora una volta, quell'esigenza metodologica che guida tutti momenti della fenomenologia: la persuasione husserliana di dover partire dal dato costituito che precede e vincola ogni indagine genetica, per poi riattivare il senso di quei primi atti fondatori attraverso l'esercizio retrospettivo della *Rückfrage*¹⁰⁸. L'importanza che questa pratica riveste per la riflessione derridiana è enorme e rappresenterà un punto sul quale il filosofo francese non arretrerà mai¹⁰⁹. Riferendosi a essa Derrida scrive:

L'abbiamo tradotta con "*question en retour*". Come nel suo sinonimo tedesco, la *question en retour* è segnata dal riferimento o dalla risonanza postale ed epistolare di una comunicazione a distanza. Come la "*Rückfrage*", la *question en retour* si pone a partire da un primo invio. A partire

¹⁰⁶ J. Derrida, *Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl*, PUF, Paris 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a l'origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987, p. 76.

¹⁰⁷ Siamo perfettamente d'accordo con la tesi di Dalmasso secondo cui «la radicalità della "domanda trascendentale" di tipo husserliano viene mantenuta da Derrida, a differenza del carattere post-metafisico degli ultimi sviluppi degli studi strutturalisti. Per Derrida è necessario seguire oggi effettivamente e fino in fondo il movimento critico delle domande husserliane e heideggeriane, conservare la loro efficacia e la loro leggibilità» (G. Dalmasso, *Logo e scrittura in Jacques Derrida*, in *Il luogo dell'ideologia*, Jaca Book, Milano 1973, p. 125).

¹⁰⁸ L'operazione di Derrida sarà quella di assimilare questo concetto husserliano alla *Nachträglichkeit* freudiana, ovvero all'idea per cui il senso di un accadimento non si dà subito ma soltanto mediante un'elaborazione ulteriore e successiva. (J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Milano (1967) 2002, pp. 255-297)

¹⁰⁹ Proprio questo punto è stato sottolineato da Petrosino il quale osserva che «circa venti anni dopo, un'opera intera, *La carte postale*, è dedicata dal filosofo francese a quello che potrebbe essere interpretato come un commento ed un ampliamento della questione (postale) della *Rückfrage*» (S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano (1984) 1997, p. 54, nota 33).

dal documento ricevuto e già leggibile, mi è data la possibilità di interrogare di nuovo e *en retour* l'intenzione originaria e finale di ciò che mi è stato lasciato dalla tradizione. Questa, che non è altro che la mediatezza stessa e l'apertura a una telecomunicazione in generale, può allora, come dice Husserl, "lasciarsi interrogare"¹¹⁰.

Questa possibilità, e qui risiede l'importanza del saggio husserliano cui Fink attribuirà il titolo di *Origine della geometria*, Husserl la pone, sorprendentemente, nel linguaggio. Sorprendentemente perché il linguaggio non era mai stato tema delle fenomenologia¹¹¹. In esso Husserl avrebbe sempre riconosciuto un elemento empirico e psicologico, ancora legato alla sfera individuale del soggetto o, quantomeno, ad una comunità di parlanti¹¹². Ma è la specificazione ulteriore che fa Husserl ad attirare l'attenzione di Derrida. Egli osserva infatti che la possibilità di una genesi delle strutture logico-ideali non può risiedere semplicemente nel linguaggio in generale. L'elemento di stabilità e di indipendenza che contraddistingue l'idealità dev'essere sì legato all'ambito linguistico che la tramanda, ma al tempo stesso immediatamente sciolto e indipendente dalla fattualità empirica dei proferimenti mondani. Questo elemento è precisamente la scrittura, la cui funzione consiste nel porre un campo trascendentale autonomo da cui ogni soggetto attuale deve potersi assentare:

Ogni scrittura deve dunque, per essere quello che è, poter funzionare in assenza radicale di ogni destinatario empiricamente determinato in generale. E quest'assenza non è una modificazione continua della presenza, è una rottura di presenza, la "morte" o la possibilità della morte del destinatario inscritta nella struttura del marchio¹¹³.

Ecco la paradossalità che Husserl non ha voluto percorrere sino in fondo: appena il senso si dischiude consegnandosi al corpo della lettera, proprio in quello stesso momento

¹¹⁰ J. Derrida, *Introduzione a L'Origine della geometria*, p. 99.

¹¹¹ Nell'*Introduzione* al secondo volume delle *Ricerche Logiche*, Husserl dichiara la necessaria propedeuticità di un'analisi linguistica ai fini della "costruzione di una logica pura". Con questo, tuttavia, Husserl non guarda mai all'atto linguistico di una determinata lingua storica, bensì è interessato, da fenomenologo, all'essenza generale dell'atto linguistico. In questo senso, la fenomenologia di Husserl, restando al di qua di un'autentica analisi linguistica, resta pre-linguisticamente orientata.

¹¹² Questa interpretazione è quella che ritroviamo ne *Il Problema della genesi* dove, a causa di un errore di traduzione proprio in riferimento all'*Origine della geometria*, Derrida scrive: «la "tradizionalità" in quanto tale è sempre definita da Husserl come un fenomeno empirico: è, per esempio, l'acquisizione di tecniche mediante le quali la trasmissione e il ritaggio delle idee divengono sempre più facili» (J. Derrida, *Il Problema della genesi nella filosofia di Husserl*, p. 269).

¹¹³ J. Derrida, *Signature événement contexte*, in *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di M. Iofrida, *Firma evento contesto*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 404.

esso è anche esposto alla sua morte¹¹⁴. Ecco perché infine Husserl non riuscirà mai a pensare la scrittura come un campo autenticamente trascendentale. Essa resterà ancora legata ad un piano storico e relegata a strato secondario della costituzione del senso. Un altro *medium* verrà sorpreso a prenderne il primato.

¹¹⁴ È questa possibilità di un oblio assoluto del senso che in definitiva non può darsi per Husserl dal momento che «il senso potrà (*dovrà*) sempre essere – di principio e di diritto - riattivato» (J. Derrida, *Introduzione a L'Origine della geometria*, p. 153).

2.2. Fonocentrismo e iscrizione

«Non rimane allora che parlare, che far risuonare la voce nei corridoi per supplire lo splendore della presenza. Il fonema, l'*akoumène* è il fenomeno del labirinto. È questo il caso della *phonè*. Elevandosi verso il sole della presenza, essa è la via di Icaro».

La *Voce e il fenomeno* si presenta come un lungo commento alla *Prima ricerca logica*. In quell'opera Husserl intendeva offrire una chiarificazione dei fondamenti della scienza deduttiva. Abbiamo già accennato lungo questo lavoro alla dissociazione che le *Ricerche Logiche* inaugurano rispetto al tema della genesi, tema che al tempo delle *Ricerche* restava per Husserl ancora sinonimo di genesi empirico-psicologica. Lì si delineava una sorta di grammatica pura dei significati, il cui statuto era di carattere sovratemporale. Proprio da questa sovratemporalità Husserl derivava l'inadeguatezza di una spiegazione psicologista della genesi. Come abbiamo visto nella *Memoria* del '53 non è pensabile un'origine temporale del sovratemporale: l'oggetto ideale non dipende dunque da atti psichici proprio nella misura in cui questi sono sempre caratterizzati dal decorso temporale, quindi da una certa instabilità. Nell'*Introduzione a L'Origine della geometria* infine, nonostante Husserl individui nell'iscrizione grafica la condizione di possibilità di una genesi delle idee, egli arretra dinanzi alla possibilità di veder affidata la purezza del senso e del *logos* alla possibilità della propria morte. Le analisi de *La voce e il fenomeno* fanno dunque retroagire le acquisizioni derridiane ad un momento della fenomenologia, quello delle *Ricerche Logiche* appunto, con l'intento di sorprendere una certa appartenenza alla metafisica della presenza. A questa appartenenza Derrida ha dato il nome *fonocentrismo*. Ne *La voce e il fenomeno* infatti, il tema classico della presenza viene a confondersi con la purezza del *medium* fonetico. È evidente che, a questo punto del percorso derridiano, l'approccio al testo husserliano farà registrare un più incisivo intento decostruttivo.

Le *Ricerche Logiche* si aprono con una “distinzione essenziale”. Husserl distingue qui due tipi particolari di “segno” (*Zeichen*). Da un lato troviamo i segni significanti o “volenti-dire”. Ad essi Husserl si riferisce col termine più semplice di “espressioni” (*Ausdruck*). Dall’altro abbiamo invece l’“indice” (*Anzeichen*). Questi ultimi sarebbero segni insignificanti, nel senso che risultano privi di *Bedeutung* o *Sinn*¹¹⁵. A partire da questa inaugurale distinzione fenomenologica, o, potremmo dire, sulla base di essa, della sua giustificazione e pretesa di validità, Husserl pone una relazione essenziale fra la purezza dell’espressione significante e il suono della voce:

per Husserl, l’espressività dell’espressione - che suppone sempre l’idealità di una *Bedeutung* - ha un legame irriducibile con la possibilità del discorso parlato¹¹⁶.

Proprio la legittimità di questa “distinzione prima”, guiderà l’interrogazione derridiana. La trama di questa solidarietà, ecco l’intento del saggio derridiano, verrà sorpresa a riattivare il senso pieno di un’appartenenza ambigua, che resterebbe dissimulata in tutto il testo della fenomenologia: Husserl quale “ultimo” esponente di una metafisica della presenza.

Derrida inizia col segnalare una difficoltà. Egli infatti domanda: possiamo davvero operare una simile distinzione fra segni *indicativi* ed *espressivi*¹¹⁷? È davvero possibile chiamare in gioco l’idealità di una *Bedeutung* senza venire a comprometersi con l’esteriorità dell’indice? Anticipando la tesi di derridiana, potremmo dire che essa consiste propriamente nella riconosciuta necessità che ogni espressione sia sempre presa in un sistema indicativo. Nessuna idealità può starsene isolata rispetto all’esteriorità del segno. Non solo. L’indice rivestirebbe altresì un ruolo trascendentale e costituente nei confronti della stessa idealità. Se questo è vero, se cioè l’indice rappresenta la condizione di possibilità della stessa espressività dell’espressione, allora Derrida si chiede se non sia l’intero progetto fenomenologico a fallire, laddove, muovendo verso una riduzione dell’indice, essa resterà incapace di recuperare quella purezza del *logos* che intendeva invece affermare.

¹¹⁵ La distinzione husserliana fra *Sinn* e *Bedeutung* non rispecchia quella freghiana. Come spiega Husserl in *Ideen I* «*Bedeutung* è riservata al contenuto di senso ideale dell’espressione verbale, del discorso parlato, allorchè il senso (*Sinn*) copre tutta la sfera noematica fino al suo piano non-espressivo», (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, op. cit., p. 49).

¹¹⁶ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, 1967, Jaca Book, cit. p. 48.

¹¹⁷ «Tutta l’analisi avanzerà dunque in questo scarto fra il fatto e il diritto, l’esistenza e l’essenza, la realtà e la funzione intenzionale», cit., p. 51.

Per evitare questa contaminazione fra *indice* ed *espressione*, Husserl deve esibire una situazione nella quale quest'ultima possa sussistere indipendentemente dalla prima. Questa possibilità, ecco la relazione che avevamo anticipato, è posta nella «voce del tutto bassa della “vita solitaria dell'anima”»¹¹⁸, ovvero in quel monologo interiore nel quale apparentemente l'anima, rivolgendosi a sé stessa, non necessita di alcuna compromissione con l'indicalità in generale. L'intenzionalità del *voler-dire* in cui si realizza l'espressione, ci dice Husserl, raggiungerebbe così la sua purezza, e tuttavia ciò avverrebbe al prezzo dell'interdizione comunicativa. E questo senz'altro per motivi essenziali. Dal momento infatti che la comunicazione è per Husserl un piano estrinseco e accessorio rispetto a quello dell'espressione, egli può operare questa cesura e riferirsi al solo piano coscienziale, ivi non si realizzerebbe mai una caduta nel segno. Questa possibilità, che è la possibilità di una parola pienamente significativa e *sé-dicente*, è esattamente ciò che mette in discussione Derrida. Il fulcro della critica ruoterà dunque attorno ad un'impossibilità: quella di rompere il legame con l'esteriorità del segno indicativo. In questa maniera, Derrida intende sottolineare come l'intero progetto husserliano, per quanto pre-linguisticamente orientato, si muova all'interno di una fondamentale questione linguistica che l'impianto fenomenologico, non solo di fatto, ma di diritto, non è in grado di risolvere¹¹⁹.

Abbiamo dunque detto che Husserl deve essere in grado di esibire una situazione nella quale l'intreccio fra l'espressione pienamente significativa e il segno indicativo venga meno. E tuttavia una simile situazione non si offre mai nella comunicazione. La possibilità stessa della validità del progetto fenomenologico risiederebbe allora nella paradossalità che si dia qualcosa come un “linguaggio senza comunicazione”¹²⁰.

¹¹⁸ *Ivi*, cit. p. 52.

¹¹⁹ La questione cardine è, come abbiamo già evidenziato, la possibilità di una distinzione radicale fra “l'indice” e “l'espressione”.

¹²⁰ «Ciò che abbiamo appena chiamato paradosso non è in verità che il progetto fenomenologico nella sua essenza», (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 52).

2.3. La riduzione dell'indice

Vediamo come procede Husserl. Il primo passo compiuto verso la soluzione del problema consiste nella riduzione dell'indice. Egli è costretto a neutralizzarlo dal momento che

tutta l'impresa di Husserl – e molto al di là delle *Untersuchungen* - sarebbe minacciata se la *Verflechtung*, accoppiando l'indice all'espressione, fosse assolutamente irriducibile, di principio inestricabile, se l'indicazione non si aggiungesse all'espressione come un'aderenza più o meno tenace, ma abitasse l'intimità essenziale del suo movimento¹²¹.

Ora l'indice può essere di due tipi, naturale o artificiale. Venendo a svolgere una funzione essenzialmente temporale, l'indice lavora sempre a fare da ponte fra la presenza di una coscienza attuale e l'assenza di una coscienza inattuale. Dunque poco importa se sia naturale o artificiale. Nell'ottica husserliana tuttavia, e questo è particolarmente vero delle *Ricerche Logiche*, le relazioni che designano il rapporto fra ciò che è presente e ciò che non lo è, assumono tutte i tratti della dimostrazione deduttiva. In questa maniera, pensa Husserl, il contenuto veritativo espresso dalla relazione logica sarà sempre sottratto all'indicazione e dunque in linea di principio indipendente da essa. Non si potrà dire lo stesso per i vissuti psichici, i quali non possono che essere assunti mediante ineliminabili nessi indicativi. In questa maniera Husserl può garantirsi la purezza dell'ambito formale rispetto a quello empirico. Questa distinzione essenziale si fonda sulle nozioni fenomenologiche di *Hinweis* e *Beweis*, le quali richiamano rispettivamente l'indicazione tipica dell'empirico e la dimostrazione deduttiva, che esprime invece l'idealità apodittica di una *Bedeutung* scevra di qualsiasi riferimento all'esteriorità. E tuttavia, proprio questo passaggio è ciò che a Derrida fa problema. Husserl procederebbe infatti senza mai chiedersi

che cos'è la mostrazione (*Weisen*) in generale prima di distribuirsi in indicazione mostrante a dito (*Hinweis*) il non-visto ed in dimostrazione (*Beweis*) che dà a vedere nell'evidenza della prova¹²².

¹²¹ *Ivi*, cit., p. 57.

¹²² *Ivi*, cit., p. 60.

La differenziazione operata da Husserl, in sostanza, piuttosto che risolvere la questione, sembra acuirlo. Ciò che egli mette fuori gioco è infatti soltanto il concetto di “associazione” nel senso della psicologia empirica di Brentano. Husserl non se ne avvede e procede sicuro alla riduzione dell’indice. In questo modo egli può separare ciò che inerte al soggetto empirico, e che resta sempre originariamente preso in una trama indicativa, da ciò che esprime la purezza ideale della *Bedeutung*. E tuttavia, osserva Derrida, questo movimento che accompagnerà l’intero sviluppo della fenomenologia sino alla svolta trascendentalista, trova una sua validità e giustificazione soltanto in questo primo momento “oggettivistico”, momento in cui ancora non si è ancora tematizzato il ruolo della soggettività costituente. È per questo che Derrida ritiene così importanti le *Untersuchungen*. In esse si gettano le basi dell’intero discorso fenomenologico. Assunti che non saranno mai più ripensati, o meglio, che non verranno sufficientemente riposizionati, nonostante la svolta trascendentalista, con tutta la tematica che la costituzione dell’idealità porta con sé, ne richiedesse senz’altro una rivoluzione.

2.4. Il monologo interiore

Una volta operata la riduzione dell'indice, resta l'espressione. Questa, ci dice Husserl, è un segno significante. L'espressione assume allora, nelle *Untersuchungen*, i tratti di una piena e immediata intenzionalità atta ad esprimere l'idealità di una *Bedeutung*, idealità che, in ragione della riduzione dell'indice precedentemente operata, se ne starebbe assolutamente separata dalla sfera mondana. In quanto portatrice di un senso pieno e pienamente presente, l'espressione non può aver luogo se non nel discorso parlato. Ecco qui annunciato quello strano rapporto che lega la pienezza espressiva della *Bedeutung* al suono della voce. Lasciamola per un attimo da parte e concentriamoci su un altro aspetto. La riduzione dell'indice ha infatti evidenziato che, una volta che si sia assunto l'espressione secondo il modello di una idealità che non esige alcun indice mondana, la totalità fattuale del discorso viene escluso dall'ambito espressivo. Ogni proferimento mondana infatti non solo è mediato da un sistema segnico indicativo, ma «mantiene in sé qualche cosa dell'associazione involontaria»¹²³. In questa maniera, osserva Derrida, non si vuole soltanto isolare la purezza espressiva dalla compromissione col segno indicativo, ma anche l'intenzionalità che la coglie e che in alcun modo può confondersi con qualcosa che gli sfugge. L'intenzionalità sembra qui confondersi con un certo volontarismo. Nell'ambito dei vissuti d'espressione Husserl sembrerebbe utilizzarli addirittura come sinonimi, avvicinando la fenomenologia ad una metafisica volontarista¹²⁴. Questo perché, almeno così la vede Derrida e ci sembra a ragione, il programma fenomenologico non sarebbe che un potente tentativo di riduzione della lingua (in un senso che, come vedremo, tocca l'intero evento metafisico e non soltanto la fenomenologia) a semplice porta-voce dei vissuti di espressione:

l'opposizione del corpo e dell'anima non è soltanto al centro di questa dottrina della significazione, essa è da lei confermata, e, come in fondo è sempre avvenuto per essa nella filosofia, dipende da una interpretazione del linguaggio¹²⁵.

Husserl esclude infatti dall'espressione non solo tutto quanto chiami in gioco l'esteriorità ("il segno", "il gesto" etc.) ma anche ciò che inerisce alla comunicazione in

¹²³ *Ivi*, cit., p. 66.

¹²⁴ Così si esprime Derrida sull'argomento: «La teleologia esplicita che dirige tutta la fenomenologia trascendentale non sarebbe in fondo che un volontarismo trascendentale» (J.Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 66).

¹²⁵ *Ibidem*.

generale finanche alla manifestazione dei vissuti psichici. In questo modo, ciò che separa l'indice dall'espressione «è ciò che si potrebbe chiamare la non-presenza immediata a sé del presente vivente»¹²⁶. È in questa “non-presenza” che ha il suo fondamento non solo l'intera sfera mondana, ma anche l'intersoggettività ed il rapporto a sé della temporalizzazione. Il problema è che proprio la dimensione mondana rappresenta il *medium* obbligato di ogni espressione. La sua funzione è infatti di natura comunicativa, come lo stesso Husserl ammette. Ma in questa maniera la purezza dell'espressione sarebbe persa. Venendo a comprometersi col suo altro, affidandosi cioè alla corporeità della lettera e all'accidentalità del segno, essa si ritroverebbe abitata da un elemento irriducibile che ne minaccia costantemente l'autorità. E questo in maniera essenziale. Il “voler-dire” vivo della presenza a sé del senso non potrebbe dirsi se non per il tramite di un segno morto. Tutto ciò che non mi è immediatamente presente verrebbe così a cadere sotto il dominio dell'indicazione. In questo movimento viene ricompresa anche la tematica dell'intersoggettività. Derrida osserva infatti che

fuori della sfera monadica trascendentale del mio ego (*mir eigenes*), della proprietà del mio ego (*Eigenheit*), della mia presenza a me, io non ho con l'ego degli altri, con la presenza a sé dell'altro, che dei rapporti di apprensione analogica, di intenzionalità mediata e potenziale. La presentazione originaria mi è interdetta¹²⁷.

Benché la tesi husserliana sarà sviluppata in modo sistematico soltanto nella quinta meditazione cartesiana, già nelle *Untersuchungen* essa è abbozzata a livello dello psichico. Qui Husserl distingue fra “*apprensione effettiva*” che indica un'intuizione perfettamente adeguata e vissuta in prima persona, dalla “*apprensione presuntiva*” in cui l'intuizione è ferma a una rappresentazione inadeguata. In poche parole quando un altro soggetto ci comunica i suoi vissuti noi siamo in grado di comprenderli ma in maniera profondamente diversa rispetto a come quel soggetto li vive. Derrida fa notare come alla base di questa distinzione husserliana lavori ancora la nozione di presenza. L'*alter ego* ci è infatti sottratto nella sua immediatezza e offertoci soltanto nella modalità di un'esistenza meramente presuntiva. Di esso non siamo mai certi così come lo siamo di noi stessi, e questo in ragione del fatto che l'altro non ci è mai pienamente presente. In questa maniera siamo in grado di definire in maniera un po' più specifica l'indicazione come «il processo

¹²⁶ *Ivi*, cit., p. 69.

¹²⁷ *Ivi*, cit., pp. 70-71.

della morte all'opera nei segni»¹²⁸. Un recupero dell'espressività piena sarà allora possibile soltanto in quella situazione in cui, interrotto ogni rapporto con l'altro¹²⁹ e con l'esteriorità mediata, in un percorso simile alla *riduzione al proprio* (alla sfera monadica) così come esposta nelle *Meditazioni cartesiane*, si abbandonerà l'ambito comunicativo chiudendosi all'interno della vita solitaria dell'anima. La purezza espressiva viene salvaguardata mediante una riduzione al monologo interiore. La difficoltà di una lingua interpretata come *medium* attraverso il quale mi *appresento* un senso che mi è originariamente assente, è superata da Husserl soltanto tramite il rinvenimento di una situazione fenomenologia (il monologo interiore) nella quale essa risulti assolutamente inutile. Nell'ambito comunicativo, lo abbiamo visto, ogni espressione necessita di un lato fisico-indicativo per potersi dire. Ciò non vale per la parola indipendente dal contesto comunicativo dal momento che, intesa come «unità di un complesso fonico e di un senso»¹³⁰, essa non necessita di essere proferita nel mondo per essere significativa (essa esprime un vissuto che è sempre *pienamente presente*). Questa distinzione è fondamentale per Husserl. Una volta che si sia sospeso il rapporto col mondo esterno, le parole “reali” smettono di indicare un vissuto nella modalità della *appresentazione presuntiva*, e iniziano a rappresentare un vissuto pieno ed assolutamente certo. Anche nella dimensione del monologo interiore trova dunque spazio un certo tipo di linguaggio (quello che potremmo chiamare fenomenologico) che, depurato da qualsiasi carattere “empirico”, noi ci rappresentiamo immediatamente (ovvero senza ricorrere al medium indicativo). Questa inversione dal carattere “reale” a quello “rappresentato” del segno linguistico, che nomina rispettivamente il processo dell'indicazione esteriore e dell'espressione interiore, viene così descritto da Derrida:

Mentre nella comunicazione reale, dei segni esistenti indicano altri esistenti che sono soltanto probabili e mediatamente evocati, nel monologo, quando l'espressione è piena, dei segni non esistenti mostrano dei significati (*Bedeutungen*) ideali, dunque non esistenti, e certi, perché presenti all'intuizione. Quanto alla certezza dell'esistenza interiore, essa non ha bisogno, pensa Husserl, di essere significata. Essa è immediatamente presente a sé. Essa è la coscienza vivente¹³¹.

¹²⁸ *Ivi*, cit., p. 72.

¹²⁹ «Il rapporto all'altro come non-presenza è dunque l'impurità dell'espressione» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 72).

¹³⁰ *Ivi*, cit., p. 73.

¹³¹ *Ivi*, cit., pp. 75-76.

Derrida insiste sul fatto che l'irrealtà della parola che esprime il vissuto non è mai una "parola immaginata". Essa è piuttosto una "immaginazione della parola". L'immaginazione garantisce infatti a Husserl una separazione netta della parola fenomenologica dalla sfera mondana che, in quanto *noema*, rappresenta un componente non reale della coscienza benché di essa quest'ultima ne sia certa.

2.5. Idealità e iterabilità

Husserl arriva dunque a stabilire che nel monologo interiore si attua un'interruzione totale della comunicazione indicativa. In essa si realizzerebbe dunque il sogno di una espressione piena e assolutamente depurata da ogni exteriorizzazione del senso. Gli argomenti di Husserl a favore di questa tesi sono sostanzialmente due:

1) Nel discorso interiore non abbiamo mai a che fare con segni esteriori portatori di un senso cui suppliscono. Le parole, lo abbiamo visto, perdono il loro carattere fisico e mantengono soltanto l'idealità della *Bedeutung* che esprimono. In questo modo esse cessano di indicare delle "realtà" e iniziano a "rappresentare" la pienezza dei vissuti,

2) La comunicazione all'interno della sfera coscienziale non è che una finzione. In essa, infatti, tutto è assolutamente e pienamente presente.

Derrida passa in rassegna entrambi gli argomenti. Per quanto concerne il primo, per il quale nel monologo interiore noi non avremmo mai a che fare con la lingua reale ma, semmai, con una rappresentazione di essa, Derrida osserva che una simile differenziazione, quella cioè essenziale che a detta di Husserl si instaurerebbe fra una comunicazione "effettiva" ed una semplicemente "rappresentata", non è sostenibile. E non lo è per la semplice ragione che nella effettiva pratica del linguaggio non è mai possibile distinguere nettamente fra "realtà" da un lato e "rappresentazione" dall'altro. Il linguaggio, anzi, è proprio questa indistinzione originaria di realtà e rappresentazione, dal momento che non esiste segno che non operi «in una struttura di ripetizione il cui elemento non può essere che rappresentativo»¹³². La necessità dell'iterazione, atta a garantire il fine comunicativo del linguaggio, chiama in gioco la necessità di una strutturazione altamente ideale della lingua che la renda riconoscibile al di là dei differenti caratteri empirici¹³³. Dunque, sostiene Derrida, anche quando comunichiamo, necessitiamo di una rappresentazione del linguaggio simile a quella che Husserl pretendeva di isolare nell'ambito dell'espressione. Derrida può quindi concludere:

Dato che questa struttura rappresentativa è la significazione stessa, io non posso avviare un discorso "effettivo" senza essere originariamente impegnato in una rappresentatività indefinita¹³⁴.

¹³² *Ivi*, cit., p. 83.

¹³³ «Un fonema o un grafema è sempre necessariamente altro, in una certa misura, ogni volta che si presenta in un'operazione o una percezione, ma può funzionare come segno e linguaggio in generale soltanto se un'identità formale permette di riprenderlo e di riconoscerlo. Questa identità è necessariamente ideale» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 83).

¹³⁴ *Ivi*, cit. p. 84.

In questa maniera, avverte Derrida, la distinzione husserliana fra discorso “effettivo” e “rappresentativo” si mostra inattuabile. Anzi, il mantenersi di questa differenza “realtà-rappresentazione” (benché nel segno, lo abbiamo visto, essa non abbia luogo) nasconde, secondo Derrida, l’aderenza al presupposto metafisico del primato della presenza a scapito del segno. E tuttavia, se il segno indica lo scomparire della differenza fondamentale fra “realtà” e “rappresentazione”, il ripristinarsi di essa passa inevitabilmente attraverso la cancellazione del segno in quanto luogo della indifferenziata significazione.

La via della rimozione del segno, che qui Derrida smaschera all’opera nella fenomenologia, è il movimento stesso della metafisica. Le vie di questa fondamentale rimozione sono essenzialmente due, benché ricadano poi necessariamente l’una nell’altra. Da un lato si può restaurare il primato della presenza di contro al carattere semplicemente derivato del segno inteso come semplice “supplemento” alla parola. È esattamente la via che, in questo testo, Derrida attribuisce al progetto fenomenologico. La questione si complica quando consideriamo che lo stesso concetto di *segno*, così come siamo stati abituati ad intenderlo, è già il prodotto *della* metafisica della presenza, e che quindi porta inevitabilmente con sé il senso di una derivazione secondaria¹³⁵. Si tratterebbe allora, seguendo Derrida, di far riaffiorare la centralità del *segno* interrompendo quel legame pregiudizievole che esso, in quanto *segno* appunto, intrattiene con la metafisica. Anticipando qui la tesi de *La Grammatologia* secondo cui l’epoca del *segno* è la stessa epoca della metafisica, e che anzi solo grazie ad essa si sia costituito qualcosa come “il segno” nel suo significato di semplice supplemento alla parola, Derrida intende tematizzare la funzione trascendentale di quella “*traccia*” che, stando prima del *segno* e del primato metafisico della parola, fonda entrambi. Dal momento che lo stesso concetto di “segno” risulta pregiudicato metafisicamente, e non disponendo di alcun referente esterno alla nostra tradizione in ragione del quale siamo autorizzati ad esibire questo movimento, possiamo solo decostruire queste nozioni dal di dentro delle metafisica, prendendone a prestito linguaggio e strumenti¹³⁶.

Appare oramai chiaro come il lavoro della decostruzione guardi con sospetto all’intero insieme delle dicotomie filosofiche. Esse rappresentano infatti il luogo

¹³⁵ È ne *La Grammatologia* che il tema verrà affrontato in maniera sistematica.

¹³⁶ «Il movimento di questo schema non potrà, per ora e per molto tempo, che lavorare dall’interno, da un certo “dentro”, il linguaggio della metafisica. Questo lavoro è forse già da sempre iniziato» cit., p. 85.

privilegiato in cui la metafisica ha costruito sé stessa sullo sfondo di una differenziazione originaria che non sarebbe mai veramente all'opera nel linguaggio.

Al centro di questa problematica Derrida pone la questione dell'idealità. L'intero progetto fenomenologico poggia e si sviluppa su questo concetto. E tuttavia essa si è mostrata essere nient'altro che il prodotto di una "struttura di ripetizione" al di fuori della quale l'idealità stessa rimane qualcosa di impraticabile:

ma questa idealità, che è soltanto il nome della permanenza dello stesso e la possibilità della sua ripetizione, non esiste nel mondo e non viene da un altro mondo. Essa dipende interamente dalla possibilità degli atti di ripetizione. È costituita da questa. Il suo "essere" è proporzionale al potere di ripetizione. L'idealità assoluta è il correlato di una possibilità di ripetizione indefinita¹³⁷.

Ora, come ha fatto notare Costa, se confrontiamo questo passo con quanto Derrida scrive nell'*Introduzione* all'opera, la stessa tematica della costituzione dell'idealità mediante iterabilità, manifesta una palese incomprensione da parte del filosofo francese del carattere fenomenologico dell'atto. Riferendosi all'idealità Derrida scrive infatti giustamente che essa non è «nulla che *esiste* nel mondo»¹³⁸, ma poi continua mettendola erroneamente «in correlazione con degli atti di ripetizione essi stessi ideali»¹³⁹. È questo carattere "ideale" in riferimento all'atto che non può essere in alcun modo assimilato alla fenomenologia, la quale lo riporta sempre alla temporalità d'una soggettività trascendentale, mostrandone così il radicamento in un carattere finito (temporale) e facendo a un tempo cadere la denuncia derridiana di una sua rimozione radicale:

Per nessun motivo si può dire che gli atti di ripetizione sono essi stessi ideali. Un atto, per principio, non è mai ideale [...]. Gli atti della soggettività trascendentale sono sempre atti temporali che hanno una collocazione nel flusso del tempo fenomenologico, un flusso che per il resto, senza dubbio, non si inquadra nella temporalità mondana [...]. Questa temporalità degli atti rappresenta di conseguenza l'elemento finito all'interno della soggettività trascendentale, che è – lo ricordiamose ce ne fosse bisogno – una intersoggettività trascendentale¹⁴⁰.

¹³⁷ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 86.

¹³⁸ Ivi, p. 38.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, p. 115.

Derrida sembra invece confondere la non mondanità degli atti con quella degli oggetti ideali. In questo modo la sovratemporalità di questi viene immediata (ed erroneamente) assegnata anche all'atto¹⁴¹.

Dopo questa precisazione, tornando all'analisi del testo ci accorgiamo che, tanto l'idealità della forma sensibile del significante (la parola), quanto quella del significato (*Bedeutung*) e dello stesso oggetto (come accade nelle scienze esatte), non rappresentano mai la purezza fenomenologica che Husserl vorrebbe isolata nell'ambito del discorso espressivo, bensì stanno sempre in un certo rapporto di mediazione con l'empirico da cui vengono a dipendere. È la possibilità stessa della purezza espressiva che Derrida mette sotto scacco. La predeterminazione fenomenologica dell'essere come "non-esistente" e "non-reale", mostra quella solidarietà originaria che essa intrattiene con la filosofia platonica. L'idealità è infatti qualcosa che, nella sua irrealità, rappresenta fenomenologicamente la vera struttura dell'essere. Questa ripresa del tema platonico dell'idea non rappresenta per Husserl solo una determinata scelta teoretica, bensì un vero e proprio atto etico-valutativo. Con questa presa di posizione nei confronti di Husserl, Derrida pone un tema estremamente caro alla decostruzione. Si tratta del debito profondo che egli intrattiene con quei pensatori che Ricouer aveva raccolto sotto il titolo di una "scuola del sospetto" (ovvero Marx, Nietzsche e Freud). Il tema generale è quello dello smascheramento dell'assiologia implicita e nascosta che ogni teoria promuove più o meno inconsapevolmente, e rispetto alla quale bisogna porsi con atteggiamento critico. Cosa nasconde, si chiede Derrida, questa predeterminazione dell'essere come idealità assunto nella pienezza della sua assoluta presenza? Perché, se è vero che Husserl presenta l'essere come *eidos*, è anche vero che questa idealità «si confonde in modo paradossale con la determinazione dell'essere come presenza»¹⁴². La risposta di Derrida va nella direzione della riforma fenomenologica operata da Heidegger in *Sein und Zeit*. Qui,

¹⁴¹ Di tutt'altro avviso è invece Ferraris il quale legittima la lettura di Derrida sulla base della non accettazione da parte del filosofo francese della distinzione husserliana fra *ritenzione* e *rimemorazione*. Se per Husserl questa differenza è una differenza che riflette quella fra percezione e non-percezione, per Derrida esse appartengono entrambe alla sfera della non-percezione. Se dunque consideriamo la *ritenzione* come una costituzione della presentazione, così come fa Husserl, allora l'atto ritenzionale non è certamente ideale ma temporale. Se invece, così come fa Derrida, lasciamo cadere questa distinzione proprio sulla base di una considerazione husserliana che richiamava l'attenzione sulla possibilità che Dio ci avesse creati già con tutti i nostri ricordi e che dunque nulla di ciò che tratteniamo ritenzionalmente sia veramente accaduto, allora quegli stessi atti possono considerarsi senz'altro ideali. La differenza con la quale Husserl e Derrida trattano questa possibilità rappresenta, per Ferraris, la cifra della loro distanza: «In Husserl la possibilità resta una possibilità, mentre in Derrida diviene una necessità, qualcosa di cui si deve obbligatoriamente tener conto [...]. Per Husserl il dubitare ha un termine, per Derrida no» (M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari (2003) 2008, pp. 43-44)

¹⁴² *Ivi*, cit., p. 87.

l'intera questione del senso dell'essere doveva essere rivista in direzione di una sua determinazione istoriale che prescindesse da quella che Heidegger aveva definito come la concezione volgare del tempo inaugurata dalla *Fisica* di Aristotele. La questione della temporalità, e quindi della mortalità ad essa legata, assumerà in Derrida una tonalità meno esistenzialista rispetto alla proposta heideggeriana ma più marcatamente psicoanalitica. Ciò che ci ha fatto preferire da sempre una determinazione dell'essere come presenza è infatti la dissimulazione di questo rapporto di prossimità alla morte che investe ciascuno di noi; dissimulazione che, operando quella rimozione del segno come possibilità di ripetizione indefinita, non ci ha fatto vedere altro che i prodotti di questo incessante movimento genetico: l'idealità come potenza indipendente e sovratemporale. Il rifiuto del senso istoriale dell'essere è lo stesso rifiuto del nulla cui siamo destinati¹⁴³. Il segno, nella misura in cui evidenzia il palesarsi di una necessaria non-presenza, incarna la più potente contestazione del sogno metafisico d'una presenza assoluta.

Ora, l'accesso all'idealità pura che passa attraverso la rimozione del segno, è operato da Husserl attraverso l'immaginazione. In questo modo «la cancellazione (o la derivazione) del segno si è confusa in tal modo con la riduzione dell'immaginazione»¹⁴⁴. L'immaginazione, che è una forma di presentificazione “neutralizzante” e non “ponente”, opera sì come un “modificatore di neutralità”, ma è sempre applicata alla presentificazione “ponente” del ricordo. In questa maniera, osserva Derrida, l'immaginazione non è mai pura “neutralizzazione”. Infatti, dal momento che essa si applica a quella forma di rappresentazione che è il ricordo,

essa mantiene in sé il riferimento primo ad una presentazione originaria, cioè ad una percezione e ad una posizione d'esistenza, ad una credenza in generale¹⁴⁵.

È per questo che l'immaginazione non dischiude (alla Hume) lo scenario del mero “fittizio”, bensì quello dei fenomeni espressivi. Questo punto lascia così intendere che per Husserl si possa distinguere nettamente fra un discorso “fittizio” (ideale) e un discorso “effettivo” (reale), dal momento che quest'ultimo viene inteso come un semplice «abito

¹⁴³ Sul legame che tiene assieme presenza, idealità, iterabilità, segno e destinazione alla morte, Derrida scrive: «Il rapporto alla presenza del presente come forma ultima dell'essere dell'idealità è il movimento col quale io sorpasso l'esistenza empirica, la attualità, la contingenza, la mondanità, ecc. E prima di tutto *la mia*» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 87).

¹⁴⁴ *Ivi*, cit., p. 89.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

empirico ed esteriore all'espressione»¹⁴⁶. E tuttavia, allo stesso tempo, la struttura originariamente ripetitiva cui rimanda la significatività del segno contesta proprio questa distinzione netta dell'ambito empirico-fattuale da quello logico-ideale: Il segno «è originariamente lavorato dalla finzione»¹⁴⁷. La catena della conseguenze di questa impossibilità viene così esposta da Derrida:

Ora la struttura di ripetizione originaria che abbiamo appena evocato a proposito del segno deve dirigere la totalità degli atti di significazione. Il soggetto non può parlare senza darsene la rappresentazione; e questa non è un accidente. Non si può dunque immaginare un discorso effettivo senza rappresentazione di sé più di quanto non si possa immaginare una rappresentazione di discorso senza discorso effettivo¹⁴⁸.

È a questa "rappresentatività" cui guardano, certo con sguardi differenti, il semiologo, il linguista e lo psicologo. Il discorso viene dunque a essere unità di effettività e rappresentazione. In questo senso, scrive Derrida, «il discorso è la rappresentazione di sé»¹⁴⁹. Quando poi analizziamo la questione della presenza nel luogo classico di un'analisi delle strutture e delle modalità temporali, il discorso viene a complicarsi ulteriormente. Rispetto ad un atto psichico, ad esempio, verremmo a trovarci nella paradossale situazione che, dovendo viverlo nell'immediatezza dell'istante presente, il suo temporalizzarsi non esprimerebbe altro che l'identità a sé nell'unità indivisa di un presente intemporale, come un indivisibile "*batter d'occhio*".

¹⁴⁶ *Ivi*, cit., p. 90.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 91.

¹⁴⁹ *Ivi*, cit., p. 92.

2.6. Ritenzione, rimemorazione, *Augenblick*.

Ora, dal momento che la struttura di ripetizione incarnata nel segno è ciò che garantisce la significatività d'ogni espressione, realizzare il progetto fenomenologico di una radicale espulsione del segno in nome di una assoluta prossimità a sé significherebbe assicurarsi la «non-significazione come “principio dei principi”»¹⁵⁰. La via dischiusa da Husserl non sarebbe allora nient'altro che la pura e assoluta insignificanza. La posizione husserliana, tesi che troverà uno sviluppo organico nell'analisi della temporalità del vissuto, è già operante nelle *Untersuchungen* come “*im selben Augenblick*”, ovvero come presenza intesa come “punto-sorgente” dell'intero decorso temporale. Questa assoluta presenza della coscienza a sé stessa «determina ogni concetto possibile della verità e del senso»¹⁵¹. Essa rifiuta l'idea freudiana di un “divenir-cosciente” di qualcosa che giaccia al di fuori dello sguardo coscienziale. Ogni coscienza è già di per sé un “esser-conscio” che non può mai rinviare nulla al di là dell'ora in cui tutto gli è già da sempre presente. E tuttavia, avverte Derrida, non si deve intendere questa prossimità a sé della coscienza husserliana nei termini di una semplice “identità a sé del presente” dal momento che, proprio nelle analisi delle *Vorlesungen*, avevamo evidenziato il movimento dialettico di costituzione sintetica dell'ora. È a queste ricerche che si rifà Derrida. Cerchiamo di richiamarle rapidamente alla mente per mostrare come esse interagiscano col l'intento del testo derridiano. Si tratta di porre l'istante presente (che l'analisi della *Vorlesungen* delinea come vissuto temporale o “*praesentatio*”) come il prodotto sintetico del movimento di due “non-presenze” (ovvero della *retentio* e della *protentio*). La tesi di Derrida è che in Husserl, nonostante le dichiarazioni in senso opposto, permanga un certo privilegio del momento impressionale, d'un punto sorgente vivo che è l'adesso attuale quale fonte primaria dell'evidenza. Questo privilegio balza agli occhi non appena ci si soffermi sullo statuto della ritenzione. Husserl sembra intenderla come quel tipo particolare di percezione in cui il percepito non è un semplice presente ma una presentificazione del passato. In uno strano modo, questa stessa presentificazione, ci fornirebbe un non-presente quale suo contenuto. Questo accade perché l'ambito della presenza ha già ridotto nell'identità dell'ora l'alterità della ritenzione, che Husserl considera infatti come una percezione. È questo movimento di assicurazione di una non-

¹⁵⁰ *Ivi*, cit., p. 95.

¹⁵¹ *Ivi*, cit., p. 98.

percezione nell'ora che a Derrida fa problema. L'inquietudine di Husserl starebbe infatti tutta nella volontà

di salvare insieme due possibilità apparentemente inconciliabili: a) l'adesso vivente si costituisce come sorgente percettiva assoluta soltanto in continuità con la ritenzione come non-percezione; b) essendo la sorgente della certezza in generale l'originarietà dell'adesso vivente, bisogna mantenere la ritenzione nella sfera della certezza originaria e spostare la frontiera tra l'originarietà e la non-originarietà, fare in modo che essa passi non tra il presente puro e il non-presente, tra l'attualità e l'inattualità di una presenza vivente, ma tra due forme di ri-torno o di re-stituzione del presente, la ritenzione e la ri-presentazione¹⁵².

Se le cose stanno così, osserva Derrida, allora ciò che accomuna, nonostante tutte le differenze, la ri-tenzione dalla ri-presentazione non è altro che la possibilità della ripetizione che non solo abita quella presenza che Husserl vorrebbe assoluta, ma addirittura la costituisce. Questo movimento che pone l'attualità presente è il movimento della *différance*, movimento da cui origina appunto l'idea della presenza. Il dato husserliano non sarebbe null'altro che il prodotto dell'originario movimento della *différance*. È solo in ragione di una non piena identità a sé del presente che ogni vissuto può ri-presentarsi l'altro dall'adesso. Se non ci fosse questo scarto, questa differenza che abita la presenza, l'ora sarebbe sempre identico a sé stesso. È proprio in questo senso che, come dicevamo sopra, per quanto Husserl si sforzi di ricomprendere la ritenzione all'interno della presenza, essa non è mai pensata come semplice identità. Scrive infatti Derrida:

Che questa piega sia irriducibile nella presenza o nella presenza a sé, che questa traccia o questa differenza sia sempre più vecchia della presenza e le procuri la sua apertura, ciò non vieta forse di parlare di una semplice identità a sé "*im selben Augenblick*"?¹⁵³.

Questo risultato, ottenuto dall'analisi della temporalità, porta con sé il venir meno di tutte quelle "distinzioni essenziali" da cui eravamo partiti (indice, espressione, anima ecc..). Un "tempo", dice Derrida, che non è da confondersi col suo concetto metafisico,

¹⁵² *Ivi*, cit., pp. 102-103.

¹⁵³ *Ivi*, cit., p. 104.

pensato cioè a partire dalla sua determinazione presente, bensì «ripensato a partire dalla dif-ferenza nell'auto-affezione»¹⁵⁴.

Ma anche una volta operata la riduzione dell'indice, Husserl continuerà a considerare persino il linguaggio espressivo come un “avvenimento secondario” che si andrebbe ad aggiungere allo strato originario e pre-espressivo del senso. La “vita solitaria dell'anima” non aprirebbe dunque nemmeno la via del monologo interiore dal momento che la piena espressività «dovrebbe sopraggiungere al silenzio assoluto del rapporto a sè»¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 104.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 105.

2.7. La voce silenziosa della coscienza

Husserl ha dunque operato una doppia riduzione:

- 1) Quella della dimensione comunicativa con l'*alter ego* nella sfera del “proprio”,
- 2) Quello dell'espressione come strato ulteriore del senso pre-espressivo.

Nel rapporto fra queste due esclusioni interverrà la questione della voce, ma di questo tratteremo dopo.

A Derrida interessa ora analizzare la serie di esempi che Husserl apporta nel tentativo di avvalorare la sua tesi. Per quanto riguarda la prima riduzione abbiamo già mostrato come Husserl vi perviene, esattamente tramite la prima distinzione essenziale fra segni indicativi ed espressivi e, successivamente, abbandonando l'intero ambito comunicativo che è sempre preso in una trama indicativa. La necessità della riduzione alla “vita solitaria dell'anima” è infatti l'esito della riconosciuta impossibilità di intrattenere con l'*alter ego* quel rapporto di assoluta prossimità che abbiamo solo con la nostra coscienza. L'esito era quindi quello che conduceva al monologo interiore, un monologo in cui non aveva nemmeno più senso che avvenisse qualcosa come la comunicazione, dal momento che la coscienza chiusa nella privatezza assoluta si trovava già in un rapporto di immediatezza e prossimità a sé stessa tale da rendere superflua ogni comunicazione. A questo proposito, Derrida osserva come gli esempi di Husserl appartengano tutti alla sfera “pratica”. L'intento sarebbe quello di «mostrare nello stesso tempo che in essi nulla è “indicato” e che sono dei falsi linguaggi»¹⁵⁶.

Ciò che lavora sotto il discorso husserliano, e che Derrida non cessa di interrogare, è sempre una certa determinazione del linguaggio¹⁵⁷. Esso non avrebbe che una funzione riflessiva e assolutamente improduttiva, rispetto a un senso che sarebbe invece pre-determinato praticamente¹⁵⁸. Se il linguaggio fenomenologico è questo “mostrare” (*Zeigen*) nella più totale e assoluta autotrasparenza la verità delle cose, allora è sempre la totalità del linguaggio che essa chiama in causa perché è sempre la totalità del linguaggio a svolgere questa funzione:

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 108.

¹⁵⁷ «Egli ha sempre determinato il modello del linguaggio *in generale* – indicativo quanto espressivo – a partire dal *theorein*. Per quanta attenzione abbia posto in seguito nel rispettare l'originalità dello strato pratico del senso e dell'espressione, quali che siano allora stati il successo e il rigore delle sue analisi, egli non ha mai cessato di affermare la riducibilità dell'assiologia al suo nucleo logico-teorico» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 108).

¹⁵⁸ «La sua sola produttività consiste nel far passare il senso nell'idealità della forma concettuale e universale» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 112).

lo *Zeigen* è sempre un intender (*Meinen*) che pre-determina l'unità di essenza profonda tra l'*Anzeigen* dell'indicazione e l'*Hinzeigen* dell'espressione. E il segno (*Zeichen*) rimanderebbe sempre, in ultima istanza, allo *Zeigen*, allo spazio, alla visibilità, al campo e all'orizzonte di ciò che è ob-iettato e pro-gettato, alla fenomenicità come faccia a faccia e superficie, evidenza o intuizione, e prima di tutto come luce¹⁵⁹.

A questo punto si dovrebbe capire meglio il riferimento derridiano alla *mostrazione*, termine col quale Derrida nelle prime battute di questo saggio rimproverava Husserl di non tener conto del fenomeno unitario della lingua, «l'unità del gesto e della percezione nel segno»¹⁶⁰, un “segno” che rimanda sempre a qualcosa di esterno rispetto al linguaggio.

L'unità di “indicazione” ed “espressione” nello *Zeigen*, si accompagna alla questione del tempo e della *voce*. Vediamo come. Analizziamo l'esempio di monologo interiore propostoci da Husserl: “Hai agito male, non puoi continuare a comportarti così”. Questa proposizione rappresenterebbe un fenomeno di “significazione fittizia” dal momento che, seguendo Husserl, essa non indica nulla e non fa conoscere nulla al soggetto che la proferisce interiormente. Tuttavia, avverte Derrida, in essa troviamo un fenomeno ben più importante sul quale Husserl non si sofferma, ovvero l'assenza della “predicazione”. Ciò che manca è più precisamente l'assenza del verbo “essere” nella forma dell'indicativo presente. Ecco che, seguendo Derrida, la temporalità riemerge come referente ultimo del senso. Nel tentativo di liquidare la necessità del monologo interiore relegandolo all'insignificanza (esso infatti non serve dal momento che non deve supplire ad alcuna carenza di senso), Husserl sembra affidare il fattore significante proprio alla presenza piena espressa dal verbo “essere”. In questo senso Derrida afferma che: «l'indicativo presente del verbo essere è la forma pura e teleologica della logicità dell'espressione. Meglio: l'indicativo presente del verbo essere alla terza persona»¹⁶¹.

Ma questa determinazione temporale del senso si trova in un particolare rapporto con la voce, rapporto che è illuminato dal concetto di “oggettività”, ed in modo particolare da quella forma di oggettività che è l'“idealità”¹⁶². Vediamo da vicino l'argomentazione di Derrida. Abbiamo detto che l'idealità si costituisce sulla base di una struttura di ripetizione. L'iterabilità rappresenta dunque l'essenza dell'idea. Tanto maggiore sarà la

¹⁵⁹ *Ivi*, cit., p. 109.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, cit., p. 110.

¹⁶² «Per comprendere bene in che cosa risieda il potere della voce e perché la metafisica, la filosofia, la determinazione dell'essere come presenza siano l'epoca della voce come padronanza tecnica dell'essere-oggetto, per comprendere bene l'unità della technè e della phonè, bisogna pensare all'oggettività dell'oggetto» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 113).

possibilità di iterazione, tanto più ideale sarà l'oggetto che essa esprime. E tuttavia, questa struttura di ripetizione che rappresenta il *medium* dell'idealità, non può essere rappresentata dal linguaggio dal momento che, lo abbiamo visto, il segno è interpretato da Husserl come una morta exteriorità che ha perduto la purezza dell'origine. Come mantenere allora questa pura espressività all'interno di una catena infinitamente ripetibile, senza fare appello all'esteriorità del segno che ne pregiudicherebbe la pienezza del senso? Proprio in questo si manifesta il legame che il *logos* intrattiene con la *phonè*:

poiché il suo essere-ideale *non è nulla* fuori dal mondo, esso deve essere costituito, ripetuto ed espresso in un *medium* che non intacchi la presenza e la presenza a sé degli atti che lo prendono di mira: un *medium* che preservi nello stesso tempo la *presenza dell'oggetto* davanti all'intuizione e la *presenza a sé*, prossimità assoluta degli atti a se stessi. Poiché l'idealità dell'oggetto, non è che il suo esser-per una coscienza non empirica, essa non può essere espressa che in un elemento la cui fenomenalità non deve avere la forma della mondanità. *La voce è il nome di questo elemento. La voce si ascolta*¹⁶³.

Questa "sonorità" non è una semplice "sonorità intra-mondana", bensì una sonorità fenomenologica che mantiene il senso pieno dell'espressività della coscienza. La tesi di Derrida è che questa trascendenza della voce sia in realtà qualcosa di semplicemente apparente; che debba essere decostruita¹⁶⁴, dal momento che è sempre questa stessa "apparenza" a dischiudere l'epoca della metafisica. Ma in cosa consiste il senso di questa "apparenza"? Consiste nel fatto che la voce è priva di un supporto materiale ed esteriore. Questa assenza dell'elemento empirico è ciò che garantisce la restituzione piena dell'idealità della *Bedeutung*.

La rimozione del segno ci ha dunque condotti al riconoscimento di un *medium* puro, la voce. Essa, infatti, «sembra appartenere fin d'ora all'elemento dell'idealità»¹⁶⁵. Il fonema è in sé, dal momento che non è mai consegnato al corpo di un significante mondano, il più ideale dei segni. Grazie alla voce il soggetto parlante si ascolta, nello stesso medesimo istante in cui parla. Questa forma unica di auto-affezione è ciò che fenomenologicamente istituisce l'originarietà della parola come fenomeno puro. Derrida la descrive così:

¹⁶³ *Ivi*, cit., pp. 113-114.

¹⁶⁴ «Non si può tentare di de-costruire questa trascendenza senza sprofondare, brancolando tra i concetti ereditati, verso l'innominabile» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 115).

¹⁶⁵ *Ibidem*.

Da una parte, essa opera nel *medium* dell'universalità [...], d'altra parte, il soggetto può sentirsi o parlarsi, lasciarsi intaccare dal significante che egli produce senza alcuna deviazione derivante dall'istanza dell'esteriorità, del mondo, o del non-proprio in generale. Ogni altra forma di auto-affezione deve o passare attraverso il non-proprio o rinunciare all'universalità¹⁶⁶.

E tuttavia è lo stesso Husserl che, a partire dalle *Untersuchungen sino all'Origine della geometria*, ha sempre evidenziato il ruolo della scrittura nella genesi dell'idealità. Ma, avverte Derrida, è a un particolare tipo di scrittura quella cui Husserl fa riferimento nella descrizione della costituzione degli oggetti ideali. Egli infatti si è sempre riferito alla *scrittura fonetica*, rivendicando una volta di più quel primato della voce viva sulla scrittura morta. La scrittura fonetica, infatti, registra l'idealità piena e viva di "una parola già pronta".

Derrida osserva come il primato della voce e della parola parlata sulla scrittura si iscriva, nonostante tutte le avvertenze fenomenologiche che Husserl introduce, all'interno di una concettualità metafisica, in cui domina quella assoluta differenza e dicotomia tra la vita dell'anima e la morte del corpo. Il *Körper* inerte diviene *Leib* soltanto se «animato (*sinnbelebt*) dall'atto di un voler-dire (*bedeuten*) che lo trasforma in carne spirituale (*geistige Leiblichkeit*)»¹⁶⁷. È l'assenza del significante a mantenere l'espressione nella purezza dell'origine.

Ma è davvero originaria l'esperienza auto-affettiva operante nella voce? Non presuppone forse la presenza di un soggetto che sarebbe già da sempre sé stesso? Perché se l'auto-affezione «è la condizione della presenza a sé, nessuna riduzione trascendentale pura è possibile»¹⁶⁸. Si verifica in questo modo una sorta di rovesciamento del carattere "originario" della presenza in "derivato" e "secondario". Questo movimento, lo avevamo annunciato, è il movimento della *différance*¹⁶⁹. Vediamolo da vicino. Derrida si rifà qui all'analisi heideggeriana della temporalità così come è svolta in *Kant und das Problem der Metaphysik*. In queste pagine Heidegger ci descrive la costituzione dell'ora come una sorta di "*genesis spontanea*". Del tempo non si ha "percezione" come la si ha per gli oggetti dell'esperienza. Esso è piuttosto una sorta di metafora originaria che la metafisica ha interpretato e chiuso nell'ontico. Questo movimento ci indica che la presenza «sgorga

¹⁶⁶ *Ivi*, cit., p. 116.

¹⁶⁷ *Ivi*, cit., p. 120.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ «Essa produce lo stesso come rapporto a sé nella differenza da sé, lo stesso come il non-identico» (J. Derrida, p. 120).

a partire dalla sua non-identità a sé»¹⁷⁰; se dunque ciascun “adesso” ci si mostra come assolutamente presente, ciò è possibile soltanto a partire da un originario carattere di “assenza” che Derrida definisce *traccia*. È solo in riferimento alla *traccia* che qualcosa come la presenza si temporalizza nel movimento della *différance*. Tutto ciò che la metafisica ha sempre pensato come l’originario non sarebbe che un prodotto del continuo movimento della *traccia*. Esso disegna l’ordine del senso e della significazione in generale¹⁷¹. La purezza espressiva che Husserl rivendicava per la “vita solitaria dell’anima”, e che l’intero progetto fenomenologico si proponeva di custodire, ha trovato nell’assoluto altro da sé la fonte e l’origine del senso:

dato che la *traccia* è il rapporto dell’intimità del presente vivente al suo fuori, l’apertura all’esteriorità originaria, al non-proprio ecc., *la temporalizzazione del senso è fin dall’inizio del gioco “spaziatura”*¹⁷².

La *spaziatura* è appunto quello scarto che si produce nel rimando dal senso pienamente presente al suo “fuori”. Questo “fuori”, che all’inizio avevamo assunto come la “morte dell’espressione”, si è rivelato in realtà esserne originariamente intrecciato. Questa complementarità, che sta all’origine della significazione, fra indicazione ed espressione, evidenzia il loro carattere di “*supplemento originario*” volto a colmare, supplire, una mancanza.

¹⁷⁰ *Ivi*, cit. p. 123.

¹⁷¹ «Questa archi-scrittura è all’opera all’origine del senso» cit., p. 124.

¹⁷² *Ibidem*.

2.8. La logica del supplemento d'origine.

Se la *différance* «deve essere pensata prima della separazione tra il differire come ritardo e il differire come lavoro attivo della differenza»¹⁷³, significa anzitutto che essa non può essere pensata a partire dalla presenza a sé stessa della coscienza. Dal momento che non si dà mai qualcosa come la puntualità dell'ora, questa assenza che precede ogni "presenza", è supplita da una funzione di rimando che opera attivamente nel segno. Derrida parla di questa funzione nei termini di una "supplementarietà originaria", volta non solo a "colmare" la non-pienezza dell'intuizione fenomenologica ma l'intero processo della "significazione segnica", ciò per cui un certo segno "sta" sempre per un certo significato. È in questa struttura di supplementarietà che ha avvio la genesi del concetto di presenza come auto-datità di un soggetto puro e definito nell'attualità dell'ora. Ciò che la tradizione ha da sempre inteso come "punto-sorgente" si mostra ora come il prodotto di una supplementarietà che sta alla base dell'intera struttura generale della significazione, ovvero nella forma del differimento per cui un segno sta sempre "al posto di" un significato. Ciò che vuole dirci Derrida è che nulla, al di fuori di questa "supplementarietà originaria", possiede un significato. Dal momento che l'ordine dei significati è dischiuso da questo movimento di supplenza, che è la supplenza di una non-presenza, è soltanto in esso che troviamo l'origine del senso. Siamo così approdati ad un potente rovesciamento dei presupposti della fenomenologia: «Il *per-sé* sarebbe un *al-posto-di-sé*: messo *per sé*, invece di *sé*. Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi»¹⁷⁴. La scena originaria sarebbe dunque caratterizzata dal dispiegarsi di un'assenza che solo successivamente verrebbe sostituita dalla coscienza certa di sé (in questo senso il "il *per-sé* sarebbe un *al-posto-di-sé*").

La struttura della supplementarietà inoltre è complessa. In essa ciascun significante non *ri-presenta* soltanto il significato mancante, ma si sostituisce ad un altro significante. In questo modo, aumentando l'astrattezza del significante, si aumenta la potenza della ripetizione che garantisce l'idealità.

Abbiamo già visto come questa non-pienezza intacchi l'indice. E per quanto riguarda l'espressione? A questo proposito, al fine di conservare tutta la purezza espressiva, Husserl ci invita a mettere fuori circuito "gli atti di conoscenza intuitiva che

¹⁷³ *Ivi*, cit., p. 127.

¹⁷⁴ *Ivi*, cit., p. 128.

riempiono il voler-dire”. Ciò che è essenziale nell’espressione è allora l’intenzione diretta verso l’oggetto, intenzione che è indipendente dalla presenza piena dell’oggetto nell’intuizione. L’intenzione, e non l’intuizione il cui oggetto è stato ridotto fenomenologicamente, è ciò che salva l’espressione dall’insignificanza. Proprio sulla distinzione fra “intenzione” e “intuizione” Husserl costruisce la sua “grammatica pura logica”, e in particolare quella differenza linguistica essenziale fra “contraddittorietà” (*Widersinnigkeit*) e “insensatezza” (*Sinnlosigkeit*). Una proposizione come “cerchio quadrato” ha un senso intelligibile nonostante non dica propriamente nulla. Quando viene meno ogni possibilità di comprensione ecco che cadiamo nell’insensatezza assoluta. Il fatto che la non-presenza dell’oggetto dell’intuizione non pregiudichi la purezza intenzionale del “voler dire”, significa per Husserl consegnare alla piena significanza il testo, il quale vive nella sua intenzione anche successivamente la scomparsa dell’autore. Ed è qui che entra in campo la funzione della scrittura. Derrida argomenta a partire dal pronome personale “Io” che Husserl cataloga fra le espressioni “occasional”, ovvero quelle la cui sostituzione all’interno di una proposizione ne modifica il significato. La comparsa dell’“Io” a livello linguistico, genera un riferimento alla soggettività di cui, lo abbiamo detto prima, il discorso espressivo dovrebbe liberarsi se intende mantenersi nell’assoluta purezza. Ogni volta che dico “Io”, l’indicazione penetra nell’espressione. Husserl va addirittura oltre bandendo «tutte le espressioni relative alle percezioni, convinzioni, dubbi, desideri, speranze, timori, comandi ecc.»¹⁷⁵. Chiaramente per Husserl questa ricaduta nell’indicazione viene meno nel discorso parlato. Nella voce cade ogni riferimento all’esteriorità del significante. E tuttavia, se per Husserl nell’espressione è inessenziale la pienezza al riferimento oggettuale, l’espressione che proferisce “Io” può avanzare la pretesa di una riduzione di questo “Io che dice Io”? Seguendo l’argomentazione husserliana dovremmo infatti concludere che, in base alla netta separazione fra l’oggetto dell’intuizione da un lato e l’intenzione dall’altro, questo dovrebbe essere possibile. Ma per Husserl le cose non stanno così. L’Io viene in questo modo sottratto alla finitezza e alla morte. E questo movimento coincide con il suono della parola che dice “Io”. Rompere il primato del *fonocentrismo* occidentale significa restituire l’Io alla possibilità essenziale della propria morte, significa dunque scrivere “Io”: «Qui intendiamo l’“io sono” a partire dall’“io sono morto”»¹⁷⁶, e solo in questa possibilità di

¹⁷⁵ «La radice di tutte queste espressioni, lo si vede, subito, è il punto-zero dell’origine soggettiva, l’io, il qui, l’adesso» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 134).

¹⁷⁶ *Ivi*, cit., p. 137.

intendere qualcosa che non è più presente si preserva l'idealità del suo significato. La riabilitazione della scrittura dischiude allora il senso profondo di appartenenza alla morte che contraddistingue l'esistenza:

il "libero-parlare" ha la sua norma nella scrittura e nel rapporto alla morte. Questa scrittura non può venire ad aggiungersi alla parola perché l'ha raddoppiata animandola fin dal suo risveglio. Qui l'indicazione non degrada né devia l'espressione, la detta¹⁷⁷.

Ma è in nome di una presenza assolutamente piena che Husserl rifiuta le logiche conseguenze delle sue stesse premesse:

La norma è la coscienza, l'intuizione adeguata al suo oggetto, l'evidenza non soltanto distinta ma "chiara": la presenza piena del senso ad una coscienza essa stessa presente a sé nella pienezza della sua vita, del suo presente vivente¹⁷⁸.

Esso iscrive l'intero progetto fenomenologico all'interno della storia della metafisica. Il limite della "grammatica pura logica" di Husserl è un limite formale, e deriva precisamente dal fatto che in essa resta in primo piano l'intenzionalità cosciente del rapporto all'oggetto. Un certo "intuizionismo trascendentale" continua a pesare "sul tema formalistico". Il senso in generale è determinato e guidato da questo "intuizionismo"¹⁷⁹. Con questo non si intende dire che per Husserl espressioni del tipo "abracadabra" non abbiano alcun significato; esse mantengono infatti una qualche forma di significazione. Ma la loro "qualità formale" non viene riconosciuta da Husserl «il che vuol dire riconoscere la limitazione iniziale del senso al sapere, dal *logos* all'oggettività, del linguaggio alla ragione¹⁸⁰».

Questa struttura teleologica (già emersa ne *Il problema della genesi*), che guida il programma fenomenologico, deve essere riconosciuta come la forma di rimozione più potente dell'elemento empirico, ed in particolar modo della morte che caratterizza in generale l'empirico. Ritrovarsi, in questo tendere alla morte, significa «fare apparire la differenza infinita della presenza». Ma questa infinità, che caratterizza il movimento

¹⁷⁷ *Ivi*, cit., p. 137.

¹⁷⁸ *Ivi*, cit., p. 138.

¹⁷⁹ «Il "cerchio è quadrato", espressione dotata di senso (*sinnvoll*), non ha oggetto possibile, ma ha senso soltanto nella misura in cui la sua forma grammaticale tollera la possibilità di un rapporto all'oggetto» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, p. 139).

¹⁸⁰ *Ibidem*.

della *différance*, non la si può più pensare idealmente in opposizione alla finitezza. Essa è anzi in-*scritta* nell'elemento della morte che caratterizza l'esistenza empirica¹⁸¹. La pura vita dell'anima, quella voce che restituisce la pienezza di un senso che non esce mai fuori di sé, «è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta»¹⁸². Andare oltre questo sapere, che è la chiusura del sapere assoluto, significa aprirsi alla domanda “inaudita” nella quale “noi non sappiamo più”, perché abbiamo lasciato le sponde sicure di quel sapere e ci siamo avventurati lungo sentieri impervi, che il pensiero non ha, sino ad ora, mai frequentato. Se ciò che possiamo dire è soltanto ciò che da sempre viene detto, ci accorgiamo di quanto lontano sia da venire il momento in cui potremmo davvero pensare e dire la *différance*. Per il pensiero metafisico vale infatti quanto Derrida evoca nell'immagine della galleria di Dresda posta in esergo: «la galleria è il labirinto che comprende in sé le sue uscite»¹⁸³. Se «per pensare questa età, per “parlar”ne, ci vorrebbero altri nomi che quelli di segno o di ri-presentazione»¹⁸⁴ ecco che *La Grammatologia* andrà esattamente in questa direzione. Il confronto con la linguistica strutturalista saussuriana ci porterà dinanzi agli stessi problemi incontrati nel confronto con Husserl. Tuttavia, essa avrà il pregio di farceli vedere secondo un angolo visuale che ne mostrerà, con maggior chiarezza, i contorni.

¹⁸¹ «L'apparire della dif-ferenza infinita è esso stesso finito» cit., p. 143.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ivi*, p. 145. L'esergo è tratto da Husserl. Lo troviamo in *Ideen I* dove il filosofo tedesco scrive: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda e all'ultima visita che vi abbiamo fatto: giriamo per le sale e ci arrestiamo davanti a un quadro di Teniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri che a loro volta rappresentano delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, vol. I, p.230).

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 144.

2.9. *De la grammatologie.*

«Occorre pensare ora che la scrittura è a un sol tempo più esterna alla parola, non essendo la sua “immagine” o il suo “simbolo”, e più interna alla parola che è già in se stessa una scrittura. Ancor prima di essere legato all’incisione, all’impressione, al disegno o alla lettera, a un significante che rinvia in generale ad un significante da esso significato, il concetto di grafia implica, come possibilità comune a tutti i sistemi di significazione, l’istanza della *traccia istituita*. Il nostro sforzo tenderà ormai a strappare lentamente questi due concetti al discorso classico dal quale necessariamente lo prendiamo. Questo sforzo sarà laborioso, e noi sappiamo a priori che la sua efficacia non sarà mai pura ed assoluta»¹⁸⁵.

Tutti i motivi emersi sin qui trovano posizionamento e sviluppo all’interno de *De la grammatologie*. Anzitutto la nozione scrittura e i suoi rapporti con la *phoné*. Esso rappresenta probabilmente il testo maggiormente sistematico sull’argomento. E tuttavia l’opera segna l’abbandono del tema fenomenologico, tema che aveva esercitato sul giovane Derrida un interesse quasi egemonico. Non più Husserl dunque, né la fenomenologia. Da questo momento in poi la nuova scienza linguistica né prenderà il posto. E tuttavia questo non deve far pensare né a un più generale cambio d’interessi del filosofo francese, né tantomeno a una più specifica revisione dello stile della pratica decostruttiva che, nella sua essenzialità, non muterà.

Dicevamo dunque che con la pubblicazione de *De la grammatologie* nel 1967 la figura di Husserl farà spazio a una molteplicità di autori, dal confronto coi quali la produzione derridiana verrà sviluppandosi già a partire dalla fine degli anni ’60. Ci

¹⁸⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de la Minuit, Paris 1967; trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1989, p. 52.

sembra verosimile credere che l'apertura derridiana a temi così eterogenei non rappresenti la semplice volontà di una messa "alla prova" d'un nucleo teorico già ben strutturato e tematizzato nelle prime opere. Se così fosse la riflessione derridiana non ci avrebbe fornito altro che un nuovo impianto metodologico da applicare alle varie sfere dei saperi. Senz'altro la decostruzione è anche questo. Tuttavia, a noi pare che essa indichi primariamente l'invito ad una sollecitazione del senso, in linea di principio mai conclusa, a partire da una valorizzazione *violenta* dei suoi elementi perturbanti¹⁸⁶. Essi sono iscritti nell'esergo, nella nota, in appendice, ovvero in tutti quei luoghi in cui una distribuzione violenta del testo ne ha relegato la contestazione. La potenza del *logos* è dunque anzitutto questa violenza che obbliga alla subalternità. Se consideriamo i motivi che maggiormente hanno occupato la riflessione derridiana, ci accorgiamo immediatamente (e per sua stessa ammissione) che è sempre a questi luoghi che egli rivolge la sua attenzione:

I miei maggiori interessi si sono orientati verso il grande canone della filosofia – Platone, Kant, Hegel, Husserl; ma, allo stesso tempo, verso i luoghi cosiddetti "minori" di questi testi, verso problematiche inosservate o note a piè di pagina – verso tutto ciò che può intrigare il sistema e, insieme, render conto del sotterraneo in cui si costituisce reprimendo proprio ciò che lo rende possibile, e che non è sistemico¹⁸⁷.

Le diversità dei campi cui la decostruzione andrà via via applicandosi, segnerà paradossalmente una stupefacente fedeltà agli assunti emersi proprio dal confronto con Husserl. Una fedeltà che è al tempo stesso un continuo approfondimento, e che farà registrare, a nostro avviso, una sempre maggiore carica destabilizzante dell'esercizio decostruttivo¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Ci permettiamo una lunga citazione nella quale Derrida descrive le movenze che caratterizzano la pratica decostruttiva: «Bisogna cioè, da un lato, attraversare una fase di *rovesciamento*. Insisto sempre molto sulla necessità di questa fase di rovesciamento – che si è cercato un po' troppo in fretta di screditare. Riconoscere tale necessità significa riconoscere che, in un'opposizione filosofica classica, non ci imbattiamo mai nella coesistenza pacifica di un *vis à vis*, bensì in una gerarchia violenta [...]. Decostruire l'opposizione equivale allora, anzitutto, a rovesciare in un determinato momento la gerarchia [...]. Ciò detto – e d'altra parte –, fermarsi a questa fase equivale ancora a operare sul terreno e all'interno del sistema decostruito. Bisogna quindi, mediante una scrittura doppia, stratificata, scalata e scalante, marcare lo scarto fra l'inversione che abbassa ciò che sta in alto, decostruendone la gerarchia sublimante e idealizzante, e l'irrompente emergenza di un nuovo "concetto", concetto di ciò che non si lascia più, né mai si è lasciato, comprendere nel regime anteriore. (J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di G. Sertioli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, pp. 75-76).

¹⁸⁷ J. Derrida – M. Ferrarisa, *Il gusto del segreto*, trad. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 6.

¹⁸⁸ Siamo dunque perfettamente d'accordo con la lettura unitaria dell'opera derridiana sostenuta da Petrosino, il quale scrive: «non mi sembra che vi siano fratture significative tra gli ultimi lavori di Derrida sull'amicizia, sull'ospitalità o sulla testimonianza, e i primi testi sul segno in Husserl o sulla scrittura in

Ne *De la grammatologie* assistiamo così all'interrogazione di quella particolare forma di etnocentrismo cui si è dato il nome di *logocentrismo*, termine che, come abbiamo visto, ci riporta a quella metafisica della scrittura fonetica che non investe la sola storia della metafisica occidentale (rendendola altresì possibile), ma descrive un ben più ampio movimento planetario caratterizzato dalla fonetizzazione del concetto di scrittura. Lo stesso concetto di scienza e di "scientificità della scienza" si fonderebbe su un tipo di pensiero che è già da sempre formato sull'uso della parola¹⁸⁹. La proposta derridiana ci invita qui ad operare una "de-sedimentazione" del *logos* inteso come il luogo del determinarsi dell'evento metafisico nella forma del *fonocentrismo*. Questa operazione è definita da Derrida come un'operazione essenzialmente decostruttiva, la quale non segnando una cesura netta con la tradizione, inseguirebbe l'ideale di una rilettura di essa non più filtrata da un acritico primato della parola. L'intento dell'opera è quello di annunciare lo scenario originario in cui è in-scritta l'intera storia della metafisica. Si tratta di un lavoro nel quale il filosofo vorrebbe far emergere l'originaria struttura segnica e dinamica quale sfondo dell'emergenza dei concetti dicotomici della tradizione.

Rousseau, ed anzi credo che gli ultimi testi derridiani siano uno sviluppo di potenzialità contenute e chiaramente delineate già nei saggi degli anni '60. In tal senso non mi pare si possa negare la sostanziale unità di pensiero che caratterizza l'opera di Derrida» (S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano (1983) 1997, p. 23, nota 3).

¹⁸⁹ Su questo punto è interessante la nozione di "elaborazione secondaria" tramite la quale E. Ortigues definisce la necessità, al fine della produzione di un "linguaggio matematico, di una ben strutturata lingua che agirebbe da "fattore primario imprescindibile".

2.10. La “morte della civiltà del libro”.

Di nuovo l'analisi derridiana muove dal primato assegnato alla “voce” (*phonè*), primato che come abbiamo visto comporta un abbassamento della scrittura a semplice “supplemento alla parola”, ovvero alla mera exteriorità significante che propriamente non “vuol-dire nulla” ma che, fungendo da veicolo, trasposta l'autenticità del suono della voce in cui è custodita l'interiorità pura del significato. Proprio questa epoca, attraverso quella che Derrida definisce “morte della civiltà del libro”, sembra avvicinarsi alla propria fine, lasciando intravedere un nuovo modo di considerare la scrittura. Da “supplemento”, la scrittura inizia e esibire quell'eccedenza che essa possiede rispetto alla parola, venendo a comprendere tutto quanto oggi troviamo sotto il termine “linguaggio”. Col termine “scrittura”, lo abbiamo visto, Derrida indica «tutto ciò che può dar luogo ad un'iscrizione in generale»¹⁹⁰ e quindi «non solo il sistema di notazione che si applica secondariamente [...], ma l'essenza e il contenuto»¹⁹¹.

Il primato che la storia della metafisica ha assegnato alla *phonè* sembrerebbe esaurirsi proprio nel momento in cui assistiamo ad un potente incremento dei mezzi destinati alla conservazione e alla diffusione del linguaggio parlato. Nel momento stesso in cui il *fonocentrismo* conosce il suo massimo sviluppo ecco che, paradossalmente, si ritrova costretto a cedere quel primato metafisico che le era stato assegnato e a far spazio ai sistemi tecnici di registrazione che in-*scrivono* la *traccia* vocale, garantendole un'estensione ben al di là del tempo e dello spazio in cui è perso l'istante del proferimento¹⁹².

Anzitutto bisognerà dunque ripensare la nozione di segno in quanto implicante la distinzione tra significato e significante. Essa riprodurrebbe una gerarchia interna nella quale il primo indicherebbe quella prossimità dell'anima con sé stessa espressa dalla voce, una sorta di *voler-dire* pieno e pienamente presente a sé stesso. La scrittura verrebbe invece a coincidere con l'idea di un'attività secondaria ed accessoria che, lo abbiamo detto prima, la relegherebbe alla semplice funzione di “porta-voce”, di “supplemento alla parola”. Insieme alla nozione di segno, il *fonocentrismo* produce anche quella «determinazione istoriale del senso dell'essere in generale come presenza»¹⁹³ all'interno

¹⁹⁰ *Ivi*, cit. p. 12.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² «La scrittura fonetica, ambito della grande avventura metafisica, scientifica, tecnica, economica dell'Occidente, è limitata nel tempo e nello spazio, si limita da sé stessa nel preciso momento in cui sta per imporre la sua legge a quelle poche aree culturali che ancora le sfuggivano» (*Ivi*, cit. p. 14)

¹⁹³ *Ivi*, cit. p. 16.

del quale verrebbe ricompreso persino il pensiero heideggeriano della differenza ontologica, pensiero di cui Derrida condivide la diagnosi, quella cioè di un'impossibilità per la filosofia di un oltrepassamento della metafisica largamente auspicato e tentato per diverse vie dal pensiero contemporaneo¹⁹⁴.

De-costruire la nozione di segno significa per Derrida anzitutto smascherarne la matrice metafisico-teologica. Se il tratto della "presenza", espressa dal primato della *phonè* sulla scrittura, rappresenta la radice metafisica del segno, quella più marcatamente teologica si palesa quando pensiamo che il termine "segno" rimanda immediatamente alla differenza fra "sensibile" e "intelligibile", differenza che, in Saussure, assume la forma della differenza fra significante e significato. Quest'ultimo può darsi e mantenersi nella sua assoluta intelligibilità senza per questo dover cadere nell'esteriorità sensibile del significante. La analisi de *La Voce e il fenomeno* lo avevano già evidenziato.

A questo punto Derrida introduce una delle tesi centrali dell'opera: l'identità posta fra «l'esteriorità del significante e l'esteriorità della scrittura in generale»¹⁹⁵ è essenziale affinché qualcosa inizi a funzionare come segno linguistico. La caduta nell'esteriorità sensibile deve necessariamente accadere affinché si possa parlare di segno. E questa esteriorità non è un carattere fra altri della scrittura, ma ciò che essenzialmente ne determina l'autentico significato metafisico: essa è metafisicamente compresa come un processo secondario la cui origine starebbe al di là del sensibile. Ma l'idea di "segno" ci obbliga a pensare la scrittura nei termini di una semplice tecnica accessoria. La modernità filosofica rappresenta il culmine del processo di decadimento della scrittura a semplice ausilio. La metafisica del soggetto rappresenta il momento in cui l'intera storia della filosofia si raccoglie in questa assoluta prossimità a sé, prossimità che bandendo ogni esteriorità, relega la scrittura a lettera morta. Ma allo stesso tempo, proprio in questo modo, la scrittura assume un nuovo significato metaforico espresso dalla voce. Tuttavia, non si tratta qui di invertire semplicemente il senso corrente della scrittura con il suo significato metaforico (dal momento che questa distinzione inaugurerà l'era del "libro" essa resta chiusa entro l'alveo del *logocentrismo*), «ma di determinare il senso "proprio" della scrittura come la metaforicità stessa»¹⁹⁶. Lo stesso significato metaforico istituisce quella dualità per cui si distingue fra una "buona" scrittura, identificata con l'eternità del

¹⁹⁴ Analizzeremo più avanti i rapporti che Derrida intrattiene con la filosofia di Heidegger. Alla questione abbiamo dedicato la terza parte di questo lavoro.

¹⁹⁵ *Ivi*, cit. p. 18.

¹⁹⁶ *Ivi*, cit. p. 19.

logos divino, e una “cattiva” scrittura «esiliata nell’esteriorità del corpo»¹⁹⁷. È a partire da questa dualità fra “scrittura naturale” e “scrittura artificiale” che nasce l’era del “libro”. Essa è l’epoca in cui un’eccedenza irriducibile, quale vuole essere la nozione derridiana di “scrittura”, viene chiusa entro una totalità significante che la custodisce¹⁹⁸ in virtù di una subordinazione alla piena espressività di un significato che si confonde con la parola divina. Si tratta dunque di leggere, al di là dell’epoca del libro imposta dal *logocentrismo*, ossia al di là dell’idea di una totalità significante chiusa, garantita da un linguaggio naturale che da sempre custodirebbe i significati autentici delle parole, il “testo” e quel continuo movimento della *différance* che lo istituisce.

Il problema del segno sta dunque all’origine del *logocentrismo* occidentale. Nasce e si sviluppa laddove, attraverso il movimento classico dell’*episteme* metafisica, si intenda sottometterlo al problema dell’essenza. Così sottomesso alla «domanda istitutrice della filosofia»¹⁹⁹ che dischiude l’epoca metafisica dell’ontoteologia, il segno viene ad essere identificato con l’esteriorità del significante che, pur rimandando sempre all’idealità di un significato pienamente presente, resta fundamentalmente incapace di esprimerlo. La più potente rottura con una simile concezione del “segno” è quella operata dal pensiero nietzschiano. Nietzsche è il primo, secondo Derrida, a non sottomettere la questione del segno a quella della “verità”, bensì ne rovescia la genealogia sostituendo “verità” con “linguaggio”, “Dio” con “grammatica”, e facendo risalire ogni nozione prima alla costitutiva iniezione di senso della volontà di potenza. In questo senso Nietzsche, più di Heidegger, rappresenterebbe l’autore della più radicale proposta di una fuoriuscita dalla metafisica²⁰⁰. La “voce dell’essere” di cui parla Heidegger porta inevitabilmente con sé il senso metafisico di una verità intesa come «cancellazione del significante nella voce»²⁰¹. In questa esperienza “originaria” viene dunque ribadito il senso dell’appartenenza della verità alla *phonè*. E il senso di questa appartenenza è la storia

¹⁹⁷ *Ivi*, cit. p. 21.

¹⁹⁸ «Essa è la protezione enciclopedica della teologia e del logocentrismo contro l’energia dirimpente, aforistica della scrittura, e, come preciseremo più avanti, contro la differenza in generale» (*Ivi*, cit. p. 21).

¹⁹⁹ *Ivi*, cit. p. 22.

²⁰⁰ «il pensiero heideggeriano non farebbe crollare, al contrario ristabilirebbe, l’istanza del *logos* e della verità dell’essere come “*primum signatum*”: significato in un certo senso “trascendentale” (nel Medio Evo si diceva che il trascendentale – *ens, unum, verum bonum* – è il “*primo cognitum*”) implicato da tutte le categorie o da tutte le significazioni determinate, da ogni lessico ed ogni sintassi, dunque da ogni significante linguistico che non si confonde semplicemente con alcuno di essi, che si lascia pre-comprendere attraverso ciascuno di essi, che resta irriducibile a tutte le determinazioni epocali che esso tuttavia rende possibili, aprendo così la storia del *logos*, ed esso stesso non essendo che per mezzo del *logos*: cioè *non essendo nulla* prima del *logos* e fuori di esso.» (*Ivi*, cit. p. 23).

²⁰¹ *Ivi*, cit. p. 24.

stessa della verità così come l'occidente l'ha da sempre pensata. Rimozione dell'elemento segnico-mondano e rimessa a sé della totalità significante espressa dalla voce. È così che la domanda sull'essere, che inaugura il pensiero filosofico, dischiude il senso di una parola originaria (*Urwort*) senza la quale nessuna lingua sarebbe possibile. Linguistica e psicanalisi rappresentano due potenti possibilità di de-costruzione del senso che queste parole hanno costituito per la nostra cultura. Ma possono queste scienze particolari pretendere di smontare l'ingranaggio che le ha partorite e che ancora oggi va sotto il nome di Metafisica? Lo stesso Heidegger, di cui prima se ne denunciava l'appartenenza alla metafisica della presenza, ne prende a un tempo le distanze. La "voce dell'Essere" è infatti originariamente afona. Egli rompe in questa maniera lo stretto legame fra *logos* e *phoné*. Derrida rileva come l'oscillazione heideggeriana sul tema sia quanto mai ampia. Perché se è vero che il senso dell'essere non è la semplice parola "essere", è anche vero che esso non è «nulla al di fuori del linguaggio e del linguaggio di parole»²⁰². L'appartenenza dell'essere al linguaggio risulta problematica per Derrida soltanto a partire dalla considerazione di uno specifico tipo di linguisticità, quella che, ponendo nella parola parlata la propria essenzialità, marca il primato metafisico della *phoné* e della presenza. Heidegger non spezzerebbe del tutto questo legame.

Per compiere il passo decisivo, Derrida propone due alternative. La prima è quella di una frattura dell'unità della parola attraverso gli strumenti della linguistica moderna. La seconda evoca invece uno scenario differente, quello in cui ogni rimessa in questione dei presupposti metafisici rimanda all'incessante compito di una nuova interrogazione. In questa maniera Derrida ci invita alla presa di coscienza circa i meccanismi metafisici che stanno all'origine di ogni nostro domandare. Egli definisce questa struttura della pre-comprensione come una «vecchia linguistica della parola che oggi si praticherebbe senza saperlo»²⁰³. In questo modo Derrida svela a un tempo anche l'ingenuità di una fuoriuscita dal primato fonologico con i mezzi della scienza linguistica. Essa muove infatti dallo stesso identico terreno. Bisognerà dunque seguire le movenze tipiche del questionare heideggeriano con l'aggiunta consapevole che ciò che egli evidenzia, ovvero l'emergere di un tratto irriducibile che egli pone sotto la denominazione di differenza ontico-ontologica, non è che "l'ultima scrittura di un'epoca". In essa si legge ancora "essere", ma questo "essere" ha deposto i tratti della semplice presenza, portando alla luce un senso inaudito. Questo senso, che nel pensiero heideggeriano è soltanto

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ivi, cit., p. 25.

annunciato, è il movimento della *différance* che anticipa ogni determinazione metafisica (compresa la differenza ontologica). Ma non si giunge ad essa che attraverso la metafisica e gli strumenti che essa ci ha messo a disposizione. Riflettendo sulle proprie strutture, attraverso l'esercizio della critica genealogica nietzschiana e dell'ontologia heideggeriana, la metafisica dischiude la possibilità di uno sguardo sui propri presupposti e sulla sua natura specifica. Essa se ne sta come quel «sistema funzionante come cancellazione della differenza»²⁰⁴. Riportare alla vista questo processo genetico significa giungere ad una determinazione della *différance* senza una ricaduta nella concettualità metafisica. E tuttavia, osserva Derrida, questa «può essere pensata nella maggior prossimità a sé solo ad una condizione: che si cominci col determinarla come differenza ontico-ontologica prima di annullare questa determinazione»²⁰⁵. Nulla sarebbe possibile senza il passaggio preliminare dischiuso dalle domande heideggeriane. Nel suo trattenersi presso sé, essa deve a un tempo togliersi come domanda “metafisica” e inaugurare l'alba in cui si potrà finalmente pensare la *différance* libera dal giogo metafisico. È in questa direzione che la nozione di *différance* inizia a mostrare un particolare legame con l'idea di scrittura.

²⁰⁴ Ivi, cit., p. 28.

²⁰⁵ Ibidem.

2.11. Il confronto con Ferdinand De Saussure.

Stabilita l'impossibilità di una fuoriuscita dal sistema delle determinazioni metafisiche, come dovremmo mai approcciare la scrittura? Una "scienza della scrittura" sembra infatti portare con sé, a partire dalla stessa determinazione "scientifica" dell'impresa, l'intero sistema concettuale metafisico. Derrida segnala questo arresto sottolineando cinque punti precisi:

- 1) La scrittura è antecedente all'idea di scienza,
- 2) La scientificità è il prodotto di un linguaggio in cui si è già deciso l'ordine del rapporto fra parola e scrittura,
- 3) L'idea di una scienza della scrittura è già portatrice di un rapporto fra la parola viva e l'iscrizione
- 4) La scrittura è, così come ha sottolineato Husserl ne *L'Origine della geometria*, la condizione di possibilità dell'idealità scientifica su cui si fonda la sua oggettività e l'intera storia dell'*episteme*,
- 5) La scrittura è anche condizione di possibilità della storicità.

È possibile parlare di "scienza della scrittura" soltanto tenendo presente il senso profondamente diverso di questa "scienza" rispetto alla scientificità in generale. Standosene all'origine, in quanto fattore genetico e originario, essa rappresenta l'ordine di una forma di vita prescientifica, orizzonte trascendentale della costituzione della scientificità e della storicità. Ecco che Derrida, nel tentativo di una determinazione precisa di siffatta scienza, non riesce che ad evocarne, con una serie di domande, il carattere paradossale:

Scienza della possibilità della scienza? Scienza della scienza che non avrebbe più la forma della logica ma della grammatica? Storia della possibilità della storia che non sarebbe più un'archeologia, una filosofia della storia o una storia della filosofia?²⁰⁶.

Di certo una scienza *sui generis* che nulla avrebbe a che fare con le scienze positive. Non una scienza empirica, non una scienza di fatti dunque, ma nemmeno una scienza eidetica. Potremmo definire la grammatologia come una scienza trascendentale proprio secondo l'accezione kantiana del termine, ovvero come ricerca della condizione di possibilità della scientificità in generale. Ecco il punto centrale. Seguiamo la domanda:

²⁰⁶ Ivi, cit., p. 32.

«Quale aiuto può arrivare al grammatologo da parte della moderna scienza linguistica²⁰⁷?».

Quale riferimento generale degli esiti cui è pervenuta la linguistica, Derrida assume le ricerche di De Saussure. Alcune pagine di *De la grammatologie* prenderanno spunto anche dal lavoro di un altro linguista, André Leroi-Gourhan²⁰⁸, che reintrodurrà il dibattito genetico nella linguistica post-saussuriana, con una prospettiva peraltro che, emancipando il segno grafico dall'oralità della parola, si avvicinerà molto ad alcune delle tesi grammatologiche. Ora. Tornando a Saussure, il fondamento della scientificità della linguistica risiede nella fonologia di base. La fonologia non si limita a garantire lo statuto scientifico della ricerca linguistica, bensì informa l'intero sistema delle scienze umane, ponendosi come paradigma epistemologico della loro stessa scientificità. Vediamo dunque che la linguistica tratta il proprio oggetto intendendolo come unità di *phonè*, *glossa* e *logos*. Data questa unità, la scrittura viene intesa come semplice artificio derivato, esteriore, appunto come "scrittura-fonetica". La linguistica saussuriana si esplica nella tensione di un doppio movimento che da un lato conferma l'idea di una subordinazione della scrittura ad un linguaggio pieno costituito di parole, ma dall'altro apre la strada a considerazioni che vanno oltre la semplice linguistica-fonologica, dischiudendo lo spazio in cui lavora il grammatologo.

L'assunto fondamentale da cui parte Saussure è che «la lingua ha una tradizione orale indipendente dalla scrittura»²⁰⁹. Da questo punto di vista egli si trova in linea col fonocentrismo occidentale. La scrittura rivestirebbe una semplice funzione "rappresentativa" nei confronti dell'assoluta presenza a sé espressa dalla voce. Questa prossimità a sé del senso trattenuta dalla voce non sarebbe altro che l'espressione viva degli stati dell'animo così come afferma Aristotele proprio nel *De Anima*. L'idea di Derrida è che questa immagine della scrittura, in cui nasce e fiorisce l'idea di segno, sia espressione soltanto di un determinato tipo di scrittura, quella fonetica appunto, a cui si deve l'origine e lo sviluppo dell'*episteme*. Oggetto dell'analisi linguistica è dunque un determinato tipo di linguaggio, quello costituito dalla parola (*vox*). La parola è già considerata come unità della parola scritta e della parola parlata. Questa unità è definita

²⁰⁷ La questione è infatti inerente alle strutture che la linguistica presuppone nel suo costituirsi sul modello delle scienze positive, quella cioè di una «presupposizione metafisica efficacemente all'opera nel movimento stesso con cui la linguistica si è istituita come scienza, nei rapporti fra parola e scrittura» (cit., p. 33).

²⁰⁸ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Vol. I: *Technique et langage*, Vol. II: *La mémoire et le rythme*, Albin Michel, 1964-1965; trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.

²⁰⁹ Ivi, cit., p. 34.

da Saussure come l'unità del significato e del significante. La scrittura, così come essa viene a determinarsi per la linguistica, costituirà, in quanto "fonetica", soltanto l'esteriorità del linguaggio.

Per Saussure sono soltanto due le modalità con cui la scrittura si rappresenta la parola. Da un lato abbiamo l'ideografia, sistema col quale non si considera il suono della parola ma la sua unità è espressa mediante segni unici. Dall'altro abbiamo il sistema "fonetico" mediante cui ci ripresentiamo la sonorità della parola. Ciò che è comune a entrambi i punti di vista è la nozione di "arbitrarietà del segno" (cui Saussure non rinuncia), per cui diciamo che l'iscrizione "significa qualcosa" e non la rappresenta semplicemente. Questa limitazione, osserva Derrida, che ha nel concetto di arbitrarietà del segno il proprio fulcro, porta con sé tutta una serie di implicazioni metafisiche che possono essere riportate alla dicotomia classica *physis/nomos*. Laddove il gesto che introduce il segno è questa pura arbitrarietà che impone l'intero ordine della significazione, allora sarà la totalità degli aspetti culturali ad essere derivata da questa²¹⁰. La sua legittimità sarà così consegnata all'arbitrio. Ma Saussure introduce un'altra limitazione. Oggetto del suo studio risulterà soltanto il sistema fonetico. Questa doppia limitazione operata da Saussure serve a chiudere l'analisi entro i contorni di una rigida struttura scientifica. La linguistica saussuriana nasce e cresce all'interno di questa griglia concettuale mutuata dal sistema delle scienze. Più semplicemente Saussure fa uso del sistema scientifico-dicotomico che riduce l'ambito della scrittura a semplice "figurazione della lingua" alla quale non spetterebbe alcun ruolo "essenziale" nella determinazione dello specifico oggetto d'indagine della linguistica. Il sistema della lingua è dunque suddiviso in un due differenti ambiti. Quello che potremmo definire sistema "interno" o "essenziale", espresso nella parola parlata, e quello che ne rappresenta invece la sua esteriorità e secondarietà, ovvero la scrittura.

Tuttavia, osserva Derrida, questa distinzione essenziale non è il semplice prodotto della metodologia scientifica nella quale è inscritta la linguistica. Essa è già all'opera nel concetto stesso di scrittura che qui si deve intendere, così come viene assunto dal linguista, nella specifica modalità di scrittura fonetica. Essa funziona da notazione rispetto al sistema interno, logico, della lingua. Scrittura come notazione insomma, come esteriorità accidentale e inessenziale che nulla ha a che fare con la purezza della parola

²¹⁰ «Tutto ciò rimanda, al di là dell'opposizione natura/cultura, ad un'opposizione sopravvenuta fra *physis* e *nomos*, *physis* e *technè*, la cui funzione ultima è forse quella di derivare la storicità; e, paradossalmente, di non riconoscere i suoi diritti alla storia, alla produzione, all'istituzione, ecc., che nella forma dell'arbitrario e su un fondo di naturalismo» (Ivi, cit., p. 37).

parlata. E tuttavia Saussure avverte al tempo stesso come da questo sistema segnico-rappresentativo non si possa astrarre. L'analisi che il linguista dedica a questo strumento accessorio tradisce, agli occhi di Derrida, un tentativo di isolamento del sistema interno della lingua al fine di salvaguardarne una mitologica purezza che non sarebbe mai esistita: «La contaminazione da parte della scrittura, il suo fatto o la sua minaccia, sono denunciati con accento da moralista e da predicatore dal linguista ginevrino»²¹¹. Questo tentativo operato da Saussure, rappresenta la trasposizione in ambito linguistico del progetto filosofico inaugurato dal gesto platonico (*Fedro 275a*). La nozione di “peccato” sembra la più appropriata a descrivere quell'inversione dei rapporti naturali fra oralità e scrittura denunciati da Saussure. Questa dicotomia, osserva Derrida, la contrapposizione cioè della parola parlata al segno scritto, non è *una* dicotomia fra le altre ma *la* dicotomia attorno alla quale il discorso dell'occidente costruisce se stesso. Saussure e Rousseau denunciano questa violenza della lettera, violenza che invertirebbe i rapporti naturali fra scrittura e oralità. In questo gesto hanno eletto domicilio le scienze e le arti. Essa instaura il dominio del corpo sull'anima. Come tutto ciò sia accaduto, quali siano le ragioni per cui il segno morto della lettera si sia sostituito al suono vivo della voce, né Saussure né Rousseau però ce lo spiegano²¹². Qui inizia appunto Derrida. Domandandosi da dove mai sia potuto derivare un tale rovesciamento dei rapporti “naturali” fra scrittura e oralità e, di più, denunciandone la non arbitrarietà della cosa, indicando quindi una ragione essenziale di tale rovesciamento, Derrida arriva a dire che questa relazione ha a che fare primariamente con la morte. L'insieme variegato dei processi di scrittura che non hanno nulla a che vedere con il suono della voce, dalla notazione matematica fino alla punteggiatura e alla spaziatura, nomina questo rapporto alla morte come un rapporto costitutivo del senso. La voce sembra così perdere quella pienezza del senso che la tradizione occidentale le assegna, affidandosi a un gesto di scrittura che non può controllare perché non si lascia dire o, più semplicemente, non si può dire. Saussure, come Husserl, denuncia questo come uno scandalo. Entrambi vorrebbero allontanarsi da questa contaminazione della lettera, rea di allontanarci dall'evidenza stessa del senso, ma finiscono inevitabilmente per doverne accettare la compromissione. Ecco che inizia a determinarsi la reale posta in gioco. La critica avanzata da Rousseau e Saussure, che recupera una concezione della

²¹¹ Ivi, cit. , p. 39.

²¹² Uno degli argomenti che dovrebbe spiegare l'inversione dei rapporti fra oralità e scrittura è quello della permanenza della sostanza scritta rispetto al suono della voce. A ben vedere, come sottolinea Derrida, l'argomento, evidenziando un necessario affidarsi dell'elemento vocale all'iscrizione, rivendica piuttosto un primato di quest'ultimo più che la perdita originarietà d'un senso già pienamente presente nel voler-dire della voce.

lingua già presente in Platone e che caratterizza l'intero movimento della riflessione filosofica sul linguaggio, ha di mira un determinato concetto di scrittura, quello sì secondario e derivato, operante a partire dalla trascrizione dei suoni della voce. La scrittura che ha soverchiato il primato della voce e invertito i rapporti "naturali" fra la parola parlata e l'iscrizione è la scrittura fonetica. In essa si *inscrive* anche l'intera avventura della metafisica, il cui *segno*, la cui cifra, è stata bene identificata dalla riflessione heideggeriana sul primato dell'ente, nella determinazione del senso dell'essere come presenza. La colpa, se così la vogliamo definire, non sarebbe dunque né di Rousseau né di Saussure. Partendo da un concetto specifico di scrittura, quella alabetico-fonetica mediante cui ci riportiamo i suoni della voce, operiamo senz'altro, come afferma il linguista ginevrino, l'innalzamento di una secondarietà derivata e arbitraria a livello d'un senso che non le appartiene, ma che le viene pre-stato dalla voce, dal suono vivo che anima per così dire il corpo morto della lettera. Ha dunque ragione Saussure a rivendicare quella che definisce letteralmente un'usurpazione dell'iscrizione ai danni del primato della voce. Ha fondamentalmente torto quando non si avvede che questo primato non è naturale, ma è anch'esso secondario e debitore rispetto a un movimento più originario, che non ha mai smesso di frequentare il linguaggio, e che rappresenta la grande rimozione del pensiero occidentale. A questo movimento, lo abbiamo visto, Derrida ha dato il nome di *différance*.

Vediamo anzitutto una delle tesi principali del *Corso di linguistica generale*: la tesi dell'arbitrarietà del segno. Questa tesi sostiene che « all'interno del rapporto "naturale" fra i significanti fonici ed i loro significati *in generale*, il rapporto fra ogni significante determinato ed ogni significato sarebbe "arbitrario" »²¹³. Se questo è vero, se cioè la totalità dei significanti sta in una relazione del tutto arbitraria e convenzionale con la totalità dei significati, come è possibile parlare di gerarchie e di presunti rapporti "naturali" interni all'ordine dei significanti se questo è già, stando alla tesi dell'arbitrarietà del segno linguistico, l'ordine del *nomos* istituzionalizzato, l'ordine cioè che ha rotto con la naturalità del simbolo²¹⁴? E ancora, come è possibile assegnare un primato al significante fonetico rispetto a quello scritto, se entrambi si in-scrivono nella materialità d'un supporto, sia esso grafico o vocale? Ecco il punto. La tesi dell'arbitrarietà del segno linguistico rende impossibile la separazione dei segni grafici da quelli linguistici.

²¹³ Ivi, cit. , p. 49.

²¹⁴ Il simbolo mantiene infatti un legame di naturale analogia rispetto a ciò che rappresenta. Questo è vero tanto per Saussure quanto per Hegel.

Riducendo questi a quelli, così come fa Saussure, egli non si avvede che insieme a quella distinzione cade l'intera possibilità di relegare la scrittura a sistema esterno e accessorio della lingua. Egli però, questa è la tesi di Derrida, si vede costretto a farlo in nome d'un acritico pregiudizio fonocentrico. In funzione di quella tesi si dovrebbe infatti essere portati a riconoscere nella scrittura l'apertura dello spazio trascendentale all'interno del quale si in-scrive il gesto della istituzione significante²¹⁵: « La tesi dell'arbitrarietà del segno contesta dunque indirettamente ma senza ricorso in appello il proposito dichiarato di Saussure quand'egli scaccia la scrittura nelle tenebre esterne del linguaggio »²¹⁶. Saussure percorre invece la strada opposta. Dopo aver fatto saltare ogni rapporto di naturalità fra il sistema della lingua e quello della scrittura, dopo averci descritto l'istituzione arbitraria del segno, ecco che torna, inspiegabilmente e in modo quanto mai sospetto, a re-*istituire* un sistema gerarchico fondato su un concetto acritico di *physis*. Questa operazione, che Derrida denuncia come un'esigenza meramente metodologica (scientifica), è necessaria per assicurarsi l'isolamento di un ambito puro della lingua, qualcosa come il suo sistema interno, che avrà a che fare in modo esclusivo con il suono della voce e la parola parlata, rispetto all'ambito derivato e secondario che è appunto il mondo della lettera e della scrittura in generale. L'ambiguità con cui Saussure pensa la scrittura, da un lato come immagine della lingua con la quale intratterrebbe quelli che Pierce definisce legami di natura iconografica, dall'altra invece come segno linguistico (e, lo abbiamo visto, ciò che è proprio del segno è appunto di non essere immagine), ecco questa ambiguità, non sarebbe dunque che una finzione²¹⁷ dietro la quale si celerebbe un impensato pregiudizio fonocentrico:

Con un movimento di cui sappiamo che fece pensare Freud nella *Traumdeutung*, Saussure accumula argomenti contraddittori per ricavarne la decisione soddisfacente: l'esclusione della scrittura²¹⁸.

²¹⁵ « L'idea stessa di istituzione – e quindi di arbitrarietà del segno – è impensabile prima della possibilità della scrittura e al di fuori del suo orizzonte. Cioè molto semplicemente fuori dello spazio stesso, fuori dal mondo come spazio di iscrizione, apertura all'emissione ed alla *distribuzione* spaziale dei segni, al *gioco regolato* delle loro differenze, sia pure “foniche” » (Ivi , cit., p. 50).

²¹⁶ Ivi, cit. , p. 50.

²¹⁷ A tal proposito scrive infatti Derrida che « Saussure dunque non ha mai potuto pensare che la scrittura fosse veramente un'“immagine”, una “figurazione”, una “rappresentazione” della lingua parlata, un simbolo. Se si pensa che tuttavia c'era bisogno di queste nozioni inadeguate per decidere dell'esteriorità della scrittura, si deve concludere che tutto un livello del suo discorso, l'intenzione del *capitolo VI (Rappresentazione della lingua tramite la scrittura)*, era nientemeno che scientifico. Dicendo ciò, non abbiamo di mira anzitutto l'intenzione o la motivazione di Ferdinand de Saussure, ma tutta la tradizione non-critica di cui è sin qui l'erede ». (cit. , p. 51).

²¹⁸ Ibidem.

Questa rimozione della scrittura evidenziata dall'analisi derridiana, sfugge ad argomenti cogenti, lasciando nell'impensato questa nozione così importante. Essa descrive l'intero movimento in cui si è in-scritta la tradizione filosofica occidentale. Questo permette a Derrida di vedere nel testo saussuriano null'altro che un *indice* di questo movimento. Se ciò che è proprio dell'indice è *quell'indicare che mostra la cosa*, allora ecco che il testo saussuriano non è solo il tentativo più avveduto e raffinato di questa rimozione, ma indica appunto un appoggio, un supporto, un punto di partenza e dunque

il mezzo sicuro di avviare la de-costruzione della *più grande totalità* – il concetto di *episteme* e la metafisica logocentrica – in cui si sono prodotti, senza mai porre la questione radicale della scrittura, tutti i metodi occidentali di analisi, di spiegazione, di lettura o di interpretazione²¹⁹.

Questa complicazione, cioè la complicazione del segno linguistico e di come esso debba essere pensato al di qua dell'opposizione *physis/nomos*, al di qua cioè dell'intero sistema delle dicotomie che essa inaugura e genera, proprio questa complicazione descrive una struttura che è implicata nell'idea stessa di segno così come l'occidente l'ha pensato. Questo concetto, sottoposto all'analisi minuziosa del commento derridiano, mostra ora il suo vero volto. Esso è l'altra faccia della verità, funzione derivata, supporto materiale e corpo morto che rinchiude il senso pieno della voce differendone la presenza. E tuttavia esso *in-dica*, dice cioè qualcosa d'altro e qualcosa di più originario rispetto al senso dell'*episteme*. Con un movimento simile a quello descritto da Wittgenstein nel *Tractatus*, questo indicare è propriamente un disegnare il limite, un mostrare i contorni di ciò che nessuna parola può dire, e che tuttavia apre alla possibilità stessa del dire. Poiché è sempre il linguaggio della metafisica e del *logos* a parlarci, proprio come fosse un prestar la voce al discorso che dice la verità del *logos* e ne articola i significati, ogni dire è già chiuso in questo limite. Ma il limite mostra ora i suoi contorni. È senz'altro vero che attraverso Saussure si rinnova in positivo il discorso inaugurato da Platone, il discorso cioè che dice la verità e la pienezza del senso. Ma, avverte Derrida, questo discorso è anche "indice", mostra cioè in negativo il proprio limite, dice ciò che non può dire facendo discorso di ciò che non fa propriamente discorso perché «non può essere ridotto alla forma della presenza»²²⁰. Questa irriducibilità del gesto che fa movimento e, lo vedremo, un

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Ivi, cit. , p. 63.

movimento propriamente costituente (sintetico) dell'orizzonte della presenza, viene definito da Derrida il *movimento immotivato della traccia istituita*. Di essa ci viene fornita la seguente presentazione:

La struttura generale della traccia immotivata fa comunicare nella stessa possibilità e senza che si possa separarli altrimenti che per astrazione, la struttura del rapporto all'altro, il movimento della temporalizzazione, ed il linguaggio come scrittura²²¹.

Anticipando il senso di ciò che verrà spiegato dettagliatamente più avanti, Derrida ci dice che è in questo movimento, da sempre dissimulato, che hanno origine i concetti di "alterità", "temporalità" e "scrittura". Viene così annunciata una logica della contaminazione originaria nella quale i registri linguistici, non ancora costituiti nella loro specificità e secondo il sistema delle dicotomie classiche, sono intrecciati l'un l'altro, intaccando così quella determinazione del senso pieno e pienamente presente che sfugge anche a Saussure nella sua descrizione della lingua, precisamente nel momento in cui vorrebbe salvaguardarne un elemento puro, l'elemento interno della pura significanza non compromessa con l'esteriorità della scrittura.

Fra i pensatori che maggiormente si sono avvicinati a questo tipo di pensiero viene citato Pierce. Il suo programma di una "*unlimited semiotics*" che rinvia incessantemente da segno a segno senza approdare a un significato primo rappresenta agli occhi di Derrida una potente critica alla metafisica della presenza:

Secondo la "faneroscopia" o "fenomenologia" di Pierce, la *manifestazione* stessa non rivela una presenza: essa fa segno. Si può leggere nei *Principles of phenomenology* che "l'idea di *manifestazione* è l'idea di segno". Non c'è dunque fenomenalità che riduca il segno o la rappresentazione per lasciare infine la cosa significata brillare nello splendore della sua presenza. La cosiddetta "cosa stessa" è già da sempre un *representamen* sottratto alla semplicità dell'evidenza intuitiva²²².

Agli occhi di Derrida il limite di Pierce sarebbe stato quello di non aver interrogato il terreno antecedente all'origine del significato. Il rimando incessante da segno a segno non interroga la genesi del senso. Pierce riconosce la necessità d'un ambito anteriore al gioco di rimando della struttura ma, limitandosi ad indagarne l'operatività e il

²²¹ Ivi, cit. , p. 53.

²²² Ivi, cit. , p. 55.

funzionamento, non interroga la logica sottostante, quella che fa sì che un segno appunto agisca come tale. È chiaramente un'esigenza trascendentale che resta inevasa quella che fa dire a Derrida che per quanto la semiotica di Pierce abbia scosso le fondamenta dell'onto-teologia metafisica, essa non si avvede sino in fondo delle conseguenze del suo discorso. Certamente il senso ha perduto qui la sua origine pura. Esso mostra di non essere che un gioco in-scritto nella struttura di rimando che fa dell'interpretante a sua volta un segno senza che vi sia una chiusura ultima. Ma è quella iscrizione cui Pierce non pensa che fa problema a Derrida; qualcosa come una scrittura del senso, ciò che abbiamo definito come il movimento della traccia immotivata, e che ci obbliga a

esaurire seriamente la problematica ontologica e trascendentale, attraversare con pazienza e rigore la domanda sul senso dell'essere, sull'essere dell'ente e sull'origine trascendentale del mondo – della mondanità del mondo, seguire effettivamente e fino alla fine il movimento critico delle domande husserliana e heideggeriana, conservare la loro efficacia e leggibilità. Fosse pure sotto barratura, e nella cui mancanza i concetti di gioco e di scrittura cui si sarà ricorso resteranno prigionieri in limiti regionali ed in un discorso empirista, positivista o metafisico²²³.

È in Husserl e in Heidegger che Derrida vede le risorse per una rimessa in questione delle fondamenta della metafisica da cui persino la moderna scienza linguistica prende a prestito i concetti. Il limite della semiologia sarebbe infatti l'aver eletto a patrono il segno linguistico con tutto l'arsenale delle predeterminazioni metafisiche di cui il concetto di segno vive e che lo costituiscono in quanto tale.

Continuiamo a seguire Saussure nel suo itinerario. Abbiamo sin qui visto e analizzato la tesi dell'arbitrarietà del segno. Essa aveva prodotto la riduzione della scrittura a sistema esterno della lingua. Vediamo ora un'altra tesi che Saussure descrive come ad essa correlata, ma che per Derrida invece ha piuttosto un carattere fondativo rispetto ad essa. Questa tesi di Saussure è la famosa tesi del carattere differenziale della lingua inteso come fonte di valore linguistico. Contro le indicazioni date dallo stesso linguista ginevrino che avevamo trovato nel *Capitolo VI del Cours*, Saussure descrive ora il funzionamento della lingua paragonandolo a un sistema di scrittura²²⁴ nel quale

²²³ Ivi, cit., p. 56.

²²⁴ È interessante notare come Saussure, dopo aver già operato la riduzione della scrittura, torni ora ad utilizzarla come modello di descrizione del funzionamento della lingua. Derrida non manca di sottolinearlo e riferendosi a Saussure scrive: « nel momento di spiegare la differenza fonica come condizione del valore linguistico (“considerato nel suo aspetto materiale”) egli deve ancora prendere dall'esempio della scrittura ogni sua risorsa pedagogica » (Ivi, cit., p. 58).

ciascun termine, non avendo alcun valore intrinseco, lo acquista soltanto per differenza, cioè su base oppositiva rispetto agli altri:

Quando si dice che essi (i valori) corrispondono a dei concetti, si sottintende che questi sono puramente differenziali, definiti non positivamente mediante il loro contenuto, ma negativamente, mediante il loro rapporto con gli altri termini del sistema. La loro più esatta caratteristica è di essere ciò che gli altri non sono²²⁵.

Ora, osserva Derrida, prima conseguenza di questa tesi è il venir meno del legame naturale fra *phoné* e lingua. La stessa interiorità della lingua si mostra così abitata da termini intrinsecamente “vuoti”, la cui caratteristica principale è quella “di essere ciò che gli altri non sono”. Contro le argomentazioni del *Capitolo VI* del *Cours* Saussure si rende adesso conto che quella pienezza del senso immediatamente presente a sé nella sostanza fonica, e in nome della quale aveva potuto decretare l’inesenzialità della scrittura, viene così a mancare. Questa circostanza conduce Saussure ad una riduzione della materia fonica simile a quella precedentemente operata a danno della scrittura. Si realizza così una riduzione della fonologia a disciplina ausiliaria e dipendente dalla *parole*. È infatti soltanto nella struttura differenziale della *langue* che essa acquista senso e valore linguistico: «La *parole* dunque pesca in quel fondo di scrittura che è la lingua, ed è in questo punto che occorre meditare sulla connivenza tra le due “fissità” »²²⁶. In questo modo, Saussure ci offre almeno due differenti immagini della lingua. La prima, quella che abbiamo visto all’opera nel *capitolo VI* del *Cours* e che potremmo riassumere sotto il titolo di un classico fonocentrismo²²⁷, in cui l’essenziale della lingua è indipendente dalla scrittura; la seconda in cui emerge con forza la stretta dipendenza della *parole* dalla struttura differenziale della *langue*.

L’ambiguità nella quale si muove Saussure rispetto al ruolo giocato dalla scrittura nel sistema della lingua, ha dato vita a due differenti scuole di pensiero. Da un lato troviamo Jakobson e Halle che, restando fedeli al Saussure del capitolo *VI* del *Cours*, sottolineano l’irriducibilità della sostanza fonica dell’espressione, rivendicandone dunque un primato pieno sull’esteriorità della scrittura intesa come sistema derivato e

²²⁵ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1970, cit. , p. 142.

²²⁶ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit. , pp. 59,60.

²²⁷ Sul fonocentrismo saussuriano citiamo il seguente passaggio tratto dal capitolo *VI* del *Cours*: «Lingua e scrittura sono due sistemi di segni; l’unica ragion d’essere del secondo è la rappresentazione del primo; l’oggetto linguistico non è definito dalla combinazione della forma scritta e parlata; quest’ultima costituisce da sola l’oggetto della linguistica » (F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit. , p. 36).

secondario. Dall'altra il linguista danese Hjelmslev, padre di quella scienza formale della lingua che va sotto il nome di glossematica, che invoca invece una piena indipendenza della grammatica dalla semantica e dalla fonologia. Entrambe le posizioni non problematizzano il concetto corrente della scrittura. Esse restano al di qua di un pensiero della traccia. Limitandosi alla riduzione di questa o quella sostanza d'espressione, fonica o grafica che sia, nessuna delle due correnti si interroga sul rapporto che necessariamente lega, se vuol essere significante, un'espressione a un contenuto. La domanda che chiede dell'origine del senso non è dunque una domanda che si possa porre alla scienza della lingua. Essa mette capo a un tipo di esperienza che confina le scienze obiettive nella regionalità dei rispettivi oggetti aprendo a un tempo allo sterminato campo dell'esperienza pre-scientifica del mondo della vita cui Husserl ha dato il nome di *Lebenswelt*. E tuttavia, osserva Derrida, il richiamo a questi concetti, come quello di "esperienza" o di "fenomenologia trascendentale", non può che avvenire sotto la loro barratura, la quale, servendosi a un tempo della carica critico-sovversiva che questi concetti hanno esercitato nella storia del pensiero, ne denuncia al contempo tutto ciò che ancora ne segna l'appartenenza alla metafisica della presenza.

Questa barratura dei concetti che, dice Derrida, dovrà «marcare i luoghi di questa meditazione a venire»²²⁸ rappresenta l'eredità fenomenologica cui è debitore il decostruzionismo²²⁹. Il senso dell'affermazione derridiana per cui «nella decostruzione dell'*archia* non si procede a un'elezione»²³⁰ significa proprio questa doppia necessità: da un lato quella di dover prendere a prestito i concetti dalla tradizione che si intende criticare, dall'altro quella di liberarli da una logica dell'identità che ne ha costituito l'interpretazione classica. La barratura del concetto non farebbe dunque che farne esplodere il senso in una pluralità di significati che la tradizione ha negato nella volontà di assicurazione d'un senso pieno. Così Derrida ci dice che ogni concetto era un tempo una metafora. La sua barratura dovrà far emergere, a livello grafico, la rottura con l'assicurazione metafisica. E tuttavia, in un senso che Derrida chiarirà bene nel famoso saggio sulla *différance*, anche la barratura dei concetti testimonia del nostro essere ancora dentro la metafisica. La scrittura cui egli si richiama, la scrittura che opera la barra e a partire dalla quale si apre il sistema delle dicotomie classiche, non appartiene ad alcun soggetto, è cioè la scrittura del tutto anonima dell'architettura.

²²⁸ J. Derrida, *Della grammatologia*, Ivi, cit. , p. 69.

²²⁹ « Per questo un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi » (Ivi, cit. , p. 70).

²³⁰ Ivi, cit. , p. 70.

2.12. La *différance*

“Questa trasgressione silenziosa dell’ortografia, devo dire da adesso che il mio discorso di oggi non verrà tanto a giustificarla, ancor meno a scusarla, quanto ad aggravarne il gioco di una certa insistenza”.

Sin dalle analisi svolte ne *La voce e il fenomeno* avevamo introdotto il tema della *différance*. Tuttavia lo avevamo fatto sempre tenendo il concetto sullo sfondo, non mettendolo mai al centro di una riflessione che ne dispiegasse rigorosamente implicazioni e movenze. Lo stesso Derrida, nella sua vasta produzione, e nonostante la centralità che questo *neografismo* riveste nell’economia del suo pensiero, non gli dedicherà che un singolo saggio. Qui, e per la prima volta, egli andrà raccogliendo le fila del suo discorso senza appoggiarsi ad altro testo se non al proprio. Il saggio che ne deriva è dunque un concatenarsi dei temi che sin qui siamo andati trattando, temi che in questo luogo trovano la più sistematica e lucida presa d’atto da parte del loro stesso autore.

Le prime determinazioni della *différance* sono tutte in negativo. Mediante una serie di avvertenze preliminari, Derrida ci dice anzitutto cosa essa non è:

- 1) Non bisogna intendere la *différance* né come una parola né come un concetto,
- 2) La differenza esibita attraverso lo scambio vocalico della “e” con la “a” *ne s’entend pas* (non si intende). Con *entend* Derrida nomina due diversi sensi della parola i quali indicano sia la “comprensione” sia l’“ascolto”. Essa emerge dal punto di vista grafico,
- 3) Se la differenza fra la *différence* e la *différance* è una differenza che passa “sotto silenzio” (ovvero resta inudibile come dice il punto due, allora l’intera questione interroga il sistema della scrittura in quanto in esso soltanto la differenza fa la sua comparsa),
- 4) Se questa differenza resta “silenziosa” ciò è dovuto al fatto che una scrittura rigorosamente fonetica non esiste. Essa è resa operante da un sistema segnico più originario e fondamentale della stessa differenza fra oralità e scrittura,

5) L'assenza di una scrittura fonetica pura, infine, riflette l'assenza di una *phoné* pura.

Queste indicazioni preliminari, che sottraggono la *différance* allo sguardo e all'ascolto, ci permettono di collocarla in un luogo che non appartiene più né all'ambito del sensibile né a quello dell'intelligibile: «dunque, bisogna qui lasciarsi rinviare a un ordine che resiste all'opposizione [...] e le resiste perché la sopporta»²³¹.

A questo punto Derrida ci offre una prima determinazione della *différance* presentandola come «ciò che rende possibile la presentazione dell'essente presente»²³². In quanto costitutiva della presenza la *différance* è fin dal principio sottratta ad essa; si mostra in un movimento nel quale non è mai presente. Una determinazione dunque in negativo che, nonostante l'assonanza, non deve farci pensare ad un legame con la teologia negativa. L'impossibilità di attribuzione delle categorie finite dell'intelletto alla *différance* non ha nulla a che vedere con l'intento di promuoverne una caratterizzazione che, benché negativa, resti teologica. Anzi, dal momento che in essa è messa in questione proprio la possibilità che si dia qualcosa come un "inizio di diritto", un *archè* o principio, si potrà introdurla soltanto attraverso una strategia dell'argomentazione che Derrida, nicianamente, non esita a definire "gioco".

Questa strategia inizia con l'analisi semantica del verbo "differire". Derrida osserva che il verbo latino *differre* non è la semplice traduzione del *diapherein* greco, ma serba in sé una duplicità irriducibile di significati. Oltre al senso classico del differire in quanto alterità (*différents*) o dissidio (*différends*), il *differre* latino rimanda anche alla dimensione del "temporeggiamento" (*temporisation*). Vedremo poi come quest'opera di dilazione e ritardo rivestirà un'importanza fondamentale nella costituzione della temporalità e dello spazio²³³. L'introduzione della "a" della *différance* servirà allora a ricoprire questo spazio semantico che il termine *différence* ha perduto. Quest'ultimo rimanda infatti alla semplice alterità intesa come non-identità. Non si mantiene in essa nemmeno l'alterità intesa come *polemos* o dissidio (*différends*). La scelta della vocale "a", inoltre, possiede un duplice vantaggio:

1) Anzitutto quello di non essere una scelta puramente arbitraria. Essa mantiene quel richiamo al participio presente nel verbo *différant*, il quale ha il vantaggio di indicarci l'azione del differimento in atto, nel mentre stesso della sua operatività, «prima ancora

²³¹ J. Derrida, *Margini della filosofia*, La « *différance* », Einaudi (1968), cit. , p. 32.

²³² *Ivi*, cit. , p. 32.

²³³ « "costituzione originaria" del tempo e dello spazio, direbbero la metafisica o la fenomenologia trascendentale nel linguaggio che è qui sottoposto a critica e spostamento» (cit. , p. 34).

che essa abbia prodotto un effetto costituito in differente o in differenza (con la e)»²³⁴. Nel linguaggio filosofico classico si direbbe che la *différance* riveste un'originaria funzione costituente,

2) Secondariamente la terminazione in *-ance* indica in francese qualcosa di indeciso fra l'attivo e il passivo. La *différance* indicherebbe allora qualcosa come quella "voce media" che starebbe prima d'ogni determinazione attiva o passiva del senso.

Ecco espresso dunque un altro carattere della *différance*. Abbiamo visto come essa sia infatti "irriducibilmente polisemica". Per mostrare come la *différance* tenga assieme temporeggiamento e spazialità, Derrida passa per la questione del segno. Il segno infatti incarna l'essenza del temporaggiamento. C'è segno ogni volta che differiamo la presenza della cosa²³⁵ per la quale quel segno sta. La funzione del segno dunque è duplice. Da un lato, lo abbiamo visto, supplisce il mancato presentarsi della cosa stessa, dall'altro mira a riappropriarsi della presenza assente da cui origina, motivo per cui Derrida può affermare che «la sostituzione del segno alla cosa stessa è a un tempo seconda e provvisoria»²³⁶. Questi due caratteri del segno, "secondarietà" e "provvisorietà", determinano la concezione classica della semiologia, che pone il segno come *medium* rappresentativo di una presenza differita di cui vorremmo riappropriarci. La *différance* si annuncia laddove si inizia a mettere in questione proprio questi due caratteri fondamentali del segno. Attraverso questo gesto scopriamo che dietro il segno è operante una concezione della presenza che ci costringe in un sistema di pensiero che non dispone di altre categorie che non siano quelle dell'ente presente. La questione della *différance* come "temporeggiamento" sembra quindi condurci al luogo del pensiero heideggeriano della differenza ontologica. Con questa concezione, afferma Derrida, «la comunicazione è stretta»²³⁷.

Poniamo ora attenzione alla linguistica saussuriana. In *Della grammatologia* abbiamo visto come a fondamento della sua concezione Saussure ponga l'arbitrarietà del segno e il suo carattere differenziale. Dal momento che la significazione è il prodotto di rapporti differenziali fra segni, i quali non essendo mai termini pieni si costituiscono mediante la rete delle reciproche opposizioni, queste due proprietà sono correlate. La particolarità di questa definizione sta nel fatto che, nella lingua, la differenziazione dei

²³⁴ J. Derrida, *La différance*, p. 5

²³⁵ Non fa alcuna differenza il fatto che a mancare siano il "senso" o il "referente". Importa solo sottolineare che il segno supplisce questa assenza. La "cosa" nomina dunque sia il senso che il referente.

²³⁶ *Ivi*, cit. , p. 36.

²³⁷ *Ivi*, cit. , p. 37.

termini non avviene mai a partire da termini positivi; non c'è propriamente alcun termine positivo in essa. Essa è pura differenza. In questa maniera Saussure pone come costitutivo del concetto il sistema differenziale dei rimandi. La pienezza del concetto è soltanto il prodotto di questo schema, e non ne sta all'inizio. La parola indica saussurianamente il sedimentarsi di questo gioco. Appare ora chiaro quel che dicevamo all'inizio, ovvero che la *différance* non può essere considerata né un concetto né una parola. Essa è piuttosto il movimento nel quale concetti e parole vengono investiti dal senso per mezzo di una catena differenziale infinita. Questa produzione del senso non è però da intendersi come attività pura. La *différance* non è infatti nemmeno un principio ma « l'“origine” non-piena, non-semplificata, l'origine strutturata e differente [*différent*] delle differenze »²³⁸. Una genesi della *différance* è impossibile per la semplice questione che essa è il presupposto di qualsiasi genealogia. Ciò cui perviene l'analisi genealogica della *différance* è la *différance* stessa, ovvero l'infinita struttura di rimandi differenziali.

Proprio questa struttura è ciò che tiene assieme la *différance* come temporeggiamento e la *différance* come spaziatrice. Se nulla può costituirsi al di fuori della rete differenziale di cui ci parla Saussure, appare chiaro come anche il concetto di presenza acquisti senso soltanto a partire da questa, la quale separa ciò che è presente da ciò che non lo è. Non solo. La *différance* infatti non opera soltanto nella genesi dei concetti, bensì anche nella loro strutturazione interna. Troviamo così all'interno della presenza stessa differenti determinazioni (sostanza, soggetto, atto, ecc.). La nostra lingua metafisica è l'insieme differenziato pensato a partire dalla presenza. Questo discorso serve a sottolineare come, nel movimento della *différance*, si crei quello che Derrida definisce “intervallo” o “spaziamento”. È in ragione di questo “spazio” che le determinazioni sono ciò che sono e non altro, in ragione dello spazio che le separa appunto da ciò che esse non sono. Ciò che notiamo allora è che la strutturazione della *différance* mette fuori gioco le domande classiche della filosofia. Chiedere cosa essa sia, pervenire a una sua definizione, determinare ciò che rende possibile la determinazione in generale, tutte queste cose costituiscono alcuni dei luoghi classici del pensiero filosofico che non possono, di diritto, rivendicare alcuna presa sulla *différance*. Abbiamo infatti visto come la nostra lingua sia metafisicamente inscritta nell'ordine della semplice presenza e come quest'ultima abbia cessato d'essere interpretata come luogo dell'originario dischiudersi dell'essere. In quanto costituita dalla *différance*, la presenza

²³⁸ Ivi, cit. , p. 39.

non può pretendere ora di ri-appropriarsi di questo movimento mediante il linguaggio dell'ente. La *différance* non si presenta mai come un essente presente ma resta sempre un passo al di là o al di qua delle determinazioni metafisiche.

A saltare non è solo la serie delle domande classiche della filosofia. Se infatti la lingua non rappresenta altro che il sistema delle differenze all'opera (così come ci insegna Saussure), e se nulla preesiste a questo schema, insieme al carattere originario della presenza viene meno anche la sua costruzione più potente, ovvero la soggettività nella sua determinazione trascendentale. La centralità della lingua guida e determina la costituzione della soggettività e, osserva Derrida, «ciò implica che il soggetto è iscritto nella lingua, è “funzione” della lingua, non diviene soggetto parlante che conformando la sua parola, anche nella cosiddetta “creazione”, anche nella cosiddetta “trasgressione”, al sistema di prescrizioni della lingua come sistema di differenze»²³⁹. Derrida ci porta così a riconoscere il carattere derivato e costituito della coscienza soggettiva, la quale non può prodursi senza tecniche di riproduzione segnica (la “traccia”) che gli preesistono. L'affermazione della soggettività trascendentale, soprattutto nella versione massimamente potente che le darà la fenomenologia husserliana, costituisce il tentativo metafisico di rimozione del suo carattere secondario e costituito rispetto al sistema differenziale della lingua. Se questo è vero, osserva Derrida, è allora chiaro come l'affermazione della soggettività porti con sé il realizzarsi del motivo classico del pensiero metafisico, ovvero il rinvenimento di un punto indecostruibile attorno al quale si realizzerebbe l'ideale di una presenza pienamente presente a sé stessa. La mossa derridiana consiste dunque nel

porre la presenza – e particolarmente la coscienza, l'esser presso di sé della coscienza – non più come la forma-matrice dell'essere ma come una “determinazione” e come un “effetto”²⁴⁰.

È chiaro che questo carattere di “secondarietà” che Derrida attribuisce alla soggettività, appare come tale soltanto all'interno del sistema della *différance*, sistema nel quale salta l'intera struttura metafisico-dicotomica con le sue coppie oppostive. Parlare di soggetto come “determinazione” o “effetto” ha il solo vantaggio di presentarci la cosa attraverso un diverso angolo visuale, quello della *différance* appunto, nel quale non avrebbe propriamente alcun senso parlare di “effetto” dal momento che esso

²³⁹ *Ivi*, cit. , p. 43.

²⁴⁰ *Ivi*, cit. , pp. 44-45.

presuppone sempre una “causa”. Ma è proprio la nozione di “causa” (o di “principio”) che la *différance* intende far saltare, mettendo in campo un sistema di determinazioni differenziali che si co-istituiscono. La filosofia ha costruito sé stessa proprio sulla base di questo sistema differenziale salvo poi recidere con il movimento costituente e ipostatizzarsi nelle coppie dicotomiche. In questo modo, osserva Derrida, essa si è resa «cieca al *medesimo* che non è l’identico»²⁴¹. Esso nomina il movimento costitutivo delle determinazioni a partire da un nucleo originariamente non dicotomico. In questo modo l’alterità appare come differimento “nell’economia del medesimo”, ovvero ciascun termine acquista significato in quanto differito e differente rispetto al proprio opposto.

Questo motivo della *différance* Derrida lo trova già operante in Nietzsche, Freud e Heidegger. Nel primo si mostra nella forma di una volontà di potenza che non si materializza mai nella presenza semplice, rimandando sempre allo scontro fra forze differenziali. In Freud, nella sua messa in discussione del primato della coscienza, ritroviamo sia il senso del differire in quanto alterità/spaziamento, sia in quanto temporeggiamento. Egli descrive il passaggio dal principio di piacere a quello di realtà sulla base di un differimento energetico nel quale l’Io rinvia l’immediata soddisfazione del piacere sulla base di un calcolo economico al fine di garantirsi un maggiore piacere a venire. L’istinto di conservazione opera comunque sempre un differimento rispetto all’investimento pericoloso; una deviazione della soddisfazione del desiderio che crea una riserva inconscia.

L’accostamento fra la *différance* e l’inconscio freudiano ha il vantaggio di mostrarci quello che Derrida definisce «l’enigma stesso della *différance*»²⁴². Esso consiste nel tenere assieme due momenti che sembrano assolutamente inconciliabili. Da un lato, così come accade nel passaggio dal principio di piacere a quello di realtà, la *différance* mira ad appropriarsi della presenza economicamente differita; dall’altro essa è questo continuo differimento senza meta. La possibilità di una presenza finalmente ritrovata sta qui in stretta continuità con la sua assoluta perdita. Si tratta di tenere assieme ciò che assieme non può stare. La “messa” in rapporto fra lettura economica e non-economica della *différance*, che è la messa in rapporto fra un differimento temporale che ritrova la presenza piena ed uno che resta giocato all’interno dell’eterno temporeggiamento è, osserva Derrida giocando con il termine *mise*²⁴³ una scommessa. Questo stare assieme

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ivi*, cit. , p. 47.

²⁴³ Il termine indica a un tempo “l’atto del mettere” ma anche “posta, scommessa”.

nella *différance* assume dunque le vesti di una scommessa. Essa indica anzitutto la natura instabile del progetto filosofico; obbliga il pensiero a prender coscienza che la pura presenza sta sempre secondo un certo rapporto alla morte, il quale è sempre un certo “consumo di scrittura”. Come stiano assieme “presenza” e “assenza” e quale legame quest’ultima intrattenga con la “scrittura” e la “morte” risulterà più chiaro successivamente. Per il momento ci basta indicare il cambio di prospettiva che sta nelle intenzioni di Derrida quando afferma che

se la presentazione deviata resta definitivamente e implacabilmente negata, non è che un certo presente resti nascosto o assente; piuttosto, la *différance* ci tiene in rapporto con ciò che eccede [...] l’alternativa della presenza e dell’assenza²⁴⁴.

La *différance* nomina ciò che è essenzialmente sottratto al processo di presentificazione. Qui “sottratto” non indica un’“assenza” dal momento che questa si dà sempre e solo a partire da una presenza. “Sottratto” indica piuttosto lo star fuori dal gioco della presenza. Questa alterità che non può mai farsi presente ha in Freud il nome di “inconscio”. Esso non si dà se non in quegli «effetti irriducibili di *post festum*, di ritardo»²⁴⁵ rispetto ai quali « il linguaggio della presenza e dell’assenza, il discorso metafisico della fenomenologia è inadeguato »²⁴⁶. L’inconscio è infatti il luogo di un “passato” che non è mai stato “presente” ed è in ragion di questo che non è possibile pensare la “traccia” come semplice ritenzione. Essa nomina piuttosto il tentativo di scardinare il dominio metafisico della presenza nel quale è iscritto il pensiero filosofico. La traccia e il pensiero della *différance* sollecitano, secondo l’etimo latino del “far vacillare”, la determinazione dell’essere come presenza. In questo punto emerge chiaro come il debito che Derrida intrattiene nei confronti di Heidegger stia nell’insistenza con la quale questi ha ribadito come ciò che resta primariamente da pensare sia proprio la differenza ontologica fra essere ed ente. Questa differenza è ciò che la metafisica non può pensare.

Sin qui si è arrivati a de-limitare il luogo della questione della *différance* all’interno della serie delle domande heideggeriane. Esse aprono la possibilità stessa della tematizzazione della *différance* a partire dalla differenza ontico-ontologica. E tuttavia, sebbene in un senso la *différance* sia «il dispiegamento storico ed epocale dell’essere»²⁴⁷,

²⁴⁴ *Ivi*, p. 49.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 50.

e da questo punto di vista essa resta fundamentalmente legata alla questione heideggeriana della differenza ontologica, in un altro senso essa è antecedente persino all'epoca del *logos*, il quale non si produrrebbe che come effetto del dispiegarsi²⁴⁸ stesso della *différance*. La violenza con cui ciò avviene non risparmia nemmeno quella che è stata la prima e l'ultima parola della filosofia. Vi è una eccedenza persino rispetto alla verità dell'essere di cui parla Heidegger. Questa eccedenza appare soltanto come continua e incessante sottrazione di sé. La "traccia" si mostra nel suo ritrarsi, in quanto è il ritrarsi stesso che la caratterizza: «Presentandosi essa si cancella, risuonando si assorda e si smorza, come la *a* quando si scrive, quando iscrive la sua piramide nella *différance* »²⁴⁹. Ecco il punto fondamentale che segna il distacco critico rispetto ad Heidegger. La traccia opera mediante la propria cancellazione, instaurando così il regno della presenza. Ma essendo strutturale, questa cancellazione è il modo stesso attraverso cui la traccia lascia per così dire traccia di sé. Come abbiamo detto prima non si tratta di intendere la traccia come una semplice "assenza". Essa si cancella, e cancellandosi al tempo stesso si istituisce. A questo punto però ciò che appare non è più la traccia ma quella che potremmo definire traccia della traccia, ovvero segno del darsi della traccia mediante la sua cancellazione:

Il paradosso di una tale struttura è, nel linguaggio della metafisica, questa inversione del concetto metafisico che produce l'effetto seguente: il presente diviene segno del segno, la traccia della traccia²⁵⁰.

Simulacro del simulacro della presenza, la metafisica, nel tentativo di assicurarsi un ambito puro e scevro da qualsiasi forma di mediazione, iscrive la sua storia come rimozione della cancellazione del suo carattere mediato: « Il testo della metafisica è così compreso »²⁵¹. Il testo metafisico è dunque il luogo nel quale il processo di costituzione/cancellazione della traccia è custodito nella forma della presenza. Ciò che resta ad esso esterno, l'altro dal testo, è il gioco della scrittura nel quale non si dà né essere né verità, ma si annuncia soltanto l'incessante ritardo della *différance*.

²⁴⁸ «La storia dell'essere, il cui pensiero coinvolge il *logos* greco-occidentale, non è essa stessa, così come essa si produce attraverso la differenza ontologica, che un'epoca del *diapherein*. Perciò non si potrebbe più nemmeno chiamarla "epoca", appartenendo il concetto di epocalità all'interno della storia come storia dell'essere» (J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 51) .

²⁴⁹ *Ivi*, p. 52.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 53.

²⁵¹ *Ibidem*.

3. La questione Heidegger.

3.1. Temporalità autentica e temporalità volgare: «*Ousia*» e «*grammé*».

Il progetto heideggeriano di una *Destruktion* della metafisica in vista d'una riforma dell'ontologia classica che svoltasse in direzione d'un ripensamento del senso dell'essere, ruota attorno alla questione temporale. È infatti Heidegger a rinvenire quella che egli definisce la “struttura onto-teologica della metafisica”²⁵², struttura che, indipendentemente dalle forme che la tradizione gli ha via-via attribuito, resta caratterizzata dall'essenziale

determinazione del senso dell'essere come *parousia* o *ousia*, che ha il significato ontologico-“temporale” di “presenza” (“*Anwesenheit*”)²⁵³.

In *Ousia e grammé* Derrida analizza una nota di *Sein und Zeit* nella quale Heidegger mostrerebbe l'origine greca, per la precisione aristotelica, del concetto “volgare” di tempo. L'intento è duplice. Da un lato, in continuità con il filosofo tedesco, Derrida vuole mettere in luce le ragioni che non solo hanno guidato l'interpretazione heideggeriana della temporalità metafisica, ma che a un tempo hanno anche mostrato la solidarietà di questa struttura con i concetti fondamentali dell'ontologia classica, primo fra tutto la riduzione del senso dell'essere alla presenza. Si tratta qui non solo di metter fuori gioco le categorie che tradizionalmente hanno pre-determinato in direzione ontica l'originario senso ontologico della temporalità, ma anche di esibirne i motivi essenziali, quelli cioè che ne hanno garantito, a “buon diritto”, una certa “ovvietà”. Dall'altro, e qui filosofando in proprio, Derrida intende indicare il legame che tiene assieme la questione della presenza al tema della “traccia scritta”.

La nota (la più lunga, osserva Derrida, che si trovi in *Sein und Zeit*) si inserisce all'interno dell'analisi heideggeriana della riflessione hegeliana sul tempo. La troviamo nel § 82, il penultimo dell'opera. Essa evidenzia un certo rapporto di filiazione con le analisi aristoteliche presenti in *Fisica IV*. Questa dipendenza viene sottolineata tre volte:

²⁵² M. Heidegger, *Identità e differenza*

²⁵³ J. Derrida, «*Ousia*» e «*grammé*». *Nota su una nota di «Sein und Zeit»* in *Margini-della filosofia*, Einaudi 1997, cit., p. 61.

1) La riflessione hegeliana sui rapporti fra temporalità e Spirito si fonda sulla base di una filosofia della natura (esposta nella seconda parte dell'*Enciclopedia*) ed è strutturata sul modello aristotelico di *Fisica IV*,

2) In Hegel è centrale un certo privilegio dell'“ora” e del “punto”. Questo privilegio produrrebbe quel “livellamento” del tempo originario denunciato da Heidegger,

3) Infine, se il tempo è descritto come lo stesso dispiegarsi dell'assoluto e, in esso, l'ora presente mantiene un privilegio ontologico, allora è sempre a partire da questo presente che si pensa l'autodispiegarsi dello spirito nella forma della *Vorhandenheit* (ovvero della mera disposizione sotto-mano).

La nota evidenzia i primi due motivi di questa catena. Sin dai tempi della *Logica di Jena*, osserva Heidegger, Hegel si è servito delle considerazioni aristoteliche sul tempo assumendole a modello di una *Filosofia della natura*. La famosa tesi secondo cui “lo spazio è il tempo”²⁵⁴ non sarebbe dunque che una “parafrasi” del testo aristotelico²⁵⁵. Il saggio derridiano vorrebbe dunque segnalare una sfasatura fra l'interpretazione heideggeriana, volta a evidenziare una sostanziale continuità delle analisi classiche sulla temporalità nella tradizione che da Aristotele, attraverso tutta la storia della filosofia, ci portano sino ad Hegel, e quanto effettivamente ritroviamo (mediate una riflessione sul concetto di *gramma*) in *Fisica IV*.

Anzitutto Aristotele. In *Fisica*, IV (217b) la questione viene posta così: Aristotele inizia col chiedersi se il tempo faccia o non faccia parte degli *onta*, successivamente si chiede anche quale sia la sua *physis*²⁵⁶. Posta in questi termini la questione appare immediatamente nella sua aporeticità. Se da un lato è infatti necessario ammettere che il tempo “è”, ed è sempre nella forma del *nun* (dell'“istante”, dell'“ora”), dall'altra il *nun* sembra non appartenere all'orizzonte della presenza. Da cosa è determinato il *nun* se non da quella caratteristica essenziale per la quale esso “è”? Diciamo meglio: il *nun*

²⁵⁴ Derrida osserva come la tesi hegeliana sarà successivamente rovesciata da Bergson. Tuttavia, secondo una lettura cui ci ha abituati Heidegger e per la quale il rovesciamento di una tesi non è ancora il suo oltrepassamento ma soltanto l'altra faccia del medesimo evento, secondo questa lettura insomma Bergson manterrebbe inalterati tutti i debiti e le filiazioni aristoteliche.

²⁵⁵ Riportiamo qui la parte più significativa della traduzione derridiana della nota in questione: «Aristotele vede l'essenza del tempo nel *nun*, Hegel nell'ora (“*Jetzt*”). A. concepisce il *nun* come *oros*, H. assume l'ora come limite (“*Grenze*”). A. intende il *nun* come *stigmé*, H. interpreta l'ora come il punto. A. caratterizza il *nun* come *tode ti*, H. chiama l'ora il “questo assoluto” («*das “absolute Dieses”*»). Secondo la tradizione, A. mette in rapporto *Khronos* con la *sphaira*, H. insiste sul corso circolare (“*Kreislauf*”) del tempo» (*Ivi*, p. 67).

²⁵⁶ Aristotele dedica all'analisi della questione temporale gli ultimi cinque paragrafi di *Fisica*, IV, impostando così la sua ricerca: «Attenendoci a queste conclusioni, dobbiamo ora passare allo studio del tempo, ed è anzitutto opportuno cercar di risolvere tale questione anche per mezzo di discorsi essoterici, per determinare se esso rientri nel numero delle cose esistenti o di quelle non esistenti e, quindi, per definirne la natura» (Aristotele, *Fisica*, trad. it. di A. Russo, Mondadori, cit., p. 157 217b)

certamente “è” ma soltanto nell’immediatezza dell’istante in cui appunto diciamo che esso “è”. Dunque il *nun* sembra caratterizzato da un certa ovvietà, quella che ci fa dire appunto che ogni istante “è” proprio nell’istante in cui “è”. Tuttavia, questa precisazione, ci fa vedere meglio come esso sia essenzialmente determinato secondo un senso privativo rispetto all’essere. Ogni *nun*, dal momento che “è” solamente in un determinato istante, è essenzialmente rapporto al suo “non-essere più” e al suo “non-essere ancora”. Questo rapporto, osserva Derrida, lo pone quale «forma inalterabile della temporalizzazione»²⁵⁷ che, venendo a comprometersi con un certo ni-ente, non può partecipare dell’*ousia*: rovesciando la tesi di prima siamo allora costretti ad ammettere che nell’istante in cui “è” il tempo propriamente “non è”²⁵⁸.

Da qui prende avvio quella che Heidegger definisce la “parafrasi” hegeliana del testo aristotelico. Due sono i luoghi della traduzione dell’ontologia naturale aristotelica nel sistema dialettico hegeliano. Anzitutto la *Logica di Jena*. Nella parte dedicata al *Sistema del Sole*, Hegel definisce l’ora come ciò che, nell’immediatezza della sua semplicità si nega da sé. L’istante sarebbe la sua propria assenza, quella per cui è costretto a togliersi in ogni divenir presente di un altro “ora”. Ma è soprattutto nel § 257 dell’*Enciclopedia* che Hegel dispone dialetticamente le riflessioni aristoteliche sul tempo. Il luogo è quello della *Filosofia della Natura*. L’idea si trova qui nella forma della exteriorità naturale. Tale exteriorità significa hegelianamente assenza di mediazioni. La natura è dunque l’esser fuori di sé dell’*Idea* caratterizzato dall’assenza di riflessione. Lo spazio esprime proprio l’astrattezza di questa exteriorità ancora priva di qualità. La prima determinazione che esso acquista deve passare dialetticamente per la sua negazione che, in quanto “determinata”, è appunto negazione dello spazio astratto e indifferenziato (*Unterschiedlose*) da parte dello spazio stesso. Il primo risultato dialettico di questo movimento è il “punto”. Esso, tuttavia, rapportandosi a sé si toglie e a un tempo si trattiene mediante *Aufhebung*. Questa negazione della negazione, ciò che ne costituisce il superamento e la sua verità, è la “linea”. Al tempo stesso però anche la linea ha nella “superficie” la sua verità e il suo compimento. Ecco che, in ultima analisi, l’intero processo dialettico che mostra lo spazializzarsi dello spazio mediante *Aufhebung*, non è altro che il *tempo*. Se l’esteriorità naturale è nella sua immediatezza irriflessa, quello cioè che in termini hegeliani è detto “in sé”, lo spazio, il suo “per sé”, il risultato cioè della sua

²⁵⁷ Ivi, p. 71.

²⁵⁸ È da queste riflessioni che prende avvio l’interpretazione heideggeriana del privilegio greco assegnato alla terza persona dell’indicativo presente del verbo “essere”.

riflessione, è infine il tempo. Come in Aristotele (ecco il senso di quella che Heidegger definisce “parafrasi”) il tempo è pensato a partire dall’“ora” e dalla “puntualità”. Fin qui l’analisi di Heidegger. Derrida ne condivide in larga parte la struttura e la tesi di fondo: c’è, fra Aristotele ed Hegel, un rapporto di filiazione diretta per quanto concerne l’analisi della temporalità²⁵⁹. Ciò che invece Derrida non condivide con Heidegger è il giudizio complessivo su Hegel. L’idea di Derrida è che questo giudizio sia pregiudicato dall’interpretazione eccessivamente “generosa” che Heidegger dà della filosofia di Kant. Dal suo punto di vista Hegel avrebbe piuttosto contribuito a coprire l’audacia kantiana segnata dal tentativo del criticismo di ripensare radicalmente la questione della temporalità. Questa lettura di Kant, così come quella di Hegel, costituirà l’oggetto polemico delle considerazioni derridiane tratte dalla “parafrasi” hegeliana di Aristotele. Inizia così a profilarsi la tesi del filosofo francese: nel filo diretto che lega Aristotele a Hegel non vi sarebbe mai stato qualcosa come una “rivoluzione” kantiana. Queste tre considerazioni derridiane tentano di mostrare proprio questo:

1) In primo luogo la deduzione del tempo dallo spazio riprodurrebbe a livello dialettico non solo l’ontologia naturale aristotelica, ma anche il formalismo aprioristico di Kant. In quanto il tempo è il rapporto a sé dello spazio, Hegel lo definisce anche come la “pura forma della sensibilità o dell’intuizione” e, ancora, come il “sensibile insensibile”. Non sono forse questi i concetti di kantiani di spazio e tempo? Heidegger sembra non accorgersene;

2) In secondo luogo, Heidegger riprodurrebbe inavvertitamente nel §34 di *Kant e il problema della metafisica* l’identità hegeliana fra il concetto di tempo e il principio dell’io = io della pura autocoscienza. È su questo modello hegeliano che Heidegger pone l’identità di “io penso” e “tempo”. Questa operazione è particolarmente chiara se si tengono presente le analisi svolte in quel luogo dove leggiamo:

²⁵⁹ Nonostante i tanti punti di convergenza con l’analisi heideggeriana, Derrida sottolinea nella nota 18 come la puntualità dell’“ora” (Jetzt) in Hegel non determini la presenza pura della parousia infinita, bensì soltanto il presente (Gegenwart) finito e naturale. L’“ora” caratterizzerebbe la forma esclusiva di temporalità della natura e ciò appare chiaro quando consideriamo, secondo le analisi precedentemente svolte, che le negazioni di questo ora, ovvero le modificazioni temporali di “passato” e “futuro”, non sono altro che lo spazio considerato come negazione del tempo. Questa differenza fra “ora” e “presente” dovrebbe farci sospettare della lettura heideggeriana che, come abbiamo visto, pone la genesi del concetto di tempo in relazione al luogo di una filosofia della natura. Tuttavia, secondo una lettura più attenta di Hegel, in questo contesto non troviamo che la puntualità dell’“ora”. Che esso possa trasferirsi da una “fisica” a una “filosofia dello spirito” o che funga da modello per l’intero sviluppo della nozione di tempo, tutto questo resta quantomeno dubbio. Tuttavia, avverte Derrida, dal momento che «Heidegger accusa anche un privilegio della Gegenwart, bisognerebbe addentrarsi qui nelle differenze tra Jetzt, Gegenwart, Anwesenheit» (Ivi, p. 78).

Il tempo e l'“io penso” non stanno più l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa. Kant, proprio per la radicalità con la quale, nella sua fondazione della metafisica ha, per la prima volta, interpretato trascendentalmente sia il tempo per sé, sia l'“io penso” per sé, li ha ricondotti entrambi alla loro identità originaria (“*ursprüngliche Selbigkeit*”) – senza tuttavia riconoscere questa identità come tale?²⁶⁰.

Questa indentità, in Hegel così come in Heidegger, produce una sfasatura fra la volontà di porre la temporalità come orizzonte intrascendibile del dispiegarsi dell'ente e il ripristino di una concezione teologica del tempo legata al tema del *Verfallen* (caduta);

3) In terzo luogo, una volta che si è determinato la presenza come la forma elementare del tempo, l'eternità in quanto presenza piena non può essere pensata fuori del tempo stesso. Se così fosse, se cioè si identificasse l'eternità come un esser fuori dal tempo, allora essa non potrebbe mai essere presente. Piuttosto, fuori dal tempo significa prima o dopo di esso. In questo modo l'eternità finirebbe col diventare una modificazione temporale. La presenza diviene qui il nome paradossale di una intemporalità temporale.

Quest'ultima considerazione ci riporta alle domande aristoteliche di *Fisica IV*. In particolar modo alla prima delle questioni poste dallo stagirita. Essa domandava dell'appartenenza o meno del tempo al regno degli *onta*. Quella domanda ci appare ora secondo un'altra luce:

La maniera in cui la prima domanda è formulata rende ben manifesto che l'essere del tempo è anticipato a partire dall'ora e dall'ora come parte. E ciò proprio nel momento in cui Aristotele sembra rovesciare la prima ipotesi e opporre che l'ora non è una parte o che il tempo non è composto di ora²⁶¹.

Ciò che suggerisce Derrida, e qui seguendo Heidegger, è che bisogna riconoscere che la domanda aristotelica non chiede mai dell'essere del tempo. Diciamo meglio: l'impostazione aristotelica della questione temporale non segnala “solo” una pregiudicata via d'accesso all'essere secondo quella che è l'interpretazione “volgare” del tempo. Se ci fermassimo a questa considerazione non andremmo oltre Heidegger. Derrida ci ricorda, infatti, che Aristotele aveva ben posto il problema. Si era tuttavia arrestato ad un livello essoterico dell'analisi, livello oltre il quale Aristotele non procederà oltre, come invece farà per la trattazione sul luogo:

²⁶⁰ M. Heidegger, Kant e il problema della metafisica, cit. , p. 165.

²⁶¹ Ivi, p. 79.

è la differenza, in Fisica, IV, tra il trattato sul luogo e il trattato sul tempo. Solo il primo aggiunge un'esposizione critica ad un'esposizione essoterica e ne esplicita l'articolazione (210 b)²⁶².

In sostanza Aristotele, limitandosi alla sola esposizione delle ipotesi del senso comune (mediante le quali si afferma l'entità del tempo nella misura in cui la si rifiuta, sulla base cioè di una predeterminazione ontica che emerge proprio dalla riconosciuta impossibilità che la temporalità sia composta di "ora"), affidandosi cioè ad una semplice esposizione essoterica della questione, avrebbe proprio con questo gesto, proprio con questa elusione, gettato le basi della metafisica. In questo modo Derrida non si appiattisce sulla tesi heideggeriana. Piuttosto ne inverte il punto di partenza. Lo stagirita, ci dice Derrida, aveva ben presente le aporie che sono implicate nella questione della temporalità. Ha preferito così eludere la domanda arrestandosi alle ipotesi del senso comune, ipotesi che lo stesso Aristotele riconoscerà essere insufficienti. Posta nei termini in cui è posta, e cioè assumendo preventivamente una specifica determinazione temporale, quella dell'ente presente, la domanda si arresta al senso della sua elusione, essa è già da sempre questa elusione. Questa grandiosa operazione avrebbe infine aperto e chiuso, in un solo gesto, l'intero destino dell'evento filosofico in quanto evento metafisico. Questo almeno sino a *Sein und Zeit* di cui Derrida dice

Se tutta la metafisica è coinvolta in questo gesto *Sein und Zeit*, almeno da questo punto di vista, costituisce un passo decisivo al di là o al di qua della metafisica. La domanda era elusa perché posta in termini di appartenenza all'ente o al non ente, l'ente essendo già determinato come essente-presente. È quest'elusione della domanda che Heidegger rimette in gioco fin dalla prima parte di *Sein und Zeit*: il tempo sarà allora ciò a partire da cui si annuncia l'essere dell'ente e non ciò di cui si cercherà di derivare la possibilità a partire da un ente già costituito (e in segreto predeterminato temporalmente) come essente presente (dell'indicativo, come *Vorhandenheit*), cioè come sostanza o come oggetto²⁶³.

È qui che Heidegger, riproponendo l'aporetica aristotelica nella forma della posizione del problema, mostra la necessità di pensare quell'impensato che è l'essere dell'ente. La temporalità cessa qui di essere pensata a partire dall'ente e dispiega tutta la sua portata ontologica. Nonostante Derrida riconosca ad Heidegger il merito di aver

²⁶² Ivi, p. 79.

²⁶³ Ivi, pp. 79-80.

portato al centro della riflessione filosofica l'originaria questione temporale, e che, lo abbiamo visto, da questo punto di vista l'impostazione heideggeriana, in quanto esplicitazione di quella domanda nella cui elusione si è in-scritta la metafisica, rappresenti "un passo decisivo al di là o al di qua" di essa, nonostante questo, sostiene Derrida, «l'esplicitazione della *questione* elusa si mantiene sempre e necessariamente nel sistema dell'*elusione*»²⁶⁴. Sicuramente Heidegger ha posto correttamente l'accento sulla questione temporale. Denunciandone la riduzione al senso meramente presente egli ha indicato la via che dal senso greco dell'ente conduce sino al nichilismo e al totale dispiegarsi della tecnica moderna. Sicuramente ha visto giusto quando ha letto l'intera storia della metafisica come la storia di questa chiusura e di questo oblio. Tuttavia, nella misura in cui è da quel primo avvio aristotelico che egli prende le mosse e rispetto al quale non cessa mai di interrogarsi, egli resta necessariamente chiuso in un dire che non può far altro che tornare a dire, certamente in forma nuova, ciò che sin qui è stato detto. Una volta segnalato e avvertito il limite dell'evento filosofico, si tratta di capire, per Derrida, che questo limite è infinito, che esso non farebbe altro che esplicitare incessantemente il suo motivo. Esso non può liberare una parola inaudita che non sia al contempo una piega dello stesso. Piuttosto trattiene ogni senso entro la sua protezione, che è poi la protezione dei suoi significati e come abbiamo visto per Husserl l'egemonia del senso. Ecco dispiegata la potenza del logos: esso non fa che ripetersi in ogni "nuovo" dire chiudendo il senso di ciò che resta da dire nella forma del già detto.

Lo stesso Kant (colui cioè che agli occhi di Heidegger avrebbe operato, rispetto alla questione della temporalità, la più grande rottura epistemologica con la tradizione), non andrà oltre le analisi di Fisica IV, e questo secondo un movimento certamente paradossale dal momento che questo discorso, osserva Derrida, sembra essere tanto più vero quando riferito a quanto di più rivoluzionario c'è nella sua proposta filosofica. Concependo il tempo come "forma pura della sensibilità" Kant non sta forse proprio nel solco del dettato aristotelico? Certamente in Kant la non-enticità del tempo non è semplicemente ripetuta. Essa traghetta il concetto di tempo verso quel carattere trascendentale che ne farà la condizione di possibilità dell'esperienza. Questa "rivoluzione" non cessa di essere riconosciuta da Derrida. Al filosofo francese preme però sottolineare che nonostante i molti e innegabili progressi fatti registrare dal criticismo kantiano, l'interpretazione aristotelica della temporalità, nelle sue linee guida, non sarà mai rimessa in questione.

²⁶⁴ Ivi, p. 83.

Essa resta nei binari in cui lo ha posto il pensiero greco. Persino la definizione che segna probabilmente il maggior distacco dalla tradizione, quella presente nell'Esposizione trascendentale dell'Estetica, dove il tempo sarà considerato da Kant la "forma del senso interno", persino quel luogo della riflessione kantiana, osserva Derrida, non è che l'esplicitazione di un'intuizione aristotelica. In *Fisica IV* Aristotele aveva già fatto notare il legame esistente fra temporalità, kinesis e metabolé²⁶⁵. Lo stagirita notava che, pur non riducendosi a questi ultimi, noi non possiamo fare esperienza del tempo che attraverso il movimento: «*ama gar kineseôs aisthanometha kai khronou*» ovvero «è insieme che abbiamo percezione del movimento e del tempo»²⁶⁶. Ciò accade anche in assenza di un contenuto sensibile esterno, quando ad esempio si produce quello che Aristotele chiama un "movimento dell'anima": «Il tempo è la forma di ciò che può trascorrere, aver luogo solo "*en tè psychè*"»²⁶⁷. L'*aisthesis* è il luogo di questa unità di tempo e movimento. Ora, non c'è qui soltanto l'analogia con le analisi kantiane della temporalità le quali sottolineano, quasi riprendendo il testo di *Fisica IV*, l'unità nella percezione di tempo, movimento e cambiamento. In quanto "forma del senso interno", ci dice Kant, il tempo è privo di "figura". A questa "carezza" noi suppliamo mediante l'analogia con la linea (grammé). Rappresentandoci in questo modo il tempo, riducendo così la molteplicità ad una serie avente una sola dimensione che procede all'infinito, noi traiamo da questa analogia tutte le proprietà temporali con una sola differenza: mentre le parti della linea sono simultanee, quelle del tempo sono piuttosto successive. Vedremo proprio come questa analogia col gramma (e col numero) che traccia la linea del tempo sia, a diverso titolo, già presente in Aristotele. Sottolineando ciò che tiene assieme, una volta di più, Aristotele e Kant, interpretando cioè la posizione kantiana come un rialloggiamento nella prospettiva già aperta da Aristotele, riferendosi al testo dello stagirita Derrida conclude:

Vi sono qui un'instabilità e delle possibilità di rovesciamento che ci si può domandare se Sein und Zeit non abbia in qualche modo bloccato²⁶⁸.

²⁶⁵ In nota al testo Derrida fa notare che è proprio con questa distinzione che si apre anche l'Esposizione trascendentale del concetto di tempo. È solo la rappresentazione del tempo che rende possibili i concetti di cambiamento (Veränderung) e di movimento ("Bewegung", inteso come cambiamento di luogo). Trad. it. p. 56

²⁶⁶ Ivi, p. 81. È importante tenere presente la traduzione che lo stesso Derrida fa del testo aristotelico dal momento che sarà proprio sul senso che egli attribuisce alla parola "ama" che si potrà misurare la validità della sua strategia ermeneutica.

²⁶⁷ Ivi, p. 81.

²⁶⁸ Ivi, p. 82. Insistendo sul tema della ricaduta o dell'appartenenza della riflessione heideggeriana alla metafisica della presenza, qualche pagina dopo Derrida scriverà: «Il concetto di senso è comandato da tutto il sistema di determinazioni che stiamo qui individuando e, ogni volta che viene posta una questione di senso, essa non può esserlo che nella chiusura metafisica [...]. Lo stesso dovrebbe dunque dirsi per una

Queste possibilità rispetto a cui persino le domande heideggeriane sembrerebbero insufficienti operando un appiattimento all'arresto segnalato in *Sein und Zeit*, non sono altro che l'ambiguità inaugurale mediante cui Aristotele avrebbe gettato a un tempo le basi della metafisica insieme a quelle della sua propria critica. Questo pensiero del tempo che costantemente sfugge all'ordine della presenza, che non si lascia dire nella semplice forma della *Vorhandenheit* e della *Gegenwärtigkeit*, non solo è già presente in Aristotele, ma si sviluppa potentemente con ciò che di quest'ultimo verrà mantenuto in Kant.

Vediamo come la nozione di gramma e di numero intervengono nel discorso aristotelico. Eravamo rimasti alla prima parte dell'aporetica sul tempo di *Fisica IV*. Lì si diceva, riassumendo molto brevemente, che il tempo è composto di "parti", gli "ora". Nella seconda parte dell'aporetica, infine, si metteva in discussione proprio questo assunto. Il tempo, ci dice Aristotele, non può certo essere composto dagli "ora" dal momento che la caratteristica essenziale del nun è quella di essere sempre compreso fra un "non più" e un "non ancora" (ovvero è quella di non essere mai presente). In questo modo, dice Aristotele, il tempo non può essere considerato un ente. Ovvero: nella misura in cui è presente, e quindi daccapo un ente, esso è niente. Questa conclusione, si diceva seguendo Heidegger, si fonda sulla predeterminazione ontica dell'essere del tempo. È proprio in quanto lo si pensa come "presenza" che Aristotele è costretto a dichiarare impossibile la sua costituzione nella serie degli "ora", il cui statuto ontologico è troppo debole.

La soluzione aristotelica, anticipiamola, sarà quella di mantenere l'aporia re-iscrivendola in un concetto dialettico di gramma. È interessante notare come per Derrida, "dialettico" è qui già sinonimo di "speculativo". Il gesto aristotelico della ripresa dialettica dell'aporia, nel quale, lo vedremo, è compreso il fenomeno del tempo come lo stare assieme di ciò che non sta assieme, assume agli occhi di Derrida una valenza trascendentale-costitutiva. "Dialettica" sarebbe dunque il nome di qualcosa come una legge della produzione significante che, contaminandosi col suo altro, libera la generatività del senso. Il passaggio è delicato. Anzitutto Derrida si preoccupa di specificare:

Quest'uso dialettico è già – come lo sarà sempre – comandato dalla distinzione di potenza ed atto, dato che i contraddittori si risolvono quando si tiene conto del rapporto sotto il quale li si

questione dell'essere che fosse determinata, come lo è all'inizio di *Sein und Zeit*, come questione del *sensu dell'essere*, quale che sia la forza, la necessità e il valore, sia di rottura che di fondazione, di una tale questione» (Ivi, pp. 84-85).

considera: in potenza o in atto. E questa distinzione di potenza ed atto non è evidentemente simmetrica, essendo essa stessa dominata da una teleologia della presenza, dall'atto (*energeia*) come presenza (*ousia, parousia*)²⁶⁹.

Ecco il passaggio fondamentale. La dialettica non interviene mai a mettere in relazione in maniera neutrale i termini di un'aporia o di una contrapposizione. In essa c'è sempre al lavoro una certa differenza, che nel caso di Aristotele è quella fra *dynamis* ed *energeia*, che è sempre anticipata e che ne articola la struttura. La movenza dialettica non è semplicemente la riproduzione di questa differenza. Essa, ci sta dicendo Derrida, è a sua volta abitata da un'altra differenza, che è ad essa interna e che ne struttura l'ordine della significanza secondo una gerarchia assiologica in cui si registra sempre e necessariamente un primato dell'atto inteso come presenza. Vediamone l'andamento aristotelico. Lo stagirita rifiuta inizialmente la rappresentazione lineare del tempo. Questo perché gli "ora" a differenza dei "punti", non possono coesistere, bensì si succedono vicendevolmente. Dunque l'"ora" non può essere il "punto" e la rappresentazione lineare si mostra inadeguata alla natura del tempo. Aristotele ci offre tre ragioni di questa impossibilità:

1) Se i punti si susseguissero linearmente, distruggendosi immediatamente l'un l'altro, non vi sarebbe tempo,

2) Se si susseguissero senza distruggersi immediatamente, ma soltanto in un punto lontano nel tempo, comunque vi sarebbero in questo spazio infiniti "ora" dati simultaneamente,

3) Infine, se l'ora restasse intatto senza essere distrutto dall'ora successivo vivremmo anche gli eventi temporalmente più distanti come simultanei.

Teniamo a mente questa catena. Per un attimo mettiamola da parte e procediamo. Questa prima differenza (quella fra *nun* temporale e *stigmé* spaziale) che, come abbiamo visto, appare ovvia agli occhi di Aristotele, non sarebbe per Derrida che un prodotto costituito e derivato d'un movimento originario che si trova dissimulato nel testo dello stagirita a partire dal senso che egli assegna alla parola greca "ama". Lo avevamo annunciato. Ecco che quell'"ama", che avevamo trovato disposto in ordine al particolare rapporto che tiene assieme temporalità e movimento, torna ad imporsi quale *Cheville*²⁷⁰ (perno) della storia della metafisica della presenza. Cosa ci dice infatti il termine "ama"?

²⁶⁹ Ivi, p. 88.

²⁷⁰ Il termine *Cheville* viene utilizzato nel suo significato etimologico di *clavis* e *clavicula*, da cui deriva anche l'interpretazione che associa il termine a *petite clé* (piccola chiave).

Esso rimanderebbe, questa è la tesi di Derrida, ad un'origine comune, data insieme appunto, mediante un unico e solo gesto, del tempo e dello spazio. "Ama" nominerebbe dunque quel movimento costituente a partire dal quale si innesca il successivo e tradizionale sistema differenziale-dicotomico, per cui il tempo non è lo spazio benché da sempre sia stato pensato in relazione ad esso. Questo significato inaugurale di "ama" agirebbe silenziosamente nel testo metafisico, costringendo il logos nella condizione aporetica di una pratica impossibile, quella cioè di dover dire quel che nel sistema costituito delle differenze non si lascia più dire. Derrida annuncia che questa funzione viene riprodotta e al tempo stesso dissimulata nei concetti fondamentali di "analogia" e di "corrispondenza":

esse rinnovano sotto altri nomi e con appena qualche spostamento, l'*enigma* del "nello stesso tempo", che nomina e nello stesso tempo nasconde, racconta e dissimula il problema²⁷¹.

Questo sdoppiamento del senso che, abitando *lo stesso*, annuncia e copre con un solo gesto quella ulteriorità significativa che è il suo "altro", emerge con forza verso la fine delle analisi aristoteliche, dove, a tenere assieme ciò che *non è* lo stesso (tempo e moto appunto), interviene l'attività numerante dell'anima che organizza il movimento secondo l'ordine del "prima" e del "poi":

Ma anche nel tempo ci sono un prima e un poi, per il fatto che sempre il tempo segue al movimento. E nel movimento il prima e il poi si identificano pur talvolta con il movimento stesso; ma nella loro essenza autentica sono altro, e non già movimento. Tuttavia, quando abbiamo determinato il movimento mediante la distinzione del prima e del poi conosciamo anche il tempo, e allora noi diciamo, che il tempo compie il suo percorso, quando abbiamo percezione del prima e del poi nel movimento. E operiamo la distinzione perché sappiamo che questi due termini sono differenti tra loro e che c'è anche in mezzo qualcosa di diverso da loro. Quando, infatti, noi pensiamo le estremità come diverse dal medio e l'anima ci suggerisce che gli istanti sono due, il prima, cioè, e il poi, allora noi diciamo che c'è tra questi due istanti un tempo, giacché il tempo sembra essere ciò che è determinato dall'istante: e questo rimanga come fondamento. Pertanto, quando noi percepiamo l'istante come unità e non già come un prima e un poi nel movimento e neppure come quell'identità che sia la fine del prima e il principio del poi, allora non ci sembra che alcun tempo abbia compiuto il suo corso, in quanto che non vi è neppure movimento. Quando,

²⁷¹ Ivi, p. 93.

invece, percepiamo il prima e il poi, allora diciamo che il tempo c'è. Questo, in realtà, è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi²⁷².

Tutta la catena argomentativa messa in campo da Aristotele è giocata, osserva Derrida, da quello che potremmo chiamare un generale meccanismo di trasfigurazione della concettualità. La lunga citazione ha infatti evidenziato che:

1) Il “prima” e il “poi” non ineriscono soltanto al moto ma, per *analogia*, anche al tempo;

2) Che sebbene a volte sembrano confondersi col moto la loro essenza è diversa;

3) Che il tempo, che resta determinato dall'istante, è il prodotto dell'attività numerante dell'anima la quale “ci suggerisce che gli istanti sono due”;

4) Infine che la duplicità dell'istante secondo il “prima” e il “poi”, il suo essere cioè numero “numerato”²⁷³, è daccapo possibile solo se considerato *insieme* movimento. Fintanto che si pensa l'istante come unico, ovvero come indipendente dal movimento, nessuna esperienza del tempo è possibile.

Il discorso di Aristotele muove da un assunto che non abbiamo ancora introdotto. Questo assunto è il carattere continuo della grandezza, carattere che è proprio del moto ma che si confà, in virtù della reciproca appartenenza, anche al tempo. Tutte queste determinazioni vengono costituite per via analogica sicché, la solidale corrispondenza ricostruita da Aristotele fra le nozioni, esplica quel cheville espresso dalla parola *ama* che avevamo anticipato. Grazie ad esse Aristotele riesce a recuperare quella rappresentazione lineare del tempo che aveva inizialmente escluso, conferendole un senso nuovo. Dietro questo recupero, o meglio, dietro questa ristrutturazione concettuale, c'è quella differenza fra *dynamis* ed *energeia* che Derrida aveva annunciato, differenza già predeterminata gerarchicamente in ordine a un primato dell'*energeia* sulla *dynamis*. Proviamo a tracciarne i contorni. L'inadeguatezza della rappresentazione era data dalla considerazione classica che la linearità del gramma non è in grado di esibire quell'ordine della successione tipico della temporalità. La linea è piuttosto adatta alla rappresentazione spaziale, si diceva, dove i punti di cui è composta, a differenza degli “ora” temporali, coesistono. L’“ora” non è il “punto” dunque. Avevamo poi posto tanto il tempo quanto il moto, nell'elemento continuo della grandezza. Tale continuità assegnava al “punto” una

²⁷² Aristotele, *Fisica*, IV, 219a 219b, p. 161.

²⁷³ La distinzione aristotelica fra numero “numerato” e numero “numerante” distingue fra ciò che è ordinato dall'attività della numerazione e il mezzo matematico col quale invece si pratica la numerazione. (Aristotele, *Fisica*, IV, 219b)

funzione specifica, quella cioè di tracciare, nella continuità, la differenza fra un “prima” e un “poi”, sicché possiamo dire con Derrida che «ciascun punto è ad un tempo un fine ed un inizio (“arkhè kai teleuté”)²⁷⁴. Una volta di più questa funzione sembra differenziarlo dall’“ora” il quale, piuttosto, non interviene mai a fermare il tempo, non né è mai il limite né tantomeno ne dà la misura. Tuttavia, ed è qui che si gioca un certo rovesciamento, mettendo in relazione questa funzione di de-limitazione spaziale della puntualità con i concetti di *dynamis* ed *energeia*, concetti a loro volta giocati da un’entelechia²⁷⁵ che ne raccoglie il movimento, Aristotele aggiunge che ciò è vero del “punto” soltanto in potenza e per accidente, perché in atto esso non è mai “limite”, venendo piuttosto a coincidere con la linea pensata a partire dalle estremità. Cosa propriamente è il “punto”, e questo “è” significa per la metafisica un “essere in atto e pienamente presente”, non emerge mai dalla semplice analisi della linearità spaziale bensì, osserva Derrida, dalla chiusura circolare teleologicamente orientata:

si torna così a pensare il tempo e il moto a partire dal *telos* di un gramma compiuto, in atto, pienamente presente, che raccoglie il *tracciamento*, che cioè lo cancella in un *circolo*. Il punto può cessare di immobilizzare il moto, può cessare di essere ad un tempo inizio e fine solo a condizione che le estremità si tocchino e che *indefinitamente*, il movimento *finito* del cerchio si rigeneri, la fine riproducendosi indefinitamente come inizio e l’inizio come fine. In questo senso, il circolo non leva il limite del punto che sviluppando la sua potenza. Il gramma è *compreso* dalla metafisica tra il punto e il circolo, tra la potenza e l’atto (la presenza), ecc. [...]. Il *tempo* non sarebbe allora che il nome dei limiti nei quali il gramma è così compreso, e, con il gramma, la possibilità della traccia in generale. *Null’altro* si è mai pensato sotto il nome di tempo²⁷⁶.

Quel che ci sta dicendo Derrida è che ogni riflessione sul tempo che intenda porsi al di là della sua riduzione alla presenza è sicuramente destinata allo scacco. Questo perché non c’è mai stata alcuna “riduzione”, il tempo non è mai stato altro che tempo “volgare”. L’oscillazione del giudizio complessivo che Derrida da di Heidegger è segnato

²⁷⁴ J. Derrida, *Ousia e grammé*, p. 94

²⁷⁵ Ritorna qui uno dei motivi centrali della riflessione derridiana cui abbiamo dedicato largo spazio nella prima parte di questo lavoro. Si tratta di una certa solidarietà fra il senso e la totalità che emerge sempre, come in questo caso, a partire dall’anticipazione di un *telos*: «Se ci sono strutture, esse sono possibili solo a partire da questa struttura fondamentale per mezzo della quale la totalità si apre e si riversa per *prendere senso* nell’anticipazione di un *telos* che dobbiamo intendere qui nella sua forma più indeterminata questo inizio è certo ciò che libera il tempo e la genesi (si confonde anzi con essi), ma è anche ciò che rischia, dandogli una forma, di rinchiudere il divenire. Di fare tacere la forza sotto la forma» (J. Derrida, *Forza e significazione in La scrittura e la differenza*, p. 33).

²⁷⁶ J. Derrida, *Ousia e grammé*, p.95.

dall'ambiguità con la quale la riflessione del filosofo tedesco si rapporta al testo della metafisica. L'ambiguità consisterebbe in questo: vi sarebbe, in Heidegger, un Heidegger non ovunque all'altezza delle proprie domande. Al di là del gioco di parole la questione gira intorno al fatto che, se è certo che la domanda posta in *Sein und Zeit* non è la domanda della metafisica (e da questo punto di vista Derrida ne riconosce non solo la portata ma anche una certa necessità), ciò che non è chiaro è allora quale sia il luogo di questo domandare una volta che esso abbia cessato di abitare la metafisica. Se non è la metafisica il luogo del domandare heideggeriano allora quale luogo potrà mai ospitare questa necessità? Non è forse la forma stessa della domanda ad essere metafisica? Non segna il suo primato, nuovamente, un primato metafisico? Questa appartenenza ambigua avrebbe marcato tutta la riflessione heideggeriana sulla temporalità. Egli non sarebbe così riuscito a evitare (*vermeiden*) una certa inevitabile compromissione. Proprio con ciò che *vermeiden* significa in Heidegger, Derrida tenterà di fare emergere un'insospettabile appartenenza del filosofo della *Lettera* a quei valori dell'umanismo europeo di cui ci si sarebbe dovuti liberare.

3.2. Umanismo e metafisica.

La “questione Heidegger” verrà approcciata a partire da un tema apparentemente estraneo alla sua riflessione, ovvero la questione dello “spirito”. Nel ’27, l’anno di pubblicazione del suo capolavoro, Heidegger annunciava la necessità di affrancarsi da una certa terminologia, quella che, semplificando, si era trovata maggiormente compromessa con la metafisica. Si trattava allora di “evitare” (questa era la prescrizione di *Sein und Zeit*) in particolar modo la parola *Geist*. Quasi trent’anni più tardi, nel ’53, in un saggio dedicato all’opera di Trakl²⁷⁷, tornando su quella inaugurale prescrizione, egli si trova pieno di ammirazione nei confronti del poeta che meglio di chiunque altro era riuscito ad evitare (*vermeiden*) il vocabolo “*Geistig*”. Non il “*Geist*” dunque, che Trakl, e con lui l’ultimo Heidegger, hanno celebrato, ma il “*Geistig*”. Anzitutto, osserva Derrida, bisogna chiedersi quale sia la differenza che intercorre fra il “*Geist*” del ’27 e il “*Gestig*” del ’53. Secondariamente, chiedersi cosa sia successo in quegli anni nei quali, dalla prescrizione di *Sein und Zeit*, Heidegger arriva addirittura alla celebrazione e all’esaltazione dello “Spirito”. In mezzo, fra il ’27 e il ’53, c’è chiaramente l’ascesa politica del nazionalsocialismo e la decisione rivendicata dal rettore Heidegger per quel carattere “nazionale” che lo vedeva in prima fila fra coloro che denunciavano la situazione di pressa in cui era venuta a trovarsi la Germania dell’epoca, schiacciata nella morsa fra l’ideologia comunista sovietica e l’utilitarismo democratico statunitense. A testimoniare c’è il celebre *Rektoratsrede*²⁷⁸. Proprio in questo discorso, e secondo un movimento che non avrebbe per Derrida nulla di accidentale, proprio a partire da quel documento e da un testo poco successivo quale *Einführung in die Metaphysik*²⁷⁹, iniziano a venir meno quelle precauzioni lessicali e concettuali cui Heidegger ci aveva abituati. La chiave di volta ruota attorno al concetto di *Geist*, alla prescrizione di *Sein un Zeit*, alla sua celebrazione nel discorso del’33, infine alle possibilità transmetafisiche che questo concetto riveste nella lettura heideggeriana della poetica di Trakl. Potremmo anche dire intorno al suo carattere

²⁷⁷ M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, 1953, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske 1959; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia 1973.

²⁷⁸ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Univerität – Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di C. Angelino, *L’autoaffermazione dell’università tedesca. Il rettorato 1933/34*, Il melangolo, Genova 1988.

²⁷⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 1968.

“tedesco”²⁸⁰, dunque alla sua intraducibilità, infine ancora al suo doppio che, come in un gioco delle maschere, torna a riprendersi una parola che sembrava non aver mai lasciato. L’analisi derridiana muove da due questioni preliminari:

1) La questione inerente allo spirito e allo spirituale in Heidegger è essenzialmente intraducibile. La concettualità polisemica del *Geist*, l’eccezionalità tedesca con cui si lega ad una certa autorità, non trova alcun referente antico, né greco né romano, in cui lasciarsi tradurre. Il problema non è di poco conto se consideriamo che non c’è alcun luogo della riflessione heideggeriana nel quale il filosofo tedesco metta a tema la questione dello spirito. Egli, dunque, si servirebbe largamente, e vorremmo capirne a che titolo, d’un concetto che prescrive di evitare. L’uso heideggeriano, nella lettura derridiana, si iscrive tuttavia in una strategia che, lo abbiamo anticipato, non ha, o quantomeno non vorrebbe avere, nulla di ingenuo;

2) Il motivo del *Geist* appare sempre in contesti fortemente politici. A partire dagli anni ’33-’35 lo troviamo utilizzato secondo uno stesso significato nell’*Autoaffermazione dell’università tedesca* e nell’*Introduzione alla metafisica*. Esso è presente anche nel *Nietzsche* ma in modo diverso. Infine lo ritroviamo, vent’anni più tardi ma con un significato diverso, nei seminari e nei corsi su Schelling, Holderlin e in particolare su Trakl.

Nel corso d’un seminario su Heidegger tenuto all’università di Essex nel 1986, Derrida tenta un’esposizione dei punti maggiormente ambigui della riflessione heideggeriana. Raggruppandoli dapprima sotto quattro linee guida, egli si accorge come ciascuna delle direttrici sembra convergere su un’interpretazione univoca del concetto di *Geist*. L’interpretazione in questione sarebbe quella secondo cui il termine *Geist* erediterebbe, nella riflessione heideggeriana, la funzione di raccolta (*Verammlung*) e di riunione che il pensiero greco nominava sotto il termine *logos*. Vediamo questi quattro fili conduttori e l’ipotesi derridiana che li sorregge:

1) Il primo mette in questione il primato heideggeriano della domanda. Questo privilegio alla forma del domandare, privilegio che vedremo sorprendentemente venir meno in alcuni momenti dell’analisi derridiana, sarebbe messo al sicuro proprio dal *Geist*;

²⁸⁰²⁸⁰ Rispetto al tema della intraducibilità è interessante la nota del traduttore che osserva: «Può essere utile notare che Derrida usa qui le preposizioni articolate in relazione a *spirito* e *spirituale*: “...non pas de l’esprit ou du spirituel...”, mentre a proposito di *Geist*, *geistig*, *geistlich*, usa la preposizione non articolata: “...mais de *Geist*, *geistig*, *geistlich*...”. In tal modo egli segnala chiaramente che il suo compito consisterà nel pensare quelle parole in quanto tali nella *loro lingua* e non nel loro supposto significato universale» (J. Derrida, *De l’esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989, cit. , p. 13).

2) Il secondo ci porta alla questione della tecnica. Nella famosa proposizione secondo cui “l’essenza della tecnica non sarebbe tecnica”²⁸¹ Heidegger tenterebbe di salvare l’essenza in questione da una contaminazione tecnica che nulla avrebbe a che vedere col pensiero. Questa operazione, suggerisce Derrida, ammesso che sia possibile, è sempre sostenuta da un’assiomatica del *Geist* la quale opererebbe una discriminazione fra una spiritualità (*Geistlichkeit*) pura e buona ed una spiritualità (*Geistigkeit*) tradizionale che rientra invece nel progetto inaugurale di una *Destruktion* della storia della metafisica. Ancora una volta l’essenza, che prima riposava nel primato della domanda e ora nell’avvento tecnico, è messa al sicuro dal suo “altro” mediante il ricorso ad un certa maniera di intendere il *Geist*;

3) Il terzo riguarda invece il discorso heideggeriano sull’animalità e sulla “mano”. L’interpretazione che ne dà Heidegger manterrebbe intatti, cioè ancora una volta al sicuro, i concetti del più profondo umanesimo metafisico. Il passo di riferimento sul quale Derrida si sofferma è quello contenuto nella *Introduzione alla Metafisica*, in cui si definiscono i concetti di *pietra*, *animale* e *uomo* in base al loro essere rispettivamente, senza mondo, povero di mondo e fautore di mondo. Anche in questo caso il concetto di *Geist* sembrerebbe determinante per la strategia heideggeriana;

4) Infine, il quarto e ultimo anello di queste considerazioni si dispiega attorno al concetto di “epocalità”. La sua “narrazione” sembra infatti essere resa possibile da una “teleologia nascosta” che emergerebbe dalla determinazione dello spirituale che fa Trakl e che verrebbe sempre giocato in opposizione alla sua determinazione platonico-cristiana.

La tesi di Derrida è dunque quella per cui in Heidegger ci sarebbe sempre all’opera un doppio utilizzo del *Geist*. Il primo, esplicito, assume il *Geist* nella forma platonico-cristiana. Attraverso la via che da Cartesio porta ad Hegel, questa spiritualità viene fatta rientrare nelle forme della soggettività (o, come lo stesso Heidegger le ha definite, della soggettività) e dunque sottoposto a critica. Questo “*Geist*” dovrà rientrare nel programma di *Destruktion* annunciato nel §6 di *Sein und Zeit*. Il secondo, mai tematizzato, verrebbe piuttosto “inscritto”, questa è la tesi di Derrida, in proposizioni dal carattere “assiomatico”. Lavorando nel sottosuolo dei concetti heideggeriani esso sembra rappresentare quel “corretto” punto d’appoggio che, in quanto sottratto alla critica, la renderebbe possibile.

²⁸¹ M. Heidegger, La questione della tecnica, in Saggi e discorsi

Iniziamo con *Sein und Zeit*. Il §10 ammonisce: bisogna evitare (*vermeiden*) di fondare l'analitica esistenziale a partire da tutti quei concetti che appartengono alla sfera della soggettività in quanto affetti da un pregiudizio dualistico-cartesiano. Fra questi troviamo anche il *Geist*. Il *Dasein* sarà l'unico ente che, in quanto aperto alla questione dell'essere, in quanto cioè pone la domanda sul senso dell'"essere", vanta un primato ontico-ontologico. La possibilità del *Fragen*, del domandare, del porre la questione, è il carattere essenziale in ragione di cui il *Dasein* vanta un primato ontologico. Se ciò che caratterizza l'ente nella forma della *Vorhandene* è una sorta di indifferenza rispetto al proprio essere, il *Dasein* è invece l'ente che si interroga circa il proprio essere. Tale essere interessato al proprio "essere" non significa qui che il *Dasein* sia costretto a porsi la domanda, e che dunque debba esistere necessariamente nella forma del questionare. Il *Dasein* può anzi certamente non porsi, come di fatto fa nella sua "quotidianità" (*Alltäglichkeit*), ma, ecco il punto, non in quanto esso sia costitutivamente indifferente al proprio essere; una simile indifferenza, avverte Heidegger, è già la cifra del suo essere interessato, un essere interessato che gli è essenziale. Vi è dunque l'indifferenza del *Vorhandene*, l'ente "sotto-mano", quella del *Dasein* quotidiano che, lo abbiamo visto, si arresta ad una comprensione media non interrogando l'essere dell'ente che egli stesso "è", e, infine, vi è l'indifferenza segnata dalla mancanza di bisogno di porre la domanda. Sotto quest'ultima etichetta ricadono, secondo Heidegger, tutte le interpretazioni umanistiche e antropocentriche del mondo. Queste hanno fatto del "*chi*" che dovrebbe porre la questione, un soggetto sussistente nella forma della *Vorhandene*, cioè un ente che non si interroga circa il proprio essere. Ciò è potuto accadere, continua Heidegger, a partire da una certa interpretazione della temporalità, quella che egli definisce "volgare"²⁸². La nozione di spirito, nella misura in cui trova proprio in questa concezione il proprio fondamento, appartiene a quella storia della metafisica che dovrà dunque essere distrutta. Il compito, come si sa, è affidato alla Prima parte di *Sein und Zeit* dedicata alla chiarificazione di quell'ente che noi stessi siamo. Tuttavia, prima di passare oltre, lo scenario heideggeriano ha già portato a galla almeno due questioni. La prima è inerente all'animalità. Ricordiamo il passo dell'*Einführung*: "La pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è costruttore di mondo". Ora, per quanto resti pacifica l'indifferenza della *Vorhandene* rispetto al proprio essere, indifferenza che

²⁸² Sulla questione della temporalità vedremo come Derrida, in un altro saggio dedicato alla riflessione heideggeriana, concentrando su una sola nota di *Sein und Zeit* costruisca la sua critica della presenza direzionandola tanto contro la metafisica classica, quanto contro l'interpretazione heideggeriana, cieca di fronte alle aperture del testo aristotelico di *Fisica IV*.

nell'*Einführung* veniva definita nella forma della “privazione assoluta di mondo”, è curioso il fatto che Heidegger non parli mai dell’animalità dal momento che ad essa, seppur nella forma della “povertà”, è riconosciuta una qualche mondanità. Heidegger ci dice che c’è un differenza essenziale fra l’ente, che è semplicemente presente, l’animale e l’uomo. Questa differenza, la differenza cioè fra l’ente privo di mondo, quello povero di mondo e colui che è invece fautore di mondo, ad un certo punto, cesserà d’essere interrogata. Come stanno, si chiede Derrida, le cose rispetto all’animale? Certamente egli non può domandarsi del suo proprio essere, ad esso non appartiene la forma dell’interrogazione. Nondimeno, ciò che lo caratterizza è una “povertà” di mondo, e non una totale privazione. Senza anticipare nulla, iniziamo qui a sospettare di quel primato della domanda che elegge il *Dasein* a ente privilegiato nell’indagine sul senso dell’essere. In secondo luogo, dopo averci messi in guardia dal carattere teologico-metafisico del *Geist*, Heidegger tornerà a ridargli la parola nella forma del *Gēmut*.

Siamo così giunti a quel raddoppiamento del *Geist* di cui avevamo accennato. Nel “*Gēmut*”, sempre rigorosamente accompagnato dalle virgolette, senz’altro non è più lo Spirito a parlare. E tuttavia esso conserva ancora qualcosa di quel vecchio concetto. Le virgolette non sarebbero allora altro che una forma di divieto, quello per cui il concetto di spirito non deve esser letto nel senso in cui l’ha irretito la tradizione metafisica. Sotto questa custodia, così Derrida legge Heidegger, esso mostrerebbe un senso fecondo e autentico. Questo senso, che torna a dirsi senza più dirsi, che è costantemente il suo doppio, «si confonderà - e mi piacerebbe mostrarlo chiaramente - con una rigermanizzazione»²⁸³.

Due sono i luoghi di *Sein und Zeit* nei quali il *Dasein* acquista questa valenza “spirituale”. Precisamente è nei momenti in cui si tenta di definirne la spazialità e la temporalità del *Dasein*. Qui Heidegger si vede costretto a richiamare una certa valenza positiva dello “spirito”. La spazialità del *Dasein*, che fa tutt’uno col suo carattere intramondano, viene così definita come essenzialmente diversa rispetto alla spazialità del *Vorhandene*. Tale diversità essenziale è tratta dalla specificità “spirituale” (sempre con le virgolette) del *Dasein*. Poco dopo troviamo nel testo heideggeriano il secondo luogo di questa strana attribuzione. Siamo nel §82. Qui Heidegger, partendo da una disamina dei rapporti fra Spirito e tempo in Hegel, nel tentativo di far emergere da questa critica la temporalità originaria del *Dasein* utilizzerà per ben due volte, sempre tra virgolette, la

²⁸³ J. Derrida, *De l’esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 31.

parola “*Geist*”. La caduta hegeliana dello Spirito nel tempo viene heideggerianamente letta come la caduta del tempo autentico in quello volgare. Ma, a cadere, è sempre lo “spirito” che, nel gioco delle virgolette, viene in Heidegger a identificarsi con lo stesso temporalizzarsi d’una temporalità originaria.

Se in *Sein und Zeit* «la parola “spirito”, malgrado la sua discreta turbolenza, malgrado quel raddoppiamento che sembra già conferirle una spettralità ossessiva, non viene assunta in proprio da Heidegger, il quale, per ora, le concede solo un po’ di ospitalità», con il discorso di rettorato del ’33 le cose cambiano. È qui che Heidegger tenta per la prima volta una sua definizione. Prima di soffermarci su questa, osserva Derrida, notiamo che l’affermarsi del *geistig* avviene nell’elezione del concetto a filo conduttore di quattro questioni che già *Sein und Zeit* aveva sollevato: 1) il primato della domanda, 2) il tema del mondo, 3) la forza espressa nel binomio “terra e sangue”, 4) infine la decisione e la risolutezza (*Entschlossenheit*). Il *geistig* viene così a identificarsi, sebbene in un modo che è profondamente anti-hegeliano, con la storicità stessa. Una volta posta questa identificazione sarà lo spirito stesso a prender la parola. Il motivo della responsabilità storica dinanzi all’appello dello spirito è il motivo che caratterizza tutta la retorica del discorso del ’33. Rispetto a questa enfasi della responsabilità e dell’invocazione storica, enfasi che non è giocata *in* nome dello spirito ma *dallo* spirito stesso, ecco rispetto a questo cambio di prospettiva, Derrida si interroga proponendoci tre diverse interpretazioni del testo:

1) La prima è che il discorso di rettorato rappresenti la risposta heideggeriana ad un compito e ad una responsabilità storica che egli chiaramente assume in prima persona,

2) Secondariamente lo si può leggere come una “spiritualizzazione del nazionalsocialismo”. Questa lettura resta tuttavia indecisa fra due alternative altrettanto plausibili. La prima è che essa garantisca una piena legittimità al partito. La seconda mostrerebbe invece il movimento opposto, quello per cui si indica, nello spirituale, l’estremo tentativo di salvare il nazionalsocialismo dalla deriva biologista,

3) Infine si deve considerare la “forza” di cui Heidegger parla in chiusura come una “*geistige Kraft*”, ovvero come una forza spirituale.

Al di là di come stiano precisamente le cose, ciò che è certo secondo Derrida, è che la spiritualizzazione del nazionalsocialismo, reinscrive il *Geist* (questa volta senza virgolette) nel sistema delle opposizioni metafisiche. Ma a cosa si oppone propriamente il *Geist*? Come annunciato in *Sein und Zeit*, questo *Geist* che parla acquista significato nell’opposizione rispetto al vecchio “*Geist*”, quello che, come si diceva in *Sein und Zeit*,

si sarebbe dovuto evitare. Qualcosa come una “polifonia del *Geist*” fa giocare qui lo spirito contro il suo spettro metafisico. In questo gioco delle voci che si scambiano battute in quel gioco delle virgolette tutto interno al *Geist*, Heidegger riesce a capitalizzare il peggio: «la garanzia al nazismo e il gesto ancora metafisico»²⁸⁴.

Passano altri due anni e, nell'*Introduzione alla metafisica*, ritroviamo lo stesso meccanismo di raddoppiamento. Il prezzo che Heidegger dovrà pagare per questa operazione di “spiritualizzazione” sarà altissimo. L’ambiguità in cui i concetti di “mondo” e “spirito” verranno a trovarsi saranno segnati proprio da questa strategia. Vediamone lo sviluppo.

Il mondo, di cui l’uomo sarebbe “fautore” (*weltbilden*), è sempre, stando all’*Introduzione alla metafisica*, “mondo spirituale”. L’animale ne sarebbe dunque escluso. La sua “povertà” di mondo (*weltarm*) è immediatamente una “povertà” di spirito. Ma, si chiede Derrida, non è il concetto stesso di “povertà” (*Armut*) ad essere intrinsecamente metafisico? Esso sembra infatti fondarsi su due presupposti:

1) Anzitutto esso sembrerebbe introdurre una differenza di grado,

2) Secondariamente questa “povertà” non è la totale indifferenza al mondo che caratterizza invece la pietra.

Rispetto alla prima tesi, Heidegger spiega come non si debba intendere la differenza fra l’uomo e l’animale nei termini di un differenza di grado. È l’essenza che è propriamente il discrimine fra i due. Una differenza essenziale non cade mai sotto la concettualità metafisica della “privazione” e della “gradualità”. Questa “mancanza” sarebbe o vorrebbe essere, heideggerianamente, una “alterità assoluta”. La tesi di Derrida è che l’iscrizione dell’alterità, nella misura in cui dipende da un gesto umano, resta inscritto nell’antropocentrismo. Stando così le cose fra “umanità” e “animalità”, resta ancora da chiarire quello fra “animalità” e la “cosalità”. La loro “privazione” non è infatti la medesima: il primo è “povero” mentre il secondo ne è “privo”. Seguendo l’identificazione fra mondo e spirito proposta nell’*Introduzione alla Metafisica*, ci accorgiamo allora che quella povertà di mondo che caratterizza l’animale è parimenti una povertà di spirito. Questa povertà è segnata dall’impossibilità per l’animale di accedere all’ente in quanto tale. Questa impossibilità, dice Heidegger, ha a che fare col linguaggio, precisamente con l’impossibilità del nominare. La barratura del nome, in quanto ciò che dischiude l’esperienza mondana dell’animale è al tempo stesso la chiusura che lo

²⁸⁴ Ivi, p. 46.

caratterizza rispetto all'essere dell'ente. Ciò che ci importa è l'assiomatica che lavora in questi concetti heideggeriani. Essa è certamente quella del rifiuto assoluto di ogni antropomorfismo o biologismo. Ma questo rifiuto viene marcato dal ricorso a un Geist spettrale che, sempre accompagnato dal suo doppio, chiude il cerchio ancora metafisico del suo oltrepassamento. L'ambiguità dello spirito è la stessa ambiguità del mondo che lascia le tesi dell'Introduzione alla Metafisica nell'ambiguità: «Il pensiero dell'uomo come Dasein può di sicuro modificare tale schema, e magari smuoverlo e sfalsarlo, ma non riuscirà mai a distruggerlo»²⁸⁵. L'animalità, nella sua impossibilità a essere pensato sia nei termini di esistenziale, sia in quelli del categoriale, sembrerebbe denunciare una ben più grande impossibilità: quella che Heidegger aveva annunciato nel celebre §6 di Sein und Zeit nel programma di una Destruktion der Geschichte der Ontologie.

Ed ecco lo sdoppiamento all'opera. Altro passo della Einführung, medesima ambiguità. Ciò che si annuncia qui è una certa impotenza dello spirito, impotenza che Heidegger definisce "ottenebramento" (Welterdüsterung). Lo spirito sarebbe stato destituito dalla dominazione di una certa interpretazione dell'ente. URSS e USA sono i referenti di questa dominazione. Ma non era la "forza" il carattere stesso dello spirito? Seguendo Heidegger dobbiamo allora riconoscere che la stessa destituzione è opera dello spirito. E tuttavia, osserva Derrida, questo venir meno dello spirito autodestituito è propriamente il gioco del suo doppio metafisico che lavora dall'interno del suo stesso concetto. Il dimettersi dello spirito si dispiega secondo quattro modalità essenziali, modalità che richiamano tutte a un fraintendimento del Geist: la sua riduzione all'intelligenza e al calcolo, allo strumentalismo, alla civilizzazione e infine alla propaganda. Ciò che è interessante è che subito dopo questa denuncia, Heidegger ci ripropone l'autentica definizione di Geist, riprendendola dal discorso del '33. Sorprendentemente però Heidegger non si limita a citarla. Egli ne modifica il senso privando il Geist delle virgolette da cui era accompagnato. La sua forza, continuerà Heidegger, dovrà essere risvegliata da un domandare originario in vista di cui l'esserci deve disporsi nella sua responsabilità. Torna così il tema del primato della domanda e della forza dello spirito. Quest'ultima dipende dall'altra. Infine abbiamo la lingua. Heidegger considerava l'intera grammatica occidentale il frutto di autoriflessione greca sulla propria lingua e non faceva mistero del rapporto unico che secondo lui teneva questa intratteneva il tedesco. E ancora una volta questo rapporto privilegiato viene marcato

²⁸⁵ Ivi, p. 60.

dallo spirito. Il tedesco sarebbe dunque heideggerianamente la lingua maggiormente spirituale. È in ragione di questo che nel '53 Heidegger romperà persino con la grecità, dichiarando addirittura intraducibile il Geist.

In questi anni, quelli che vanno dal '34-'35 sino al '45, Heidegger è impegnato in una rilettura di Nietzsche essenzialmente intenzionata a sottrarlo all'interpretazione nazista. Come accadeva per la spiritualizzazione del nazionalsocialismo, di nuovo con la lettura di Nietzsche come ultimo metafisico Heidegger avrebbe realizzato il contrario di ciò avrebbe voluto. Si tratta infatti di affidare il pensiero nietzschiano non più a un fondamento vitalistico e biologistico di una volontà di potenza letta in senso naturalistico, ma a un fondamento soggettivistico-metafisico. Donde la domanda retorica di Derrida: «Una metafisica della razza è più grave o meno grave di un naturalismo o di un biologismo razziali?»²⁸⁶.

Lasciando la questione inevasa, Derrida passa all'analisi heideggeriana di alcuni versi di Hölderlin pubblicati nel '33. Come farà più avanti con Trakl e con Schelling, Heidegger legge in questi versi il Geist come la forza unificatrice di “ciò che raccoglie”. Non solo. Egli contrapporrà proprio questo Geist al “Geist” della tradizione metafisico-cristiana. Il merito specifico che Heidegger riconoscerà ad Hölderlin e a Trakl non è quello di aver pensato il Geist nella forma dell'unificazione, quanto piuttosto quello di essere riusciti a trasfigurarne poeticamente il concetto, sottraendolo all'ordine della soggettività metafisica²⁸⁷. Il Geist cui fa riferimento Hölderlin è dunque ciò che raccoglie. Esso abita l'anima (seele o gemüt) del poeta. In essa lo spirito fa ritorno. Il motivo del ritorno è ciò che sta alla base di queste letture. Il Geist è propriamente ciò che ritorna. Ma ciò che ritorna, come vedremo, è fuoco. Proprio questa determinazione è all'origine del carattere irriducibile e intraducibile del *Geist* tedesco. Rispetto ad esso non solo cade la necessità dell'avvertenza virgolette, ma addirittura nessun lavoro di Destruktion viene annunciato da Heidegger. La fiamma, qui, non è solo dello spirito, che arde, ma è lo stesso spirito che in-fiamma e brucia. Lo spirito che dà e che ritorna. Ecco la sua intraducibilità. La definizione è di Trakl. Heidegger la riprende nel saggio del '53 *Die Sprache im*

²⁸⁶ Ivi, p. 86.

²⁸⁷ In riferimento al *Geist*, Derrida segnala un'asimmetria della valutazione heideggeriana dell'opera di Trakl rispetto a quella di Hölderlin. Heidegger fa infatti notare come, mentre quest'ultimo resti ancora giocato da un'ambiguità metafisica, Trakl «non solo oltrepassa i limiti dell'ontoteologia, ma addirittura ci costringe a pensare tale oltrepassamento» (J. Derrida, *Dello spirito*, op. cit., p. 98).

*Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*²⁸⁸. La forma di questo saggio è quella del commento. Ecco già un prima questione:

nulla più del commento, nel suo senso corrente, è estraneo alle prassi heideggeriane. [...] Senza dubbio, qui, gli enunciati heideggeriani si lasciano accompagnare, condurre, iniziare, da alcuni versi di Trakl, i quali però, a loro volta, sembrano essere preceduti o attirati, guidati da quelli. E addirittura agiti²⁸⁹.

Dobbiamo dunque assumere quegli enunciati come enunciati di Heidegger. Il suo intento, osserva Derrida, è mostrare come nella parola del poeta si annunci un nuovo linguaggio. Questo “nuovo” linguaggio lungi tuttavia dall’esser “nuovo”, piuttosto esso nominerebbe quell’apertura a partire da cui è potuto accadere qualcosa come la storia della metafisica²⁹⁰. Nel lessico derridiano questa “apertura” evocata dalla lettura heideggeriana di Trakl, viene definita “supplemento di originarietà”.

I temi evocati da Trakl descrivono la spiritualità del Geist come il moto rivoluzionario dell’anno solare. Esso annuncerebbe l’alba d’un nuovo inizio. Quest’alba indica il luogo di raccolta spirituale, un a-venire che pur tuttavia starebbe prima della storia dell’ontoteologia. In cammino verso l’alba c’è l’anima straniera, l’anima defunta e folle che, esule in terra, si dirige nella notte «verso quell’alba primordiale di ciò che non è ancora nato»²⁹¹. È qui che la lettura di Trakl si confonde con il tema di una temporalità originaria, temporalità nella quale la fine precede l’inizio. L’autenticità del *Geist* sarà legata alla possibilità d’una temporalità autentica. Il riferimento non sarà più al *geistig*, bensì al *geistlich*, che è qui giocato nella funzione della promessa. Venendo affidata alla parola essa resta consegnata alla possibilità di perdersi. Questa possibilità evoca il senso heideggeriano del *Verfallen*, della caduta, che si riflette linguisticamente nel *Geist* metafisico-platonico. In questo modo, osserva Derrida,

²⁸⁸ M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, 1953, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske 1959, pp. 35 sgg. (trad. it. Di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia 1973, cit., pp. 45 sgg.)

²⁸⁹ Ivi, p. 97.

²⁹⁰ «Azzardando una formalizzazione inadeguata, diciamo che il proposito di Heidegger, alla fin fine, è il seguente: mostrare che il mattino e la notte di *questa* spiritualità sono, nel *Gedicht* di Trakl così inteso, più originari del sorgere e del tramontare del sole, dell’Oriente e dell’Occidente, dell’origine e della decadenza di cui parla il “senso comune” metafisico-cristiano. Il mattino e la notte “di Trakl” sarebbero più originari di ogni storia onto-teologica, di ogni storia e di ogni spiritualità concepite in un mondo metafisico-platonico o cristiano» (J. Derrida, *Dello spirito*, cit., p. 100)

²⁹¹ Ivi, p. 101.

ogni domanda risponde già all'appello dell'essere; la promessa ha già avuto luogo nell'evento stesso del linguaggio. Prima di ogni domanda, e nel domandare stesso, il linguaggio diventa sempre di nuovo promessa²⁹².

In questo movimento, nel quale Heidegger ricomprende anche il *Geist* in nome del quale egli stesso, da rettore, aveva celebrato il nazionalsocialismo, inizia a vacillare quel primato della domanda, la quale sembra confondersi qui con una certa invocazione. La strategia ermeneutica di Heidegger avrebbe dunque portato alla luce, attraverso la parola di Trakl, un senso della spiritualità assolutamente eterogeneo rispetto al suo concetto metafisico e cristiano. E tuttavia, come osserva Derrida, questa indipendenza semantica è allo stesso tempo la cifra del suo monolinguisimo. La fiamma del *Geist* non si lascia dire né pensare che attraverso l'idioma alto tedesco. È solo da questo sfondo originario che si sono sviluppati i concetti tradizionali di *pneuma* e *spiritus*. Tuttavia, Heidegger ignora completamente, in questa sua ricostruzione, la distinzione ebraica tra *ruah* e *néphéc* che corrisponde esattamente a quella greca fra *pneuma* e *psyché*. La spiritualità heideggeriana non si lascerebbe semantizzare che attraverso l'arbitraria chiusura del triangolo *pneuma-spiritus-Geist*. Questa chiusura che con gergo psicanalitico Derrida definisce "forclusione", non sarebbe infine che il sintomo d'una appartenenza segreta del filosofo tedesco proprio ai più profondi valori di quell'umanismo europeo contro il quale, egli stesso, aveva diretto una potente critica.

²⁹² *Ivi*, p.104

CONCLUSIONI

In un passo de *La voce e il fenomeno* Derrida descrive così la natura del rapporto che lo lega alla fenomenologia:

Il destino storico della fenomenologia sembra [...] compreso tra questi due motivi: da un lato la fenomenologia è la riduzione dell'ontologia ingenua, il ritorno ad una costituzione attiva del senso e del valore, all'attività di una vita che produce la verità e il valore in generale attraverso i suoi segni. Ma nel medesimo tempo, senza giustapporsi semplicemente a questo movimento, un'altra necessità conferma anche la metafisica classica della presenza e segna l'appartenenza delle fenomenologia all'ontologia classica²⁹³.

Questa duplicità di giudizio non è soltanto la lente con la quale Derrida legge Husserl ma, più ancora, quella attraverso cui Derrida fa i conti con l'intera tradizione metafisica occidentale. Qui Husserl, nella misura in cui è a un tempo l'ultimo brillante esponente di questa tradizione ma anche il suo detrattore più accorto, sarebbe colui che, in un solo e inseparabile gesto, più di chiunque altro, ha reso da un lato visibile il problema della traccia, dall'altro impossibile ogni sua tematizzazione. Secondo una brillante definizione di Costa, possiamo dunque ritenere che il programma decostruttivo

si installa [...] in quello iato tra il programma husserliano di una filosofia prima e di una fondazione ultima del sapere e le concrete analisi fenomenologiche che non cessano di contraddire questa direzione, spingendo verso una nozione di fenomenologia trascendentale liberata dall'istanza fondazionale²⁹⁴.

Tutto ciò sarebbe accaduto, almeno questa è la tesi derridiana, a causa d'un pregiudizio *logocentrico*. La lettura derridiana della tradizione metafisica è assimilabile a quella di un immenso testo, essenzialmente unitario e sincronicamente distribuito secondo un preciso ordine assiologico. La contestazione del *logos* inizia laddove la "naturale" leggibilità del testo metafisico viene sottoposta a un de-centramento condotto sulla nozione di *écriture*. La centralità che essa riveste nell'economia generale della decostruzione ha spesso fatto pensare ad un *livellamento della differenza specifica fra*

²⁹³ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, cit. , pp. 56-57.

²⁹⁴ V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*. cit. , p. 21.

*filosofia e letteratura*²⁹⁵. Non mi riferisco solo all'autorevole giudizio di Habermas, per il quale «Derrida vuole estendere la sovranità della retorica sul territorio del logico»²⁹⁶, ma anche alla denuncia di parassitismo avanzata da Rorty in *Consequences of pragmatism*²⁹⁷. È esattamente contro queste interpretazioni che ho cercato di direzionare il presente lavoro, ponendo la riflessione derridiana proprio sul terreno classico della giustificazione filosofica²⁹⁸. L'immagine della decostruzione che emerge non è quella di una semplice metodologia dell'analisi testuale, volta a riaprire l'incontenibile eccedenza del senso rispetto ad ogni *voler-dire*, quanto piuttosto il gesto filosofico (e di matrice heideggeriana) di chi intende riaprire la domanda intorno al carattere imprevedibile dell'evento²⁹⁹. Se così stanno le cose la proposta di Derrida rappresenterebbe una messa in questione *della* questione filosofica, una domanda "filosofica" sulla domanda filosofica, un domandare "filosofico" che chiede conto del domandare filosofico stesso e della sua legittimità. Ecco che la decostruzione, lungi dall'essere un semplice strumento della critica testuale, diviene il gesto filosofico che chiede conto alla filosofia delle proprie pretese, e lo fa dal di dentro della tradizione, mantenendosi nel suo limite e utilizzando l'intero arsenale concettuale di cui essa dispone.

E tuttavia non sarebbe corretto non riconoscere che tanto Habermas quanto Rorty colgono due questioni essenziali della pratica decostruttrice. Il primo evidenzia l'impossibilità di una netta separazione dell'ambito logico da quello retorico. Lo abbiamo visto in tutte le analisi fenomenologiche e linguistiche sin qui condotte. Un certo esterno interveniva sempre a supplire una mancanza. Questo accadeva per motivi essenziali. La tradizionale funzione vicaria del segno si vedeva così riconosciuta un ruolo costituente.

²⁹⁵ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari (1987) 1997.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 191.

²⁹⁷ R. Rorty., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983; trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986.

²⁹⁸ Su questo punto troviamo in accordo Petrosino, Costa e Di Martino. Quest'ultimo, dopo aver denunciato il rischio di un soffocamento dell'opera derridiana promossa dalla cosiddetta "*domestication of Derrida*" della ricezione americana, riporta in nota: «Una posizione decisa hanno al riguardo Costa e Petrosino. Il primo osserva: "Lavorando sul rapporto fra Derrida e la fenomenologia husserliana non vi è dubbio che, al di là e prima di entrare nelle questioni specifiche, ci si assume una responsabilità interpretativa, che va preliminarmente esplicitata: l'opera di Derrida è un'opera filosofica" (V. Costa, *La generazione della forma*, Jaca Book, Milano 1996, p.13). Il secondo, per parte sua, invita a "non cadere nell'ingenuità di credere" che, leggendo Derrida, si possa "procedere senza una logica, senza quella logica e quel rigore che Derrida stesso non ha mai negato ai propri scritti" (S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 39)» (C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 11, nota 2).

²⁹⁹ Di Martino definisce la proposta derridiana come un gesto di rottura con quello che egli considera il carattere "conciliante" e "neutralizzante" dell'ermeneutica contemporanea.

La necessaria compromissione della purezza del significato con l'espressività del segno linguistico rovesciava il sogno fenomenologico di una grammatica pura dei significati in una logica della contaminazione originaria. Come ha notato Petrosino, la strategia decostruttiva evidenzia un andamento estremamente simile allo stile della tradizionale dimostrazione per via confutativa, sicché egli può scrivere che

Derrida segue analiticamente il procedere del pensiero di Husserl fino ad individuare al suo interno, come sue intime condizioni di possibilità, quei termini, quelle dinamiche, quelle categorie che questo stesso pensiero tenta e si propone di ridurre; costretto a fare riferimento e a servirsi di ciò che intende negare, tutta la riflessione sul segno del filosofo tedesco viene in tal senso, ad avviso di Derrida, ad affermare ciò che si trattava esattamente di negare³⁰⁰.

Questa felice analogia rappresenta in qualche misura anche una risposta a Rorty. In *Metafisica IV* Aristotele pone come condizione necessaria l'ovvia considerazione che la dimostrazione per via confutativa necessita d'un argomento cui rivolgersi, nel caso aristotelico l'argomento di un ipotetico avversario del Principio di non contraddizione. Alla stessa maniera il decostruttore necessita di una tradizione e di un contesto nel quale inserirsi. La sua pratica nomina senz'altro una certa improduttività del pensiero, ma sbagliaremmo se leggessimo in essa un suo arresto. Quanto qui ho cercato di mostrare è che "decostruire" significa anzitutto frequentare attivamente il paradosso di una costituzione retroflessa dell'origine che non è tale se non a partire dal divenuto. Il tema della genesi non è altro che l'esplicitarsi di questo motivo: la *de-costruzione* come una ricostruzione a ritroso del senso costituito. In questo gesto incontriamo l'origine come prodotto del suo movimento, essa cioè *scrive* l'origine proprio attraverso la sua interrogazione. Ma se l'origine non è che l'effetto di questo processo (se di effetto possiamo ancora parlare), allora questo significa che essa non preesiste al movimento di produzione significante operato dalla traccia, la quale

Non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non-origine, la traccia, che diviene così l'origine dell'origine³⁰¹.

³⁰⁰ S.Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit. , p. 57

³⁰¹ J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 69

La rilettura derridiana della *Rückfrage* fenomenologica le conferisce il senso psicanalitico dell'effetto a ritardo, della *Nachträglichkeit* freudiana. È mediante l'analisi del segno linguistico che emerge quella struttura generalizzata di rimando che non si arresta mai nella pienezza d'un senso primo e puro. L'archeologia dell'originario non ne sarebbe che il prodotto, l'effetto ritardato di questo gesto per il quale possiamo dire che «tutto comincia con la *diade*»³⁰².

³⁰² J. Derrida, *La dissémination*, Édition du Seuil, Paris 1962; trad. it. a cura di M. Odorici e S. Petrosino, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 67.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI JACQUES DERRIDA

1) Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris (1953) 1990; trad. it. di Costa V., *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1990.

2) Jacques Derrida, *Introduction et traduction, L'origine de la géométrie*, de Husserl, PUF, Paris 1962; trad. it. di Di Martino C., *Introduzione a L'origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987.

3) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. di Balzarotti R., Bonicalzi F., Contri G., Dalmaso G., Loaldi A. C., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969 (nuova ristampa nel 1989).

4) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; trad. it. di Dalmaso G., *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968 (II ed. 1984, con *Introduzione* di C. Sini).

5) Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, La Seuil, Paris 1967; trad. it. di Pozzi G., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (II ed. 1990, con *Introduzione* di G. Vattimo).

6) Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; trad. It. di Iofrida M., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

7) Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987; trad. it. di Zaccaria G., *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.

8) Jacques Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991; trad. it. di Berto G., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina, Milano 1996.

9) Jacques Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it di Scibilia G. e Chiurazzi G., Laterza, Roma-Bari 1991 (l'originale francese è ora contenuto in *Psyché*).

10) Jacques Derrida, *Il fattore della verità*, trad. it. di Zambon F., Adelphi, Milano 1978 (l'originale francese è ora contenuto in *La carte postale*).

11) Jacques Derrida, “*Essere giusti con Freud*”. *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, trad. it. di Scibilia G., Cortina, Milano 1994 (l'originale francese è ora contenuto in *Résistance*).

OPERE SU JACQUES DERRIDA

- 1) Dalmasso G., *Il luogo dell'ideologia*, Jaca Book, Milano 1973.
- 2) Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.
- 3) Ferraris M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multhipla, Milano 1981.
- 4) Ferraris M., *La svolta testuale*, Unicopli, Milano 1986.
- 5) Culler J., *On Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell U.P., Ithaca (tra. It. di Cavicchioli S., *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988).
- 6) Rorty R., *Consequenses of Pragmatist*, U. of Minneapolis P., Minneapolis (trad. it. di Elefante F, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986).
- 7) Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Guida Editori, Napoli 1983 (II edizione aggiornata e ampliata con una prefazione di Jacques Derrida, Jaca Book, Milano 1997).
- 8) Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985; trad. it. di Agazzi E., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987).
- 9) Costa V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.
- 10) Diodato R., *Decostruzionismo*, Bibliografica, Milano 1996.
- 11) Sini C., *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- 12) Di Martino C, *Oltre il segno*, Franco Angeli, Milano 2001.

