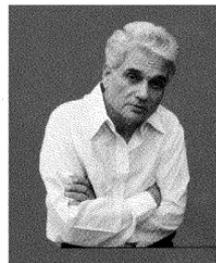


© 2003, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2003

Maurizio Ferraris

# Introduzione a Derrida



 *Editori Laterza*

JACQUES DERRIDA

Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa,  
Roma-Bari

Finito di stampare  
nell'ottobre 2003  
Poligrafico Dehoniano -  
Stabilimento di Bari  
per conto della  
Gius. Laterza & Figli Spa  
CL 20-7135-5  
ISBN 88-420-7135-8

È vietata la riproduzione, anche  
parziale, con qualsiasi mezzo  
effettuata, compresa la fotocopia,  
anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia  
è lecita solo per uso personale *perché*  
*non danneggi l'autore*. Quindi ogni  
fotocopia che eviti l'acquisto  
di un libro è illecita e minaccia  
la sopravvivenza di un modo  
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a  
disposizione i mezzi per fotocopiare,  
chi comunque favorisce questa  
pratica commette un furto e opera  
ai danni della cultura.

### I.1. *École Normale Supérieure*

*L'insufficienza dei pionieri.* L'attività di Derrida come fenomenologo è attestata da tre opere maggiori, la Memoria del 1953-54 sul *Problema della genesi nella filosofia di Husserl*<sup>1</sup>, la lunga introduzione del 1962 alla *Origine della geometria*<sup>2</sup> e *La voce e il fenomeno*<sup>3</sup> del 1967, nonché da un certo numero di contributi minori<sup>4</sup>. Quindici anni, e una scelta quasi inevitabile.

<sup>1</sup> *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, diss., relatore M. de Gandillac (pubblicato nel 1990, PUF, Paris; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992).

<sup>2</sup> Traduzione e introduzione di E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris 1962 (trad. it. e intr. di C. Di Martino, *L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987).

<sup>3</sup> *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967 (trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968).

<sup>4</sup> «Genèse et structure» et la phénoménologie (1959), ora in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967 (trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971; nuova ed. con una intr. di G. Vattimo, ivi, 1990); recensione di H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, in «Les Études philosophiques», 1, 1963; di E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, ivi, 2, 1963; di J.N. Mohanty, *E. Husserl's Theory of Meaning*, ivi,

Quando Derrida incomincia a studiare filosofia alla École Normale Supérieure, Husserl, che era stato introdotto in Francia da Sartre e da Levinas, si avvia a un pieno riconoscimento accademico, e la fenomenologia costituisce un polo di attrazione a cui è difficile resistere. Lo si può verificare facilmente: eccettuato Deleuze, i filosofi che hanno accompagnato il cammino di Derrida, in quello che è stato chiamato «post-strutturalismo», Foucault e Lyotard, nascono come fenomenologi segnati in pari misura da Heidegger e da Merleau-Ponty; e la fenomenologia continuerà a costituire un riferimento, per lo più universitario, e specialmente concentrato nella École Normale, con una continuità che perdura tutt'oggi.

La fenomenologia appare come una grande promessa, quella di un nuovo inizio, di una filosofia capace di condurre alle cose stesse, al di là delle stanche tradizioni della filosofia come teoria della conoscenza in Germania, e di fornire una alternativa al crollo dello spiritualismo bergsoniano nella cultura francese. In questa versione, la lettura di Husserl appare indissociabile dalla penetrazione di Heidegger nella cultura francese: Heidegger è l'allievo, e poi il rivale di Husserl, che ha trascritto la fenomenologia nel quadro di una filosofia dell'esistenza e che, al tempo stesso, l'ha inserita in un più complesso tessuto di riferimenti alla tradizione filosofica.

Caratteristicamente, nell'immediato dopoguerra, grazie alla mediazione di Jean Beaufret che a sua volta sarà attivo nella École Normale, il recupero filosofico di Heidegger, dopo la compromissione con il nazismo, passa proprio attraverso la Francia. In quegli anni, dunque, lo Husserl dei francesi è una miscela di fenomenologia e di esistenzialismo, con qualche apertura nei confronti della psicologia;

una mistura ben rappresentata dal titolo di tre opere influentissime, *L'essere e il nulla* (1943) di Sartre, *Fenomenologia della percezione* (1945) di Merleau-Ponty e *Scoprendo l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1949) di Levinas.

Alla generazione di Derrida, tuttavia, queste letture pionieristiche appaiono ormai insufficienti. Il punto di partenza, per Derrida, non sarà l'incontro tra fenomenologia ed esistenzialismo, bensì l'epistemologia, e in particolare il problema della genesi degli oggetti ideali. Lo Husserl che gli interessa è il teorico della conoscenza, colui che si era chiesto come fosse possibile che dalla esperienza potessero nascere delle scienze oggettive. Cacciato dalla porta, l'esistenzialismo tornerà dalla finestra, ma, lo vedremo, in forme molto più mediate di quanto non fosse avvenuto negli anni Quaranta.

*Compagni di scuola.* All'epistemologia aveva già indirizzato i suoi interessi Foucault, che – sulla scia di Canguilhem – si applicherà allo studio della nascita della psicologia, della medicina, delle scienze umane, ossia al problema della genesi. Sono questioni a cui risultano molto sensibili anche dei colleghi di studi di Derrida come il futuro sociologo Pierre Bourdieu e il filosofo Gérard Granel. L'attenzione nei confronti delle origini materiali e sociali del sapere, dell'azione della struttura su quello che in termini marxiani si chiamava «sovrastruttura», viene inoltre suggerita a Derrida da Althusser, all'epoca assistente alla École Normale.

Si tratta, per Derrida, di mostrare come l'elemento della individualità storico-sensibile sia ben presente a Husserl sin dall'inizio (se non altro come problema o difficoltà); e, in secondo luogo, di mettere in luce come questo riconoscimento non urti affatto con l'ideale della fenomenologia come scienza rigorosa: anzi sia ciò che lo rende possibile, attraverso un processo dialettico. Se dialettica ha da essere, tuttavia, deve trattarsi di una dialettica materialista. Derrida – d'accordo con il filosofo vietnamita allora attivo

4, 1964; *La phénoménologie et la clôture de la représentation*, Epochès, Atene 1966; *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage* (1967), ora in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972 (trad. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997).

in Francia Tran-Duc-Thao, autore di *Fenomenologia e materialismo dialettico* (1951) – traduce l'idea di Husserl secondo cui il soggetto si rapporta al mondo non come attività bensì come passività nella valorizzazione della genesi materiale degli oggetti ideali, cioè delle strutture.

Per questa via, Derrida trova in Husserl quasi tutti gli ingredienti che alimenteranno la sua riflessione, nella forma di una sorta di alchimia degli opposti. Husserl, infatti, è il grande fautore della filosofia come scienza rigorosa e come teoria pura; ma, al tempo stesso, è il pensatore attento alle determinazioni storiche ed esistenziali che costituiscono il fondamento avverso da cui la filosofia deve prendere congedo, il teorico di una filosofia che giunga alle cose stesse e il paziente analista delle mediazioni che ci danno accesso all'esperienza.

*I maestri e il metodo.* Dai maestri diretti Derrida riceve invece una disciplina che condiziona il seguito del suo lavoro.

Un primo elemento è il peso della storia della filosofia, che costituisce un elemento insieme di prestigio e di regressività della École Normale Supérieure. Fondata da Napoleone, la scuola ha come primo obiettivo la formazione di insegnanti di liceo che, dopo un tirocinio nelle scuole secondarie, verranno richiamati all'università. Di qui il *cursum* attraverso un canone di classici della filosofia, immutati pressappoco dall'epoca di Bergson, e il cui apprendimento è attestato dagli appunti, dalle note e poi dai seminari di Derrida oggi conservati negli archivi della università californiana di Irvine<sup>5</sup>. Questo fa della Normale una istitu-

zione tendenzialmente conservatrice, sebbene i suoi professori possano rivelare una grande apertura mentale, ed è anzitutto il caso di Maurice de Gandillac, studioso del pensiero medioevale, che accompagnerà Derrida in tutti i momenti cruciali della sua vita accademica, dirigendone la Memoria, invitandolo, nel 1959, al primo convegno, e infine, nel 1983, partecipando alla commissione che gli conferirà l'equivalente del nostro ordinariato. Quando Derrida discorre della impossibilità di uscire dalla metafisica, e contemporaneamente si esercita nella sovversione del canone filosofico, una sovversione che si mescola edipicamente a una prossimità e familiarità, si rivela in tutto e per tutto un figlio di quella scuola.

Tuttavia, l'École non è solo una scuola di storia della filosofia. Insegna, nella forma espositiva della *dissertation*, l'esercizio della esegesi dei testi, che consiste nel commentare e problematizzare un classico sottoponendogli questioni teoriche non necessariamente manifeste nella intenzione originaria dell'autore. Anche qui, sotto lo strato superficiale, non è difficile trovare la dissertazione nella filigrana della decostruzione: e sin dall'approccio a Husserl, una lettura immanente, attenta alle implicazioni teoriche implicite piuttosto che alle conseguenze e agli antefatti storiografici. Sotto questo rispetto, Derrida era stato molto influenzato dal metodo storico di Martial Guéroult, l'autore di *Descartes secondo l'ordine delle ragioni*, fautore di una storiografia come ricostruzione razionale degli argomenti dei filosofi. L'idea di fondo, di Guéroult come poi di Derrida, è che le contraddizioni dei filosofi non stanno fuori dei loro testi, né vanno ricostruite a partire da istanze esterne; stanno lì, nel-

<sup>5</sup> Jacques Derrida Papers 1946-1998, Collection number: MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries University of California Irvine, California. Allo stato attuale, l'archivio consta di 47,8 piedi lineari (116 scatole e 10 contenitori di formato più grande). Comprende manoscritti, dattiloscritti e registrazioni che attestano l'intera carriera professionale di Derrida come studente (compresi testi con note

correzioni di Althusser, de Gandillac, Foucault), insegnante e studioso. La collezione è organizzata in quattro serie: 1. Lavori scolastici (1946-1960 ca.), un piede lineare; 2. Insegnamento e seminari, 1959-1995: 7,2 piedi lineari; 3. Pubblicazioni e attività conferenzistica, 1960-1998 ca., 29,8 piedi lineari; 4. Audio e videoregistrazioni, 1987-1999, 4,4 piedi lineari.

le loro opere. Quanto dire che la decostruzione di un testo incomincia proprio nel testo decostruito.

Un ultimo elemento. La filosofia della École Normale si caratterizza per l'appello a tre «H», cioè non solo Husserl e Heidegger, ma anche Hegel, che nella scuola ha un grande interprete in Jean Hyppolite, l'autore di un libro come *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito»* (1946). Interrogare genesi e struttura in Husserl, come fa Derrida nel 1953-54, è tutt'altro che un richiamo estrinseco a Hyppolite, e comporta l'inserimento della dialettica nell'ermeneutica del testo. Le contraddizioni dei filosofi non sono il segno di un fallimento, bensì l'invito a lavorarci sopra e a passare oltre, ossia a esplicitare un non-detto che appare più importante del detto. A parte questo riferimento specifico, poche cose risultano così manifeste come la fedeltà di Derrida alle tre grandi «H» della filosofia accademica francese. Basterà aggiungere i tre «maestri del sospetto» (secondo la definizione di Paul Ricoeur) che si fanno strada in Francia all'inizio degli anni Cinquanta e Sessanta, per vie accademiche (Merleau-Ponty, Ricoeur, Foucault, Deleuze) o extraaccademiche (Klossowski, Blanchot, Bataille, l'avanguardia letteraria raccolta intorno alla rivista «Tel Quel»), e cioè Nietzsche, Freud e Marx, e otterremo la costellazione che ha guidato la rotta di Derrida.

*Dalla dissertazione alla decostruzione.* Per mettere in movimento questo sistema di testi, la dialettica, che valorizza il ruolo del negativo o di ciò che, freudianamente, si può chiamare «rimosso», risulta lo strumento più appropriato. Si tratta di sottolineare, in perfetto stile dialettico ma con un intento psicoanalitico, che ciò che i filosofi non dicono ed escludono dal loro percorso teorico o dalla forma compiuta del sistema è in realtà un ingrediente altrettanto importante che quanto dicono apertamente. In questo esercizio di lettura, Husserl è il primo paziente.

All'inizio, all'epoca della Memoria sul *Problema della genesi nella filosofia di Husserl*, il punto in cui la dialettica si in-

nesta alla fenomenologia è il rapporto tra genesi materiale e struttura ideale: in che modo le idee sorgono dalle individualità materiali e concrete, e quanto conta questa genesi nella costituzione della idealità? La risposta di Derrida è che l'individuale concreto non costituisce un limite dell'universale astratto, un cedimento empirico di cui si farebbe volentieri a meno, bensì offre la condizione di possibilità della genesi dell'idea. Il rimosso, dunque, è dialetticamente la risorsa.

Poi, all'epoca della Introduzione alla *Origine della geometria*, il cuore del problema è il rapporto tra oggetti ideali e trasmissione storica: in che modo i veicoli di comunicazione e di tradizionalizzazione, cioè il linguaggio e la scrittura, interferiscono nella scienza? La risposta è che i mezzi di trasmissione non sono esteriori e accidentali rispetto alla idealità, ma ne costituiscono un ingrediente indispensabile a livello logico e ideale. Anche qui, la condizione di possibilità va cercata proprio in quanto viene escluso, almeno espressamente, dal nocciolo duro della teoria.

Infine, e apertamente, con *La voce e il fenomeno*, Derrida si misura con il rapporto tra individualità e universalità: in che modo l'io empirico determina l'io fenomenologico puro su cui Husserl fonda la necessità della sua dottrina? Anche in questo caso, l'io empirico (o meglio l'empirico *tout court*) si presenta come la condizione di possibilità dell'io trascendentale.

In tutti e tre i casi, là dove si vede una contrapposizione – così suona l'argomento di fondo di Derrida – occorre svelare una complementarità, che a questa altezza si configura come la dialettizzazione della coppia storia/struttura.

*Il punto di avvio: la dialettica tra storia e struttura.* Prima della guerra, Raymond Aron aveva introdotto in Francia lo storicismo tedesco (*Introduzione alla filosofia della storia*, 1938); dieci anni dopo, Claude Lévi-Strauss, in perfetta antitesi, aveva proposto di fondare l'etnologia, e tendenzialmente tutte le scienze umane, su una base non storica, e cioè strutturale (*La vita familiare e sociale degli in-*

diani Nambikwara, 1948, *Le strutture elementari della parentela*, 1949).

Lo storicismo sembra una filosofia aderente al reale ma, al tempo stesso, è esposto ai rischi del relativismo; nella fattispecie della contingenza storica – quando Derrida abborda la questione sono gli anni della decolonizzazione in Indocina e poi in Algeria – presta inoltre il fianco all'accusa di etnocentrismo. L'idea di «storia universale» sarebbe in realtà un prodotto europeo, la nostra mitologia bianca e inconsapevole.

Così, lo strutturalismo appare molto attraente perché permette, o almeno promette, di superare in un colpo solo relativismo ed etnocentrismo. I comportamenti sociali di ogni tipo di etnia, indipendentemente dalla sua storia, riflettono strutture comuni, e coestensive con l'evento originario costituito dal passaggio dallo stato di natura alla cultura. Il vantaggio di questa impostazione, che soddisfa un endemico bisogno positivistico della cultura francese, è che non appare imputabile di etnocentrismo. La contropartita è però che nello strutturalismo si ripresenta una forma di trascendentalismo astratto (Paul Ricoeur parlerà, a proposito di Lévi-Strauss, di un «kantismo senza soggetto trascendentale»), il che è tanto più vero in quanto tra le matrici dello strutturalismo c'è, oltre alla linguistica di Saussure, riscoperta all'inizio degli anni Sessanta insieme alle analisi linguistiche ed etnologiche dei formalisti russi, la filosofia delle forme simboliche di un neokantiano come Cassirer.

*La soluzione di Husserl.* Che fare? Una storia recente forniva insegnamenti teorici. L'antitesi tra storicismo e strutturalismo riattualizzava infatti il dibattito tra genesi e struttura, o psicologia e filosofia, con cui Husserl si era misurato a suo tempo, e la dialettica prometteva di risolvere le contraddizioni, trasformandole in fasi di un percorso. Quando Husserl incomincia a lavorare (la sua prima pubblicazione da filosofo e non da matematico è la *Filosofia dell'aritmetica*, 1891), da una parte, ci sono lo storicismo e lo psicologismo; dall'altra, Frege nella logica e Marty nella

linguistica che propongono, rispettivamente, un regno dei pensieri puri indipendente da qualsiasi soggetto concreto, e una forma di strutturalismo.

Rispetto a questa controversia, l'argomento di fondo di Husserl suona così: le strutture ideali hanno una genesi, che tuttavia non ne compromette l'idealità e l'assolutezza. Ecco dunque il punto di fondo di Derrida<sup>6</sup>, che retrodata di cinquant'anni il dibattito in corso, e mostra come l'esigenza di integrare la struttura con la genesi fosse già in tutto e per tutto presente in Husserl, che proprio attraverso l'integrazione tra genesi (cioè «storia») e struttura (cioè «idea») aveva salvato i diritti di una filosofia come scienza rigorosa, contro i relativisti dei suoi tempi. Si può ritentare l'esperimento, adattandolo alla nuova contingenza.

In questa scelta, ovviamente, il giovane Derrida non è solo. Se cerchiamo l'elemento comune della critica allo strutturalismo e alla fenomenologia mossa in quegli anni da Piaget, da Merleau-Ponty, da Ricoeur, lo troviamo proprio nell'esigenza di *integrare* la struttura con una considerazione genetica, senza per questo rinunciare alla dimensione strutturale o ideale. E – suggerisce Derrida – in che cosa consiste questa esigenza se non nella richiesta di una conciliazione degli opposti, ossia di una dialettica nella quale genesi e struttura possano trovarsi ugualmente rappresentate?

## I.2. *Dialettica nella fenomenologia*

### I.2.1. *L'irriducibilità della genesi*

*Le tre fasi di Husserl.* Il problema della genesi nella filosofia di Husserl è una monografia in tre parti che isola le fasi

<sup>6</sup> La migliore presentazione di questo contesto e delle sue implicazioni teoriche è quella fornita da Vincenzo Costa in *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

del problema della genesi nell'intero percorso di Husserl alla ricerca di un motivo comune, la definizione della dialettica che intercorre tra storia e struttura, condensata nel motivo della «genesì», ossia, per l'appunto, della origine delle strutture, e in particolare delle strutture ideali della scienza.

La prima è quella dell'emergenza del problema, in cui Husserl, che si è formato come matematico ma è influenzato dalla riduzione della logica a psicologia proposta da John Stuart Mill, propone una spiegazione genetica e antiplatonica delle idealità matematiche, che vengono fatte dipendere dalla psicologia: in breve, il numero è un frutto della nostra mente; e persone con menti diverse dalle nostre avrebbero numeri diversi dai nostri, o non li avrebbero affatto.

Dopo la critica di questa impostazione, dovuta (almeno in parte, visto che Husserl aveva già incominciato a rivedere le proprie posizioni) alla stroncatura della *Filosofia dell'aritmetica* da parte di Frege, insorge la tentazione logicista. È la seconda fase di Husserl e la seconda sezione della Memoria, che prende in esame il percorso che, dalle *Ricerche logiche* del 1900-1901, porta alle *Idee* del decennio successivo, e dove, con una netta inversione di rotta, Husserl si impegna nella formulazione di una logica pura, il che, nel contesto, significa la ricerca di una logica completamente depurata da ogni elemento psicologico e genetico.

Tuttavia, il lavoro di Husserl, che si impegna nella radicale dissociazione della struttura rispetto alla genesi, va incontro a uno scacco, cioè sconta l'impossibilità di una riduzione dell'empirico nella sfera del trascendentale. È a questo punto che si apre la terza fase, dove il motivo storico e genetico rientra potentemente nell'impianto husserliano. Ciò che conta, adesso, è la ricerca di una genealogia della logica (così suona il sottotitolo di *Esperienza e giudizio*, che esce postumo nel 1939 ma rielabora manoscritti degli anni Venti). Si tratta di radicare le strutture formali nel mondo, senza tuttavia ridurle alla loro origine empirica, sia essa quella del contare, nell'aritmetica, o del trovare forme nello spazio fisico, nella geometria, e so-

prattutto senza ridurre la sfera dell'apriori al solo ambito della matematica.

*Alla ricerca del vero trascendentale.* Trovare le origini delle strutture ideali, a questa altezza, significa – ecco un altro tratto che Derrida non abbandonerà nel seguito del suo percorso – chiarire in che modo il trascendentale può effettivamente pretendere di avere un ruolo determinante rispetto all'esperienza, che appare intrisa di schemi concettuali proprio perché questi trovano origine nello strato precettuale del mondo della vita, ossia in ciò che Husserl aveva identificato come momento antepredicativo (cioè anteriore alla formulazione del giudizio, che è un elemento comunque concettuale).

Il nocciolo di questo progetto, e il succo del discorso, si trova in un passo della Memoria, in cui Derrida cita *Sulla logica e la teoria della scienza* (1947) di Jean Cavailles: una logica veramente assoluta, che trasse la propria autorità solo da sé, non risulterebbe trascendentale; un trascendentale che fosse puramente apriori e analitico non sarebbe più puro, apparirebbe soltanto più vuoto<sup>7</sup>.

Il gioco, qui, è abbastanza chiaro, ed è un punto rispetto a cui Derrida non tornerà mai indietro: il vero trascendentale non è un apriori situato in un mondo iperuranico, né un aposteriori determinato da come pensano le singole persone; è una struttura deposta nel mondo, una legge del conoscere (epistemologia) che dipende da una conformazione originaria dell'essere (ontologia).

*L'apriori materiale e i dogmi dell'empirismo.* Questa impostazione del trascendentale è ciò che Husserl aveva definito «apriori materiale»: che non ci possa essere una estensione senza almeno un colore, che non si dia un rosso che tende al verde, dipende da come è fatto il mondo, ma pos-

<sup>7</sup> *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* cit., p. 46.

siede la stessa necessarietà di proposizioni come «il tutto è più grande della parte», «la retta è la distanza minima tra due punti», «ogni corpo è esteso».

Questo è il punto davvero decisivo sotto il profilo teorico: d'accordo con Husserl, Derrida rompe con la tesi secondo cui l'apriori possiede un carattere solo formale; o, detto nella terminologia di Kant ripresa e discussa da Quine (*Due dogmi dell'empirismo*, 1951), sfata l'idea secondo cui sussisterebbe una differenza sostanziale tra giudizi analitici (quelli in cui il predicato è incluso nel soggetto) e sintetici (quelli in cui il predicato è escluso dal soggetto), e secondo cui esisterebbe solo una necessità logica, laddove la materia risulterebbe solo contingente.

Si tratta per l'appunto di decostruire la dicotomia per cui da una parte c'è l'apriori (logico, formale e necessario) e dall'altra l'aposteriori (empirico, materiale e contingente), riconoscendo che ci può essere una necessità nell'esperienza, che viene determinata aposteriori (nel senso che un cieco non potrà venire a conoscenza delle leggi dei colori), ma che non per questo risulterà contingente.

Dopo la dialettica tra genesi e struttura, e in stretta connessione con essa, ecco un altro caso di decostruzione prima della decostruzione. Quando, nel 1968, Derrida terrà la propria conferenza programmatica sulla «différance»<sup>8</sup>, in cui si sostiene che il compito della filosofia post-metafisica consiste nel portare alla luce il movimento segreto che genera le contrapposizioni tradizionali (empirico e trascendentale, forma e materia, apparenza ed essenza ecc.), lo farà ancora sulla base di questa acquisizione: l'apriori non è solo nella mente di Dio né in quella dell'uomo, ma anche nel mondo, o, più esattamente, in qualcosa che precede la distinzione tra mente e mondo.

A questo «terzo», Derrida ha dato tanti nomi, tratti dalla tradizione filosofica (innanzitutto, lo vedremo, quello

<sup>8</sup> Ora in *Marges de la philosophie* cit.

della immaginazione trascendentale in Kant, come radice comune di sensibilità e intelletto<sup>9</sup>) o inventati attraverso una teoria originale, come avviene nella tematizzazione della scrittura proposta nella *Grammatologia*. Da un certo punto in avanti<sup>10</sup>, lo ha identificato con la *chora* di cui Platone parla nel *Timeo*, la struttura che precede e accomuna idee e oggetti mondani.

Ma in cosa consiste esattamente il «terzo», il «quasi-trascendentale» originario? Dove lo si trova? Come funziona? Sicuramente, Derrida non è influenzato da Quine (di cui solo nel 1964 tradurrà un articolo<sup>11</sup>); oltre all'apriori materiale di Husserl, un ingrediente decisivo è la rilettura della filosofia trascendentale kantiana proposta da Hegel.

*Genesis, dialettica, differenza.* Sin dall'inizio della Memoria, Derrida si richiama infatti a *Fede e sapere* di Hegel, un testo che ritornerà spesso, e per buoni motivi. Nel 1801, Hegel rimproverava a Kant proprio di avere contrapposto il trascendentale (l'io e le categorie) e l'empirico, il mondo dell'esperienza, quando invece si tratta di poli dialettici. L'io e le categorie non si danno senza esperienza, ed emergono per il suo tramite, sicché – per adottare il vocabolario di Derrida – il trascendentale sarebbe un empirico differente o differito.

La necessità e l'apriori non si costruiscono partendo da una tavola di categorie logiche di natura puramente formale, bensì muovendo dal mondo, e risalendo regressivamente alla ricerca delle leggi logiche di ciò che è già presente nella materia.

Ora, osserva Derrida, Husserl riformula il trascendentalismo proprio in questi termini, dunque adotta senza sa-

<sup>9</sup> Così in *Ousia et grammé* (1968), ora in *Marges de la philosophie* cit.

<sup>10</sup> *Khōra*, Galilée, Paris 1993 (trad. it. di F. Garritano, *Chora*, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997).

<sup>11</sup> W.v.O. Quine, *Les Frontières de la théorie logique*, trad. francese di J. Derrida e di R. Martin, in «Les Études philosophiques», 19, 2, aprile-giugno 1964, pp. 191-208.

perlo la soluzione di Hegel. Se non fosse stato accecato da un pregiudizio antispeculativo, Husserl avrebbe compreso che la fenomenologia attuava proprio l'esigenza rivendicata da Hegel nei confronti di Kant. Si tratta di partire dal dato e di risalire alle sue condizioni di possibilità, di modo che quello che Husserl tratta come problema della «genesi» è in realtà il problema della *sintesi*: la regressione verso le premesse originarie non porta solo a una origine materiale (come pensavano i positivisti e gli psicologisti), ma anche a una origine ideale, non solo all'aposteriori ma anche all'apriori già presente (a livello ideale) nell'aposteriori, più o meno come in una riga tracciata sulla sabbia c'è – idealmente – tutta la geometria.

Non è questione di partire da dodici categorie indipendenti dall'esperienza, come assume Kant, ma piuttosto – d'accordo con la tesi esplicita di Hegel, e con la tesi implicita di Husserl – di muovere dal dato, da ciò che avviene nel mondo, e di risalire alle condizioni. Ed è per questo che, come Derrida non cessa di ripetere, la decostruzione appare al tempo stesso come una costruzione, ossia, in un altro vocabolario, come una filosofia trascendentale: una volta che abbiamo analizzato l'esperienza esibendone le strutture necessarie (decostruzione), abbiamo anche fatto emergere l'apriori celato nel mondo (costruzione).

*Il trascendentale come «quasi-trascendentale».* Questo punto merita di essere sviluppato, per l'importanza che riveste nel percorso successivo. Che Husserl, da *Idee* in avanti, si fosse orientato verso il trascendentalismo, è una ovvietà storiografica. La variazione importante apportata da Derrida è che tutta la fenomenologia, sin dal suo sorgere e prima ancora di essere un progetto consapevole per Husserl, costituisce una dottrina trascendentalistica.

Con l'importante specificazione cui ho accennato un istante fa: mentre il trascendentalismo kantiano era il tentativo di determinare apriori le condizioni di possibilità dell'esperienza, quello husserliano consiste invece nel risa-

lire dal dato alle sue condizioni di possibilità, ossia si appoggia sul modello del giudizio riflettente adottato nella *Critica del giudizio* invece che su quello del giudizio determinante proposto nella *Critica della ragion pura*. A questo, tuttavia, Husserl non perviene attraverso una esplicita riformulazione del problema della *Critica del giudizio* (lo farà molto più avanti, negli anni Settanta, Derrida<sup>12</sup>, poi seguito, su questa via, da Lyotard), bensì cercando di uscire dalle *impasses* della filosofia del suo tempo, stretta tra un empirismo che riduceva la struttura alla genesi e la logica alla psicologia, e un trascendentalismo che o sgancia l'io dal mondo, oppure ne fa il padrone dell'universo.

A questo proposito, però, il trascendentalismo husserliano ha, per Derrida (ma era già una intuizione di Sartre) una carta importantissima da giocare: non è che l'io possa esercitare un sovrano costruzionismo formale sul mondo, giacché non è mai puro, non tanto nel senso che sia necessariamente condizionato, poniamo, dalla storia o dal linguaggio, dalle abitudini o dalla fisiologia, ma perché è sempre necessariamente occupato da contenuti tratti da un mondo esterno di riferimento.

D'accordo con il discorso dell'apriori materiale, e contro la teoria empiristica dell'aposteriori come aleatorio, questi contenuti hanno regole e leggi che potranno venire illuminate da una ontologia formale, che delinea le strutture del modo di presentarsi degli oggetti alla coscienza. Anche la più gotica fantasia, in altri termini, non potrà evitare di riconoscere che il tutto è più grande delle parti, o che un colore possiede comunque una estensione. Il rigore dell'apriori si nasconde nei vincoli dell'esperienza.

*Esistenzialismo e grammatologia.* La conseguenza è importante: l'empirico, in questo quadro, invece che relati-

<sup>12</sup> *Parergon* (1974-78), ora in *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978 (trad. it. di G. e D. Pozzi, *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 1981).

vizzare il trascendentale, lo stabilizza e ne articola le leggi. Derrida mescola così la passione husserliana per la filosofia come scienza rigorosa e il pathos heideggeriano per l'esistenza. Il senso di questo esistenzialismo *sui generis* si può focalizzare in due punti.

Il primo è, più genericamente, l'assunto secondo cui il soggetto di Husserl non è – diversamente da quello kantiano – una coscienza teorica, bensì una esistenza (e qui troviamo la relazione tra fenomenologia e materialismo dialettico che Derrida sviluppa sotto la suggestione di Tran-Duc-Thao). Non si può vivere senza schemi concettuali, ma prima di essere scienziati, o anche semplicemente prima di prendere coscienza delle categorie, siamo inseriti in un ambiente vitale in cui perseguiamo, d'accordo con Heidegger e in parte con lo Husserl della *Crisi delle scienze europee*, obiettivi che non hanno prioritariamente a che fare con la conoscenza. La successiva attenzione di Derrida per l'etica, così come per gli aspetti performativi (cioè pratico-produttivi) e non constativi (ossia teoretici) del linguaggio ordinario e del discorso filosofico, si rivela dunque già a questa altezza.

Il secondo punto è la questione dei rapporti tra il particolare sensibile, situato in uno spazio e in un tempo determinati, e l'universale concettuale. Quando Derrida, nella Memoria, parla di «irriducibilità della genesi», fa riferimento proprio a questo aspetto, che dal '62 in avanti si polarizzerà, con una sintesi economica e inventiva, nel problema del segno. La colpa idealistica della filosofia non consiste (come suggeriva Kierkegaard, un autore presente sin dall'inizio nella riflessione di Derrida) nel sopprimere l'individuale a vantaggio dell'universale. Non basta un capovolgimento semplice, che incoroni l'individuale al posto dell'universale.

Viceversa, si tratta di cercare ciò che sistematicamente viene rimosso nella dialettica tra individuale e universale, e che rende possibili queste due astrazioni: il segno, cioè la traccia singolare che si universalizza, o l'elemento empirico che dà luogo all'idea, d'accordo con le analisi che Der-

rida avvierà nella Introduzione alla *Origine della geometria*, e che accompagneranno il resto del suo lavoro.

*Archeologia e teleologia.* Nella Memoria, il rapporto dialettico tra aposteriori e apriori, così come tra particolare e universale, viene invece sviluppato attraverso il nesso che unisce, nella prospettiva di Husserl, *archeologia* e *teleologia*, che nella interpretazione di Derrida diventa un altro nome per la polarità di genesi e struttura. L'archeologia è l'inizio empirico di qualcosa, la sua insorgenza nel mondo, ad esempio il sorgere rudimentale di una scienza. La teleologia è invece ciò verso cui tende questo inizio, la sua struttura ideale, universale e vera, ossia, nel nostro esempio, la perfezione di un sapere.

Ora, sin dall'inizio, cioè sin dalla invenzione individuale di un teorema o di una legge fisica, la struttura risulta già idealmente presente, giacché il momento genetico di una scienza o di una dottrina apriori è per l'appunto l'inizio di *quella* scienza, quale la conosciamo adesso, non di un'altra. Le condizioni di possibilità, le risorse e le strutture, non sono materialmente presenti all'inventore, tuttavia appaiono già implicate da quell'atto istitutivo. La storia non le relativizzerà ma, al contrario, le espliciterà nel loro carattere indipendente e necessario. Ecco la morale che Derrida trae dalla dialettica di storia e struttura: la storia si orienta verso la struttura, e la struttura incorpora al proprio interno una storia, la genesi ha senso solo in vista di una idea che non è genetica, l'archeologia è tale solo nella prospettiva di una teleologia.

Detto in termini hegeliani, il reale è razionale perché al suo interno, appunto nella forma di un apriori materiale, si danno tutti i presupposti che verranno esplicitati, in forma di legge, dalla riflessione filosofica, che viene a costituire una circolarità con il mondo<sup>13</sup>. Tuttavia, ciò che in Husserl

<sup>13</sup> «L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo.» G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, I, 57.

e in Hegel appariva come un principio formale, in Derrida riceve un nuovo pathos esistenzialista e materialista: la materia e la forma, il dato e l'idea, l'esistenza e l'essenza sono impegnati in una dialettica (più tardi in una «differenza») ininterrotta, che ha luogo nell'esperienza di ogni individuo.

Il salto di qualità dalla Memoria alla Introduzione alla *Origine della geometria* consiste allora nel dare un nome, quello di «segno», appunto, all'elemento che comporta al proprio interno la polarità dialettica. Cioè nel rivelare la parentela fra Talete, l'inventore della geometria, e Theut, il semidio egiziano inventore della scrittura nel racconto platonico del *Fedro*<sup>14</sup>. Ciò che nella Memoria va sotto il titolo della «dialettica», dal 1962 in avanti si porrà dunque sotto il titolo del «segno» e, più avanti della «traccia», che sembra sintetizzare ancora meglio la polarità tra origine e futuro, proprio come si parla di tracce di una civiltà scomparsa e della traccia (gli appunti, lo schema) di un discorso che dovremo tenere domani.

### I.2.2. Il segno e le idee

*L'origine della geometria e l'origine della verità.* Alle pagine husserliane della *Origine della geometria*, la Appendice III al § 9 a della *Crisi delle scienze europee*, Derrida aveva prestato attenzione già nella Memoria. Tuttavia, per un errore di traduzione, aveva concluso che la tradizionalizzazione (il modo per conservare e tramandare un sapere) vi fosse concepita in termini puramente empirici: scrivere i risultati di una scoperta è estrinseco e accessorio, per quanto utile possa rivelarsi<sup>15</sup>. La correzione di questo errore di lettura sta alla base della lunga analisi del 1962, in cui Derrida riconosce che Husserl aveva individuato benissimo il carattere trascendentale della tradizionalizzazione.

<sup>14</sup> *La farmacia di Platone* (1968), poi in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972 (trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989).

<sup>15</sup> *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* cit., p. 269.

La questione del nesso tra iscrizione materiale e costituzione della scienza stava al centro dei corsi di Merleau-Ponty al Collège de France alla fine degli anni Cinquanta (in particolare, nel 1959-60 aveva affrontato tra l'altro l'*Origine della geometria*) e il titolo originario del postumo *Il visibile e l'invisibile* (1961) era *L'origine della verità*. D'altra parte, per ciò che attiene specificamente al problema del segno, in questi anni si incomincia a parlare, in Francia e altrove, di «semiologia», sull'onda della pubblicazione, nel 1959 e per opera di Charles Bally e Albert Sechehaye, del *Corso di linguistica generale* di Ferdinand de Saussure, la cui stesura risaliva al 1916.

Anche in questo caso, dunque, la riflessione husserliana viene fatta interagire con un elemento della attualità culturale, che però Derrida sviluppa passando direttamente al problema epistemologico generale: in che misura il segno non è semplicemente un veicolo strumentale del pensiero, ma costituisce la condizione di possibilità delle idee, ossia, per l'appunto, l'origine della verità?

*Segno e storicità.* Il primo livello di indagine, in Husserl, verte sul nesso tra l'*epistème* – la verità non contingente – e l'*historia*, ossia la variegata sfera di circostanze genetiche senza la quale l'*epistème* non solo non avrebbe avuto luogo, ma non potrebbe mantenersi come idealità.

La tesi di fondo che Derrida valorizza in Husserl è dunque che tra *epistème* e *historia* non c'è contrapposizione: i pensatori del metodo sono di fatto i più sensibili alla tematica della storicità, giacché la storia si è depositata tutta nel metodo, d'accordo con la dialettica tra genesi e struttura e tra archeologia e teleologia. Nei teoremi della geometria non c'è meno storia che nella battaglia di Waterloo, ciò che si offre come evidenza è il risultato di una tradizionalizzazione che l'ha preservata, trasmessa, codificata, verificata.

L'attenzione al segno è dunque cura per la storia di cui esso è insieme il vestigio e il veicolo. E proprio la cecità nei confronti della storia costituisce, per Husserl, il limite del-

le scienze, sicché Husserl appare molto più sensibile agli elementi empirici della idealità di quanto non lo fosse Kant; cioè, se vale l'analogia con la rilettura del trascendentalismo proposta da Hegel, è molto più dialettico.

*Segno ed empiricità.* Verifichiamolo rapidamente. Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant aveva osservato come la logica, in quanto codifica del ragionamento umano, era stata la prima delle scienze, perché libera da condizionamenti empirici, così da risultare pressoché completa sin da Aristotele. Subito dopo la logica era stata la volta della matematica, che ha la sua vera origine nel momento in cui il primo geometra comprende che quello che conta non è il triangolo tracciato sulla sabbia, bensì quello costruito nel proprio pensiero. Quanto poi alla identità del primo geometra, Kant non se ne cura, e scrive «fosse Talete o chiunque altro». Così, l'idea kantiana che l'apriori vada contrapposto all'empirico si manifesta non solo nella concezione secondo cui la geometria nasce nella mente e non nel mondo, ma anche e soprattutto nell'indifferenza rispetto alla identità del primo geometra.

Le cose per Husserl vanno altrimenti. Certo, non importa stabilire se il protogeometra fosse proprio Talete, ma qualcuno deve essere stato, altrimenti le idealità non sarebbero mai emerse. Ma c'è di più. Kant si era interessato alla costruzione, al fatto che il geometra scoprisse mentalmente delle proprietà, ma non aveva detto quale strumento occorresse per costruire. Husserl, invece (e senza per questo ritenere di fare della psicologia), appunta la propria attenzione proprio sugli strumenti; e Derrida lo segue risolutamente su questa via, che è il preambolo di quello che, pochi anni dopo, sarà la grammatologia.

Infatti, ammettiamo che l'inventore (o più esattamente lo scopritore) fosse stato Talete. Si tratta di una prima circostanza che contribuisce a determinare una genesi empirica dell'idea. Non è la sola. Poniamo che Talete si fosse subito dimenticato della sua scoperta. Anche in questo caso, tutto

sarebbe sprofondato nell'oblio, in attesa di un altro scopritore, che avrebbe potuto anche non nascere mai. Dunque, perché l'idea potesse salvarsi era necessario che il protogeometra (una individualità determinata) la fissasse in se stesso, la formulasse linguisticamente trasmettendola ad altri, e, da ultimo, la scrivesse. Platone era andato molto vicino a questa soluzione: bisogna che sensazioni e pensieri si scrivano nell'anima; ma – come la maggior parte dei filosofi – aveva concepito la scrittura come una semplice metafora.

Riflettendo sulla origine della geometria, Husserl vede con chiarezza che gli strumenti che permettono di passare dalla semplice intuizione alla idea sono, in varie maniere, delle specie del segno. L'idea e la struttura atemporale, così come il processo della costruzione, non avrebbero potuto sorgere senza delle forme di iscrizione che appaiono come condizioni di possibilità della idealizzazione. E tutto questo senza che l'apriorità della geometria risulti compromessa, confondendosi con la misurazione della terra, o con la psicologia del geometra.

*Segno e idealità.* Dunque, Husserl è un filosofo della scrittura. Ciò che maggiormente contribuisce alla idealizzazione di un sapere è la possibilità di scriverlo. Questa risorsa permette il transito dal soggettivo e occasionale all'oggettivo e necessario; il mondo iperuranio delle idee esiste non *benché* ci siano forme materiali di trasmissione, ma proprio *perché* ci sono.

Ogni forma di iscrizione compie infatti un passo in avanti nella idealizzazione, cioè nella emancipazione della scoperta dal suo carattere contingente e soggettivo. Il linguaggio orale, che perfeziona l'idealizzazione in atto sin dalla percezione, libera l'oggetto dalla soggettività dell'inventore, ma lo limita alla comunità originaria. Solo la scrittura – cioè, quello che appare come il più empirico degli elementi, come un mezzo inanimato – sarà in grado di conferire la perfezione a questa idealità, sottraendola alla finitezza spazio-temporale del protogeometra e dei suoi con-

temporanei, e dunque realizzando quella indipendenza del senso rispetto alla comunità attuale in cui consiste la perfezione della idealità.

La scrittura è la condizione del trascendentale. Il filosofo delle essenze, così, si rivela attento a ciò che in prima approssimazione sembra uno strumento accidentale.

*Il logocentrismo e la cancellazione del segno.* Come nel caso della dialettica nel '53-54, nel '62 Derrida valorizza ciò che Husserl aveva individuato ma non tematizzato sino in fondo; tanto è vero che nella *Crisi* il segno è generalmente visto proprio come un medium inerte che tramanda sì un progetto epistemologico, ma al tempo stesso lo lascia isterilire in una scienza che – come quella contemporanea, almeno nella analisi di Husserl – si è allontanata dalle sue vere motivazioni e si è tradotta in un tecnicismo senz'anima.

Perché questa cecità intermittente? In Husserl si manifesta quello che più tardi, e con una generalizzazione estesa a tutta la filosofia, Derrida chiamerà «logocentrismo», ossia la tendenza del discorso teorico a rimuovere le proprie condizioni materiali. Un discorso critico o decostruttivo, per parte sua, dovrà porre l'accento proprio su questa cecità e su questa rimozione.

Nella migliore delle ipotesi, infatti, il filosofo classico (quello, in breve, che non si è psicoanalizzato) può riconoscere che le idee risultano dipendenti dal linguaggio in cui vengono formulate. Tuttavia, sarà restio ad ammettere che il linguaggio trovi la sua condizione di possibilità nella scrittura; resisterà cioè all'ipotesi che l'idealizzazione linguistica (le cose sensibili, una volta nominate, diventano idee) dipenda a sua volta dalla originaria idealizzazione assicurata dal segno in generale, che offre la possibilità di iterare anche in assenza del primo soggetto che ha avuto una sensazione o una intuizione. Questa resistenza va intesa in senso psicoanalitico: il filosofo fa finta di non accorgersi di ciò che governa i suoi argomenti, lo usa ma al

tempo stesso lo rimuove; e da quel momento non vorrà più saperne niente.

Viceversa, nella attenzione di Derrida nei confronti delle resistenze e delle rimozioni si delinea il profilo di una stagione della filosofia. Come i filosofi dell'Ottocento sembravano interessati soprattutto a rivelare il carattere storico o psicologico delle idee che la tradizione platonica aveva posto in un cielo incorruttibile, e come i filosofi della prima metà del Novecento si impegnavano soprattutto nel mostrare quanto questa storia avesse a che fare con l'espressione di una vita che non si lasciava irregimentare dalla ragione, così i loro eredi della seconda metà del Novecento amano far confluire queste considerazioni in una più estesa valutazione dei condizionamenti politici, sociali e psicoanalitici della filosofia. Nella fattispecie, il vincolo che viene posto in luce è il ruolo della *tecnica* nella costituzione della teoria, che sarebbe poi, nella prospettiva di Derrida, la madre di tutte le rimozioni.

*Idealità e iterabilità.* Ma, al di là delle circostanze culturali, il vero punto teorico è l'identificazione tra idealità e iterabilità. Il ragionamento suona così: che cosa è una idea? Una entità indipendente, in linea di principio, da qualcuno che la pensa, e tale da esistere anche dopo che chi l'ha pensata abbia cessato di pensarla, per quella volta o per sempre. Ora, perché una condizione del genere si possa realizzare non basta asserire che l'idea è «spirituale», appunto perché in tal modo potrebbe risultare dipendente esclusivamente dagli atti psichici del singolo.

Invece che concentrarsi sul carattere spirituale della idea, Derrida ci invita a considerare la circostanza che una idea, per essere tale, deve risultare indefinitamente *iterabile*; e che la possibilità di ripetere ha inizio proprio nel momento in cui si istituisca un codice, la cui forma archetipica (originaria e non derivata) è offerta proprio dal segno scritto, dalla traccia che può presentarsi anche (sebbene non necessariamente) in assenza dello scrittore.

Derrida, qui, non opera più come esegeta di Husserl, teorizza in proprio. Ciò che suggerisce è che un messaggio, fosse pure la nota della spesa o il conto della lavanderia, rappresenta al meglio la condizione della idealità, proprio perché, diversamente dai processi psicologici, può accedere a una esistenza separata dal suo autore. Ecco il punto fondamentale, sviluppato in grande stile in *La voce e il fenomeno*, e condotto sul filo della «iperbolite» che Derrida stesso si è diagnosticato<sup>16</sup>.

Accanto a questa tesi epistemologica, di teoria della conoscenza, Derrida ne svolge (o più esattamente presuppone) una seconda, ontologica, quella per cui ciò che vale per la presenza ideale deve valere anche per quella sensibile, per le cose che incontriamo nell'esperienza. E questo è uno dei punti più problematici della teoria derridiana, che, come vedremo, verrà tacitamente accantonato nella fase più recente del suo pensiero.

### I.2.3. Il capovolgimento della fenomenologia

Dalla epistemologia alla ontologia. Esponiamo intanto la teoria. Il sottotitolo di *La voce e il fenomeno* (1967) è *Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, e materialmente il volumetto si presenta come un commento alla Prima Ricerca logica. Derrida ha interpretato questo suo lavoro come una lunga nota alla *Grammatologia*, o come un testo che avrebbe trovato una collocazione alternativa tra la prima e la seconda parte dell'opera maggiore. L'origine è occasionale, una conferenza scritta in poche settimane, e trasformata in volume su suggerimento di Jean Hyppolite. Di fatto, compie un ciclo apertosi quasi quindici anni prima.

Nel '53-'54, si trattava di illustrare la dialettica tra empirico e trascendentale attraverso l'esempio dei rapporti tra

<sup>16</sup> «Una iperbolite esagerata. Infine, esagero. Esagero sempre» (*Motivologie de l'autre*, Galilée, Paris 1996, p. 81).

genesi e struttura. Nel '62 era invece questione di esibire il tassello o la cerniera che unisce queste due dimensioni, la scrittura come elemento empirico-trascendentale (rispondendo al problema epistemologico «in che misura il segno è costitutivo della verità?»); la dialettica usciva di scena e al suo posto entrava il segno.

Nel '67, con la identificazione di idealità e iterabilità, si passa apertamente alla ontologia: «in che misura il segno è costitutivo della presenza?». In questa prospettiva, il segno non offre solo la mediazione indispensabile per la costituzione della idealità. È, più profondamente, ciò che definisce la realtà della nostra esperienza, il modo in cui ci relazioniamo a noi stessi e al mondo.

Qui dunque, rispetto al '62, si racconta una storia piuttosto diversa, se non nella trama almeno nel finale. Non il triangolo di Talete, ma i soggetti, e gli oggetti che entrano nel campo della loro esperienza, non possono prescindere dal sussidio offerto dal segno; non c'è alcuna esperienza, sia essa l'auto-intuizione dell'io o l'intuizione di oggetti, che risulti immune dalla mediazione semiotica. Ma come si passa da una teoria della scienza a una teoria dell'esperienza?

*Il mondo è pieno di segni.* In primo luogo, facendo notare l'ubiquità dei segni. Il primo capitolo della *Voce e il fenomeno* porta l'attenzione su una questione terminologica. Husserl distingue due tipi di segni, l'indice (*Anzeichen*), un segno non necessariamente accompagnato da una intenzione (poniamo, i canali di Marte come possibili indizi di una vita sul pianeta), e l'espressione (*Ausdruck*), che è invece necessariamente associata a una intenzione viva, per esempio quando ci si fa un nodo al fazzoletto per non dimenticare qualcosa.

È anzitutto da notare, sottolinea Derrida, che Husserl propone questa differenziazione, che comporta una gerarchia e una assologia, senza fornire una definizione del segno, e questo perché o non ci ha pensato, oppure assume implicitamente che il segno sia qualcosa che ci prende alle

spalle, costituendo il nostro discorso molto prima che esserne costituito. È poi da sottolineare per l'appunto la gerarchia di valori presupposta dalla classificazione husserliana: il segno «vero e proprio», cioè quello inerte, l'indice, è morto, non animato da una intenzione spirituale che gli dia vita: dunque è cattivo. Quello vivo, accompagnato da una espressione, esteriorizza ciò che è contenuto nell'anima: dunque è buono.

Ecco un punto caratteristico nella strategia di Derrida che, nel seguito del suo percorso, continuerà a sottolineare<sup>17</sup> come sotto le partizioni teoriche e terminologiche si nascondano delle scelte di valori: in Platone come in Hegel, il segno «vero e proprio» è un male non essendo accompagnato dallo spirito vivente, sicché nella *Fedone* il segno (*sema*) è anche il corpo (*soma*) che occultata l'anima, e la tomba in cui si depona il corpo morto; e nell'*Estetica* e nella *Enciclopedia* di Hegel è la piramide, cioè di nuovo una tomba.

Dietro alla teoria c'è dunque, potentissima, l'assiologia. Si tratta, per Husserl come per i suoi predecessori, di scartare il morto e il male a vantaggio del vivo e del bene, di privilegiare lo spirito vivente rispetto alla lettera morta. Per Derrida, invece, bisogna decostruire questa gerarchia implicita, e l'impresa non è così difficile, giacché la riduzione o l'esclusione del segno non riesce a Husserl più di quanto non riesca a Platone o a Hegel.

*Non si può fare a meno dei segni.* La resistenza del segno si dispiega nel secondo capitolo. Husserl vuole ridurre l'indice, irrilevante per la sua analisi, per limitarsi all'esame della espressione, in quanto manifestazione di una coscienza presente a se stessa (ossia appunto di uno spirito), mentre il segno non lo è, potendo per l'appunto riflettere o un dato naturale e non cosciente o una intenzione non più presente (la nota della spesa di tre giorni fa dimenticata

<sup>17</sup> *La farmacia di Platone* cit.; *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel* (1968), poi in *Marges de la philosophie* cit.

ta sul tavolo di cucina). Il principio è chiaro: il vivo e la presenza sono la coscienza, il morto è il segno, sia esso indice o espressione, ma gli indici sono segni più morti degli altri, e sono i primi a cadere. La riduzione, tuttavia, è molto meno facile di quanto non paia, anche perché un conto sono i canali di Marte, che non sono mai stati il veicolo di una coscienza, un altro la nota della spesa, che lo è stata.

La difficoltà suona così: dal punto di vista assiologico, l'indice risulta subordinato alla espressione, ne è una versione secondaria e degradata; prima ci sono le idee, poi le parole che le esprimono, e infine i segni che le conservano. Tuttavia, l'espressione è di fatto un tipo di indice, giacché, per esempio, per parlare si adoperano suoni fisicamente analoghi agli indici naturali (i discorsi sono percepiti dalle orecchie non meno che i tuoni), per scrivere si usano tracce non essenzialmente diverse dai segni dell'età sulle facce delle persone ecc. La difficoltà è uguale a quella incontrata a proposito della idealità: da un punto di vista assiologico, l'idealità, come possibilità di ripetizione indefinita, è sopraordinata alla iterabilità; di fatto, tuttavia, l'iterabilità costituisce una sfera più ampia, di cui l'idealità è soltanto una versione dipendente.

Donde la tesi fondamentale di Derrida: l'idealità è più nobile, ma l'iterabilità è più ubiqua, e soprattutto è più costitutiva. Senza iterabilità, non c'è idea. Ora, proprio come nella dialettica tra signoria e servitù in Hegel, il segno, lo strumento servile che domina la terra, potrà, grazie alle sue risorse tecniche, capovolgere le gerarchie, e farsi sentire dal padrone. La storia è anche più vecchia, visto che Theut, l'inventore della scrittura, era il segretario del Faraone, ed era un dio minore che però col tempo aveva finito per condizionare il sovrano di cui registrava la contabilità e la memoria.

Mitologia a parte, è dunque piuttosto per partito preso logocentrico che non in base a una vera dimostrazione che Husserl può ritenere di avere tolto di mezzo l'indice. Ma (e con questo veniamo al terzo e al quarto capitolo) le stesse difficoltà si ripresentano di fronte alla riduzione della

espressione. Per Husserl, c'è almeno un caso, il monologo interiore, in cui la coscienza è in rapporto immediato con se stessa. Per Derrida, no.

*Il Cogito è un segno.* Secondo Husserl, quando parlo tra me e me, non ho bisogno di parole, giacché so già quello che voglio dirmi, dunque non mi sto informando di niente. Si deve perciò immaginare che quando il Cogito è auto-cosciente non si parla, e Husserl fa notare che i casi in cui sembriamo parlare tra noi e noi sono in effetti secondari e, in ultima istanza, fittizi, come quando ci rivoliamo dei rimproveri («ti sei comportato male, non puoi continuare ad agire così»).

Se Husserl insiste sulla non-necessarietà, cioè sul carattere fittizio, del linguaggio nella coscienza, è perché è consapevole del fatto che il linguaggio comporta elementi di non presenza almeno possibile (posso parlare di qualcosa anche senza che ci sia). Dunque vuole eliminare la mediazione linguistica dalla costituzione di un soggetto puntuale e interamente presente quale dovrebbe esserlo un soggetto trascendentale, che non dorme, non ha vuoti di memoria né momenti di stanchezza, e che appare condizionato il meno possibile da una storia e da una geografia.

D'accordo con l'analisi svolta nel quinto capitolo, l'assunto secondo cui la coscienza non abbisogna di mediazioni nasce da una concezione puntuale della presenza, che si darebbe tutta in un colpo, senza passato né futuro, e senza gradualità. Tuttavia, le analisi sulla costituzione della soggettività che Husserl condurrà dopo le *Ricerche logiche* smentiranno l'assunto, e faranno della presenza non un punto di irradiazione originario, bensì il risultato, in linea di principio sempre mobile, della ritenzione del passato e della anticipazione del futuro.

La coscienza sarebbe, dunque, l'esito di due non-presenze (per non dire di due assenze, almeno se seguiamo le conclusioni non scontate di Derrida). Posso anche pretendere di non parlare tra me e me; mi sarà più difficile nega-

re che l'io abbia un decorso temporale: e se il tempo è a sua volta un flusso, allora la presenza della coscienza sarà al massimo quella di un fiume in cui non ci si può bagnare due volte.

Qui ha luogo il passaggio dalla scienza all'esperienza. Mentre l'Introduzione sosteneva che per avere delle idee scientifiche bisogna che siano scritte, *La Voce e il fenomeno* afferma che non esiste un io o un fenomeno in assenza di segni, prova ne sia che l'io non riesce a ridurli al proprio interno, quantomeno sotto forma di ritenzioni e protenzioni temporali. Se l'io è fatto di tempo, e il tempo è flusso (rimando, rinvio, differenza), allora l'io, e i suoi contenuti, sono fatti della stessa stoffa di cui sono fatti i segni.

*Ogni presenza è un segno.* Questo per l'io, ma si può estendere il ragionamento anche al mondo? Sì, se ci chiediamo che cosa sia davvero la presenza. Un tavolo è presente, ma prima o poi sparirà e, inoltre, anche adesso trascende la mia coscienza, è lì fuori, potrebbe essere una allucinazione, e comunque alcune sue parti (per esempio, il contenuto dei cassetti) non mi sono presenti; ed è per questo che, cartesianamente, Husserl tende a far coincidere l'oggettività con l'interiorità, con l'immanenza dei fenomeni alla coscienza. Se ammettiamo questo principio non solo per l'epistemologia, ma anche per l'ontologia, il gioco è fatto. Da questo momento in avanti, varrà per l'oggetto ciò che valeva per il soggetto: la vera presenza si configura non come realtà esterna (caduca, dubbia, trascendente), bensì come interiorità, e l'interiorità è tanto più presente in quanto si pensa come idealità, ossia come possibilità di ripetizione indefinita.

Ora, però, ci troviamo di fronte a un *double bind* che costituisce il nocciolo della filosofia di Derrida: la presenza piena, non intaccata dalla possibilità di sparizione empirica, non compromessa dalla trascendenza dell'oggetto rispetto alla coscienza, è interiore e ideale. L'idealità, però, è possibilità di ripetizione indefinita, dunque è in se stessa e

per definizione non presente, oltre a dipendere, per la ripetizione, da segni. Ciò che assicura la presenza è anche ciò che la rende impossibile: ogni presenza perfetta (ideale) è una presenza imperfetta (perché è solo l'attualizzazione di una serie indefinita). Figuriamoci poi le presenze imperfette, come gli oggetti trascendenti o i fenomeni costitutivamente parziali.

*La forma è traccia dell'informe.* Se la determinazione dell'essere come presenza viene a confondersi con quella dell'essere come idealità, allora la presenza semplice appare indissociabile dalla ripetizione; sicché, conclude Derrida, «la cosa stessa si sottrae sempre»: la presenza si trasforma in un sintomo, né c'è modo di distinguere in linea di principio la rappresentazione – il darsi della cosa «in carne ed ossa» – dalla rappresentazione<sup>18</sup>. Viviamo in un mondo di segni non perché ci sia una «prosa del mondo», come suggeriva Merleau-Ponty e come aveva ripetuto Foucault, ma perché il mondo non è composto di cose bensì di rappresentazioni.

Ne segue che proprio in base ai principi che lo animano, l'intero progetto della fenomenologia (e in realtà di quella che Derrida chiama «metafisica della presenza») risulta inattuabile non solo di fatto ma, molto più gravemente, di diritto. In altri termini, uno dei motivi per cui è tanto difficile superare la metafisica è che essa (come sogno di presenza totale, non interrotta da elementi di rimando) non si realizza mai come tale, ed è dunque un fantasma che ci ossessiona piuttosto che una realtà con cui si possa fare i conti.

Così, il capovolgimento della fenomenologia si compie attraverso la generalizzazione della *epochè*, della sospensione dell'atteggiamento naturale per cui crediamo di non avere a che fare solo con fenomeni nella coscienza, ma anche con oggetti fuori di noi. Il mondo è intessuto di tracce non tanto per i caratteri propri degli oggetti di coscienza

(che sono immanenti ma rinviano a una trascendenza, l'oggetto fuori della coscienza), né per l'aspetto prospettico dei fenomeni (se vedo la facciata di una casa, non ne vedo il retro), bensì per la natura specifica della idealità come perfezione della coscienza, che è tale solo in quanto possibilità di ripetizione indefinita.

L'idealità però non riguarda solo il filosofo, ma ogni uomo; il che, se appare esagerato quando si parla di tavoli e di sedie (ci si cura poco, in genere, del fatto che gli oggetti abbiano aspetti non presenti), lo è molto meno se si considera l'importanza e l'ubiquità del fenomeno della idealizzazione nella vita psichica, dove lo scacco degli ideali è una esperienza quotidiana. Per questo, Derrida ha talora citato un passo di Plotino: «La forma è traccia dell'informe»<sup>19</sup>: il fenomeno, come totalità presente, additerebbe un eccesso di là da sé, e questo eccesso (sia esso la parzialità del fenomeno, la trascendenza dell'oggetto o l'idealità come iterabilità) è appunto l'elemento non-dialettizzabile che muove la dialettica di materia e forma.

### 1.3. L'argomento trascendentale

#### 1.3.1. Reale, ideale, iterazione

*La presenza come risultato.* L'argomento di Derrida ha due punti chiave che conviene svolgere analiticamente.

Primo, la presenza del mondo è una presenza alla coscienza, ed è tanto maggiore quanto più è ideale, cioè quanto più è iterabile, e l'iterazione richiede dei segni. Come abbiamo appena visto, questa è una mossa che Derrida giustifica attraverso l'appello di Husserl all'*epochè*, ossia alla sospensione dell'atteggiamento naturale che concepisce i fenomeni come manifestazioni di cose esistenti fuori della co-

<sup>18</sup> *La voix et le phénomène* cit., pp. 58 e 114.

<sup>19</sup> In almeno due occasioni, cfr. *Marges de la philosophie* cit., pp. 77 e 187. Il passo è in *Enneadi*, VI, 7, 33.

scienza e li riduce a pure immanenze. Tuttavia, come abbiamo visto, se in Husserl l'*epochè* era un momento provvisorio ed epistemologico, in Derrida diviene permanente e ontologico: in linea di principio, la perfezione del fenomeno è una presenza di coscienza, ed è tanto più forte in quanto è ideale; l'idealità, tuttavia, è per Derrida iterabilità (cioè possibilità di ripetizione indefinita), sicché – secondo il *double bind* – la perfezione dell'oggetto si dà nel soggetto, come presenza ideale, ma la presenza richiede iterazione, l'iterazione abbisogna di segni, i segni sono non-presenti, e dunque la presenza perfetta è anche una presenza imperfetta.

Secondo, l'io come flusso temporale è composto di ritenzioni e protenzioni, dunque di segni, per cui non è un punto presente da cui si irradiano delle non-presenze, bensì il risultato di quelle non-presenze. Derrida trae questo argomento dalle analisi husserliane della fine degli anni Dieci e degli anni Venti sulla temporalità, che fa retroagire sul problema del segno nelle *Ricerche logiche*. Il risultato di questa combinazione non prevista da Husserl, che non assocerà mai il problema del tempo a quello del segno, è triplo: (1) La scrittura diviene l'immagine della temporalità (e questo prepara il nesso tra scrittura e schematismo che vedremo nella *Grammatologia*); (2) la presenza è concepita come il risultato di operazioni costitutive; (3) la differenza, il sistema di rimando (del tempo e del segno) si configura come una struttura originaria<sup>20</sup>. Se tuttavia la presenza è il frutto di una idealizzazione come ripetizione, diviene impossibile, in linea di diritto, distinguere presentazione (il darsi di una cosa) e rappresentazione (la sua iterazione); al limite, risulta impossibile, in linea di diritto, distinguere la realtà dalla immaginazione.

*Il caduco e il permanente.* C'è un punto che sinora non abbiamo considerato, e che riguarda la motivazione di fon-

<sup>20</sup> *Marges de la philosophie* cit., p. 17.

do di questa estremizzazione della fenomenologia. La scelta a favore della presenza ideale nasce dalla constatazione della caducità di quella reale, destinata a sparire non nel senso (anche ammissibile) che alla lunga scomparirà persino l'Everest, bensì in quello, di più breve termine e tanto più pregnante, che l'io non è temporale ed eterno, ma mortale, sicché la scelta per l'idealità è generata dalla coscienza della mortalità, della ineluttabilità della sparizione di ogni osservatore empirico: la forma dell'essere come oggettività, quella che si rappresenta linguisticamente nella terza persona dell'indicativo presente, è data proprio dal fatto che qualcosa è solo se c'era prima della nascita del soggetto e ci sarà dopo la sua morte<sup>21</sup>.

Il ragionamento non è peregrino. Provate a immaginare che cosa ci sarà quando morirete. Avete un bel pensare che con voi scomparirà tutto il mondo: in realtà, sapete che resterà tutto, tranne voi, e proprio quell'essere dopo di noi (e prima di noi) sembra costituire il senso più pregnante della presenza, allo stesso modo che il vantaggio (o svantaggio, dipende) di un muro reale rispetto a un muro semplicemente immaginato consiste nell'esserci anche quando non lo pensiamo. Derrida traduce l'essere presente nel «restare», e poi concentra la propria attenzione sugli strumenti che assicurano la possibilità di un simile permanere al di là della finitezza individuale. E, di nuovo, se l'argomento può apparire iperbolico ove riferito a tavoli e sedie, risulta molto più ordinario nella vita psichica e sociale, dove fenomeni macroscopici come la famiglia e le istituzioni sono tipiche espressioni di una naturale tendenza a creare strutture che vadano al di là della finitezza individuale.

*Dall'infinito all'indefinito.* Proprio perché si genera dalla caducità, la stessa idealità viene concepita non come una

<sup>21</sup> *La voix et le phénomène* cit., p. 60.

iterabilità all'*infinito*, bensì come iterabilità *indefinita*; per dirla con Derrida, «la differenza infinita è finita»<sup>22</sup>. Se il libro che sto scrivendo in questo momento sopravvivrà in qualche biblioteca o negozio di rigattiere un solo secondo dopo la mia morte (e le probabilità malgrado tutto sono elevate), allora la vera presenza non è quanto sto pensando io adesso, ma quello che altri leggeranno in un altro momento (poniamo che sia il 2103 e che qualcuno stia leggendo questa frase). La perfezione del vivere si dà nel sopravvivere e, ancor meglio, nel postumo; la costituzione della idealità come ripetibilità intrattiene un rapporto essenziale con la morte. Ed è per questo che la ripetizione non è «infinita» ma «indefinita»: è l'atto di un differimento che ha luogo a partire da un soggetto finito.

Non che Husserl non avesse tenuto conto della caducità del soggetto, tuttavia quello che davvero gli importava era la certezza dell'oggetto, e il problema della scomparsa della soggettività individuale interveniva solo in un secondo momento, a livello epistemologico: riguardava, cioè, come abbiamo visto nella *Origine della geometria*, le possibilità di trasmissione e conservazione di una scienza di idee. Viceversa, Derrida parte da un presupposto nettamente heideggeriano. La finitezza la incontriamo subito, non è l'incidente di percorso di un soggetto eterno, è proprio ciò che, in un soggetto finito, suscita l'esigenza della idealizzazione.

*Il capovolgimento della fenomenologia.* Questa matrice heideggeriana è la differenza di fondo tra Husserl e Derrida, e determina il transito dalla epistemologia alla ontologia.

Per Husserl, la presenza ideale costituisce una esigenza essenzialmente scientifica (nel senso più elevato): se vogliamo essere davvero certi dei fenomeni con cui abbiamo a che fare, ci conviene sospendere il riferimento al mondo, e sal-

<sup>22</sup> Ivi, p. 114.

varli come fatti di coscienza (riduzione fenomenologica); poi, dobbiamo isolarne le strutture essenziali nella forma della idealità (riduzione eidetica); infine, dobbiamo trascendere la caducità del soggetto empirico, e accedere alla dimensione di un soggetto eterno (riduzione trascendentale). Nessuna di queste tre riduzioni riguarda il mondo, che resta certo e saldo fin tanto che non lo si indaghi filosoficamente (per esempio, la stessa fisica non attua le riduzioni), cioè lo si sottoponga alla prova del dubbio iperbolico.

Per Derrida, invece, si parte proprio dal soggetto, che sin dall'inizio si sa, heideggerianamente, finito, e che perciò concepisce la presenza come ciò che resta dopo la sua morte ed esisteva prima della sua nascita. La riduzione trascendentale è dunque il primo gesto inconsapevole di un soggetto che si sa mortale; la riduzione eidetica sarà poi l'ovvia conseguenza di questa consapevolezza, che comporta la scelta della idealità rispetto alla realtà; e, a questo punto, la riduzione fenomenologica diviene, per così dire, un atteggiamento naturale, che comporta l'indistinzione di fondo tra presentazione e rappresentazione, presenza reale e idealità.

Ma questo è possibile proprio perché, come accennavo poco fa, la presenza a cui fa riferimento Derrida non è tanto (almeno in questa stazione del percorso) quella fisica, bensì la sfera psicologica e sociale – la sfera dell'esistenza in senso heideggeriano, o della fenomenologia dello spirito in senso hegeliano – in cui, in effetti, l'ideale e il reale sono difficilmente distinguibili. Possiamo tranquillamente accettare che la sedia su cui ci troviamo in questo momento non sia quella ideale, ma c'è stato un momento nella nostra vita in cui abbiamo dovuto fare una certa fatica per rassegnarci al fatto che nostro padre non fosse un padre ideale. In questa sfera, l'identificazione tra presenza e idealità apparirà molto meno oltranzistica di quanto non risulti in riferimento agli oggetti fisici. L'ontologia diviene la rappresentazione di una struttura nevrotica (l'ideale è sempre destinato a naufragare) e ansiosa (la presenza è sempre minacciata dalla sparizione).

Si capisce allora come, in questa impostazione, la scrittura costituisca molto di più che una metafora per definire il rapporto con ciò che resta dopo di noi, o di uno strumento per garantire le idealità scientifiche. Al contrario, diventa il tessuto dell'ontologia. Una scrittura, esattamente come la realtà, è ciò che preesiste a noi (le tracce di quelli che ci hanno preceduti) e dura dopo di noi: scrivere è sempre fare testamento.

### 1.3.2. Il teorema di Münchhausen

*Il supplemento.* Dunque, per riepilogare l'argomento: la coscienza, che è la salvezza del fenomeno, è fatta di tracce, che assicurano l'idealizzazione come iterazione ma insieme ne compromettono la purezza, proprio perché sono tracce, ossia non sono presenze piene. A sua volta, l'io è mortale, ma proprio da questa mortalità sorge il sogno della idealizzazione come iterazione, che però non sarà mai piena e perfetta, non solo perché si avvale di tracce, ma anche perché è la prospezione di un soggetto finito, che come tale può dare adito solo a una ripetizione indefinita. Proprio qui vediamo quanto conti la dialettica nella lettura derridiana di Husserl: le condizioni positive sono anche condizioni negative, e viceversa; tranne che, con spirito molto novecentesco, Derrida adopera la dialettica in vista non di una sintesi finale, ma piuttosto di una situazione aporetica.

Indipendentemente dagli esiti e dagli umori, tuttavia, il meccanismo rilancia una nevrosi che è già nella dialettica. Nelle *Lezioni di estetica*, Hegel osserva che gli Egiziani, imbalsamando i defunti, rivelano di possedere una intuizione della immortalità dell'anima, perché hanno capito che la morte avviene due volte, la prima come morte di ciò che è semplicemente naturale, la seconda come nascita di qualcosa che va al di là della natura. La mummia ha questo duplice valore: è un corpo morto, e insieme qualcosa di più,

che allude alla possibilità di una durata che trascende la vita biologica. Se consideriamo che il corpo, platonicamente, è la lettera, la metafora può aiutare a capire il punto: la traccia è il monumento della vita nella morte, e il monumento della morte nella vita; la lista della spesa potrà sopravvivermi per decenni, eppure appena l'ho scritta non mi è più presente, non ci penso più e faccio altro.

Se poi il richiamo a Hegel appare sospetto, o quantomeno in odore di iperbole dialettica, e il riferimento alla lista della spesa risulta triviale, si consideri che Cartesio, nelle *Meditazioni metafisiche*, segue un percorso analogo. Il Cogito, che è certo solo del suo dubitare, si accorge di essere finito; questa consapevolezza suscita in lui una idea dell'infinito, che non può aver tratto da sé; e l'infinito è Dio, che possiede tutte le perfezioni, compresa l'esistenza (prova ontologica) e la veracità, fonda il mondo nella sua verità, e sottrae il Cogito dal dubbio iperbolico: il mondo non è la finzione di un Demone ingannatore, ma di un Dio vero e veritiero.

*Due prussiani.* Derrida ha ripreso questo circolo che, come vediamo, è abbastanza tradizionale, chiamandolo (con un riferimento a Rousseau, in cui è ricorrente, e in parte anche a Bergson) «supplemento»: (1) la presenza piena come presenza ideale, è ciò che supplisce alla caducità dell'empirico; (2) ma l'empirico è sia l'origine dell'ideale, visto che il sogno di una presenza piena nasce dalla constatazione della caducità, sia il mezzo (il segno) che assicura la presenza piena come iterazione; (3) d'altra parte, però, l'empirico e il contingente sono tali solo alla luce del trascendentale e del necessario che loro stessi hanno costituito.

Per farsi un'idea, è qualcosa di molto simile al Barone di Münchhausen che si tira fuori da uno stagno afferrandosi per la collottola. Ma non è una storia straordinaria: è, suggerisce Derrida, quanto normalmente accade: una man-

canza (l'insufficienza della presenza) viene colmata, ma apparirà come una mancanza solo nella misura in cui, per l'appunto, vi si supplisce. (Banalmente, la radio sembrava andare benissimo, ma la televisione ha dimostrato che le mancava qualcosa.)

Sotto le spoglie del Barone prussiano compare Kant con l'argomento trascendentale: affermare che l'io penso deve necessariamente accompagnare le mie rappresentazioni, che poi sono tutto ciò che c'è, una volta che abbia scartato i noumeni, è sostenere che la presenza ha bisogno di un io per essere tale, e che resterà comunque imperfetta, appunto perché ho scartato i noumeni. Che è poi quanto apertamente sostiene Kant quando dichiara che le condizioni di possibilità della conoscenza degli oggetti di esperienza sono anche le condizioni di possibilità di esistenza di quegli oggetti, e che non sono gli oggetti a rendere possibili le rappresentazioni, bensì le rappresentazioni (di un soggetto) a rendere possibili gli oggetti.

*Metafisica e nevrosi.* Nascoste nell'argomento troviamo dunque pagine e pagine di storia della filosofia. Ma anche tesi forti e fortemente derridiane, e in particolare quella secondo cui il progetto metafisico di una presenza piena, sia essa degli oggetti o dei soggetti, è una specie di nevrosi che consegna i filosofi a una perenne insoddisfazione: la stessa che tutti gli uomini, filosofi o no, sperimentano nello scacco cui vanno incontro nel realizzare i loro desideri.

Da una parte, la metafisica persegue un essere non contaminato, cioè cerca di pensarlo veramente, nella sua pienezza; tuttavia, proprio nella misura in cui il processo coincide con una appropriazione dell'essere da parte del soggetto, con una riconduzione della alterità a una soggettività intessuta di non presenze, allora l'appropriazione non riesce mai completamente, e il fallimento è scritto sin dalla formulazione del progetto. La storia della metafisica, così, non sarebbe la vicenda di un progressivo occultamento, co-

me suggeriscono Nietzsche e Heidegger, bensì la frustrante narrazione di uno scacco.

Proprio per questo, tuttavia, il progetto di oltrepassare la metafisica è destinato a rimanere strutturalmente incompiuto, giacché la debolezza della metafisica è anche la sua forza: proprio nella misura in cui il desiderio di presenza non si appaga mai, resta sempre attivo, e non può essere evitato allo stesso modo in cui, come suggerivo prima, è più difficile liberarsi delle ossessioni che non delle cose vere. La decostruzione sarà allora una attività terapeutica, che sollecita il testo proprio come l'analista fa parlare il nevrotico, gli fa raccontare la sua storia, in una analisi interminabile che non promette di guarire il male, ma solo di renderlo sopportabile.

*L'assoluto come inconscio.* Questa implicazione terapeutica è ancora più evidente se prendiamo il polo del soggetto, cioè del sapere assoluto<sup>23</sup> che costituisce l'ideale della coscienza, il suo sogno o il suo fantasma: una totale presenza del mondo in un soggetto interamente presente a se stesso, come il Dio di Leibniz per il quale il passato, il futuro e il possibile non esistono, ma sono compresi in un eterno e reale presente.

Tuttavia, per realizzare questo lieto fine, il sapere assoluto è costretto a riferirsi alla idealizzazione, e con questo cade nell'inferno della ripetizione, ossia nel meccanismo per cui la condizione della presenza è anche la condizione della non-presenza, giacché l'idealità si configura come una ripetizione indefinita. Dunque, come sempre aperta, mai risolta nel cerchio di una appropriazione totale come quella che si imputa a Hegel, ma a torto, giacché Hegel era conscio del fatto che il sapere assoluto è un ideale che non si

<sup>23</sup> *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve* (1967), ora in *L'écriture et la différence* cit.; Glas, Galilée, Paris 1974.

realizza mai. Però, delle due l'una: o Hegel comunque si illudeva di averlo realizzato, e allora sbagliava; oppure non si faceva illusioni, vedeva nel sapere assoluto un ideale teleologico che avrebbe orientato l'intera ricerca della scienza umana, e allora, anche in questo caso, avrebbe mancato l'obiettivo.

Donde la conclusione che Derrida svilupperà parlando di «differenza», del processo di rimando indefinito che sostituisce (o ribattezza) l'assoluto: il sapere assoluto non è quello che si dà nella coscienza, presa nel cerchio della idealizzazione, ma in ciò che rende possibile la coscienza e la idealizzazione, sia esso il segno (nella versione di Husserl) o l'inconscio (nella versione di Freud e in una certa misura di Nietzsche).

### I.3.3. *La legge di Murphy*

*Le critiche dei fenomenologi.* Derrida esplicita una logica immanente e nel farlo scatena una contraddizione. Per una teoria della esperienza della coscienza è fatale che l'idealizzazione e la presenza piena siano destinate allo scacco; come abbiamo visto, è una cosa tanto normale quanto la delusione che accompagna le vacanze attese troppo a lungo (per non parlare di cose più serie). Non sorprende, d'altra parte, che, per uno Husserl letto senza Heidegger, senza Hegel e senza Freud, l'interpretazione di Derrida abbia suscitato tante resistenze<sup>24</sup>.

In primo luogo, si è osservato che Husserl era pervenuto autonomamente a concepire la presenza non come un punto di irraggiamento, bensì come il limite tra ritenzione

<sup>24</sup> R. Cobb-Stevens, *Derrida and Husserl on the Status of Retention*, in «Analecta Husserliana», Dodrecht et alibi, Reidel 1985; R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in Id., *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg-München 1986; Costa, *La generazione della forma* cit.

e protenzione. Tuttavia, il punto teorico di Derrida consiste, come abbiamo visto, nell'accoppiare il problema della temporalità con quello della scrittura, cosa che Husserl non aveva mai fatto, almeno in quei termini. L'obiezione è dunque troppo generica per cogliere davvero nel segno.

In secondo luogo, e soprattutto, si è rilevato che Husserl tracciava una differenza tra la ritenzione (l'alone del passato che perdura nel presente, io che concepisco questo istante come ciò che vien dopo quello che lo ha preceduto) e la rimemorazione (io che mi ricordo quello che ho fatto ieri). Nel primo caso abbiamo a che fare con il perdurare di una presenza, nel secondo con la rievocazione di qualcosa che non è più presente. Derrida, invece, tratta sia la ritenzione sia la rimemorazione come due non-presenze; più precisamente, considera la ritenzione come una forma della rimemorazione, ed è proprio su questa base che può pervenire alla assimilazione tra la presenza e la rappresentazione.

Questa è una critica molto più forte e motivata. È vero che anche Husserl non era riuscito a fondare sino in fondo una simile distinzione, giacché ammetteva una variante del dubbio iperbolico, secondo cui Dio potrebbe averci creato da un secondo con tutti i nostri ricordi, il che farebbe venir meno la differenza tra ritenzione e rimemorazione (in ambo i casi sarebbero delle assenze) e, in ultima istanza, tra presentazione e rappresentazione. Ma si trattava, per lui, di una mera eventualità, che non intaccava una certezza di fondo. In Husserl la possibilità resta una possibilità, mentre in Derrida diviene una necessità, qualcosa di cui si deve obbligatoriamente tener conto.

La conseguenza di questa diversa impostazione è che per Derrida gli atti di ripetizione chiamati ad assicurare l'idealizzazione sono a loro volta ideali<sup>25</sup>, laddove nella pro-

<sup>25</sup> «L'idealità è la salvezza o la padronanza della presenza nella ripetizione. Nella sua purezza, questa presenza non è presenza di niente che esista nel mondo, essa è in correlazione con degli atti di ripetizione essi stessi ideali» (*La voix et le phénomène* cit., p. 114).

spettiva di Husserl e dei fenomenologi ortodossi sono reali. Per Husserl il dubitare ha un termine, per Derrida no. Se è sempre ammissibile l'ipotesi che Dio (o un demone onnipotente) ci abbia creati da un secondo con tutti i nostri ricordi, allora questa possibilità deve essere *necessariamente* tenuta in conto. Si tratta dell'altro volto dell'impianto complessivo di Derrida: come si tratta di considerare sistematicamente il ruolo dell'empirico nel trascendentale, così si tratta di considerare necessariamente il trascendentale nell'empirico.

*La possibilità necessaria.* La legge che ne risulta è: *se qualcosa è possibile, allora necessariamente bisogna tenerne conto, e questa possibilità non è un accidente, ma rientra nell'essenza della cosa.* Derrida non solo applica questo principio alla fenomenologia, ma lo trae da Husserl, che nelle *Idee*<sup>26</sup> parla per l'appunto di una «possibilità essenziale» o di una «possibilità necessaria».

Dietro al richiamo husserliano, abbiamo a che fare con una massimizzazione dell'argomento trascendentale per cui se qualcosa può, allora necessariamente *deve*. Ci sono degli esempi tipici in Kant: se possiamo essere morali, allora dobbiamo cercare di esserlo, se possiamo sapere, allora dobbiamo cercare di sapere. I due piani non si equivalgono, ma tale non è l'avviso né di Kant né di Derrida, che lo porta anzi alle estreme conseguenze. Rispetto a Kant, la versione di Derrida prende la forma pessimistica della legge di Murphy: se qualcosa può andare storto, allora necessariamente andrà storto.

C'è, a dire il vero, anche una versione ottimistica, che Derrida ha sviluppato negli ultimi anni<sup>27</sup>: visto che l'argo-

<sup>26</sup> §§ 86, 135, 140. Il problema della possibilità necessaria in Derrida è stato valorizzato da Silvano Petrosino in *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Guida, Napoli 1983, pp. 158 sgg.

<sup>27</sup> *Donner la mort*, in J.-M. Rabaté e M. Wetzel (a cura di), *L'éthique du don*, Transitions, Paris 1992; *Apories. Mourir - s'attendre aux «limites*

mento *tutti gli uomini sono mortali* è logicamente troppo forte (cioè è diverso dall'affermazione secondo cui «tutti gli uomini nati nel 1830 sono morti»), allora la stessa immortalità è una possibilità con cui necessariamente dobbiamo fare i conti. Non che Derrida si faccia più illusioni di chiunque altro. Semplicemente, se l'argomento di fondo è che, a livello di idealità, dobbiamo considerare le possibilità come necessità, allora la possibilità che io muoia e la possibilità che io non muoia sono due ipotesi, statisticamente molto differenti, di cui tuttavia devo necessariamente tenere conto.

Questo può sembrare assurdo. Che senso ha sostenere che devo considerare anche la possibilità di non morire? E, ancor di più, l'impossibilità dell'«in quanto tale», cioè dell'essenza, significa che non ci sono topi o funghi solo perché non ci sono topi e funghi in quanto tali? Il punto non è questo. Se i metafisici hanno sognato la presenza in quanto tale, e l'hanno perseguita con la tenacia attestata dalla storia del logocentrismo, allora questo passaggio al limite è dettato da una assunzione coerente dei presupposti della metafisica. Detto questo, che ci siano topi e funghi è un fatto, così come è un fatto che sinora sono morti tutti, ma questo non significa che ci siano topi e funghi in quanto tali (valli a trovare), né che nel 2003 non possa nascere un immortale.

*La critica di Searle.* Il passaggio non ovvio dalla possibilità alla necessità è il fulcro anche della critica che John Searle ha mosso a Derrida dieci anni dopo la formulazione di quella che abbiamo indicato come la tesi fondamentale del suo pensiero<sup>28</sup>.

*de la vérité*», in M.-L. Mallet (a cura di), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994.

<sup>28</sup> J. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in «Glyph», I, 1977, pp. 172-208.

Pochi anni dopo *La voce e il fenomeno*, Derrida<sup>29</sup> aveva applicato ad Austin lo stesso gioco ingaggiato con Husserl nel 1967. Austin è famoso nella filosofia del Novecento per la teoria degli atti linguistici, ossia per l'interesse nei confronti di certe proposizioni – come le promesse, le scosomesse, il «sì» al matrimonio – che non descrivono qualcosa, ma la realizzano. Il caso del performativo, nella teoria di Derrida, ha un privilegio speciale. In fondo, quando performo un atto linguistico dovrei trovarmi proprio nel caso ideale in cui tutto è presente a me stesso: sono io che parlo, sono io che voglio parlare e so cosa voglio (almeno, credo di saperlo), e l'atto che compio non è trascendente come un tavolo o una sedia, è presente proprio nel momento in cui lo proferisco. Ma, di nuovo, esiste una simile intenzione piena e presente?

In sintesi, l'obiezione di Derrida è la seguente. Ogni intenzione presuppone un linguaggio, e ogni linguaggio è un codice iterabile. L'iterazione si apre a due possibilità che rendono inattuabile la regola per cui l'intenzione viva è sempre distinguibile dalla citazione o dalla intenzione morta (cioè, per esempio, dal conto della spesa dimenticato sul tavolo di cucina). Se dico «sì» al matrimonio, perché il mio atto linguistico sia valido è necessario che sia iterabile, cioè sia parte di un rito e, più generalmente, di un linguaggio. Se dicessi «patata» (cioè se trasgredissi il rito) non mi sposerei, e non mi sposerei nemmeno se dicessi «bleagh» (cioè se trasgredissi il codice, adoperando una interiezione invece che una parola italiana). Se dico «sì», va tutto bene, certo, ma è esattamente la stessa parola che adopererebbe un attore, o un buontempono al bar che non ha la minima intenzione di sposarsi.

Austin sosteneva che questi sono casi secondari, dei parassiti rispetto alla regola, ma il punto è che in linea di prin-

<sup>29</sup> *Firma Evento Contesto* (1971), ora in *Marges de la philosophie* cit.

cipio non si possono escludere, visto che sono possibilità essenziali e dunque possibilità trascendentalmente necessarie. Sicché – conclude Derrida – anche negli atti linguistici la distinzione tra presentazione e rappresentazione non può mai essere fatta valere sino in fondo dal momento che le stesse condizioni di possibilità di un atto reale sono le condizioni di possibilità di un atto ideale o addirittura simulato.

Searle ha obiettato che l'argomento di Derrida si appoggia su una confusione fra *type* (il modello ideale di una frase, di nuovo, poniamo, il «sì» al matrimonio) e *token*, e cioè il proferimento reale di quella parola in un determinato contesto. In altri termini, Derrida cadrebbe in una fallacia affine a quella di chi scrive che «l'arma usata per uccidere Tizio era la stessa usata per uccidere Caio», dove non è chiaro se ci si riferisca allo stesso tipo di pistola o allo stesso esemplare (*token*), il che, dal punto di vista delle indagini, cambia tutto. Così, il fatto che in atti diversi si usi lo stesso *type* non comporta per nulla l'identità del *token*, e l'indistinguibilità tra due matrimoni veri, o tra un matrimonio vero e un finto.

Come si vede, la sostanza dell'obiezione di Searle è uguale alla critica dei fenomenologi. Ma il punto è che Derrida, per i motivi che ho suggerito sin qui e come ribadisce in una lunga replica a Searle<sup>30</sup>, è interessato proprio a mettere in discussione la differenza tra *type* e *token*, così come fra trascendentale ed empirico, e ideale e reale. Perché?

*I filosofi possono negare l'ovvio?* Searle ha interpretato la lettura di Austin come un semplice caso di fraintendimento, anzi come la manifestazione di una stressante tendenza

<sup>30</sup> *Limited Inc. a b c...* (1977), ora in *Limited Inc.*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris 1990 (trad. it. di N. Perullo, *Limited Inc.*, Raffaello Cortina, Milano 1997).

di Derrida a dire cose ovviamente false. Altri hanno visto nel confronto l'esempio di una differenza tra il modo di argomentare degli analitici e quello dei continentali, o come la prova che i continentali non argomentano. Ma la differenza sta proprio nel fatto che Searle muove dalla valorizzazione del senso comune, assumendo che ci sono certezze e realtà di sfondo che è insensato porre in dubbio: i filosofi non devono negare l'ovvio, per esempio sostenere che non si può comunicare nel momento stesso in cui si rivolgono ad altri filosofi dai quali del tutto ovviamente si attendono di essere compresi.

Derrida, invece, porta alle estreme conseguenze l'argomento trascendentale per cui non c'è un momento oltre il quale ci si deve fermare nella catena nelle conseguenze e delle fondazioni. Come risultato, non è questione di negare che ci siano dei matrimoni o che le persone si capiscano, ma di dimostrare che la perfezione ideale di questo dato di fatto non si dà. Sbaglia Derrida? Come suggerivo più sopra, se questo è un errore, è il meglio ripartito tra i filosofi, come la storia della metafisica e il suo sogno di presenza piena e ininterrotta stanno a dimostrare.

Derrida è del tutto coerente con i suoi assunti. Il problema, semmai, è la legittimità del trascendentale in filosofia, ossia la necessità di questo errore così ben ripartito. Un conto è parlare della costituzione della idealità scientifica, un altro è sostenere che la stessa presenza sensibile è soggetta all'azione della idealità. La confusione è vecchia, la troviamo nel *Teeteto* (dove la memoria viene considerata come la possibilità della percezione), nella *Critica della ragion pura* (dove la possibilità della scienza si confonde con la possibilità dell'esperienza), nella *Fenomenologia dello spirito* (dove esperienza e conoscenza vengono sistematicamente confuse), in *Essere e tempo* (in cui essere e senso dell'essere risultano strettamente sovrapposti).

Il fatto tuttavia che questo sia uno degli errori più diffusi nella storia della filosofia non appare un buon motivo per ripeterlo e rafforzarlo. E si noterà che le obiezioni sia

dei fenomenologi sia di Searle discendono dal punto che ho appena illustrato: la massimizzazione è un passaggio al limite, dove la possibilità diviene una necessità di cui obbligatoriamente si deve tenere conto anche in sede ontologica. Laddove chiaramente non è così, non più di quanto sia sensato sostenere (con Cartesio) che bisogna dubitare dei sensi giacché talora ingannano e non è bene fidarsi di chi ci ha ingannati almeno una volta. Noi continuiamo a fidarci dei sensi, non abbiamo scelta, e il fatto che ci possa ingannare non comporta che necessariamente siano fallaci. La possibilità essenziale e necessaria dell'inganno dei sensi va tenuta in conto a livello di teoria della conoscenza, ma non a livello di teoria dell'esperienza, altrimenti il mondo perderebbe di significato, e le nostre parole sarebbero le imprecise approssimazioni a una realtà inconoscibile e forse inesistente. Per ritornare alla scrittura, è molto probabile che nessuno classificherà i miei conti della spesa, che dunque sono destinati a scomparire molto prima di me, nel cassetto della spazzatura.

*L'obiezione di Mulligan.* Come la maggior parte dei trascendentalisti, Derrida chiede all'esperienza la stessa certezza e lo stesso rigore della scienza, e come i più esigenti tra loro si rivela molto sensibile alle conseguenze logiche di questa richiesta. Derrida scarta la certezza primitiva e prende sul serio la metafisica – o meglio, e questo punto è decisivo, quella forma particolarmente sofisticata di metafisica che è la filosofia trascendentale –, la prende in parola, e la porta al limite; e il paradigma della scrittura appare come la migliore versione dell'aporia della presenza: qualcosa è davvero presente solo se è iterabile, ma se qualcosa è iterabile, allora non è davvero presente.

La scrittura può essere letta in assenza dello scrittore: anche il conto della spesa, che apparentemente mi ricorda, me presente, le compere da fare, ma che domani potrà restare sul tavolo di cucina, e magari (poniamo che io sia un autore famoso) venire studiato e classificato da un filologo.

II.1. *La grammatologia come filosofia trascendentale*

 II.1.1. *Il '68 e l'oltrepassamento della metafisica*

La *rivoluzione dei professori*. La voce e il fenomeno compone, insieme a *La scrittura e la differenza*<sup>1</sup> e a *Della grammatologia*<sup>2</sup>, una trilogia che disegna ormai il profilo di una filosofia autonoma e fortemente caratterizzata, e, sia pure in una forma molto mediata, impegnata politicamente. L'epoca in cui Derrida abbandona il riferimento esplicito alla fenomenologia è un periodo di grande effervescenza filosofica in Francia. Foucault si fa portatore di una critica delle istituzioni tale per cui quella che chiamiamo «razionalità» non sarebbe altro che un sistema di inclusione e di esclusione socialmente e storicamente determinato; Deleuze ripete ed estremizza questo discorso appoggiandosi a Nietzsche e alla sua genealogia della morale; il gruppo di «Tel Quel» tenta di coniugare il nietzschianesimo con l'avanguardia letteraria, la psicoanalisi, il materialismo dialettico.

<sup>1</sup> *La scrittura e la differenza* cit. contiene i seguenti saggi: *Force et signification* (1963), *Cogito et histoire de la folie* (1963), *Edmond Jabès et la question du livre* (1964), *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (1964), «*Genèse et structure*» et la *phénoménologie* (1959, ma pubblicato nel 1965), *La parole soufflée* (1965), *Freud et la scène de l'écriture* (1966), *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation* (1966), *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve* (1967), *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (1966, ma apparso nel 1970 negli atti del convegno in cui fu pronunciato), *Ellipse* (inedito).

<sup>2</sup> *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967 (trad. it. di AA.VV., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969). Riprende *De la grammatologie* (in «*Critique*», XXI, 223 e XXII, 224, dicembre e gennaio 1966), che corrisponde alla prima parte del volume; e *Nature, Culture, Écriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau* (rielaborazione di due conferenze nell'ambito del corso «*Écriture et civilisation*», Ecole Normale Supérieure, a.a. 1965-66; poi in «*Cahiers pour l'analyse*», 4, 1966), che corrisponde alla seconda parte.

Derrida fa un esempio affine a proposito di Nietzsche<sup>31</sup>: c'è un frammento postumo in cui si legge «ho dimenticato l'ombrello». È una pagina di diario? Un promemoria? Una considerazione sulla storia della metafisica? Non potremo mai saperlo. Ma, indipendentemente da questo, resta il fatto che la possibilità di essere letto in assenza dello scrittore rientra necessariamente tra le caratteristiche dello scritto, non è un accidente, bensì un requisito necessario che appartiene all'essenza della scrittura, proprio come (lo abbiamo visto tante volte) l'empirico rientra necessariamente nel trascendentale. Di qui Derrida conclude (1) che l'essenza della idealità consiste nella ripetibilità; (2) che la ripetibilità risulta essenzialmente collegata a fenomeni come quelli della scrittura e della traccia in generale; (3) e che la sparizione del soggetto rappresenta una condizione necessaria per la costituzione della idealità come iterabilità.

Kevin Mulligan<sup>32</sup> ha obiettato proprio su questo punto: è vero che se una traccia scritta può funzionare in assenza dell'autore allora è una possibilità essenziale e dunque una possibilità necessaria; ma questo vale solo per la scrittura, cioè non definisce nessuna struttura generale della realtà, come viceversa sostiene Derrida. In altri termini, la tesi non è abbastanza forte per assicurare un passaggio dalla epistemologia alla ontologia, al discorso generale su quello che c'è. Ma, per l'appunto, per Derrida *scrittura* è ogni tipo di *struttura*, d'accordo con l'idea secondo cui «nulla esiste al di fuori del testo», ossia (come ammetterebbe qualsiasi trascendentalista) secondo cui nulla si dà al di fuori di un certo contesto. Lo sviluppo di questo argomento è demandato da Derrida a *Della grammatologia*.

<sup>31</sup> *Eperons*, Flammarion, Paris 1978 (trad. it. di S. Agosti, *Sproni*, Adelphi, Milano 1991).

<sup>32</sup> K. Mulligan, *Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology*, in B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Non è difficile riconoscere, sotto il discorso filosofico, una trasparente implicazione politica. Il nocciolo della questione si può riassumere in questi termini: ciò che si discute sotto i nomi alti o teorici di «oltrepasamento della metafisica», «morte dell'uomo», «morte della filosofia», «rivoluzione del linguaggio poetico», o simili, è in realtà la possibilità di una trasformazione politica radicale condotta attraverso la teoria, in cui l'intellettuale sarebbe il leader di una rivolta che non è fatta tanto in nome di altre istituzioni quanto piuttosto, come forse avrebbe suggerito Zarathustra, contro ogni istituzione, e dunque contro ogni tradizione.

In questa effervescenza, Derrida si segnala per una particolare cautela, e per una diffidenza nei confronti dell'ipotesi di sortite radicali dalla tradizione, del recupero di uno spontaneismo o dell'immediatezza. Se l'assunto di fondo a cui Derrida è pervenuto attraverso la lettura di Husserl è l'impossibilità di giungere alle cose stesse, cioè a una coscienza pura e a un oggetto non costituito, mediato e differito, non sorprende che i due testi centrali di *La scrittura e la differenza*, il confronto con Foucault in *Cogito e storia della follia* (1963) e quello con Levinas in *Violenza e metafisica* (1964), si concentrino sulla impossibilità di accedere a una alterità radicale. Il che, in termini di filosofia della storia, viene anche a equivalere alla impossibilità di una sortita radicale dalla tradizione, ossia da ciò che, nel lessico di Heidegger, si chiama «storia della metafisica»; e, in termini di prospettive politiche, significa uno scetticismo profondo nei confronti della speranza in una rivoluzione che restituisca una natura non contaminata dalle storture del capitalismo.

*Dubbi sull'oltrepasamento.* Il confronto con Foucault, cioè con il più lucido e radicale teorico del post-strutturalismo, che ha dato forma e argomenti alla tesi secondo cui tutto, persino la malattia, è costruito socialmente, appare da questo punto di vista cruciale. Anche nei limiti di una minima differenza di età (Foucault è del '26, Derrida del '30) abbiamo a che fare con una rivolta contro un maestro. Fou-

cault nella *Storia della follia* (1961) denuncia il carattere puramente procedurale, contingente e interessato della ragione, e di lì a poco si spingerà a sostenere che lo stesso uomo è una semplice contingenza storica, qualcosa che nasce con Cartesio, si sviluppa con le scienze umane, ed è destinato a sparire attraverso il confronto con qualcosa che si sottrae alla coscienza cartesiana (l'inconscio freudiano) e alla tradizione della razionalità europea (l'incontro con altri popoli annunciato dalla etnologia). La ragione e l'uomo, in altri termini, sono pura procedura, e l'uomo può fare di sé quello che vuole, poiché sotto uno strato più o meno profondo di saperi e di ideali si nasconde una cieca volontà di potenza.

Derrida dissente. Non è vero che tutto, tranne la volontà di potenza, è storico, e non è vero che ci si può disfare del passato così come si cambia abito: le idealità e le strutture che si conquistano attraverso la storia non si cancellano a colpi di decisioni, giacché nessuna deliberazione di quel genere potrà cambiare i principi della geometria, e probabilmente nemmeno certi aspetti della nostra razionalità o del nostro vivere sociale. Noi non possiamo giungere né a ciò che è esterno alla nostra razionalità, né vedere la nostra razionalità dall'esterno, non più di quanto possiamo davvero metterci al posto di un altro. L'idea di una uscita radicale dai vincoli conquistati e tramandati è dunque una chimera, così come in fondo chimica è l'aspirazione – che i filosofi francesi ora alimentano attraverso la lettura di Heidegger e di Nietzsche – di oltrepassare la metafisica, cioè – fuor di metafora – di giungere infine a un mondo selvaggio e liberato.

L'argomento si ripropone nel confronto con Levinas, che aveva contrapposto alla ontologia heideggeriana, a suo avviso irrispettosa dell'uomo destinato ad annullarsi di fronte all'essere, una metafisica della persona di matrice ebraica, dove prioritario appare il rapporto con l'alterità dell'altro uomo. Per uscire dalla metafisica Foucault suggeriva di adoperare le vie della psicoanalisi e dell'etnologia; Levinas propone invece di lasciarla da parte come un lungo errore che ha puntato gli occhi sulle cose e ha trascura-

to le persone, che sarebbero il vero impensato della tradizione filosofica: ci sono più persone (più altri ego, più sorprese) tra la terra e il cielo che in tutte le nostre filosofie.

Agli occhi di Derrida, la debolezza della posizione di Levinas appare simmetrica a quella di Foucault, e si può considerare come una forma di empirismo, comprensibile – in quanto esigenza – ma teoricamente ingenuo. Penetrare nel mistero che sono gli altri, uscire da sé, non è meno attuabile che pretendere di uscire dalla trama della nostra tradizione. Certo, è un sogno condiviso, che però vale come un ideale regolativo, non come un fatto. Si annuncia qui il tema del messianismo che sarà influentissimo nel seguito della riflessione derridiana: la ragione coltiva un sogno di giustizia, aspira cioè a giungere a qualcosa di indecostruibile perché vero e giusto; ma l'indecostruibile è per l'appunto un principio teleologico, non un acquisto positivo: come il Messia, l'ideale è sempre di là da venire.

*Costruzione e decostruzione.* Se la filosofia non può coltivare, se non come idea in senso kantiano, il progetto di una uscita radicale dalla sfera degli schemi che costituiscono la nostra esperienza, l'esercizio critico che resta praticabile è quello di una indagine trascendentale, cioè di una chiarificazione della vera natura di quegli schemi che, per l'appunto, non sono certo le dodici categorie di Kant, soprattutto perché non appaiono semplicemente concettuali e perché (d'accordo con l'idea che la metafisica sia essenzialmente rimozione) tendono a nascondersi. In questo quadro, abbiamo a che fare con due movimenti simmetrici che caratterizzano il lavoro di Derrida dalla fine degli anni Sessanta sino a tutto il decennio successivo.

Il primo è di costruzione, ed è la proposta teorica avanzata con la *Grammatologia*, che appare come una generalizzazione delle considerazioni sul segno e la scrittura sviluppate nel confronto con Husserl. Qui abbiamo a che fare con un rinnovato trascendentalismo, nel quale la scrittura e la traccia in generale prendono il posto degli schemi concet-

tuali di tradizione kantiana, e si impegnano a disegnare, per quanto possibile, le condizioni della nostra esperienza e della nostra scienza.

Il secondo è ciò che Derrida ha chiamato «decostruzione», e consiste nel tentativo, condotto attraverso la lettura di testi della tradizione, di esplicitare le contrapposizioni del discorso filosofico, mettendo il luce le rimozioni su cui si istituiscono, i giudizi di valore che incorporano spesso inavvertitamente o almeno implicitamente, e dunque di rivelare la struttura totale della nostra razionalità, che si manifesta piuttosto in negativo che non in positivo, attraverso delle resistenze invece che in tavole delle categorie. Derrida ha sottolineato, a buon diritto, che la decostruzione è anche costruzione. In effetti, ne è la prosecuzione con altri mezzi, quelli del giudizio riflettente che prende il posto del giudizio determinante: invece di partire dalle strutture per venire al dato, si parte dal dato, e si rivelano le strutture e le condizioni che lo determinano. La regola generale è che dove c'è esperienza c'è resistenza, e dove c'è resistenza c'è anche, da qualche parte, un apriori nascosto.

*Ricordare, ripetere, rielaborare.* A livello di antefatti filosofici, il modello è quello del Kant della *Critica del giudizio*, integrato con la dialettica hegeliana, e con l'implicazione di archeologia e teleologia presente sin dalla Memoria, che si appoggiava su un concetto centrale della riflessione husserliana, la *Rückfrage*, l'interrogazione retrospettiva per cui, a partire dagli esiti di un processo, se ne ricostruiscono le condizioni<sup>3</sup>. Ma accanto ai motivi classici ne troviamo altri, legati al canone moderno del radicalismo filosofico. Caratteristicamente, Derrida ha assimilato la *Rückfrage* di Husserl alla *Nachträglichkeit* di Freud<sup>4</sup>, cioè all'attività per cui

<sup>3</sup> Introduzione alla *Origine della geometria* cit., p. 86; *La voce e il fenomeno* cit.

<sup>4</sup> *La scrittura e la differenza* cit., pp. 255-297; *Della grammatologia* cit., p. 75.

il senso di un accadimento psichico può non darsi subito, ma appare in un secondo momento, come una elaborazione ulteriore.

Come i soggetti affetti da nevrosi traumatiche di guerra, tendiamo a rimuovere eventi troppo forti per la nostra coscienza, e ne restiamo schiavi e ossessionati. La terapia nei confronti di quello shock che – per Derrida come per Heidegger e Nietzsche – sarebbe la metafisica, consisterebbe dunque non nel lasciarsi alle spalle il trauma, come propongono i fautori della sortita radicale dalla tradizione, bensì – d'accordo con Freud – nell'impegnarsi in un lavoro di analisi interminabile, in cui si tratta di ricordare, ripetere, rielaborare. Un lavoro che ha una portata non semplicemente teorica, ma anche pratica, giacché la posta in gioco non è solo un sapere, bensì un modo di vivere.

## II.1.2. La grammatologia

*Il progetto di una filosofia trascendentale.* Il mondo è stato rivoluzionato da una trasformazione tecnica nell'uso della scrittura, l'introduzione del personal computer, ma quando uscì la *Grammatologia* nessuno poteva prevederlo (nell'astronave di 2001 *Odissea nello spazio*, che è di quegli stessi anni, si usano macchine per scrivere). Retrospectivamente, la decisione di scrivere un grande saggio filosofico sulla scrittura, la registrazione e la riproduzione assume un valore vagamente profetico.

La *Grammatologia* è la *Critica della ragion pura* di Derrida, sebbene l'origine sia molto più occasionale. Non si tratterà più di parlare di io, di categorie e di fenomeni, bensì di iscrizioni come condizioni di possibilità dell'esperienza, cioè del Soggetto e del suo rapporto con l'Objetto. In questi termini (e qui la profezia si stempera e si motiva in un più ampio contesto), abbiamo a che fare con un gesto molto diffuso in quegli anni, in cui vari filosofi della generazione di Derrida rilanciano versioni aggiornate del trascendentalismo: la trasformazione del trascendentale kantiano in un trascendentale linguistico, in Apel e in Habermas, va in

questa direzione; e così pure l'attenzione di Eco nei confronti della semiologia (nella prefazione del *Trattato di semiologia generale*, uscito nel 1974, si propone esplicitamente l'analogia tra semiotica e filosofia trascendentale).

D'accordo con l'interpretazione di Husserl, queste esigenze sembrano essere meglio rappresentate proprio da una scienza della scrittura. In fondo, se si è dimostrato che sia il polo del soggetto sia quello dell'oggetto non riescono a liberarsi dai segni perché ne sono costituiti, allora una analisi che lavori a livello di costruzione, cioè proprio una analisi trascendentale in senso classico, dovrebbe partire dal segno. Il quale viene a configurarsi come quella «radice comune» di sensibilità e intelletto che Kant considerava un mistero depresso nelle profondità dell'anima umana, e individuava in una misteriosissima «immaginazione trascendentale». Questo mistero, suggerisce Derrida, è depresso sotto gli occhi di tutti: sono i segni, per l'appunto, sia sensibili sia intelligibili, cose e rimandi nello stesso tempo.

*Le ragioni di un titolo.* Nel 1952 un orientalista americano, Ignace J. Gelb, aveva pubblicato un libro, *Fondamenti di Grammatologia*, che si presentava come una teoria della scrittura che, come tante altre dottrine formulate prima e dopo di lui, consisteva nel racconto di una evoluzione dei tipi di scrittura che dall'immagine passava all'ideogramma (dove l'immagine è anche segno), quindi alle scritture sillabiche, e infine all'alfabeto, che è la scrittura più intelligente (come sosteneva Hegel e come ripeté Gelb), perché è per l'appunto la più vicina alla voce. Si trattava, dunque, di un apparente elogio della scrittura che viceversa nascondeva un tradizionale assunto logocentrico (la voce è l'espressione della coscienza).

Rispetto a Gelb, Derrida propone di guardare le cose da un'altra prospettiva: non più quella che concepisce la scrittura come una riproduzione della voce, bensì quella che vede nella voce, e persino nella comunicazione, così come nella formazione di segni in generale, una delle tante manife-

stazioni della scrittura. Così, sotto la ripresa del titolo c'è un capovolgimento degli intenti, e l'antefatto più prossimo dell'opera è costituito da un influentissimo libro di etnologia della scrittura di André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, uscito in due volumi nel 1964-65, che tematizzava le ragioni di fondo della anteriorità della scrittura rispetto alla parola.

Da Husserl viene dunque il tema, da Gelb il titolo, da Leroi-Gourhan gli argomenti empirici a vantaggio della priorità della scrittura e del gesto rispetto alla parola. Derrida, in proprio, non si limita a integrare tre prospettive così diverse in un progetto coerente e unitario, aggiunge una fortissima implicazione politica e morale, il fatto che la rimozione della scrittura a vantaggio della voce non sia una semplice questione teorica o psicologica, ma costituisca l'emblema delle tante rimozioni collettive di cui si compone la nostra tradizione. Il logocentrismo è meno un errore storico e teorico che non una malattia morale da cui dobbiamo cercare di guarire.

Non si tratta allora di inventare una scienza della scrittura, anche perché, se la scrittura è la possibilità della scienza e della vita, si chiederebbe un'autoriflessione assoluta che è al di là della portata di chichessia. Si può fare altro. Da una parte, mostrare dove falliscono, per pregiudizio logocentrico, le scienze della scrittura; dall'altra, dar vita a una teoria formale che illustri il modo in cui la scrittura è il vero trascendentale. Questo secondo lavoro, però, Derrida non lo ha mai attuato sistematicamente; non lo ha nemmeno promesso. (diversamente, poniamo, da Heidegger che aveva annunciato una seconda parte di *Essere e tempo*); lo ha svolto obliquamente, attraverso i saggi di decostruzione del logocentrismo che iniziano con la *Grammatologia* e che proseguono negli anni Settanta.

*La matrice teorica: la critica del logocentrismo.* La *Grammatologia* comprende una matrice teorica generale e una parte applicativa, concentrata essenzialmente sul *Saggio sull'origine del linguaggio* di Rousseau.

La tesi di fondo di Derrida nella prima parte del libro è che quello che Heidegger chiama, sulla scia di Nietzsche, «metafisica», è essenzialmente una rimozione non dell'essere dimenticato sotto gli enti, bensì del mezzo che consente la costituzione dell'essere come idealità e della presenza dell'ente situato nello spazio e nel tempo. Il rimosso è, come ci si può attendere, la scrittura intesa nel suo senso più generale («archiscrittura»), ossia non come scrittura fonetica (che trascrive la voce) o ideografica (che si presenta comunque come veicolo delle idee), bensì come ogni forma di iscrizione in genere, dal graffito alla incisione, alla tacca. La metafisica rimuove la mediazione proprio perché persegue un sogno di presenza piena, sia essa quella del soggetto presente a se stesso o quella dell'oggetto presente fisicamente e senza mediazioni di schemi concettuali.

Questa rimozione, e il desiderio di presenza che la anima, è all'opera anche in Heidegger, malgrado la pretesa di oltrepasamento della metafisica che sta al cuore del suo pensiero dopo *Essere e tempo*. Contraddicendo l'auto-interpretazione di Heidegger circa il suo posto all'interno della storia della metafisica, Derrida suggerisce che non si deve considerare Nietzsche come l'ultimo bagliore della storia dell'essere, dimenticato sotto gli enti, e Heidegger come l'alba di un nuovo giorno. Proprio nella misura in cui Nietzsche ha voluto sottrarre il senso al dominio della verità, e ha sostituito la ricerca ermeneutica del senso con la ricerca energetica della volontà di potenza, si può trovare in lui il primo filosofo che si sia seriamente impegnato nel superamento della ossessione della presenza caratteristica della metafisica, giacché, come sottolinea Derrida recpendo l'interpretazione nietzschiana di Deleuze (*Nietzsche e la filosofia*, 1962), la volontà di potenza non è per Nietzsche una presenza, ma il risultato di una differenza tra forze.

In questo quadro, il logocentrismo è il segno di una dialettica bloccata e incompleta, ossia sbilanciata dal punto di vista della idealità (e della sua controparte assiologica, il bene) e disattenta nei confronti dei modi della sua produ-

zione. Come si vede, sono le obiezioni che Heidegger aveva rivolto a Kant, e che Derrida aveva fatto valere contro Husserl, ma inserite nel contesto più vasto che si possa immaginare in filosofia, quello di una storia che incomincia con Platone e che non è ancora finita.

*Logocentrismo e moralismo.* C'è poi un altro aspetto che, come suggerivo prima, è molto più importante, e che ne costituisce probabilmente il vero movente teorico, che collega Derrida, sia pure con tutte le differenze che ho ricordato, ai filosofi del Sessantotto francese: qui non abbiamo a che fare solo con posizioni teoriche, che riguardano il sapere, ma anche con questioni assiologiche, che riguardano il bene e il male. Se siamo cattivi e ingiusti, egoisti, razzisti, maschilisti ecc., è perché tendiamo a rimuovere troppe cose, animati da un sogno di presenza e di compattezza, di identità morale, sociale e sessuale. Il *logocentrismo*, da questo punto di vista, sarebbe il nome più ampio possibile della rimozione, di cui l'*egocentrismo*, l'*etnocentrismo* e tutti gli altri totalitarismi (che sono per l'appunto altrettanti *-centrismi*) della tradizione sarebbero versioni derivate.

In questa assiomatica nascosta, la voce, la presenza, la coscienza, ossia tutto ciò che viene messo in primo piano dal logocentrismo, sono il bene e il giusto; la scrittura, la differenza, l'inconscio, cioè i rimossi o gli scarti del logocentrismo, sono il male e l'ingiusto. La storia della metafisica come storia del logocentrismo appare dunque come la vicenda di una battaglia tra il Bene e il Male (una battaglia tanto più singolare in quanto il Bene ha la meglio, ma è un falso bene), di cui, sulla scia di Nietzsche genealogista della morale, si tratterà di smascherare i presupposti. Ed è proprio questo ciò che viene in primo piano nella seconda parte, quella su Rousseau e Lévi-Strauss.

Qui l'azione del logocentrismo viene documentata attraverso il commento di un testo istitutivo, a parere di Derrida, del discorso delle scienze umane, *Il saggio sull'origine del linguaggio*. Sottotraccia, nell'affermazione del logocen-

trismo si manifesta un fondamentale moralismo, l'idea che ci sia una sola umanità possibile e buona.

*Rousseau e l'umanismo.* Rousseau, con un gesto che appare in tutto e per tutto in linea con la tradizione, sostiene che l'antiorità di fatto della scrittura rispetto alla voce (il fatto che gli uomini inizialmente si esprimessero a gesti) viene smentita da una anteriorità di diritto della voce rispetto alla scrittura, giacché la voce esprime il sentimento, che è il proprio dell'uomo, laddove la scrittura, cioè il gesto, rivela il bisogno e manifesta delle esigenze funzionali che accomunano uomo e animale.

La voce è il proprio dell'uomo, come dirà Heidegger, dove «uomo» è da intendersi ovviamente come maschio, bianco, occidentale anche se non (per Heidegger) anglosassone e protestante. La critica dell'umanismo heideggeriano costituirà, da questo testo in avanti, un filo conduttore del pensiero di Derrida. Non bisogna tuttavia dimenticare che la rimozione della scrittura e di ciò che vi si collega (l'animalità, la materia, l'inconscio, la molteplicità, ma anche il femminile o il non-occidentale) è destinata allo scacco. Dall'incontro fra una rimozione (la scrittura e la differenza) e un ideale (la voce e la presenza) emerge però la trama oscura della nostra tradizione; quanto dire che alla fine del percorso ne sappiamo un po' di più, e quindi abbiamo gli strumenti per essere meno succubi di un meccanismo perverso, quello per cui si supera una rimozione solo attuando una nuova rimozione.

*Lévi-Strauss e l'etnocentrismo.* L'atteggiamento non riguarda solo gli autodidatti del Settecento, ma anche i professori del Novecento. Lo abbiamo visto con Heidegger e lo verifichiamo con Lévi-Strauss.

Da una parte, Lévi-Strauss è il teorico della distinzione tra natura e cultura, che inizierebbe nel momento in cui ha inizio la scrittura, cioè la storia (proprio come sostiene Rousseau). D'altra parte, ammette che la distinzione tra na-

tura e cultura è universale, esattamente come il divieto dell'incesto, e riconosce che anche la scrittura lo è, giacché il fenomeno del «tracciare» vige dappertutto. Solo che è restio ad ammetterlo, e a considerare la scrittura come una traccia originaria invece che come una trascrizione della voce, con una reticenza sorprendente in un etnologo. Proprio colui che voleva guardare a tutte le civiltà con uno sguardo estraniato, abbraccia acriticamente le credenze della propria etnia di appartenenza, la tribù dell'alfabeto.

Prendiamo il capitolo dedicato alla *Lezione di scrittura in Tristi tropici*, analizzato da Derrida all'inizio della seconda parte della *Grammatologia*. Lévi-Strauss racconta che i Nambikwara, una popolazione amazzonica, non solo non adoperano la scrittura, ma neppure ne sospettano l'uso appropriato, giacché ignorano che è destinata alla comunicazione, da intendersi come il trasporto di un senso linguistico. Così, quando vedono l'etnologo che prende appunti, chiamano l'operazione «tracciare delle righe», e la imitano più o meno maldestramente, disegnando delle linee ondulate; solo il capo della tribù darebbe a intendere (secondo Lévi-Strauss) di aver capito il senso *comunicativo* dello scrivere, e mostra i propri tracciati all'etnologo. La cecità teorica è armata dal pregiudizio: chi capisce che «scrivere» è trasferire un senso ideale vien messo tra i buoni, cioè tra gli occidentali; chi non lo capisce è – malgrado tutta la retorica che motiva l'analisi etnografica – un cattivo selvaggio.

### II.1.3. Grammatologia e schematismo

*Scrittura e archiscrittura*. La contraddizione di Rousseau, di Heidegger e di Lévi-Strauss, d'altra parte e per ipotesi, si ritrova dappertutto: in Platone come in Hegel, in Kant come in Husserl, cioè in tutti gli autori su cui Derrida focalizzerà le proprie analisi tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Settanta. Si trova persino in Lacan, che pretende di liberare gli uomini dalle loro nevrosi ma poi afferma, non diversamente dall'umanista nevrotico Rousseau o dall'etno-

logo etnocentrico Lévi-Strauss, che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, ossia che è tale e quale alla coscienza.

Ora, una simile cecità si spiega attraverso l'implicazione morale di cui si è detto. Sul piano teorico, invece, le contraddizioni apparenti rivelano due significati diversi di «scrittura». Per Lévi-Strauss, la scrittura è per l'appunto un trasporto di senso inizialmente mentale, quindi linguistico; per Derrida (che dunque sottoscrive la prospettiva dei Nambikwara), è *ogni forma di iscrizione e di iterazione* (cioè appunto il «tracciare delle righe»; ma, d'accordo con il *Teeteto* e il *De anima*, anche l'imprimersi di una sensazione sarebbe da intendersi come «scrittura»).

Di una scrittura intesa in questi termini non è possibile disfarsi, ed è appoggiandosi a questa ipotesi che Derrida suggerisce che proprio l'iscrizione può aspirare al ruolo del trascendentale. Considerando non la scrittura come trascrizione della voce, bensì come l'archiscrittura, come il tracciare in generale, abbiamo a che fare non con il veicolo della trasmissione di un senso, bensì con la condizione di possibilità dell'esperienza. Se Kant aveva detto che per avere contatto con il mondo abbiamo bisogno delle categorie, Derrida sostiene che ogni nostro rapporto con il mondo è mediato e reso possibile dalla iscrizione di una *grammè*. Tranne che qui – per via della implicazione morale e politica – la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* (e magari anche un po' di *Metafisica dei costumi*) stanno in uno stesso libro.

*Scrittura e svolta linguistica*. All'origine del privilegio della scrittura come struttura trascendentale c'è, come si è accennato più sopra, Husserl e l'apriori materiale. Ma anche guardando alla filosofia di quegli anni, è facile osservare come di «empirismo trascendentale» avesse parlato Deleuze in *Differenza e ripetizione* (1968); ancora più tematicamente, Foucault (*Le parole e le cose*, 1966), con quella che appare come una ripresa del progetto heideggeriano della analitica dell'Esserci, aveva per l'appunto definito

l'uomo delle scienze umane come un «allotropo empirico-trascendentale», ossia come quell'ente nella cui conoscenza ne va di ogni conoscenza possibile.

Se Derrida, diversamente dalla maggior parte dei filosofi di quegli anni, non propende per una svolta linguistica e privilegia la scrittura, è perché considera che il linguaggio ci aiuta a mediare concettualmente i nostri rapporti con il mondo, mentre la scrittura, intesa come archiscrittura, si pone in uno strato più originario e strutturale.

L'idea di fondo è per l'appunto che prima che si sia individuato un livello linguistico (quello che Husserl avrebbe definito uno strato predicativo, in cui si formano dei giudizi), e prima che si sia isolato un ambito dell'esperienza in cui abbiamo a che fare con dei segni, la nostra esperienza è determinata da contenuti non concettuali, che si articolano in segni, codici, linguaggi e coscienza. E sono proprio queste tracce, che costituiscono la condizione di possibilità così del pensiero come dell'esperienza, ciò rispetto a cui chiude gli occhi, intenzionalmente o meno, e comunque in maniera frustrante e fallimentare, la metafisica nella sua vocazione logocentrica.

*Scrittura e schematismo.* Spiegare in che modo la traccia stia all'origine della sensazione e della coscienza è un compito titanico, più o meno come voler chiarire i misteri della relazione tra la mente e il corpo. E anche se lo si facesse, il risultato sarebbe un fallimento, perché l'esplicitazione delle strutture comporterebbe una nuova rimozione. Più modestamente, si tratta di mettere in guardia contro delle soluzioni affrettate, che riducano l'esperienza al linguaggio, o a una conoscenza tacita e priva di mediazione, o, ancora, che cerchino le origini della struttura in una qualche regione della realtà sociale o psichica, sia essa il potere, l'inconscio, i rapporti di produzione. L'idea di fondo è che se fosse possibile trovare una struttura o una realtà ultima, un fondamento assoluto della nostra esperienza, questo avrebbe la forma della traccia.

Come ho accennato più sopra, quanto Derrida sta suggerendo attraverso il richiamo alla scrittura è il problema che Kant aveva indicato nella *Critica della ragion pura* con il nome di «schematismo trascendentale». L'idea di Kant è che, una volta che si siano trovate le categorie attraverso cui l'io si riferisce al mondo, bisogna ancora individuare qualcosa di intermedio, parte sensibile, parte insensibile, che assicuri il passaggio dalle forme pure dell'intelletto (le categorie) alla sensibilità. Questo elemento intermedio, questo «terzo» tra sensibilità e intelletto, è per Kant, per l'appunto, uno schema, qualcosa che sta alla base sia della costituzione della idealità e del senso, sia della passività con cui ci rapportiamo all'esperienza, e trova che questo schema è il prodotto di una facoltà misteriosa, l'immaginazione produttiva o trascendentale.

Derrida propone una soluzione un po' meno esoterica. L'immaginazione trascendentale è la traccia, che risponde sia ai caratteri della passività (una traccia si iscrive, una impressione si deposita), sia a quelli dell'attività, giacché l'intelletto si avvale di parole e di concetti iterabili in un codice, cioè, ancora una volta, di tracce. Il testo che si concentra più tematicamente sulla questione non è la *Grammatologia*, ma un saggio del '68, *Ousia et grammè*<sup>3</sup>, che tuttavia risale a seminari tenuti da Derrida nei primi anni Sessanta.

L'idea di fondo è questa. Heidegger, in *Essere e tempo*, critica il tempo spazializzato, quello che si rappresenta come una linea, reputandolo una immagine inadeguata della temporalità costitutiva dell'Esserci. A questo tempo esteriore, assunto come standard da Aristotele a Hegel, ne contrappone uno interiore, la temporalità non come moto del sole o dell'orologio, bensì come distensione dell'anima, di cui parla per primo Agostino. Tuttavia, osserva Derrida, quella esteriore non è solo – come sostiene Heidegger – una immagine «volgare» del tempo.

<sup>3</sup> Ora in *Marges de la philosophie* cit.

Anzitutto, se l'interiorità è fatta di tracce, la spazializzazione scrittoria può risultare persino più sofisticata della visione che concepisse l'io come un flusso soltanto spirituale, che parte da un punto compatto e inesteso, l'io cartesiano. Inoltre, l'ipotesi della spazializzazione suggerisce una soluzione al problema dello schematismo, della comunicazione tra io e mondo e tra intelletto e sensibilità. L'interno si riversa nell'esterno, il tempo si fa spazio, proprio come l'istante viene rappresentato con un punto, e il corso del tempo con una linea. Questa equivalenza tra lo scrivere e lo scorrere del tempo (la linea spaziale così come la riga scritta è in greco *grammè*, proprio come nel «tracciare le righe» dei *Tristi tropici*) offre una metafora potente, adoperata da Aristotele, Kant, Hegel, per indicare il ruolo della traccia nel passaggio dall'interiorità all'esteriorità e viceversa.

In breve, la scrittura sembra davvero una rappresentazione potente per mostrare che cosa sia il terzo tra sensibilità e intelletto. Sicuramente è meno mistica della immaginazione trascendentale. Tra l'io e il mondo c'è qualcosa di comune, la traccia. Soprattutto, Derrida non si sta impegnando, come i suoi antenati, in una descrizione di come stanno le cose, sta piuttosto cercando (metafilosoficamente) di delineare i presupposti che hanno guidato i suoi predecessori. Riabilitare il tempo spazializzato rispetto alla temporalità come distensione dell'anima è, nella fattispecie, rimettere il mondo sui suoi piedi. L'ironia è che la più celebre caricatura di Derrida, quella disegnata da Lévine per la «New York Review of Books», lo rappresenta come un cappellaio matto a testa in giù, cioè come un profeta del mondo capovolto.

*Fenomenologia dello spirito e disagio della civiltà.* Derrida non propone una teoria che dimostri come, a partire da concetti, si trovi un medio e poi si giunga alla sensibilità, ma si sforza di dimostrare come, muovendo dall'esame dell'archiscrittura, divenga possibile riconoscere la radice comune della idealità e della presenza sensibile, dell'attività e

della passività. È in questo senso che, invece di fornire una tavola apriori delle categorie, Derrida si esercita nella decostruzione, ossia nello smontaggio dei testi filosofici per fare emergere la rimozione della traccia che sta alla origine delle contrapposizioni (tra materia e forma, sostanza e accidente, natura e tecnica ecc.) di cui si nutrono.

Il suo modello, come ho ricordato più volte, non è il giudizio determinante, bensì il giudizio riflettente: si risale alle categorie partendo dai casi. Derrida si accosta alla filosofia per l'appunto come uno psicoanalista si rapporta a un nevrotico, sviluppa una fenomenologia dello spirito, cioè una teoria della soggettività, una scienza dell'esperienza della coscienza che però (d'accordo con il pessimismo novecentesco) appare strutturalmente malata, giacché paga la propria auto-affermazione col prezzo altissimo di una rimozione. Le rimozioni attuate dal logocentrismo rappresentano la forma più ubiqua e generale del disagio della civiltà.

## II.2. La decostruzione come analisi interminabile

### II.2.1. Rimozione

*Una psicoanalisi della filosofia.* Usciti nel 1972, *Margini della filosofia*<sup>6</sup>, *La disseminazione*<sup>7</sup>, *Posizioni*<sup>8</sup>, a cui segui-

<sup>6</sup> *Ibid.* Contiene: *Tympan* (1968, inedito), *La différance* (1968), *Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit* (1968), *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel* (1970), *Les fins de l'homme* (1969), *Le cercle linguistique de Genève* (1967), *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage* (1967), *Le supplément de couple. La philosophie devant la linguistique* (1971), *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* (1971), *Qual quelle. Les sources de Valéry* (1972), *Signature, événement, contexte* (1971).

<sup>7</sup> *La disseminazione* cit. contiene: *Hors livre. Préfaces* (inedito), *La pharmacie de Platon* (1968), *La double séance* (1970), *La disseminazione* (1969).

<sup>8</sup> *Positions*, Minuit, Paris 1972 (trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, a cura di G. Sertoli, Bertani, Verona 1975). Contiene le se-

ranno altri volumi in ordine sparso nel corso del decennio<sup>9</sup>, non apportano cambiamenti, bensì approfondimenti di una prospettiva in cui costruzione e decostruzione sono il dare e l'aver di una medesima contabilità. Se Kant aveva sostenuto, con la rivoluzione copernicana, che il punto non è sapere come sono fatti gli oggetti in se stessi, ma come devono essere fatti per venire conosciuti da noi, Heidegger (e Derrida sulla sua scia) si chiede come debba essere fatto un soggetto per avere rapporto con gli oggetti e con gli altri soggetti, e soprattutto perché questo rapporto sia così imperfetto e frustrante.

Il modo caratteristico in cui Derrida articola la sua indagine consiste tuttavia nel gettare un ponte fra la teoria della soggettività e la storia della metafisica, ossia, in breve, nel trattare congiuntamente i problemi che erano stati al centro di due momenti successivi della riflessione di Heidegger. In apparenza, sono domande che riguardano temi molto aulici e astrattamente filosofici. Ma non è difficile leggere, sempre più apertamente, interrogativi d'altro tipo: è possibile una rivoluzione radicale? Tutto è storico e relativo o c'è qualcosa che non lo è? Ci si può liberare dall'Edipo? Si può essere veramente felici?

In questo quadro, si tratta, in primo luogo, di portare a tema la *rimozione* soggiacente alla costituzione della soggettività e della storia della metafisica. In secondo luogo, bisogna praticare una *decostruzione* che metta in luce il rimosso, cioè la vera struttura, quella che conta di più. In terzo luogo, il risultato di una simile analisi non sarà un qualche dato positivo, bensì la messa in chiaro della *differenza* che costituisce la genesi della struttura, e che delinea la na-

guenti interviste: *Implications. Entretien avec Henri Ronse* (1967), *Sémiologie et grammatologie. Entretien avec Julia Kristeva* (1968), *Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta* (1971). Nella sola traduzione italiana è incluso *Aver l'orecchio per la filosofia. Colloquio con Lucette Finas* (1972).

<sup>9</sup> Elencati nella bibliografia finale.

tura intimamente dialettica della soggettività nei suoi rapporti con l'oggetto.

*La filosofia come esercizio del sospetto.* Nella centralità della rimozione, l'atteggiamento psicoanalitico viene fatto interagire con le teorie della verità di Nietzsche e di Heidegger. Per Nietzsche, quello che chiamiamo «evidenza» non è altro che il frutto di interessi vitali e di abitudini sedimentate nella tradizione e nella specie, che dimenticano la loro origine e che si pongono come ovvietà logica; in un certo senso, persino il principio di non-contraddizione, per cui una cosa non può essere se stessa e un'altra da sé nello stesso tempo, avrebbe una origine strumentale. Per Heidegger, il fenomeno non è, come voleva Husserl, una evidenza, bensì piuttosto qualcosa che sorge su un fondo oscuro che tende a nascondere e a falsificarlo, ciò che successivamente Heidegger ha portato a tema sotto il titolo di «storia della metafisica».

In questi termini, la filosofia si presenta come un «esercizio del sospetto», d'accordo con la definizione sotto cui Ricoeur, in *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965), aveva raccolto la genealogia della morale di Nietzsche, la critica della ideologia di Marx, e la psicoanalisi di Freud. Per parte sua, Foucault, intervenendo al convegno su Nietzsche tenutosi a Royaumont nel 1964, aveva ribadito la centralità della triade Nietzsche-Freud-Marx. E pochi anni dopo, Habermas proporrà in *Conoscenza e interesse* (1968), attraverso una rilettura di Nietzsche e della Scuola di Francoforte, una interpretazione della filosofia classica come sapere falsamente disinteressato, cioè inconsapevole dei propri condizionamenti. Ciò che unifica queste prospettive è per l'appunto l'idea che in filosofia si sia chiamati a rivelare non solo gli inganni che possono venirci dalla realtà esterna, ma anche gli auto-inganni che il soggetto esercita su se stesso, sotto la pressione di condizionamenti sociali, materiali e personali.

Derrida non fa eccezione rispetto a questa costellazione. Ma, d'accordo con l'impostazione generale del suo lavoro, non vede nell'esercizio del sospetto qualcosa di tipicamente moderno. C'è una rimozione che è costitutiva della tradizione metafisica, e più propriamente di come è fatto l'uomo. Se la rimozione è più vecchia di Platone, l'emancipazione non è dietro l'angolo; siamo sempre impegnati in un processo di rischiaramento, ma dobbiamo anche essere consapevoli del fatto che ogni passo in avanti dell'autocoscienza genera nuove rimozioni e nuovi segreti.

*L'individuo, la materia, la tecnica.* Ma guardiamo che cosa si rimuove nella metafisica per come la vede Derrida.

In primo luogo, c'è una rimozione dell'*individuale* nella costituzione dell'universale, così come del finito nella costituzione della presenza. È la matrice kierkegaardiana, ed estesamente esistenzialistica, di Derrida: non ci si rassegna alla circostanza per cui, come scrive Hegel, la costituzione della universalità debba passare attraverso la rimozione di «questo» cuore, del qui e ora della psicologia del filosofo e di ogni uomo. Alexandre Kojève negli anni Trenta, nei seminari sulla *Filosofia dello spirito jense* cui parteciparono Aron e Merleau-Ponty, Bataille e Lacan, poi pubblicati da Queneau con il titolo *Introduzione alla lettura di Hegel*, aveva insistito sulla impossibilità di realizzare l'assoluto a partire dalla finitezza della condizione umana, e questa tradizione – che cerca di coniugare la dialettica e la sua critica, Hegel e Kierkegaard, e che sarà così centrale nella elaborazione della nozione derridiana di «differenza» – era giunta a Derrida attraverso la mediazione di Hyppolite e di Bataille. L'idea di Derrida è tuttavia che, proprio in veste di rimosso, l'individualità costituisca il «fondamento avverso» dell'universalità, il suo motore segreto. L'analisi della rimozione dell'individuale, in questo quadro, non si trasforma in una esautorazione della esigenza filosofica e scientifica di universalità, ma nella messa in chiaro del rapporto dialettico che intercorre fra i due termini: l'indi-

vidualità è l'altro volto della universalità (e viceversa), solo che è il lato rimosso nel costituirsi del discorso filosofico. Ora, poiché l'ideale di quel discorso non si realizza mai, la questione non è tanto di lamentare, con Kierkegaard, la cancellazione dell'individuale, quanto piuttosto di constatare che la pretesa rimozione appare costitutivamente imperfetta, sicché la storia della metafisica è anche la vicenda di un perenne ritorno del rimosso.

In secondo luogo, la metafisica è rimozione della *materia* nella costituzione della forma<sup>10</sup>. Questo punto è importante per chiarire quale sia davvero la sfera a cui si riferisce Derrida, che non è quella di una dialettica della materia, come negli idealisti del primo Ottocento, ma piuttosto, e ancora una volta, quella di una fenomenologia dello spirito, da cui risulta che la coscienza non è una evidenza indiscutibile e primaria, bensì il risultato di rimozioni e di non presenze. Per Derrida, allora, il problema non è parlare del fatto che la materia si nasconde sotto la forma come se si trattasse di lamentare l'invisibilità delle particelle subatomiche, né sottolineare che ci sono delle parti dei fenomeni fisici che non si esibiscono nella percezione, e meno che mai di interpretare le categorie della fisica newtoniana alla luce della dialettica, come nella filosofia della natura di Hegel. D'accordo con la prospettiva elaborata in quello stesso giro d'anni da Habermas o da Foucault si tratta piuttosto di mostrare che il soggetto filosofico non è mai pienamente presente a se stesso, non è interamente padrone delle proprie intenzioni, che sotto la coscienza c'è sempre un elemento inconscio, e che – come suggeriva Leibniz – l'individuo è ineffabile, ossia racchiude in sé un segreto che condiziona il lavoro teorico.

In terzo luogo (e soprattutto: la centralità del segno si motiva proprio in base a questa circostanza), la metafisica è rimozione dei *mezzi* che costituiscono la presenza. L'osservatorio privilegiato su questa rimozione è offerto per

<sup>10</sup> *Forza e significazione* (1963), ora in *L'écriture et la différence* cit.

l'appunto dalla scrittura. Da una parte, non c'è rappresentazione scientifica dell'anima che non la presenti come una tavola scrittoria – da Platone e Aristotele a Locke e Leibniz, sino agli «enrammi» cerebrali della neurofisiologia contemporanea. D'altra parte, però, in ognuna di queste rappresentazioni l'elemento scritto è considerato come la scala da gettare una volta che si sia raggiunto (o che si sia creduto di raggiungere) l'obiettivo, ossia una prossimità dell'anima con se stessa talmente intima e salda da non abbisognare della mediazione dello scritto (da intendersi, come si è precisato, in senso esteso, come «rimando» e «segno» in generale, ossia appunto come ciò che Derrida raccoglie sotto il nome comune di «traccia»).

*Il filosofo e la tecnica.* L'atteggiamento dei filosofi nei confronti della scrittura esemplifica in modo emblematico il loro rapporto nei confronti della tecnica, che è da una parte di stupore (al limite di adorazione), come se fosse qualcosa di completamente estraneo rispetto al pensiero, mentre dall'altra è di ripulsa e per l'appunto di rimozione. Così che, di fronte al treno, al computer e all'e-mail ripetono in sostanza ciò che Platone diceva della scrittura: non manterrà quello che promette, non cambierà niente, e, se lo farà, sarà in peggio.

In questo quadro, *La farmacia di Platone*<sup>11</sup> suona come una riproposizione del saggio heideggeriano *La dottrina platonica della verità* (1942), dove però l'oblio dell'essere nascosto sotto gli enti prende la forma della rimozione della scrittura nascosta dal logocentrismo. Derrida si concentra infatti sulla condanna della scrittura nel *Fedro*, dove lo scritto viene visto come un veleno per la memoria, invece che come un rimedio (entrambi i valori sono presenti nella parola greca *pharmakon* che Socrate adopera nel dialogo), perché gli uomini affideranno a segni esterni ciò che dovrebbero

scrivere nella loro anima. La tesi di Derrida, in breve, è che ciò che viene proscritto, la scrittura esterna, è in realtà qualcosa che appartiene allo stesso genere di ciò che effettua la proscrizione, l'anima come scrittura interna. E la rimozione è proprio questo meccanismo: il costituirsi della soggettività come struttura apparentemente compatta e immediata comporta la condanna e l'estromissione delle mediazioni che rendono possibile un simile costituirsi.

Lo stesso accade nel Kant della *Critica del giudizio*<sup>12</sup>, dove risulta che ciò che sta fuori, per esempio la cornice di un quadro (ma facilmente si potrebbe anche pensare ai «margini» su cui Derrida insiste così spesso o, fuor di metafora, al contesto sociale e materiale), gioca un ruolo essenziale nell'opera. Lo stesso piacere estetico, che Kant rivendica come indipendente dalla sensibilità (per esempio, dai colori e dagli odori), in realtà non può darsi senza l'apporto dell'elemento sensibile. Dalla cornice al segno il passo è breve: l'elemento esterno determina l'interiorità, la parte costituisce il tutto, il segno inerte diviene elemento pensante. Non è ciò che accadeva nella coscienza di Husserl, dove l'io puro risultava intessuto di segni, cioè di esteriorità e di non-presenze? Oppure nella contestazione del tempo dell'anima rivendicato da Heidegger, dove viceversa si scopriva che proprio una certa esteriorità era la condizione della temporalità interiore e della coscienza?

Del pari<sup>13</sup>, con un atteggiamento in tutto e per tutto platonico, Hegel loda l'alfabeto (che trascrive la voce) considerandolo come la forma di scrittura più intelligente, mentre le sue analisi dovrebbero condurlo ad ammettere che viceversa è la scrittura ideografica quella che manifesta la massima spiritualità, giacché non si avvale di mediazioni ma rappresenta direttamente i concetti. Soprattutto, l'assiomatica che in Hegel, come nel resto della tradizione, contrappone l'anima, che è la vita, al segno, che è la morte, viene

<sup>11</sup> Lo scritto è del 1968; ora in *La dissémination* cit.

<sup>12</sup> *Parergon* (1974-78), ora in *La vérité en peinture* cit.

<sup>13</sup> *Il pozzo e la piramide* (1968), ora in *Marges de la philosophie* cit.

smentita dalla duplice circostanza per cui Hegel sostiene, nella *Enciclopedia*, che noi pensiamo attraverso i segni (dunque, il vivo si attua attraverso il morto), e che l'intelligenza, in quanto iterazione, è in ultima analisi una specie di segno.

*Rimozione e messianismo.* La coscienza rimuove i mezzi che la rendono possibile, cioè butta via la scala (la tecnica, la scrittura) di cui si è servita. Perciò Derrida ha potuto stigmatizzare Heidegger, che vede nella voce il veicolo che meglio rappresenta la coscienza, che a sua volta è il veicolo per l'espressione dell'essere; un logocentrismo che si associa a un antropocentrismo (il motivo per cui, in Heidegger, gli animali hanno una esperienza del mondo più povera di quella degli uomini va ricondotto essenzialmente al fatto che non parlano) e in ultima analisi (lo vedremo più avanti) a uno spiritualismo dai tratti totalitari. Non che si tratti di imbarcare anche gli animali nel disagio della civiltà. È questione di considerare che se «noi» siamo quello che siamo è anche perché, in molti aspetti decisivi, siamo come loro: la sentenza di Valéry «la bestialità non è il mio forte» è una delle peggiori bestialità che un uomo possa pensare e scrivere<sup>14</sup>. Ora, se il caso di Heidegger ha un rilievo speciale, è perché in fondo né Platone né Kant o Hegel hanno mai pensato di oltrepassare la metafisica (al massimo, hanno cercato di costruire una buona metafisica), laddove il pathos dell'oltrepassamento è un pezzo importante di tutto il discorso heideggeriano.

Lo Heidegger che propugna l'oltrepassamento della metafisica e poi ricade nel logocentrismo e nell'umanismo è allora un falso profeta e un falso messia, e vedremo quanto questo elemento messianico conterà nel Derrida più recente, etico e politico. Ma il problema è già qui. Il nocciolo del messianismo è quello di una profezia che rifiuta ogni

soluzione data, che nega tutto quello che c'è in nome di quello che deve esserci. C'è una storia ebraica che Derrida riprende da Blanchot, e che viene dal trattato *Sanhedrin* del *Talmud di Babilonia*. Cristo vaga per Roma come un mendicante, sconosciuto a tutti, sino a che uno non lo riconosce e gli chiede: «Quando verrai?». Era a questo risultato che giungeva Derrida in *La voce e il fenomeno*, ma era già il passo di una lettera scritta da Husserl poco prima della morte, con cui Derrida chiudeva la Memoria: «Proprio ora che arrivo al termine e che tutto è finito per me, so che devo riprendere tutto dall'inizio». Ora, far valere i diritti del rimosso, e smascherare i falsi profeti, significa rifiutare ogni conclusione, d'accordo con la concezione della filosofia come analisi interminabile.

*Analisi interminabile.* Come abbiamo visto nelle analisi della idealità e della iterazione, la rimozione è ambigua, perché ciò che assicura la presenza è anche ciò che rende impossibile la presenza piena. Ci si può chiedere che cosa si possa fare, a questo punto, con la rimozione. Se la coscienza è ciò che rimuove le mediazioni per costituirsi in quanto tale, una presa di coscienza della rimozione risulta letteralmente impossibile, giacché ci si limiterebbe a incrementare il meccanismo del nascondimento degli enti e degli strumenti che rendono possibile la presenza. In effetti, Derrida condivide con l'ultimo Heidegger l'idea che la rimozione sia strutturale. Il presentarsi della presenza è, al tempo stesso, un ritrarsi, e non c'è niente da fare. D'accordo con Nietzsche, la verità è la Circe dei filosofi, e dietro a una maschera se ne troverà un'altra, più o meno come nel flusso degli stati che attraversano la nostra coscienza.

Questo atteggiamento si presta a venir letto in due modi. Il primo è che Derrida sia uno scettico e un nichilista (la verità è una illusione o non c'è). Il secondo è che Derrida sia proprio il contrario di un nichilista, perché fa parte della ricerca della verità e della presenza la consapevolezza dello scacco e al tempo stesso il rilancio continuo della po-

<sup>14</sup> *La Bête et le souverain*, 2001-2002, inedito.

sta, proprio come nel messianismo. Derrida propenderebbe ovviamente per questa seconda interpretazione, e i suoi critici altrettanto ovviamente per la prima. Una terza ipotesi potrebbe essere che non è affatto necessaria una presenza piena e una verità totale per avere qualche presenza e qualche verità, ma è l'ipotesi che Derrida esclude in linea di principio per via del suo massimalismo (se non sappiamo tutto di qualcosa è come se non ne sapessimo niente, il fatto che non ci sia una presenza piena comporta che siamo nel regno dell'assenza ecc.).

Derrida ha chiamato «decostruzione» questo lavoro di analisi interminabile delle condizioni di possibilità che appaiono in negativo, attraverso resistenze e rimozioni. In altri termini, se Kant intendeva il trascendentale come una esplicitazione di quelle condizioni che regolano il nostro rapporto con il mondo, Derrida lo concepisce come la rivelazione dei nodi nevrotici che regolano la nostra esperienza, che lo sappiamo o meno, che lo vogliamo o meno.

## II.2.2. Decostruzione

Che cos'è la decostruzione? La prima occorrenza del termine *déconstruction* si ha nella *Grammatologia*<sup>15</sup>, dove viene presentata come la traduzione della *Destruktion* o *Abbau* della tradizione metafisica di cui parlava Heidegger all'inizio di *Essere e tempo* e, più estesamente, nel corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* tenuto nel semestre estivo del 1927. L'idea di fondo di Heidegger è che se l'essere è una visione del mondo che corrisponde agli schemi concettuali degli uomini quali si sono succeduti storicamente in epoche diverse, e che organizza il nostro rapporto con gli enti, il progetto di «pensare veramente l'essere», ossia di riconoscere la struttura originaria soggiacente alle singole manifestazioni storiche, deve richiedere una distruzione

ne della storia della ontologia che, spiega Heidegger, «deselementa» queste diverse configurazioni.

Già Heidegger chiariva dunque che non si tratta semplicemente di «distruggere», bensì di far emergere le strutture portanti. È questa esigenza che sta alla base della scelta di Derrida a favore di un termine più debole, quello appunto di «decostruzione» che, a suo avviso, ha un rapporto più stretto con la costruzione, e che non richiama un processo di annichilimento<sup>16</sup>, e questo non per un partito preso, ma per l'assunto secondo cui la decostruzione prosegue il trascendentalismo sotto altre forme.

*La mappa dell'impero 1:1.* Che cosa significa, infatti, «condizione di possibilità», quel valore del trascendentale che Derrida riferisce alla scrittura? Per Kant, si trattava dello spazio, del tempo e delle categorie attraverso cui la mente si riferisce al mondo. Come abbiamo visto, attraverso la lettura di Husserl proposta nella *Voce e il fenomeno*, e poi nella generalizzazione offerta dalla *Grammatologia*, Derrida suggerisce che la condizione di possibilità è offerta dal segno, dal processo della iscrizione in generale, che costituisce sia il soggetto sia l'oggetto.

Tuttavia, se il problema di Kant era l'apriorismo (perché quelle categorie?) e la penuria (perché solo dodici?), per Derrida il problema è inverso. Ci sono troppi segni, e una filosofia trascendentale di tipo costruttivo risulterebbe impraticabile, giacché troppo prolissa, coincidendo con la Biblioteca di Babele o meglio (visto che Derrida non ha di mira i mondi possibili, bensì quello reale) con la carta, immaginata anche quella da Borges, grande quanto l'impero che descrive. Dunque, come abbiamo visto, si incomincia dal caso e si risale alla regola. Qualcosa è dato, e viene classificato come un termine all'interno di una serie oppositiva (materia e forma, natura e storia ecc.). La decostruzione

<sup>15</sup> *De la grammatologie* cit., p. 21.

<sup>16</sup> *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 388.

esibisce l'interdipendenza tra i termini oppositivi, e fa emergere un terzo, che si rivela come un assoluto, sebbene sia ancora un rinvio e un rimando, cioè, lo vedremo tra non molto, una differenza.

Appare dunque immotivata l'opinione secondo cui la decostruzione sarebbe una pratica puramente negativa, cioè senza ricostruzione, e in fin dei conti un gioco irresponsabile. È viceversa l'alternativa di Derrida alla argomentazione e al trascendentalismo classici: non si tratta di svolgere argomenti né di proporre fondazioni e teorie, bensì di mostrare connessioni, e di rivelare cornici, il più ampio quadro concettuale in cui si svolgono le coppie filosofiche tradizionali. Questa è una opzione tipica dell'ermeneutica del Novecento, ma nella versione derridiana assume per l'appunto un peculiare sapore psicoanalitico: se le strutture sono forme di rimozione, si rivelano attraverso delle *resistenze*, proprio come il profilo di una società e di una forma di vita si delinea nei tabù che la contraddistinguono.

*Psicoanalisi e genealogia della morale.* Derrida, dunque, non ha in mente la costruzione di una ontologia formale, come si potrebbe concludere su una falsariga husserliana. E questo proprio perché il suo scopo non è primariamente teoretico, mira a fare emergere non regole logiche, bensì gerarchie assiologiche, valori, cioè appunto la lotta tra il Bene (presunto tale) e il Male (presunto tale) che alimenta i nostri discorsi e orienta le nostre scelte. Il decostruttore è l'analista della metafisica, ma poiché dalla metafisica non si esce, l'analisi è anche autoanalisi, e il filosofo si trova nella imbarazzante situazione di Freud, l'unico psicoanalista che non sia passato attraverso una analisi didattica.

Questo punto è decisivo. Come ho già ricordato, Derrida sottolinea il fatto che le coppie implicate nella decostruzione hanno anche un valore assiologico: un termine è buono (per esempio la voce o lo spirito), un altro è cattivo (per esempio, la scrittura o la materia). Mostrare la coappartenenza e l'implicazione dei due termini è compiere ciò

che Nietzsche si proponeva di fare con la genealogia della morale, dove si dimostra che «buono» e «cattivo» non possedevano originariamente i valori che gli sono stati attribuiti dal cristianesimo, e potevano anzi avere significati inversi («buono» è il nobile che può essere spietato, cioè «cattivo», come nella civiltà greca), e che comunque condividono una origine comune, la volontà di potenza. La chiarificazione riflessiva di tipo psicoanalitico assume perciò il valore di una emancipazione di tipo illuministico, come liberazione dai pregiudizi morali.

*La naturalizzazione della metafisica.* Diversamente da Derrida, Heidegger non ha esaminato questa possibilità per almeno due motivi. Il primo è il suo relativo indifferentismo morale, ma il secondo è una ipotesi storiografica molto impegnativa, che Derrida non condivide. Per Heidegger, come abbiamo visto, la *Destruktion* era la delimitazione di un campo, la metafisica come nome generale della tradizione filosofica influente, e (almeno nella presentazione che ne dava) una integrazione del metodo fenomenologico: la riduzione sospende l'atteggiamento naturale e ci porta in un dominio di puri fenomeni; la costruzione delinea le strutture formali dei fenomeni; e la decostruzione cerca di liberarci dai pregiudizi che possono averci guidati nella definizione delle strutture.

Ora, Heidegger, dopo il 1927, ha commentato molti autori della tradizione filosofica (e in parte letteraria) dell'Occidente, con lo scopo di confermare la storia della metafisica come oblio dell'essere. L'idea è che il divenire della filosofia occidentale si presenterebbe come il progressivo oblio dell'Essere nascosto sotto gli enti, cioè come una decadenza che coincide con l'avanzare del nichilismo. E questo sarebbe il pregiudizio o il limite di fondo che compromette le nostre formalizzazioni, rivelandole come storicamente condizionate.

Anche in Derrida c'è l'intento di svelare l'occulto, in filosofia e in letteratura, tranne che manca l'idea di una progres-

sione storica (l'Essere non è più nascosto in Cartesio o in Kant di quanto non lo fosse in Platone, e soprattutto non è particolarmente evidente, poniamo, in Parmenide), giacché la rimozione con cui si misura la decostruzione non è storica bensì strutturale. Di fatto, la decostruzione non è nemmeno un metodo a cui si acceda con una scelta deliberata, per cui, come uno decide di operare quella specie di asceti filosofica che è la riduzione fenomenologica, può anche decidere di decostruire. La decostruzione, piuttosto, è «ciò che accade»: proprio nella misura in cui la tradizione metafisica (ossia, in breve, il modo in cui pensano e si comportano gli uomini) è una rimozione mal riuscita come ogni altro, che si lascia dietro una montagna di sintomi e di atti mancati.

Per intenderci, la *Grammatologia* è una decostruzione del trascendentalismo che mostra come l'io non sia una istanza ultima, bensì una traccia scrittoria; ma questo è però anche ciò che, a ben vedere, sospettava un trascendentalista classico come Husserl, o che emerge dalle riflessioni sulla origine del linguaggio svolte da Rousseau. Tuttavia decostruttori sono anche gli indios di Lévi-Strauss; in generale – al di là del riferimento alla scrittura – tutti gli elementi di ritorno del rimosso che caratterizzano la psicologia individuale e collettiva possono essere considerati sotto il titolo della «decostruzione».

Con questo, Derrida risolve un problema serio e insoluto in Heidegger e in Nietzsche (almeno, nel Nietzsche di Heidegger), che da una parte vedevano ovunque l'azione della metafisica, ma dall'altra non erano in grado di spiegarne l'azione al di fuori della cerchia dei cultori di cose filosofiche. Qualche tentativo di soluzione, in Nietzsche e in Heidegger, consisteva nel dire che le categorie fondamentali della metafisica si esercitano, in maniera inconsapevole, nel linguaggio, nella religione e nella tecnica, ma restava il problema che, a questo punto, persone con linguaggi o religioni o tecniche diverse da quelle dell'Occidente risulterebbero immuni dalla metafisica (sarà in effetti l'idea ripresa da Foucault e dagli etnologi). Viceversa, vedendo

nella metafisica una rimozione che opera come un tabù universale o come una nevrosi collettiva, e intendendo con «tecnica» l'elemento più ubiquo che ci sia, l'iscrizione che assicura l'iterabilità, Derrida sembra riuscire nell'impresa di naturalizzare la metafisica e, contemporaneamente, di universalizzare la decostruzione.

*Come funziona la decostruzione?* In concreto<sup>17</sup>, la decostruzione funziona in tre fasi, che potremmo chiamare «epochè», «differenza» e «dialettica».

1. *Epochè*. Per Husserl, l'*epochè* era la sospensione dei pregiudizi naturali, cioè della cieca fede nel fatto che i fenomeni che si presentano alla nostra coscienza si riferiscano a qualcosa di esistente nel mondo esterno. Per Derrida, al solito, l'*epochè* è piuttosto morale: sospendiamo per metodo tutto ciò che, a torto o a ragione (e, si noti, piuttosto a ragione che a torto, visto che non è questione di scegliere il male contro il bene) costituisce la trama della nostra esperienza, a partire da coppie oppositive e istitutive che possono sembrare moralmente anodine (che cosa c'è di morale o di immorale nel privilegiare la voce rispetto alla scrittura?) e che viceversa ci condizionano proprio da un punto di vista assiologico. Per farlo, occorre mostrare quanto un termine della opposizione dipenda dall'altro, cioè sia, in breve (ed è il nesso tra decostruzione e differenza su cui ci intratteremo fra poco), l'altro differente e differito: tipicamente, la forma, che è il risultato della ritenzione, si rivela come una materia differita, ossia trattenuta anche in assenza dello stimolo; del pari, l'intelligibile appare come un sensibile differito, ossia per l'appunto idealizzato e reso disponibile per una ripetizione indefinita (dal triangolo sulla sabbia al triangolo nella testa, e poi ancora a tutti i triangoli della nostra storia); e, così pure, la cultura è il nome che prende la

<sup>17</sup> Nelle interviste raccolte in *Positions* cit., si potranno trovare estese autoriflessioni sul concetto di «decostruzione».

natura una volta che sia sottoposta alle iterazioni della tecnica e della legge.

2. *Differenza*. La seconda fase non consisterà nel sostituire un termine all'altro, con quei capovolgimenti semplici di cui già Heidegger ha stigmatizzato la falsa radicalità. Non sarà questione di ricondurre la forma alla materia, l'intelligibile al sensibile, la cultura alla natura, anzitutto perché la materia (o la sensazione, o la natura) non si dà mai in quanto tale, e si presenta sempre sotto una forma determinata, di modo che si può del tutto legittimamente sostenere che la materia (per esempio) è una forma differita non meno di quanto la forma sia materia differente. Così, la Differenza viene a essere la struttura totale della realtà, ossia assolve per l'appunto alla funzione che Hegel assegnava all'assoluto.

3. *Dialettica*. Per questo, come terza fase, la decostruzione rivela dunque una dialettica originaria, la dialettica tra dialettizzabile e non dialettizzabile di cui Derrida parlava all'inizio del suo percorso o la «radice comune» di Kant. Questa dialettica non ha una conclusione neppure ideale, e privilegia il negativo, con una evidente parentela con la rilettura della dialettica hegeliana proposta da Adorno o, più semplicemente, d'accordo con l'immagine, poco allegra ma espressiva, secondo cui decostruire significa se-gare il ramo su cui si siede<sup>18</sup>.

Ciò che emerge dalla decostruzione non sono tesi o elementi semplici (di qui il fastidio di molti filosofi nei confronti di Derrida: perché non propone delle tesi? Discutere con lui è come fare a pugni con la nebbia<sup>19</sup>), bensì concetti-limi-

<sup>18</sup> J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1982 (trad. it. di S. Cavicchioli, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988).

<sup>19</sup> H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992 (trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998).

te, ossia ciò che nella tradizione della dialettica platonica veniva mantenuto nella forma della *aporia*, nella dialettica trascendentale di Kant dava luogo a delle *antinomie* indecidibili, e nella dialettica hegeliana dava luogo all'*assoluto*.

### II.3. Cosa resta dopo la decostruzione?

#### II.3.1. Aporie, antinomie, assoluto

*Aporie*. Esaminiamo anzitutto le aporie<sup>20</sup>. Si ha una aporia quando una indagine non riesce a pervenire a una soluzione. L'esempio tipico è offerto per l'appunto da *Teeteto* di Platone, dove vengono esaminate e poi scartate varie definizioni di «conoscenza». La decostruzione, così, non porta a una soluzione, ma illustra i caratteri e i limiti, i presupposti inespressi e le premesse storiche – cioè, nella terminologia di Derrida, i «margini» – del concetto preso in esame. L'analisi dei concetti di «tempo», «soggetto», «presenza», «metafisica» non porta a conclusioni, rivela implicazioni e interconnessioni che ci rendono più consapevoli dei nostri pregiudizi, filosofici o di altro genere. Il che comporta un guadagno conoscitivo, sebbene prenda le forme di una teologia negativa<sup>21</sup>.

Il beneficio maggiore, però, è moral-pratico. Si tratta non tanto di vedere che il nero e il bianco puri non si danno mai e che in mezzo c'è un ampio terreno grigio (a questo il buon senso arriva senza sforzo), ma che proprio la polarizzazione tra bianco e nero, fosse pure a livello di ideale regolativo, comporta un parziale ottundimento morale. Infatti, ogni principio elaborato per regolare il comportamento, proprio nella misura in cui definisce una sfera di responsabilità, determina, al tempo stesso, un margine di ir-

<sup>20</sup> *Apories*, Galilée, Paris 1996 (trad. it. di G. Berto, *Aporie*, Bompiani, Milano 1999).

<sup>21</sup> *Come non parlare*. Denegazioni (1992), ora in *Psyché* cit.

responsabilità; anche nella vita morale vale il principio secondo cui ogni determinazione è una negazione. Ora, per indispensabili che siano le determinazioni, la caccia alle aporie ci renderà più acuti.

*Antinomie.* Altre volte la decostruzione rivela delle antinomie<sup>22</sup>. Si ha una antinomia quando entrambe le soluzioni proposte, e antitetiche, appaiono possibili, come avviene nella Dialettica della *Critica della ragion pura*. L'esistenza di queste idee, nella terminologia che Derrida<sup>23</sup> mutua dal logico e matematico Kurt Gödel, è un «indecidibile», almeno nella sfera in cui viene posto il problema, e richiede un salto di livello, il riferimento a un contesto più ampio e comprensivo, dove la contrapposizione si rivela una complementarità<sup>24</sup>.

Derrida, anche in questo caso, non fa dell'indecidibile un principio di indifferentismo morale. Come abbiamo appena visto, la sua idea è che c'è morale proprio perché c'è dell'indecidibile, ossia qualcosa che non può essere risolto con un calcolo razionale. Come osservava già Kant, se noi sapessimo tutto non ci sarebbe moralità; c'è viceversa scelta proprio nel momento in cui, in assenza di alternative nette, ci si impegna per il futuro, con quella che è a tutti gli effetti una scommessa o una promessa fatta non sulla base di una constatazione o di un sapere, bensì di una opzione etica.

*Assoluto.* L'assoluto a cui giunge Derrida è proprio questo principio, che è di tipo morale invece che conoscitivo, ed è qui che si riconoscono le differenze maggiori rispetto al modello hegeliano.

<sup>22</sup> *Le antinomie della disciplina filosofica* (1986), ora in *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990 (trad. it. parziale di E. Sergio, *Del Diritto alla Filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999).

<sup>23</sup> Introduzione alla *Origine della geometria* cit., p. 39.

<sup>24</sup> A. Plotnitsky, *Complementarity. Anti-Epistemology after Bohr and Derrida*, Duke University Press, Durham and London 1994.

Primo, la sintesi non è alla fine, ma all'inizio, è l'origine non-semplice. In questo senso, l'assoluto di Derrida è più simile a quello di Schelling, è l'indifferenziato che sta all'origine del differenziarsi di due serie (natura/spirito, reale/ideale ecc.). Si può ben dire che è come la notte in cui tutte le mucche sono nere, tranne che Derrida appare tutto sommato poco interessato all'assoluto, gli premono piuttosto gli effetti di una desedimentazione delle coppie tramandate dalla tradizione.

Secondo, e del tutto ovviamente, se la sintesi è all'inizio, l'avvenire è aperto. Quella di Derrida è una dialettica non conclusa giacché appare come una filosofia dell'imprevedibile e dell'incalcolabile. L'istante della decisione è una follia, scrive Derrida citando Kierkegaard, nel senso che – come abbiamo visto parlando delle antinomie – una decisione che risultasse dalla somma di tutto ciò che l'ha preceduta non sarebbe una decisione, bensì l'esecuzione di un programma; la scelta, in quello che ha di veramente decisivo, cioè di libero, trascende tutti i suoi antecedenti. Visto però che dal nostro punto di vista finito non disponiamo della totalità delle condizioni, non siamo mai in grado di dire se ci sia davvero una decisione o un evento; dobbiamo però (moralmente) assumere che ci sia, proprio come per Kant dobbiamo assumere, perché una morale sia possibile, che siamo liberi, anche se, da un punto di vista teorico, questo non è dimostrato, e potremmo benissimo essere marionette in mano al destino.

Terzo, il senso complessivo dell'assoluto di Derrida è quello dell'indefinito a cui si perviene muovendo dal finito, nel senso di una radicalizzazione (che possibilizza anche la morte) della «apertura delle possibilità» in Heidegger. Banalmente, non è mai detta l'ultima parola, il che, di nuovo, in ambito teorico appare molto frustrante, ma offre un riparo dal dogmatismo morale. Per questa scelta, in effetti, Derrida non ha altra giustificazione che non sia esistenziale: è «più bello» in più sensi trovarsi di fronte a una possibilità che non di fronte a una necessità. Caratteristicamente, fra i tanti pensatori così frequentemente visitati

da Derrida manca all'appello Spinoza, e lo stesso Marx, come vedremo, viene recuperato come utopista e messianista, non come pensatore della necessità.

Queste nozioni si articolano, nel Derrida più recente, come una apertura messianica, dove il trascendentale appare come una pura condizione di possibilità. Il dato, ciò che è presente, viene decostruito nelle sue condizioni e si rivela come una struttura di rimando; questa struttura è aperta nei confronti di un avvenire indeterminato. Che si tratti della dialettica tra archeologia e teleologia, come nella Memoria del '53-'54, oppure della tesi di fondo della *Voce e il fenomeno*, secondo cui la cosa stessa è una struttura che si sottrae, che non si dà mai interamente, abbiamo sempre a che fare con un unico movimento di fondo, che mette in crisi la determinazione dell'essere come presenza. Ora, il risultato della decostruzione è per l'appunto la differenza, che combina l'assoluto hegeliano con il primato (tipico dell'esistenzialismo novecentesco) della libertà e della possibilità sulla necessità.

### II.3.2. Differenza

«*Différance*», cioè *differenza*. Conviene anzitutto portare l'attenzione sulla formulazione offerta da Derrida nella conferenza del gennaio 1968 intitolata «La *différance*»<sup>25</sup>. In francese, «differenza» si scrive «*différence*»; «*différance*» – che non esiste, è un conio di Derrida – è omofono, si pronuncia allo stesso modo, ma si scrive in una maniera diversa, con la *a* invece che con la *e*. La variazione ortografica è motivata dal fatto che la desinenza in *-ance*, in francese, ha valore di gerundio; il che significa che, in italiano, non ce n'è bisogno, per cui si può benissimo tradurre *différance* con «differenza», che indica (proprio come nelle in-

tenzioni di Derrida) sia il fatto che due cose siano diverse (per esempio, la voce è diversa dalla scrittura), sia l'atto del differire, nel senso del latino *differire*, rinviare, che comporta una dimensione temporale.

La differenza è dunque sia il *fatto* che due cose siano diverse, sia l'*atto* del rinvio temporale; nel primo caso è una forma nominale, un sostantivo, nel secondo una forma verbale. L'assunto dialettico di Derrida è che il fatto sia l'esito dell'atto, ossia che ciò che si presenta come la differenza tra due cose (quello che Aristotele chiamava «differenza specifica») costituisca l'esito della differenza (come *differre*), cioè di un movimento temporale che ha fatto sì che, da una radice comune, sortissero due esiti diversi.

Già Hegel, e poi tematicamente Heidegger in *Kant e il problema della metafisica* (1929), trovava che la migliore versione della immaginazione trascendentale sia quella fornita dalla temporalità, che costituisce il motore della dialettica. Il tempo è sia la materia di cui è fatta l'anima, sia qualcosa che c'è nel mondo, è quello che Hegel chiama «sensibile insensibile». Il tempo crea l'alchimia degli opposti. Il vivo muore, il morto sorge a nuova vita; ciò che oggi è nuovo domani sarà vecchio. Fuori da ampie metafore, il sensibile, immagazzinato nella memoria, diventa intelligibile, la presenza diventa ricordo. La dialettica, che conserva e insieme supera, consiste proprio in questo processo, che si ritrova nella scrittura, nella traccia che si imprime nell'anima, trasformando la sensazione in concetto, ossia definendola come possibilità di iterazione.

Le due polarità differenti, la sensibilità e l'intelletto, il mondo e la mente, risultano così come l'esito di un differire temporale: la sensibilità è un intelletto differente perché è un intelletto differito, e viceversa, il mondo è una mente differente perché è una mente differita, e viceversa. Emerge dunque una circolarità: la decostruzione porta in luce la differenza che sta al cuore dell'essere ma, a sua volta, la differenza fluidifica tutto ciò che è stabile.

<sup>25</sup> Ora in *Marges de la philosophie* cit.

*Matrici culturali.* Uno dei pregi del saggio del '68 è che Derrida presenta la lista delle matrici culturali soggiacenti alla sua teoria: Heidegger, Husserl, Hegel, Freud, Saussure, Nietzsche.

Il riferimento a Heidegger è scontato. Heidegger ha parlato di «differenza ontologica», ossia della differenza tra essere e ente. L'idea di fondo è che la metafisica ha una tendenza oggettivistica a confondere gli enti – le cose che si presentano nell'esperienza – con l'essere, che si nasconde sotto di essi. Una luce in questo senso viene però gettata dal trascendentale kantiano, che mette in chiaro il ruolo del soggetto nell'esperienza, e Heidegger imbocca questa via sottolineando che il trascendentale non è anzitutto una istanza conoscitiva, bensì una situazione esistenziale, è un Esserci che sta nel mondo, ossia è l'uomo, che ha un rapporto essenziale con il tempo.

Di qui il passaggio alla seconda matrice culturale, quella dialettica ed hegeliana. Hegel, in tutto il suo lavoro, si era proposto di riscrivere la *Critica della ragion pura* concedendo più spazio alla temporalità. Non è che ci sia da una parte l'intelletto e dall'altra le cose del mondo: cose e intelletto sono reciprocamente collegati attraverso la temporalità, che è il vero ponte tra io e mondo, tra spirito e natura. Come ho ricordato più sopra, negli anni Trenta Kojève aveva proposto una lettura della dialettica di Hegel proprio in termini di differenza, e con un forte accento esistenzialistico. Nel momento in cui l'uomo si rende conto del fatto che tutto è nel tempo, e che morirà, nasce lo spirito, che è consapevolezza della caducità di ogni cosa. La sua vita è morte differita, ma la morte è anche vita differente, ciò che resta dopo che l'uomo è defunto come natura e sopravvive come istituzione e storia, cioè, nei termini di Derrida, come scrittura.

E con questo si viene alla terza matrice di fondo, più moderna, per così dire, che è fornita da Freud, da Nietzsche, e persino da Saussure. Tutto è nel tempo, nel differimento che istituisce le differenze. Nelle coppie oppostive

della tradizione non c'è nulla di stabile o di dato, sono delle mere differenze di tempo, proprio come un momento  $t^1$  è diverso da un momento  $t^2$  perché viene dopo, e non per altro: l'inconscio non è una struttura compatta, si crea come differenza rispetto alla coscienza; la stessa volontà di potenza, in Nietzsche, non è un fondamento metafisico che costituisca un mondo dietro al mondo, come avveniva in Schopenhauer, bensì una differenza tra forze più o meno grandi; e il processo della significazione, in Saussure, il fatto che le parole e i segni vogliano dire qualcosa, non è iscritto nella loro essenza, ma dipende dalla loro disposizione rispetto ad altre parole o segni, dunque, per l'appunto, non è identità ma differenza.

In questi termini, si capisce che ciò che Derrida sta cercando è per l'appunto una struttura originaria, proprio come voleva Husserl con l'idea di una ontologia formale, Kant o Heidegger attraverso il trascendentale, Nietzsche con la volontà di potenza e Freud con la topica coscienza/inconscio. E, ovviamente, gli strutturalisti che tenevano banco quando lui aveva incominciato a lavorare su Husserl. Tranne che la struttura è un divenire: l'ontologia di Derrida non è quella di Parmenide, bensì quella di Eraclito.

*Differimento e capovolgimento.* Derrida non ha mai, tranne che nella conferenza del '68, proposto un trattato in cui si spiegasse in dettaglio il funzionamento della differenza; ha piuttosto cercato di adoperarla come un grimaldello per affrontare i testi della tradizione filosofica, e precisamente (d'accordo con le esigenze presentate dalla decostruzione) come una via per fluidificare le dicotomie tradizionali: la forma (buona) contro la materia (cattiva), la voce (buona) contro la scrittura (cattiva), la natura (buona) contro la tecnica (cattiva), ecc.

Rispetto a queste contrapposizioni, il gioco del filosofo critico consiste nel prendere la parte della istanza repressa. Il materialista rivaluterà la materia contro lo spirito, lo storicista loderà la tecnica contro la natura, e via capovolgen-

do, e per questa via le contrapposizioni resteranno in piedi. Il gioco può andare avanti all'infinito: dopo un materialista risorgerà sempre un idealista, dopo lo storicista verrà sempre il turno del naturalista.

Ora, rispetto a questo deludente ciclo storico, Derrida si fa forte di due linee-guida. La prima è per l'appunto il rifiuto dei capovolgimenti semplici, che mantengono intatta la gerarchia, e si rendono sempre disponibili a un altro giro della ruota; giova piuttosto risalire alle origini della struttura, mostrare l'articolazione fondamentale che sta alla base della contrapposizione. La seconda è però che un lavoro di questo genere si fa essenzialmente al livello di una filosofia, sia pure molto elaborata, della cultura; conviene evitare sconfinamenti nella natura.

\* *Verso l'attualità.* Questo, come stiamo incominciando a vedere, è il punto decisivo. Come la maggioranza dei filosofi della sua generazione, Derrida è persuaso che la filosofia sia qualcosa di essenzialmente diverso dalle scienze, e non conosca, per esempio, un vero e proprio progresso, dovendo piuttosto sviluppare una crescente autoconsapevolezza. Probabilmente, la tesi circa l'impossibilità di oltrepassare la metafisica, trasposta in termini meno aulici, è la spia di questa persuasione. In effetti, è possibile, con un'ampia dimestichezza con la tradizione filosofica, mostrare le insufficienze delle dicotomie di cui si nutre. Si può decostruire la contrapposizione tra coscienza e inconscio, natura e storia, storia e struttura, forma e materia, letteratura e filosofia... e con questo fare opera di vera critica e di vero illuminismo. Tuttavia, passata la fase decostruttiva o insurrezionale, resta da chiedersi che cos'altro si può fare.

Certo non costruire una teoria generale della differenza, cioè riproporre la *Logica* di Hegel centocinquanta'anni dopo, né una teoria generale della traccia, cioè riproporre la *Critica della ragion pura* duecento anni dopo, e neanche una ontologia formale nello stile di Husserl, perché la tesi di fondo è che la differenza non rappresenta una struttura

riconoscibile, bensì un inconscio. Che fare, allora? A un certo punto, Derrida sembra essersi stancato di psicoanalizzare il passato greco e tedesco della metafisica, e ha incominciato a parlare di più di se stesso e dell'attualità, trasferendo le acquisizioni ottenute nella decostruzione della tradizione filosofica, cioè attraverso il confronto con il passato, in un dialogo con il presente.

### III. 1980. OGGETTI SOCIALI

#### III.1. *Etica e ontologia*

##### III.1.1. *Il cambio di registro*

*La fama planetaria.* Con gli anni Ottanta, si può dunque parlare di un cambio di registro in Derrida, che però, al solito, non investe esplicitamente e clamorosamente il pensiero, bensì le sedi e i temi in cui si applicano acquisizioni già presenti e attive. Tra controversie e plausi, la fama è planetaria. Si attenuano le resistenze dei filosofi continentali, soprattutto degli ermeneutici, ma restano fortissime quelle degli analitici. Cresce l'impegno politico, e si moltiplicano i libri, che escono con un ritmo incalzante, rielaborando conferenze e seminari<sup>1</sup>. In controtendenza rispetto all'ini-

<sup>1</sup> Oltre ai volumi riportati in bibliografia, cfr. l'ampia raccolta di saggi teorici *Psyché* cit., che comprende i seguenti scritti: *Psyché. Invention de l'autre* (1984 e 1986), *Le retrait de la métaphore* (1978), *Ce qui reste à force de musique* (1979), *Illustrer, dit-il...* (1979), *Envoi* (1980), *Moi – la psychanalyse* (1979), *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980), *Des tours de Babel* (1982), *Télépathie* (1981), *Ex abrupto* (1981), *Les morts de Roland Barthes* (1981), *Une idée de Flaubert: «La lettre de Platon»* (1981), *Géopsychanalyse and the Rest of the World* (1981), *Mes chances. Au rendez-vous des quelques stéréophonies épiciuriennes* (1983), *Le dernier mot du racisme* (1983), *No Apocalypse, not now: à toute vitesse, sept missiles, sept missives* (1984). Inoltre, nell'ed. del 1987 (in attesa del II vol. della nuova ed. annunciata): *Lettre à un ami japonais* (1984),

zio del decennio precedente, lo stile si fa più piano e colloquiale, riflette il parlato a cui era destinato originariamente (Derrida legge sempre le sue lezioni, a partire da testi letterariamente compiuti).

La scomparsa di amici, maestri o compagni di percorso, come de Man, Barthes, Foucault, Deleuze, Althusser, Marin, Lyotard, Jankélévitch, Levinas, Granel, Bourdieu, e infine Blanchot, si intreccia con il movente autobiografico, e fornisce l'occasione per rielaborazioni teoriche. Accanto a questo, si giunge a una essenzializzazione dei temi e dei confronti filosofici. Da una parte, Derrida si misura direttamente con il problema etico e politico in Heidegger, e partendo dalla questione più scomoda, la compromissione con il nazismo, tornata di attualità per via della pubblicazione nel 1987 della monografia di Victor Farias *Heidegger*

*Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* (1983), *La main de Heidegger (Geschlecht II)* (1987), *Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion* (1986), *Point de folie – maintenant l'architecture* (1985), *Pourquoi Peter Eisenman écrit de si bons livres* (1988), *Cinquante-deux aphorismes pour un avant-propos* (1987), *L'aphorisme à contre-temps* (1986), *Comment ne pas parler. Dénégations* (1992), *Désistance* (1989), *Nombre de oui* (1987).

Cfr. altresì l'altra estesa raccolta di scritti politico-istituzionali, *Du droit à la philosophie* cit., che contiene: *Privilège. Titre justificatif et remarques introductives. Où commence et comment finit un corps enseignant* (1976), *La crise de l'enseignement philosophique, l'âge de Hegel*, (1977), *La philosophie et ses classes* (1975), *Les corps divisés* (1975), *Philosophie des États Généraux* (1979), *Appendice, S'il y a lieu de traduire. I. La philosophie dans sa langue nationale (vers une «littérature en français»), S'il y a lieu de traduire. II. Les romans de Descartes ou l'économie des mots, Chaire vacante: censure, maîtrise, magistralité* (1984), *Théologie de la traduction* (1984), *Mochlos – ou le conflit des facultés* (1984), *Ponctuations: le temps de la thèse* (1983), *Les pupilles de l'Université. Le principe de raison et l'idée de l'Université* (1983), *Éloge de la philosophie* (1981), *Les antinomies de la discipline philosophique* (1986), *Popularités. Du droit à la philosophie du droit* (1985), *Annexes: a. Qui a peur de la philosophie?*, 1980; b. *Rapport de la Commission de Philosophie et d'Épistémologie*, 1990; c. *Titres (pour le Collège International de Philosophie)*, 1982; d. *Coups d'envoi (pour le Collège International de Philosophie)*, 1982.

e il nazismo. D'altra parte, e sulla scia della ridiscussione dei rapporti tra filosofia e politica, c'è la rilettura di Marx, in termini di pensatore etico e utopico. Infine, la tematica dell'autobiografismo comporta una presa di coscienza del problema dell'ebraismo, della tradizione in cui era cresciuto in larga parte inconsciamente, giacché la famiglia non era praticante.

*Problemi, controversie e nuove prospettive.* A cosa imputare la trasformazione? Oltre alle ragioni interne esposte nel capitolo precedente, si possono isolare quattro motivazioni principali.

1. Negli anni Settanta, in concomitanza con la diffusione del pensiero di Derrida, si moltiplicano i confronti e le controversie. In particolare, viene accusato di tradizionalismo accademico puramente alessandrino (Foucault), idealismo (Deleuze, Kristeva), confusione tra letteratura e filosofia (Ricoeur e Habermas) neoconservatorismo (ancora Habermas), radicalismo avanguardistico (Gadamer), sregolatezza nella interpretazione (Eco), fumosità ed errore (Searle), appoggio indiretto a un irrazionalismo politicamente pericoloso (Frank), costruzione di una filosofia puramente ironica e paradossale (Rorty), estetismo (Vattimo). Il sospetto, a livello minimale, è che la decostruzione, come pratica «geniale», dia luogo a una scolastica ripetitiva e futile. Diversamente dalla fenomenologia, la decostruzione non è riuscita a trasformarsi in disciplina e scuola.

2. Gli anni Settanta, in cui si diffonde il dibattito sulla decostruzione, sono tempi di irresponsabilità etico-politica. A guardare retrospettivamente gli scritti di Foucault e di Deleuze, è difficile sottrarsi all'impressione di un neonietzscheanesimo in cui il filosofo si presenta come una specie di vate sibillino. Alla fine del decennio, come è naturale, viene la reazione. Gli slogan rivoluzionari si rivelano (esattamente come era successo per Nietzsche e per Heidegger) fruibili in termini reazionari. Foucault e Lyotard faranno ammenda, il primo cercando nel mondo gre-

co un contrappeso alla massiccia identificazione tra potere e sapere professata nella prima metà degli anni Settanta, il secondo prendendo le distanze dalla creatura che lo aveva reso mondialmente celebre, il postmoderno; Deleuze si apparerà in un isolamento durato sino alla morte. Derrida non ha ragione di pentirsi, ma ovviamente la situazione è tale da imporre riflessioni sugli esiti pratici della teoria.

3. C'è poi, più complessivamente, il venire in chiaro di interessi di fondo. In primo luogo, quello politico, il dialogo sempre più fitto con i problemi dell'attualità mondiale. In secondo luogo, la centralità dell'etica, quasi che l'intera ricerca di Derrida, sotto l'aspetto di una interrogazione sulla conoscenza e sulla ontologia, avesse avuto, sottotraccia, questo unico interesse fondamentale. In terzo luogo, e in modo crescente sino a divenire preponderante, l'autobiografia, il ruolo della individualità nel suo rapporto conflittuale con l'universalità. Come abbiamo visto, ciò che Derrida ha perseguito attraverso la grammatologia, il ruolo della lettera nella costituzione della idealità, era una metamorfosi della critica di Kierkegaard all'assoluto hegeliano: tranne che, nella versione iper-dialettica di Derrida, tra individuale e universale non c'è semplice contrapposizione ed esclusione, bensì una segreta cooperazione.

4. Un ultimo punto, che riguarda l'unico elemento radicalmente nuovo nel panorama concettuale sin qui descritto. Gli ultimissimi anni della riflessione derridiana sono centrati sulla riscoperta di una esperienza estranea allo spirito: l'animalità, il tatto, ciò che si contrappone al *logos* (gli animali non parlano) e all'*eidòs* (il tatto avviene senza mediazioni) divengono nuovi temi di riflessione. Non è probabilmente il caso di parlare di una svolta realistica (del resto coerente con una forte trasformazione in senso realistico della filosofia di fine secolo, dopo l'esaurirsi dello scetticismo postmoderno), ma sicuramente abbiamo a che fare con una più marcata attenzione nei confronti di tutto ciò che, estraneo allo spirito e agli schemi concettuali, rappresenta quel «non dialettizzabile» che per Derrida è stato

sin dall'inizio il motore interno della dialettica, e che l'ha messo al riparo dagli equivoci del postmoderno.

### III.1.2. La critica del postmoderno

*Illuminati e illuministi.* Retrospectivamente, il dibattito sul postmoderno può leggersi come il venire in chiaro di una questione morale che era rimasta nascosta nella effervescenza rivoluzionaria degli anni Sessanta e Settanta: si devono accettare sino in fondo le implicazioni etiche – e anzitutto l'indifferenzismo – del relativismo storicistico? O è necessario rilanciare, al tempo stesso, il realismo e l'illuminismo in filosofia?

Nel 1979 esce *La condizione postmoderna* di Lyotard, che si presenta come un annuncio della fine della storia che di fatto completa il ciclo dello storicismo. Le «grandi narrazioni» di cui si è alimentato il discorso filosofico della modernità, l'illuminismo, l'idealismo e il marxismo, si sono esaurite, e in particolare è venuta meno la carica utopica ed emancipativa che legava il progresso razionale della filosofia al progresso sociale della umanità nel quadro di una potente filosofia della storia. Nel 1980 Habermas, con il discorso *Moderno, postmoderno, neoconservatorismo*, letto in occasione del conferimento del Premio Adorno, accusa il postmodernismo dei teorici francesi di essere di fatto un neoconservatorismo. L'illuminismo non è un progetto esaurito, la modernità, con la sua carica emancipativa, non è necessariamente venuta meno; si tratta piuttosto di riprendere e di rilanciare, con altri concetti, il programma dell'illuminismo, d'accordo con le impostazioni offerte da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*. Ora, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*<sup>2</sup>,

<sup>2</sup> *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983 (trad. it. di A. Dell'Asta e P. Perrone, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, in G. Dalmasso, a cura di, *Di-Segno. La giustizia nel discorso*, Jaca Book, Milano 1984).

letto da Derrida al convegno sul suo lavoro tenutosi a Cerisy nel 1981, è la risposta sia a Lyotard sia a Habermas. Non è vero che la storia è finita, e con essa i grandi discorsi della modernità. Si tratta dunque, certo, di ripensare l'illuminismo, e il progetto di emancipazione della umanità attraverso la ragione, non di mandarlo in congedo. Ma farlo non significherebbe riprendere quella aspirazione a una trasparenza ultima che costituisce, in ultima istanza, la debolezza maggiore dell'illuminismo del diciottesimo secolo.

Il messaggio è strategico e politico, anche se si maschera sotto il doppio riferimento alla *Apocalisse* di Giovanni e a uno scritto di Kant contro l'irrazionalismo filosofico dei suoi tempi, *Di un tono da gran signore adottato di recente in filosofia* (1798). Lo stesso desiderio di rischiaramento ha una natura mistica, sicché il Kant che censura gli illuminati del suo tempo in nome di un illuminismo radicale, e che condanna la pretesa di un rapporto immediato con la verità, rivela una pretesa di trasparenza radicale che fa vacillare la distinzione tra illuminati e illuministi. È infatti una pretesa apocalittica, nel senso letterale della *Apocalisse*, come svelamento (*apocalypsis*, in greco), che a sua volta manifesta quel desiderio metafisico di presenza e trasparenza totali che Derrida aveva messo in luce nelle sue incursioni nella storia della filosofia, e a cui contrapponeva – in *Sprogni*, letto a Cerisy quasi dieci anni prima – la teoria di Nietzsche secondo cui la verità come svelamento è la Circe dei filosofi, una idea seducente ma falsa perché non considera che non si può mai pervenire a una trasparenza totale, a una presenza ultima che non sia, a sua volta, un altro velo in un processo che, come abbiamo visto, non conduce a una presenza, ma ancora a una differenza. Tuttavia, togliere i veli, anche se non comporta una rivelazione incondizionata, mostra come la differenza, il progressivo passaggio da una maschera all'altra, non si rassegni alla non-verità, ma additi la radice messianica del rischiaramento, il fatto che (proprio come suggeriva Habermas) il progetto dell'il-

luminismo è incompiuto ma costituisce un compito filosofico indefinitamente aperto.

D'accordo con una impostazione teorica molto antica in lui, Derrida diffida sia delle uscite dalla filosofia, sia delle pretese uscite dalla storia, e questo proprio per i motivi che abbiamo visto all'opera già nella fase più tradizionalmente storico-ermeneutica del suo pensiero. Però, come abbiamo visto, già all'epoca dei confronti con Foucault e con Levinas Derrida sottolineava che, se non si può pretendere di uscire dalla filosofia e dalla tradizione, o di arrivare alle cose stesse, resta che si tratta di *sgombrare* di farlo; il che, nella ontologia di Derrida, si ricollega alla circostanza per cui la presenza, il dato, fa segno verso qualcosa che la eccede non solo nel passato, ma anche nel futuro. Trasposto in termini etico-politici, l'atteggiamento si trasforma per l'appunto in una forte aspirazione messianica. Si tratta di pensare i concetti etico-politici della tradizione, come la democrazia, la responsabilità e lo stesso illuminismo, nei termini di un «a venire»: la vera democrazia, l'autentica responsabilità, il vero illuminismo non sono quelli dati e tramandati, ma quelli che si possono attendere o a cui si può aspirare come avvenire<sup>3</sup>. La scelta utopica, però, non può prescindere dall'analisi del dato, dei rapporti di forza, delle istituzioni.

*Spirito e istituzioni.* Questo è un elemento centrale. Il postmoderno ripropone, nei fatti, una implicita filosofia della storia nutrita di un rinnovato spiritualismo, per cui i conflitti reali sarebbero conciliati in un nuovo mondo armonioso della comunicazione e della trasparenza. Reagendo a questo contesto, Derrida accentua la sua attenzione

<sup>3</sup> *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997 (trad. it. di B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997).

nei confronti delle istituzioni filosofiche<sup>4</sup> e del valore pratico e giuridico della filosofia, che toglie il decostruzionismo dall'aura poetizzante che poteva aver preso nei primi anni Settanta. La stessa collocazione accademica di Derrida riflette questa trasformazione. Nel 1984, è chiamato come Direttore di ricerche nella École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi; il titolo del suo insegnamento è «Le istituzioni della filosofia»: le idee non cadono dal cielo, e l'attenzione nei confronti della scrittura e della tecnica anticipava questo esito.

Così la decostruzione rivela apertamente la propria dimensione politica e giuridica: si tratta – come aveva suggerito Foucault all'inizio degli anni Settanta, quando aveva assunto il proprio insegnamento di Storia dei sistemi di pensiero al Collège de France – di mettere in chiaro il ruolo delle istituzioni nella costituzione delle teorie, per non approdare allo spiritualismo, ma non di rinunciare al messianismo. In estrema sintesi, questa polarità è offerta dalla contrapposizione tra Heidegger e Marx: il primo accompagna il proprio cedimento al nazismo con una iperbole spiritualistica; il secondo continua a costituire, con il suo appello alla eguaglianza tra gli uomini e alla emancipazione, un fantasma (un altro spirito) di cui non ci si può sbarazzare facilmente.

### III.1.3. Heidegger e Marx

*Heidegger e il nazismo.* La resa dei conti con lo Heidegger politico ha luogo nel quadro della esplosione (o ri-esplosione) del caso Heidegger. Caratteristicamente, il libro di Farias che aveva innescato il dibattito, e che era stato scritto in tedesco, uscì in anteprima in francese, con una prefazione di Habermas. Nel 1987 il Collège International de Philosophie organizzò un convegno su Heidegger, a cui

<sup>4</sup> *Du droit à la philosophie* cit.

prese parte Derrida con una lunga conferenza, poi diventata libro, *Dello spirito*<sup>5</sup>. L'idea di fondo è che non è stato attraverso la rinuncia all'umanismo e ai valori dello spirito che Heidegger ha ceduto al nazismo, ma che proprio l'enfasi di quei valori sta all'origine della scelta politica. L'esaltazione dell'uomo rispetto all'animale, l'idea di raccoglimento, totalizzazione, *reductio ad unum* che sta alla base dell'appello allo spirito, sono puro umanismo, ma possono anche rivelarsi puro nazismo.

Questa critica dello spirito e dell'umanismo, avviata sin dalla fine degli anni Sessanta<sup>6</sup>, prepara dunque l'elaborazione della tematica della animalità che Derrida è venuto sviluppando nella sua riflessione più recente<sup>7</sup>. L'animale, estraneo al mondo dello spirito, è, per dirla in breve, un rimosso della metafisica tanto quanto lo sono la lettera, la traccia e la scrittura: è una condizione della umanità (l'uomo è anche natura), ma viene cancellato proprio dal costituirsi della soggettività cosciente. E non a caso un pensatore come Heidegger, che pure si era voluto attento agli aspetti concreti dell'esistenza, ha tuttavia privilegiato l'umanità con affermazioni che appaiono bizzarre e immotivate, per esempio sostenendo che l'animale non muore, ma decade, oppure che la sua zampa è qualcosa di incalcolabilmente diverso dalla mano dell'uomo<sup>8</sup>, o ancora che, come gli esseri inanimati, l'animale è povero di mondo, giacché solo l'uomo ne possederebbe uno. Di qui a concludere

<sup>5</sup> *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987 (trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989).

<sup>6</sup> *Les fins de l'homme* (1968), ora in *Marges de la philosophie* cit.

<sup>7</sup> *L'animal que donc je suis (à suivre)*, in M.-L. Mallet (a cura di), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Atti del convegno, Cerisy-la-Salle, 11-21 luglio 1997, Galilée, Paris 1999 (trad. it. *L'animale che, dunque, sono (segue)*, trad. it. di G. Motta in «Rivista di Estetica», XXXVIII, 1998, 8).

<sup>8</sup> *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris (trad. it. di G. Scibilia e di G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991).

re che anche certi uomini sono poveri di mondo, magari perché poveri di spirito, il passo non è lungo.

*Dialettica dello spirito.* Il nocciolo dell'argomento di Derrida suona così. Chi vede nel nazismo una brusca irruzione della barbarie all'interno dello spirito europeo sembra trascurare il fatto che, all'interno dei contenuti del nazismo, proprio lo spirito può giocare un ruolo primario, tanto è vero che l'adesione di Heidegger al nazismo coincide con un infiltrarsi dei richiami allo spirito nei suoi testi. In altri termini, lo spirito e la filosofia non costituiscono un riparo sicuro contro il regresso nella barbarie, dal momento che i regressi sono sistematicamente accompagnati da inni allo spirito, spesso inconsapevoli delle loro implicazioni. Perché non è solo Heidegger nel 1933 che fa appello allo spirito; anche Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, ormai emarginato dalla università tedesca e discriminato perché ebreo, aveva scritto – in quella appassionata difesa dei valori dello spirito europeo – che un tale spirito include anche gli Stati Uniti e i Dominion inglesi, ma non gli eschimesi e gli zingari che vagano per l'Europa senza dividerlo.

Questo genere di considerazioni, Derrida le estende ad altri momenti tipici della costituzione della filosofia dello spirito, dalle riflessioni sullo spirito europeo in Valéry<sup>9</sup> ai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte<sup>10</sup>, dove, all'epoca delle guerre di liberazione contro Napoleone, l'appello allo spirito comporta una enfasi cosmopolitica e, al tempo stesso, un sordo nazionalismo, d'accordo con la tesi fichtiana secondo cui chiunque creda nello sviluppo dello spirito è tedesco, qualunque lingua parli e in qualsiasi nazione sia nato. Quanto dire che ci può essere chi, biologicamente e

storicamente tedesco, non lo è davvero, visto che non condivide lo spirito in cui consiste l'essenza della tedeschità, e che ci può essere chi, non tedesco, lo diviene, proprio per la condivisione dei valori dello spirito. Da una parte, in Husserl e in Fichte o in Valéry (che vede nell'Europa la testa pensante del mondo), abbiamo a che fare con la quintessenza del cosmopolitismo illuministico, che riconosce l'umanità dell'uomo nella ragione e non nella storia e nella razza. D'altra parte, però, abbiamo a che fare con un sinistro nazionalismo. Perché mai, per essere degni di rispetto e di pensiero, si deve appartenere allo spirito europeo, come suggerisce Husserl, o addirittura allo spirito tedesco, come sostiene Fichte? Di questo passo, ci si avvicina alle imbarazzanti affermazioni di Heidegger, secondo il quale alcuni suoi seguaci francesi gli avevano detto che quando volevano pensare filosoficamente erano costretti a farlo in tedesco.

*La Rimozione è il Male.* Derrida non lo dice, ma è un fatto che anche Hitler, il giorno in cui sferrò l'attacco alla Russia, dichiarò alla radio, in una allocuzione alle truppe, che ciò che si stava facendo avveniva in nome dello spirito europeo. Di per sé, non c'è nulla di sorprendente, tutti gli eserciti sono convinti di avere Dio dalla loro parte. Ma l'aspetto teoricamente importante è un altro.

Come si è visto, le coppie assiologiche della metafisica prevedono infatti che dalla parte del Bene ci sia lo Spirito, il Soggetto, l'Uomo, e da quella del Male la Materia, l'Oggetto, l'Animale. Che la partizione non dia risultati ottimali è dimostrato però dal fatto che si può benissimo essere nazisti (il che è incontestabilmente un male), e tenere un discorso tutto sbilanciato dalla parte del bene, almeno apparente, cioè dello spirito, del soggetto e dell'uomo. D'altra parte, si può tranquillamente tenere un discorso nazista (cioè, di nuovo, inclinato dalla parte del male) basandosi sulla materia, sull'oggetto, sull'animale: l'appello alla tecnica, alle tempeste d'acciaio, al fondamento biologico del-

<sup>9</sup> *L'Autre cap. Suivis de La démocratie ajournée*, Minuit, Paris (trad. it. e intr. di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991).

<sup>10</sup> *Geschlecht. Differenza sessuale, differenza ontologica*, in *La mano di Heidegger* cit.

la razza si basano proprio su questa assiomatica. Perciò il male non sta tanto nello spirito, quanto piuttosto nella rimozione, e nel falso sentimento di una totalità compatta che si consegue attraverso la rimozione della polarità dialettica delle coppie metafisiche. Quanto dire, con Adorno, che «il tutto è falso», e non vero, come pensava Hegel. Se il Male non è lo spirito come tale, bensì la rimozione, allora, senza contraddizione, Derrida può denunciare nell'87 il male dello spirito heideggeriano e lodare nel '93 i fantasmi, cioè gli spettri di Marx.

*Spettri di Marx.* Marx viene recuperato anzitutto come utopista<sup>11</sup>; e lo spirito, che era il male in Heidegger, diviene il bene in Marx, lo spettro del comunismo che si aggira per l'Europa – d'accordo con le prime parole del *Manifesto* di Marx ed Engels – come promessa di emancipazione. Due sono le cose che vanno notate nel passaggio dallo spirito al fantasma, dal negativo al positivo: lo spirito, così come si manifesta in Heidegger, è una potenza unificante e che esercita una rimozione; il fantasma, invece, è un individuo (è lo spettro di qualcuno) e, soprattutto, è un rimosso.

In altri termini, se l'affermazione dello spirito è una rimozione, il riapparire del fantasma è il ritorno di un rimosso, il rimorso che rode la coscienza e che – d'accordo con l'apertura del *Manifesto*, o con il fantasma di Claudio nell'*Amleto* di Shakespeare – reclama giustizia e vendetta. Al di là della trasposizione letteraria, importa sottolineare un elemento caratteristico della politica derridiana.

Il Marx di Derrida non è il teorico della necessità, quello che Althusser aveva definito come il vero erede di Spinoza; è il pensatore che ha fatto valere una esigenza messianica di emancipazione e di giustizia, visto che «l'epoca è uscita dai suoi cardini», come suona la citazione dall'*Amleto* che fun-

ge da filo conduttore per l'analisi di Derrida. Il marcio del regno di Danimarca è il simbolo di tutte le ingiustizie del mondo, tanto più forti nel momento in cui, con la sconfitta del comunismo realizzato, scompare una polarità. Ora, il naufragio del comunismo reale non è ancora un argomento contro il fantasma che si aggira per l'Europa, che non può essere con gli slogan del postmoderno.

*Illuminismo e messianismo.* È qui che abbiamo modo di riconoscere la solidarietà di fondo tra l'ontologia e la politica di Derrida, o più esattamente il fatto che la sua ontologia fosse, sin dall'inizio, politica. Come i postmoderni, Derrida afferma che la presenza piena non si dà mai, ma per lui, diversamente che per loro, questo non toglie che noi siamo sempre in vista e in cerca di una presenza. La presunta opzione emancipativa del postmoderno è consistita infatti nello spiritualizzare, cioè nel sostenere che tutto quanto, nell'epoca della universale interpretazione, diviene una materia impalpabile e – quello che è più grave – friabile e inanalizzabile. Di qui a trarre conclusioni ovviamente false il passo è breve. E per concludere che anche lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo è l'immaginazione di un'epoca rude e realistica, e che nell'età dello spirito le cose andrebbero in tutt'altro modo, il passo è poco più lungo.

Ora, è vero che, sotto il profilo etico, affermazioni come «nulla esiste al di fuori del testo» sembrano suggerire una forma di nichilismo e di relativismo molto simile a quello professato dai postmoderni. Dostoevskij aveva detto che se Dio è morto tutto è possibile; figuriamoci poi che cosa accadrebbe se non ci fosse nulla, se tutto fosse l'esito di convenzioni storiche e di pulsioni oscure. Tuttavia, la riduzione del mondo a segno è anche tensione utopica.

Infatti, per Derrida non si tratta di pretendere che nulla è o che tutto è spirito; è questione di sostenere che tutto ciò che è fa segno verso ciò che ancora non c'è, e che è una promessa di emancipazione. L'idea di fondo è precisamente che l'etica e la politica non si limitino a constatare il da-

<sup>11</sup> *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993 (trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano 1994).

to, ma si riferiscano anche a qualcosa che non ha ancora avuto luogo, alla speranza di un rischiaramento che costituisce sia il senso dell'illuminismo nel senso kantiano (non avrebbe senso una filosofia della storia se questa storia non portasse verso il meglio), sia il senso del messianismo ebraico (che del resto si era strettamente collegato, nell'illuminismo tedesco, alla prospettiva kantiana)<sup>12</sup>.

Piuttosto che un nichilismo felice, quello che emerge è lo scrupolo di coscienza di un uomo tormentato. Derrida ha giocato su questo punto parlando, nel libro su Marx, di una *hantologie*, ossia di un passaggio dall'essere al fantasma, e reciprocamente – al ritorno del rimosso, che ossessione (*hante*) il mondo, come se fosse una casa posseduta (*hantée*) dai fantasmi. Il modello è antico, quello del demone di Socrate che non fornisce mai delle definizioni positive, delle prescrizioni etiche o delle norme, ma piuttosto parla per dire quando si sbaglia, come una voce della coscienza che ci incalza al modo di quelle frasi in seconda persona («hai agito male, non puoi continuare a comportarti così») che Husserl prendeva a modello di una comunicazione fittizia nella Prima Ricerca logica. Ora, nella prospettiva di Derrida, questa non è affatto una comunicazione fittizia, è ciò che accade continuamente, per degli esseri tormentati dal rimorso, e perciò infaticabili nel rimuovere.

### III.1.4. La polarità etica/ontologia

*Ellenismo ed ebraismo.* Il messianismo ansioso è la più antica e sedimentata delle idee di Derrida, che poggia sulla concezione husserliana della presenza come punto inesteso che sta fra la ritenzione del passato e la protenzione verso il futuro, e che sin dalla Memoria si articolava nella

<sup>12</sup> *Interpretations at War. Kant, le Juif, l'Allemand*, in D. Lories et B. Stevens (a cura di), *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, Ousia, Bruxelles 1989.

dialettica tra archeologia e teleologia, per cui l'origine acquista senso solo alla luce del compimento, ossia, ciò che è dato è sempre in vista di un avvenire. L'elemento husserliano si era presto intrecciato con un motivo tratto da Levinas, e cioè il tema del primato dell'etica sulla ontologia. Si tratta, come ho accennato, di una motivazione che Levinas faceva valere nel quadro di una contrapposizione tra ontologia (interessata solo alle cose, e tendenzialmente estranea alla morale) e metafisica (interessata agli uomini, al volto dell'altro come origine della filosofia), che stava alla base del dissidio tra Levinas e Heidegger, e della critica di immoralismo o quantomeno di indifferentismo che il primo muoveva al secondo.

In Levinas, questa impostazione si radicava in una ripresa del primato ebraico dell'etica sulla ontologia, ma lo stesso Levinas aveva indicato un antefatto platonico, quando, nella *Repubblica*, leggiamo che al di sopra dell'Essere c'è il Bene, che assicura la comunanza delle idee, dà un senso al mondo, e si pone al di là dell'essenza (*epèkeina tes ousias*). Per parte sua, come abbiamo visto, Derrida aveva valorizzato l'idea di Plotino secondo cui la forma, ciò che si presenta, è traccia dell'informe, ossia addita un al di là rispetto alla ontologia. E questa tematica si articola, in entrambi i casi, con l'argomento kantiano per cui ciò che non può essere fondato in termini di teoria della conoscenza (per esempio, l'anima, Dio, e lo stesso mondo), può essere recuperato nella sfera della ragion pratica, cioè come presupposto dell'agire morale degli uomini.

Ma, a farla breve, se Heidegger esagerava a buttar via l'etica (il dover essere) per tenere solo l'ontologia (quello che c'è), Levinas commette l'errore simmetrico. Così, mentre i postmoderni derivano da una ontologia nichilistica un relativismo morale, Derrida afferma che l'incapacità strutturale di una ontologia di porsi come fondamento *esclusivo* non comporta una rinuncia incondizionata della filosofia nei confronti dell'ontologia, rimessa interamente alla scienza.

C'è etica nell'ontologia (se la presenza ha un elemento mesianico), ma non c'è etica senza ontologia, perché allora non si capisce rispetto a chi o a cosa saremmo responsabili.

*Edificazione e decostruzione.* Qui Derrida si discosta da un sentiero battutissimo nel Novecento, quello per cui, nel momento in cui la filosofia, nelle sue istanze conoscitive, si vede messa alle corde dalla scienza, ripiega sulla morale. Quest'ultima è, tipicamente, la situazione descritta da Rorty in *La filosofia e lo specchio della natura* (1979): il percorso che dal Seicento aveva definito la filosofia come teoria della conoscenza, cioè per l'appunto come «specchio della natura», si è esaurito, e a questo punto i filosofi si trasformano in pensatori «edificanti» (secondo la terminologia di Rorty), cioè interessati principalmente ai valori che tengono unita una comunità, dove la solidarietà avrebbe una importanza molto più centrale della oggettività.

In questo quadro generale, ci sono posizioni molto diverse, ma Derrida si distingue soprattutto per la volontà di decostruire i termini di un simile ritorno all'etica, mostrandone i limiti e l'unilateralità. Nei confronti di Gadamer e della tradizione ermeneutica, che punta sulla risoluzione della filosofia in dialogo, Derrida ha insistito sul fatto che il dialogo, il sogno di una trasparenza reciproca e di una fusione di orizzonti non solo non si realizza in pratica, ma è anche un dubbio ideale regolativo, giacché comporta un annullamento della individualità degli interlocutori<sup>13</sup>. La buona volontà di dialogo e di intesa, quindi, nasconderebbe una buona volontà di potenza, e dunque non sembra essere un principio da sposarsi senza condizione. Considerazioni analoghe vengono fatte valere nei confronti di Haber-

<sup>13</sup> *Bonnes volontés de puissance. Une réponse à Hans Georg Gadamer*, in «Revue internationale de philosophie», 151, 1984 (trad. it. di M. Ferraris, *Buone volontà di potenza*, in «aut aut», 217-218, 1987).

mas e della teoria dell'agire comunicativo<sup>14</sup>: l'ideale di una trasparenza sociale radicale non costituisce, nemmeno a livello teleologico, un elemento accettabile in un'etica, proprio nella misura in cui una simile trasparenza si configurerebbe come la rimozione della alterità come costituzione della soggettività. Sempre in questo ambito, Derrida si è smarcato dagli appelli al ritorno a una comunità<sup>15</sup> contro la società atomizzata e disgregata dei tempi moderni, giacché il comunitarismo, così come lo stesso richiamo alla fratellanza, sin dagli ideali della rivoluzione francese, si costituisce a prezzo di esclusioni e di rimozioni delle differenze (per esempio, del femminile), più o meno come avveniva con l'affermazione dello spirito.

Il filo conduttore della posizione di Derrida non consiste semplicemente nel decostruire l'unilateralità di questi impianti (perché il dialogo dovrebbe essere necessariamente un bene? Siamo sicuri che la comunità e la fratellanza offrano davvero le condizioni della giustizia?), ma soprattutto nello scetticismo di fronte al presupposto di fondo, e cioè che l'etica sia radicalmente sganciata dalla ontologia, e che il dover essere possa vivere senza l'essere.

*Dalla cosa al dono.* Per concentrare e tenere attivi questi due poli, Derrida sposta la sua attenzione dal tema classico della ontologia – l'ente, la cosa – al  *dono*<sup>16</sup>, cioè a quel tipo di ente che ci viene da un altro, e che comporta nella propria definizione la presenza di un donatore. Lo spostamento, in base a quello che abbiamo appena visto, è duplice.

<sup>14</sup> *Postfazione. Verso un'etica della discussione* (1990), in *Limited Inc.* cit.

<sup>15</sup> *Politiques de l'amitié. Suivi de l'Oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994 (trad. it. di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995; non comprende l'*Oreille de Heidegger*, tradotto in *La mano di Heidegger* cit.).

<sup>16</sup> *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991 (trad. it. di G. Berto, intr. di P.A. Rovatti, *Donare il tempo*, Raffaello Cortina, Milano 1996). Il testo rielabora un seminario della fine degli anni Settanta.

Da una parte, è l'interesse per una fenomenologia che metta a fuoco non l'essere e l'ente, come nella tradizione rivitalizzata da Heidegger, ma piuttosto gli atteggiamenti morali e interpersonali: se Levinas si era interessato alla fenomenologia della carezza, Derrida ha proposto una fenomenologia delle lacrime, dove l'occhio non è considerato come un principio teoretico (*theorèin*, vedere), ma come un organo che esprime dei sentimenti<sup>17</sup>. (Del resto, la stessa analitica dell'esistenza proposta da Heidegger in *Essere e tempo* prendeva a tema degli oggetti abbastanza atipici per l'ontologia classica, come la noia, l'angoscia, la chiacchiera.)

D'altra parte, però – e questo è il tratto caratteristico di Derrida –, è la transizione verso un'etica fatta di entità problematiche, che forse ci sono e forse no, appunto perché noi non potremo mai sapere se ci sia davvero un dono (o un perdono) che corrispondano ai criteri di gratuità che gli vengono attribuiti. Con il dono e il perdono<sup>18</sup>, così come con l'amicizia<sup>19</sup> e l'ospitalità<sup>20</sup>, abbiamo a che fare con degli oggetti che non solo risultano ontologicamente problematici (sono degli eventi, dei performativi, non degli enti solidi e presenti), ma soprattutto appaiono eticamente ambigui.

*L'ambiguità della morale.* Dove sta il problema? Sin dagli anni Settanta, Derrida aveva fatto giocare la duplicità del *phàrmakon* (come veleno e come medicina) nella duplicità dell'inglese *gift* (dono e veleno): si può dare la vita,

ma si può anche donare la morte<sup>21</sup>; l'*hospes* è sia chi concede ospitalità, sia chi la riceve, e la parola latina è imparentata con il nemico (*hostis*), il *guest* inglese e il *Gast* tedesco, cioè di nuovo l'ospite, sono etimologicamente connessi con il *ghost*, il fantasma che rode e tormenta, oppure che chiede giustizia; l'amico costituisce una coppia essenziale con il nemico (secondo la polarità studiata da Carl Schmitt e ripresa da Derrida), e – d'accordo con il gioco di Nietzsche nello *Zarathustra* – i *Freunde* (gli amici) sono sempre in procinto di trasformarsi in *Feinde* (nemici), allo stesso modo che, etologicamente, il sorriso deriva dall'atteggiamento animale del mostrare i denti prima dell'attacco.

Queste polarità ricordano da vicino le coppie analizzate da Freud nel breve scritto sul *Significato opposto delle parole primordiali*. Come nelle figure ambigue studiate dagli psicologi gestaltisti, una volta si vede un coniglio, un'altra volta si vede un papero, e i due esiti sono compresenti nella stessa figura. Ma questo era proprio il risultato a cui Derrida era pervenuto prima nella teoria della conoscenza, poi nell'ontologia: la differenza e la decostruzione avevano mostrato la parentela tra nozioni contrapposte, anzi, tra le coppie istitutive della tradizione filosofica; a questo punto, troviamo la stessa duplicità, che prende un aspetto inquietante, quello di una ambiguità interna alla morale e alla totalità della vita interpersonale (Derrida, nella sua adolescenza algerina, era stato lettore di Gide, il narratore e saggista della ambiguità morale).

«Epochè» e mondo sociale. Anche qui, tuttavia, a guardare nel passato, abbiamo a che fare con un atto di fedeltà di Derrida nei confronti delle sue matrici fenomenologiche. L'*epochè* trova una applicazione elettiva nell'etica. Come sottolinea Derrida<sup>22</sup>, l'appello alla sospensione della

<sup>17</sup> *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990.

<sup>18</sup> *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001; *Foi et Savoir. Suivi par Le Siècle et le Pardon* (con M. Wiewiorka), Seuil, Paris 2001.

<sup>19</sup> *Politiques de l'amitié* cit.

<sup>20</sup> *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997 (trad. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000).

<sup>21</sup> *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.

<sup>22</sup> *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993, p. 78.

doxa vale anzitutto per liberarci dei pregiudizi che condizionano le nostre scelte sociali.

Noi infatti parliamo di atti morali, di decisione, di dono, di perdono, di ospitalità. Tuttavia, non potremo mai sapere sino in fondo se questi atti etici esistano davvero, se cioè ci siano mai state decisioni autentiche o perdoni veri, e questo semplicemente perché non riusciremo mai a scrutare sino in fondo dentro a noi stessi e agli altri (posto che in fondo al pozzo ci sia qualcosa), così come non potremo mai sapere se siamo liberi, e se le nostre decisioni siano frutto di autentica spontaneità e di totale buona fede. Probabilmente non sapremo mai se in tutta la storia del mondo ci sia stata una sola azione morale, cioè una azione fatta per libero rispetto della legge, e non per interesse, o per timore, o, ancora, perché dettata da una necessità che noi, sbagliando, abbiamo preso per libertà, scambiandola per un atto morale. Del pari, c'è mai stato sulla faccia della terra un solo dono, cioè un solo atto gratuito, che non si aspettasse in cambio qualcosa, fosse pure la salvezza dell'anima e il paradiso? E, per lo stesso motivo, c'è mai stato dall'inizio dei tempi un solo perdono, un atto per cui si perdona qualcuno (o si chiede a qualcuno perdono) davvero «per dono», e non per mille altri motivi? C'è mai stata vera amicizia?

Chiedersi se ci siano cose del genere può apparire un esercizio futile, ma è, per Derrida, il principio su cui si può fondare una analisi del mondo morale. Il genealogista nietzschiano, in altri termini, si comporta come un moralista capovolto, e si limita a proclamare che il male è in realtà un bene. Passeranno un po' di anni, e ridiventerà un credulo moralista. Derrida, invece, non sostiene mai che il Male è il Bene, afferma, del tutto pianamente, che il Bene è il Bene; tranne che, recuperando, al solito iperbolicamente, la moralità kantiana come puro principio formale legato alla purezza delle intenzioni, si chiede se un simile Bene esista per davvero.

### III.2. Lutto e autobiografia

*Letteratura e biografia.* Si decide da soli, ma la decisione è popolata di fantasmi, ed è per questo che la biografia è così importante. Vedendo cosa hanno fatto gli altri, abbiamo un quadro più analitico di ciò che accade a noi stessi; era un compito tradizionale della letteratura, che negli anni recenti Derrida ha sviluppato trasformando il riferimento letteratura-scrittura-decostruzione nel nesso (più diretto ed esplicito, da Joyce<sup>23</sup> a Celan<sup>24</sup>, da Gongora<sup>25</sup> a Blanchot<sup>26</sup>) letteratura-autobiografia.

La strategia di trovare nella biografia e nell'autobiografia un luogo privilegiato di indagine filosofica non è certo nuova, e Derrida può contare su molti antenati illustri, da Agostino a Montaigne, da Rousseau a Nietzsche. E, in fondo, la stessa tradizione delle scienze dello spirito dell'Ottocento, che attraverso Dilthey riemerge nello Heidegger di *Essere e tempo*, aveva giocato questa carta, vedendo addirittura nella vita che diviene consapevole di sé attraverso l'autoriflessione di un individuo la via peculiare della filosofia, come modello di un sapere che non cerca leggi universali, ma si impegna nella descrizione dell'individuale.

Tuttavia, proprio nella misura in cui Derrida ha di mira l'intersezione (e non la separazione) tra individuale e universale, non è sorprendente che nelle trattazioni sulla biografia Derrida recuperi le tematiche che, nel pieno del periodo fenomenologico, aveva messo in luce in riferimento a questioni epistemologiche.

<sup>23</sup> *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987.

<sup>24</sup> *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986 (trad. it. di G. Scibilia, *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991).

<sup>25</sup> *Feu la cendre*, Éditions Des Femmes, Paris 1987 (trad. it. di S. Agosti con testo a fronte, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze 1984; trad. it. nella sola vers. it., SE, Milano 2000).

<sup>26</sup> *Parages*, Galilée, Paris 1986 (trad. it. di S. Fracioni, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000); *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998.

Agostino, Rousseau, Nietzsche. Lo si può verificare facilmente. Tutto il processo della costituzione della verità attraverso l'esteriorizzazione e la scrittura, che Derrida, negli anni Sessanta, aveva sviluppato in riferimento alla teoria husserliana della scienza, viene ora trascritto nei termini di una teoria della soggettività, che si manifesta per il tramite della confessione (cioè mediante la propria proiezione verso l'esterno), e che interviene in modo decisivo nella teoria della verità attraverso la testimonianza<sup>27</sup>, la cui regola di fondo è che ciò di cui facciamo testimonianza è qualcosa che abbiamo visto solo noi (per questo siamo testimoni) ma che, al tempo stesso, è tale che chiunque al posto nostro l'avrebbe visto così come l'abbiamo visto noi (altrimenti, la nostra sarebbe una falsa testimonianza).

Da questo punto di vista, i grandi modelli di Derrida sono per l'appunto Agostino, Rousseau e Nietzsche. Quello che è caratteristico, in ultima analisi, è quanto poco Derrida prenda sul serio le teorie di questi filosofi per quanto riguarda, poniamo, il problema della conoscenza o l'ontologia, e quanto invece importino per lui in qualità di autobiografi e confessori. Di Agostino non conta, per esempio, la teoria del tempo come distensione dell'anima (che anzi, come abbiamo visto, Derrida contesta in *Ousia et grammé*), ma il fatto che Agostino decida di raccontare se stesso a Dio e agli uomini; di Rousseau non importa la teoria dello stato di natura (come abbiamo visto, è apertamente contestata nella *Grammatologia*), bensì l'autore, eccessivo nel suo bisogno di sincerità, delle *Confessioni*; di Nietzsche non contano il prospettivismo o la volontà di potenza, ma *Ecce homo*<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Demeure cit.

<sup>28</sup> *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984 (trad. it. di R. Panattoni, pref. di M. Ferraris, *Otobiographies*, il Poligrafo, Padova 1993).

Fare la verità. Ma perché la confessione<sup>29</sup> è così importante? Nella teoria derridiana l'individuale non è il luogo dell'errore, bensì della verità. Una verità che però urge verso la propria uscita nel mondo, senza per questo esibirsi mai completamente. Ora, il grande paradigma di questa rivelazione del soggetto è offerto, per l'appunto, dall'autobiografia come confessione di sé al mondo, come quando Agostino si chiede perché mai dovrebbe confessarsi a Dio, che sa tutto, e dunque non ha bisogno di confessioni. La risposta di Agostino è esemplare proprio perché riprende alla lettera quella teoria della verità che Derrida aveva cercato in Husserl all'epoca della introduzione alla *Origine della geometria*: voglio fare la verità, non solo nel mio cuore, ma anche per iscritto e di fronte a molti testimoni<sup>30</sup>. Quanto dire che la verità non è una semplice constatazione, o qualcosa che esisterebbe senza un osservatore, ma è piuttosto qualcosa che si produce attraverso un atto performativo; che non è una semplice questione individuale che riguarda l'intimità di una persona, ma sorge nel momento in cui l'io si rivolge a un alter ego; e, infine, che questa relazione duale trova la sua oggettività nel momento in cui è scritta e si rivolge di fronte a molti testimoni.

Qui la verità prende la forma dell'atto giuridico e sociale, e si capisce la centralità, accanto al modello della confessione, del modello della testimonianza; la verità non è taciuta e pura constatazione, ma produzione ed espressione. L'individuo è ineffabile, cioè non si potrà mai giungere a una determinazione ultima, a un «tu sei questo». Al tempo stesso, però, l'individualità ha un costante bisogno di esprimersi, di dispiegarsi, di confessarsi, e ognuna di queste manifestazioni è una verità. In altri termini, se Heidegger ha

<sup>29</sup> *Circonfession*, in J. Derrida e G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.

<sup>30</sup> «Io la farò nel mio cuore davanti a te in questa confessione: e anche su queste pagine però, davanti a molti testimoni», *Confessioni*, X, 1, 1.

rielaborato il trascendentale in una teoria della interpretazione degli oggetti, Derrida si rivolge verso l'auto-interpretazione del soggetto. Il senso della verità, in questo contesto, significa: la verità su me stesso, e il senso che le persone e cose viste nel passato hanno per me, con il chiaro intento di «essere giusti», cioè di non far torto alla verità di quelle cose e persone. E la testimonianza raccoglie il nocciolo della teoria derridiana della verità: è la verità espressa da un individuo rispetto a qualcosa, ma in modo tale che il ruolo dell'individuo sia di primaria importanza, non scompaia cioè di fronte all'evidenza testimoniata, proprio perché la testimonianza è tale solo nella misura in cui *qualcuno* testimonia su qualcosa.

Tuttavia, e come primo contrappeso a quello che potrebbe apparire come un soggettivismo senza limiti, la testimonianza è vera proprio nella misura in cui la verità espressa da un individuo potrebbe essere espressa da qualsiasi altro individuo al suo posto. Come nella confessione l'individualità non stava senza esteriorizzazione e intersoggettività, così qui l'oggettività non può darsi (e farsi, nella teoria di Derrida) indipendentemente dall'intervento della soggettività.

Il secondo e più determinante correttivo che – come ricordavo più sopra – costituisce la più rilevante innovazione teorica della più recente riflessione di Derrida, sta proprio nel fatto che, prima e dopo gli atti e le espressioni dei soggetti, prima e dopo la sfera delle mediazioni sociali, c'è una zona fondamentale, un reale muto che va presupposto a ogni atto sociale. È la sfera indicata emblematicamente dal tatto<sup>31</sup>, il senso fondamentale che ci mette in rapporto con un mondo condiviso, che è il presupposto materiale di tutti gli atti sociali.

*Dalla biografia all'autobiografia.* Ancora un punto sulla questione autobiografica. La teoria classica dell'autobio-

grafia, così come era stata formulata da Dilthey e sviluppata da Georg Misch, vuole che l'autobiografo sia l'uomo anziano che, vedendo avvicinarsi la morte, guarda indietro la vita. Per Derrida, invece, è vedendo la scomparsa dell'interlocutore che capiamo l'avvicinarsi della nostra morte, che non costituisce più una eventualità remota. Soprattutto, chi scompare è un interlocutore, ed è a lui che vorremmo dire quello che, oramai, non potremo più dirgli.

Da una parte, con l'interlocutore se ne va un pezzo di noi; tutta la memoria di noi che si era accumulata in lui come un alter ego scompare. E qui, per restare al riferimento gidiano, vale il modello di *et nunc manet in te*, il ricordo della giovane moglie poco amata e presto morta che si fa momento autobiografico. D'altra parte, però, si tratta di dire la verità su quell'ego che non c'è più, e qui casomai prevale la motivazione dello storico o del memorialista, che deve testimoniare sullo scomparso, e cioè – d'accordo con la motivazione di fondo della *Recherche* di Proust, autore che tuttavia è poco nelle corde di Derrida – chiamato a dire, insieme, ciò che quelle persone erano state in realtà, al di là delle falsificazioni e dei tradimenti della memoria, e ciò che erano state per lui.

*Il lutto, l'essere per la morte, il segreto*<sup>32</sup>. Derrida incomincia a sviluppare il tema del lutto negli anni Ottanta, dopo la morte di un amico, Paul de Man<sup>33</sup>, ma al di là della circostanza è in opera una sottile perversione del modello heideggeriano dell'essere per la morte. Heidegger aveva visto nella morte il momento della autenticità, ma questa considerazione si era esposta, sin dall'inizio, a una ovvia obiezione: se è vero che noi siamo autentici e progettiamo

<sup>32</sup> *Il gusto del segreto* (con M. Ferraris), Laterza, Roma-Bari 1997.

<sup>33</sup> *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988 (trad. it. di G. Boradori e di E. Costa, intr. di S. Petrosino, *Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1995).

<sup>31</sup> *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000.

autenticamente la nostra vita solo in forza della coscienza della nostra mortalità, il fatto che esperiamo solo la morte altrui, con il lutto, non costituisce una difficoltà essenziale nella teoria? O c'è la morte o ci siamo noi, e dunque la morte è per noi solo una esperienza mediata<sup>34</sup>.

Tuttavia, si potrebbe obiettare, almeno del lutto per la morte degli altri si può avere una esperienza autentica, è ciò che succede molto di frequente. Però, a sua volta, il lutto appare come una esperienza incompleta, non solo perché non c'è la vera morte, ma perché, suggerisce Derrida, non può nemmeno esserci un vero lutto: se riesce, fallisce, perché l'altro non viene conservato come altro, ma viene mangiato e completamente interiorizzato; d'altra parte, se non si tentasse nemmeno il lavoro del lutto, l'altro verrebbe abbandonato a se stesso.

È una esperienza frustrante, come frustrante è il logocentrismo, l'ideale che non si realizza mai. Anche perché, come non possiamo mai sapere se ci sia davvero un dono o un perdono o un'amicizia, così non possiamo mai sapere che cosa siano davvero gli altri, come dire che ci sono segreti psicologici molto più inquietanti degli enigmi ontologici o scientifici. Un conto è chiedersi, in fondo un po' futilmente, se ci siano davvero altri soggetti fuori della nostra coscienza, un altro, ben diverso, è sapere chi siano veramente. Per esempio e per concludere, poco tempo dopo la sua morte, emerse che de Man, quando viveva in Belgio all'epoca della occupazione tedesca, aveva pubblicato de-

gli articoli antisemiti sul quotidiano collaborazionista «Le Soir»<sup>35</sup>. De Man non aveva mai fatto parola a Derrida di quei trascorsi. Era un bugiardo? Supponeva che Derrida lo sapesse già? Si vergognava troppo? Mentiva anche a se stesso? Ecco qualcosa che non potremo mai sapere, mentre possiamo legittimamente attenderci che, col tempo, la fisica elabori una Teoria del Tutto.

<sup>35</sup> W. Hamacher, N. Hertz e Th. Keenan (a cura di), *Responses. On Paul de Man's Wartime Journalism*, The University of Nebraska Press, Lincoln 1989.

<sup>34</sup> In *Demeure* cit., Derrida commenta un brevissimo testo di Blanchot in cui si narra della esperienza realmente occorsa a Blanchot, di star per essere fucilato, durante la Seconda guerra mondiale, da un reparto di SS, che all'ultimo istante gli risparmiò la vita (si trattava di SS russe della armata Vlassov). Blanchot, come Dostoevskij, si è avvicinato molto alla teoria mistica della verità, alla possibilità dell'impossibile, ossia all'esperienza della morte. Tuttavia, non l'ha veramente vissuta, è vivo come tutti gli altri (quando Derrida ne parla), e vivrà sino all'inizio del 2003.

## CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 1930 Derrida nasce, terzo dei cinque figli di Aimé Derrida e di Georgette Safar, il 15 luglio a El-Biar, un sobborgo di Algeri. Riceve il nome di Jackie (era uso degli ebrei algerini dare nomi che suonassero «meno cattolici», traendoli per esempio dai divi di Hollywood), che all'inizio della sua attività letteraria trasformerà in Jacques; il secondo nome, Élie, non è registrato, è il nome ebraico conferitogli sette giorni dopo la nascita. La sua è una famiglia sefardita di origine spagnola, trasferitasi in Nord Africa dopo la Reconquista; gli ebrei algerini diventeranno cittadini francesi solo nel 1875. Derrida ha sottolineato in più occasioni i problemi di appartenenza connessi con questa origine: da una parte, una mancata identificazione con la comunità ebraica, nata dalla preponderanza del modello culturale francese; dall'altra, la sensazione che la lingua e la cultura francese, la sola posseduta, non fosse la sua.
- 1941 Entra nel liceo Ben Aknoun di Algeri.
- 1942 Nell'ottobre, per decreto delle autorità di Vichy, gli insegnanti e gli studenti ebrei sono espulsi dalle scuole pubbliche. Derrida, allontanato dal liceo Ben Aknoun, frequenta di malavoglia la scuola ebraica, il liceo Émile-Maupas, costituita in seguito alla espulsione. «Adesso la Francia, l'università francese. Mi accusi di essere spietato, e soprattutto ingiusto nei suoi confronti (forse dei conti da regolare): non mi hanno forse mandato via da scuola quando avevo 11 anni, e senza che nessun tedesco avesse messo piede in Algeria? Il solo *moniteur* di cui oggi ricordo il nome: mi chiama nel suo ufficio 'tor-

- nerai a casa, bambino, i tuoi riceveranno due righe'. Al momento non ho capito, ma poi? Non è che, potendo, ricomincerebbero a mandarmi via da scuola?» (*La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, p. 97). In questi anni i suoi primi interessi filosofici si appuntano su Rousseau e su Nietzsche, guidati da quello che Derrida ha indicato come un movente prioritario della sua riflessione, l'attenzione per la psicologia dei filosofi.
- 1943 Dopo lo sbarco alleato in Nord Africa e l'affermazione di de Gaulle su Giraud, sono abolite le leggi razziali e Derrida ritorna al liceo Ben Aknoun.
- 1947 Respinto al *baccalauréat* (la maturità). Si iscrive per l'anno successivo al liceo Gauthier.
- 1948 Giugno. Consegue il *baccalauréat*. Le sue letture filosofiche negli anni del liceo sono state, dopo Rousseau e Nietzsche, Bergson e Sartre; in letteratura le sue predilezioni vanno a Gide, Valéry e Camus.
- 1948-49 Si iscrive al corso di *hypokhâgne* (classe preparatoria all'ammissione alle grandi scuole parigine) nel liceo Bugaud di Algeri. Legge Kierkegaard e Heidegger. Derrida ha sottolineato di avere preso le distanze dall'esistenzialismo per le insufficienze del «*pathos* etico-esistenziale» della filosofia e per la lettura che, in particolare, Sartre, aveva dato di Husserl e di Heidegger, ma che la lettura di Rousseau, Nietzsche, Gide, e soprattutto di Kierkegaard, ha polarizzato la sua attenzione per il carattere «assoluto» dell'esistenza, e per «la resistenza dell'esistenza al concetto o al sistema».
- 1949-50 Nel-1949, si trasferisce a Parigi (è il suo primo viaggio fuori dell'Algeria), per iscriversi al liceo Louis-le-Grand, questa volta per la *khâgne* (la preparazione finale all'ammissione alla École Normale Supérieure). Tranne – in parte – per la filosofia, Derrida incontra difficoltà scolastiche e in generale ha problemi di adattamento. Legge Simone Weil, oltre che Sartre, Marcel, Merleau-Ponty. Fallisce l'esame di ammissione: «benché sia sempre stato nella scuola, non sono mai stato bene a scuola; ho avuto molti scacchi agli esami e ai concorsi; sono stato costantemente esposto a gesti di riget-
- to che dovevo sicuramente essermi cercato, in parte, io stesso [...]» (*Il gusto del segreto* cit.).
- 1950-51 Ripete la *khâgne* al Louis-le-Grand; ha problemi di salute e di equilibrio nervoso. Rientra per tre mesi in Algeria, e fallisce nuovamente l'ammissione alla École Normale Supérieure (ENS).
- 1951-52 Dopo un terzo anno di *khâgne* al Louis-le-Grand, viene ammesso, nel 1952, alla ENS. Durante i tre anni al Louis-le-Grand conosce Pierre Bourdieu, Michel De-gu, Gérard Granel, Louis Marin, Pierre Nora, Michel Serres. Il suo *tutor* alla ENS è Louis Althusser.
- 1952-53 École Normale Supérieure. «Anche se protestavo contro quella disciplina, contro le norme non dette della disciplina di lettura, è vero che continuano a ispirarmi un rispetto incancellabile. Questi modelli dell'esigenza filologica, micrologica, direi persino grammatologico-logica, per me hanno conservato un'irrecusabile autorità» (*Il gusto del segreto* cit.). Gli insegnanti che contano di più per lui sono Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac, Martial Guéroult. Oltre ad Althusser, le altre influenze degli anni di formazione sono Maurice Merleau-Ponty e Tran-Duc-Thao e, soprattutto, Michel Foucault (di cui segue i corsi sulle *Idee* di Husserl e su Merleau-Ponty). Al centro degli interessi dell'ambiente in cui Derrida incomincia il suo lavoro sono il marxismo e l'epistemologia, ed è in particolare questo secondo aspetto che polarizza la sua attenzione. Conosce Marguerite Aucouturier (che sposerà nel 1956). Nel 1953 consegue la licenza in lettere e la licenza in filosofia alla Sorbona. Tra le carte del periodo 1952-56 si trovano esercitazioni sull'inconscio (con note e commenti di Althusser), la psicologia, la psicoanalisi e la fenomenologia (sotto la guida di de Gandillac), Kant, Hegel, Heidegger, Aristotele (libro A della *Metafisica*, ancora sotto la direzione di de Gandillac), esercitazioni di epistemologia sotto la guida di Georges Canguilhem, esercitazioni su Piaget.
- 1953-54 A Parigi, sotto la direzione di de Gandillac, scrive la memoria per il conseguimento del *Diplôme d'Études Supérieures* su *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (inedita, sarà pubblicata nel 1990).

- Nel febbraio 1954, compie un breve soggiorno negli Archivi Husserl di Lovanio; nello stesso anno consegue un certificato di etnologia.
- 1955 Fallisce l'esame per l'*agrégation*, che supererà l'anno successivo.
- 1956-57 Conseguita l'*agrégation*, vince una borsa di studio annuale per gli Stati Uniti (Università di Harvard). Inizia la traduzione della *Origine della geometria* di Husserl; nel giugno 1957, sposa Marguerite Aucouturier (avranno due figli, Pierre, nato nel 1963, e Jean, nato nel 1967). Deposita un progetto di tesi di terzo ciclo, diretta da Jean Hyppolite, sull'idealità dell'oggetto letterario; parte di questo progetto rifluirà nella Introduzione alla *Origine della geometria*, mentre la definitiva tesi di dottorato, dieci anni dopo, sarà *Della grammatologia* (in una fase intermedia, Derrida aveva progettato una tesi su Hegel, che confluirà nel saggio «Il pozzo e la piramide», 1968).
- 1957-59 Servizio militare in Algeria (nel pieno della guerra). Insegna per due anni inglese e francese in una scuola per figli di militari a Koléa, vicino ad Algeri. Ad Algeri frequenta Pierre Bourdieu.
- 1959-60 Al convegno di Cerisy-la-Salle del 1959 su «Genesi e struttura» fa il suo primo intervento pubblico: «'Genesi' e 'struttura' e la fenomenologia». Insegna al liceo di Le Mans, dove è collega di Gérard Genette, conosciuto alla ENS. Alla fine dell'anno scolastico, ha un grave episodio depressivo. Di questo periodo, nell'archivio di Irvine, abbiamo note e schede su Bacone, Hobbes, Grozio, Locke, Montaigne, Montesquieu, Pascal, Rousseau, Comte, Arnauld, Feuerbach, Marx, Weber, Scheler e Boutroux, da ricondursi all'insegnamento secondario.
- 1960-64 Insegna alla Sorbona Filosofia generale e logica. È assistente di Suzanne Bachelard, Canguilhem, Paul Ricoeur, Jean Wahl. Nel 1961-62 tiene il seminario «Le Présent (Heidegger, Aristote, Kant, Hegel, Bergson)», che verrà rielaborato nel saggio del 1968, uno dei più importanti di Derrida, *Ousia et grammé*. Altri seminari tenuti alla Sorbona, e attestati negli archivi di Irvine, sono «Il mondo in Heidegger», «La Confutazione dell'Idealismo», «Genealogia del problema natura-cultura», «La Quinta meditazione Cartesiana di Husserl», «Metodo e metafisica», «Il visibile e l'invisibile», «Il sensibile».
- 1962 Introduzione e traduzione di Husserl, *L'origine della geometria*; per questo lavoro, riceverà nel 1964 il premio di epistemologia moderna Jean Cavailles.
- 1963 Il 4 marzo, presente Foucault, tiene al Collège Philosophique la conferenza «Cogito e storia della follia», dove si muovono critiche sostanziali alla *Storia della follia*. Foucault accoglie con irritazione le critiche di Derrida: inizia qui un silenzio durato quasi vent'anni, e che si interromperà solo nel 1981, poco prima della morte di Foucault. Inizia la collaborazione con la rivista «Critique». Pubblica due recensioni di argomento fenomenologico in «Les Études philosophiques»; la seconda, su *Psicologia fenomenologica* di Husserl, costituirà l'Introduzione di *La voce e il fenomeno* (1967).
- 1964 È nominato assistente alla ENS, dopo aver rifiutato un posto di ricercatore al CNRS (Conseil National pour la Recherche Scientifique). Sulla «Revue de Métaphysique et de Morale» esce *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*. Oltre ad altri saggi, poi raccolti in *La scrittura e la differenza*, in «Les Études philosophiques» recensisce un libro di Mohanty sulla teoria del significato in Husserl e traduce, insieme a Roger Martin, un articolo di Quine, *Le frontiere della teoria logica*. Nell'anno accademico 1964-65, tiene alla ENS seminari su «Heidegger e il problema dell'essere e della storia» e «La teoria del significato nelle Ricerche logiche e nelle Idee».
- 1965 *Maitre-assistant* alla ENS. Inizia la collaborazione con il gruppo della rivista «Tel Quel» e l'amicizia con il suo direttore, Philippe Sollers. Derrida insegna, nell'anno accademico 1965-66, alla ENS e alla Cornell University di Parigi, e tiene il seminario (preparatorio alla *Grammatologia*), «Natura, cultura, scrittura o la violenza della lettera: da Lévi-Strauss a Rousseau».
- 1966 Il 15 marzo, all'Institut Français de Psychanalyse, legge la conferenza *Freud e la scena della scrittura*, poi raccolta in *La scrittura e la differenza*. Il 21 ottobre tiene, al

convegno «The Languages of Criticism and the Sciences of Man» organizzato da René Girard alla Johns Hopkins University di Baltimora (e con la partecipazione di Hyppolite, Vernant, Barthes, Lacan), la conferenza *La struttura, il segno, il gioco nel discorso delle scienze umane*, che inaugura la larga udienza statunitense del suo pensiero. «Era il 1966, durante un convegno cui partecipammo entrambi negli Stati Uniti. Dopo qualche osservazione amichevole sulla conferenza che avevo pronunciato, Jean Hyppolite aggiunse: 'Detto questo, non riesco assolutamente a capire dove lei vada a parare'. Credo di avergli risposto pressappoco così: 'Se vedessi chiaramente, e in anticipo, dove vado, credo proprio che non muoverei un passo per andarci'» (*Du droit à la philosophie* cit., p. 442). Al convegno di Baltimora conosce Paul de Man, suo primo mentore negli Stati Uniti. Nel 1968, 1971 e 1974 sarà *visiting professor* presso la Johns Hopkins University.

1967 Escono *La scrittura e la differenza*, *La voce e il fenomeno* e *Della grammatologia*, che determinano la sua ricezione anche in ambito extra-universitario e internazionale. Entra nella redazione di «Critique».

1968 Il 16 gennaio, al seminario di Hyppolite al Collège de France, legge *Il pozzo e la piramide*. Il 27 gennaio, nell'Anfiteatro Michelet della Sorbona, nel quadro delle attività della Société Française de Philosophie, legge *La différence*. Tra il 18 e il 19 ottobre, al centro di conferenze della State University of New York, a Long Island, legge, nel convegno «Filosofia e antropologia», *I fini dell'uomo*, che – insieme a *Ousia et grammé*, il contributo alla *Festschrift* in onore di Jean Beaufret, apparsa in quell'anno, e alla conferenza sulla *différance* – traccia le linee della interpretazione derridiana di Heidegger. Il testo newyorkese è datato 12 maggio, giorno culminante della insurrezione studentesca, quando De Gaulle lascia Parigi e si rifugia in Germania. Tuttavia, Derrida è defilato rispetto alla insurrezione studentesca. «Non sono stato quel che si dice un 'sessantottino'. Benché in quel momento abbia partecipato alle manifestazioni e organizzato la prima assemblea generale in rue d'Ulm

[la sede della ENS], ero riservato, persino irritato di fronte a una certa euforia spontaneista, fusionista, antisindacalista, di fronte all'entusiasmo per la parola finalmente 'liberata', per la 'trasparenza' restaurata ecc. Non credo mai a queste cose» (*Points de suspension*, Galilée, Paris 1992, p. 358). Nel seguito della sua attività pubblica, Derrida cercherà piuttosto di dar vita a contro-istituzioni o a istituzioni alternative. Frequenta Maurice Blanchot. Nel luglio, su invito di Peter Szondi, inizia una serie di seminari alla Freie Universität di Berlino. Con Szondi, a Parigi, frequenta Paul Celan. Nell'anno accademico 1968-69, tiene, alla ENS e alla Johns Hopkins, di Baltimora e di Parigi, seminari su «Letteratura e verità. Il concetto di mimesis» e «La scrittura e il teatro. Mallarmé e Artaud».

1970 Muore il padre di Derrida, a 74 anni. Nel 1969-70, Derrida tiene alla ENS seminari su «La scrittura e il fenomeno» e «Teoria del discorso filosofico: la metafora nel testo filosofico» (rielaborato in una conferenza alla Università di Strasburgo e per un incontro della Associazione delle società di filosofia di lingua francese, il lungo testo sarà pubblicato con il titolo *La mitologia bianca* nella rivista «Poétique» e successivamente raccolto in *Margini della filosofia*).

1971 Agosto. A Montréal, nel quadro del «Congresso internazionale delle società di filosofia di lingua francese», tiene la conferenza su Austin *Signature événement contexte*, che sta all'origine della controversia con John Searle del 1977, e dà inizio al complicato capitolo dei rapporti tra la decostruzione e la filosofia analitica. Nel 1971 Derrida insegna alla Johns Hopkins a Parigi e alla ENS, con seminari su Lautréamont e *La psicoanalisi nel testo*.

1972 Legge al convegno di Cerisy-la-Salle su Nietzsche (cui partecipano, tra gli altri, Deleuze, Lyotard, Lacoue-Labarthe, Nancy e altri studiosi di Nietzsche) *Sproni. Gli stili di Nietzsche*. Escono *Margini della filosofia*, *La disseminazione e Posizioni*. Numeri speciali sul suo pensiero di «Les Lettres françaises» e di «Le Monde» (nel 1973 uscirà il fascicolo monografico della rivista

«L'arc»). Primo viaggio in Ungheria. Nel 1971-72 insegna alla ENS, a Oxford, alla Johns Hopkins di Baltimora e di Parigi, e nella Università di Algeri. Nell'archivio di Irvine si conserva il testo del seminario «La famiglia di Hegel», alla origine di un volume che apparirà l'anno dopo, *Glac*. Nel 1972-73 insegna alla Johns Hopkins di Parigi, alla ENS, alla Università di Zurigo, i temi sono «Filosofia e retorica nel XVIII secolo: Condillac e Rousseau» (alla origine della *Archeologia del frivolo*, 1973 come introduzione a Condillac, poi 1976 come volume autonomo), «Religione e filosofia». Rottura con Sollers e con il gruppo di «Tel Quel», per divergenze politiche.

1973-74 Alla Freie Universität di Berlino presenta in un ciclo di seminari la sua lettura di Hegel, *Glac*; è a Berlino che conosce Samuel Weber, Werner Hamacher, Rodolphe Gasché, che costituiscono la prima generazione di allievi non francesi (quelli francesi, della ENS, erano Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey, Lucette Finas, Sarah Kofman, cui si aggiungono, come non normalisti poi attivi nella Università di Strasburgo, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy). Nel 1973 esce la prima monografia sul pensiero di Derrida: L. Finas et al., *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, Paris. Nel 1974 inaugura (con la Kofman, Lacoue-Labarthe e Nancy) la collana «La philosophie en effet» presso l'editore Flammarion, poi presso l'editore Galilée, che successivamente pubblicherà la maggior parte dei suoi libri. Insegna inoltre alla ENS, alla New York University e alla Johns Hopkins di Parigi. Il seminario è «L'arte (Kant)», che prepara la sezione kantiana di *La verità in pittura* (1978).

1975 Fonda il Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique (GREPh), che è all'origine di una serie di iniziative per la critica e la tutela delle istituzioni filosofiche, che culminerà nella costituzione del Collège International de Philosophie. Amicizia con i pittori Valerio Adami e Gérard Titus-Carmel. Partecipa alla decade di Cerisy su Francis Ponge, che aveva conosciuto (insieme a Jean Genet, Pierre Klossowski, Pierre Boulez, Nathalie Sarraute e altri) a casa di Yves e Paule Thévenin. Insegna alla ENS e alla Johns Hopkins, il seminario è «Il concetto di ideologia negli ideologi france-

si». Incomincia l'insegnamento a Yale, su invito di Paul de Man e di J. Hillis Miller; inizio di quella che è stata chiamata «scuola di Yale» (de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom, Geoffrey Hartman). Il saggio *Le facteur de la vérité* (in «Poétique», 21) esplicita il dissidio con Lacan, a cui Derrida aveva già fatto riferimento in precedenza: «Nei testi che ho pubblicato fino ad oggi, l'assenza di riferimenti a Lacan è, in effetti, quasi totale. La ragione di questo non è data soltanto dalle aggressioni in forma o in vista di riappropriazione che, dopo la comparsa di *De la grammatologie* su 'Critique' (1965) (ma già prima, mi hanno detto), Lacan ha moltiplicato sia direttamente sia indirettamente, in privato o in pubblico, nei suoi seminari e, dopo il '65, in quasi tutti i suoi scritti (io stesso me ne sono accorto leggendoli). Tali movimenti rispondevano ogni volta proprio a quello schema argomentativo che fu analizzato da Freud (*Traumdeutung*) e di cui ho dimostrato [...] che ha sempre informato il processo inteso tradizionalmente alla scrittura. È l'argomento cosiddetto del 'calderone', che accumula per le esigenze di una causa tutte le asserzioni più incompatibili (1. Svalorizzazione e deiezione: 'non vale niente' oppure 'non sono d'accordo'). 2. Valorizzazione e riappropriazione: 'ma roba mia, è quanto ho sempre detto io')» (*Posizioni* cit., p. 113 n.). Nel 1975 tiene il seminario alla ENS «La vita la morte», poi raccolto in *La carte postale*, poi riproposto nel 1977-78 a Yale con il titolo «La Cosa (Heidegger e l'altro' di Heidegger)» e «Legs de Freud». Oltre che alla ENS e a Yale, insegna nelle Università di Berkeley e di Ginevra. Escono *L'archeologia del frivolo* in volume separato, *Sproni* (testo quadrilingue) e *Politiche della filosofia*, volume di autori vari con un contributo di Derrida: *Dove inizia e come finisce un corpo insegnante*, nonché *Fors*, prefazione a N. Abraham e M. Torok, *Cryptonymie. Le Verbiere de l'Homme aux Loups*. Nel 1975-76 insegna alla ENS e a Yale, il seminario è «La Cosa (Heidegger/Ponge)». Nel 1976 tiene a Yale e alla ENS un seminario su Benjamin (il futuro saggio *Des tours de Babel*). Nel 1976-77, sempre a Yale e alla ENS, completa il seminario «La Cosa (Heidegger/Blanchot)».

1976

- 1977 J. D. et al., GREPh, *Chi ha paura della filosofia?*; *Scribble. potere / scrivere*, prefazione a Warburton, *Saggio sui geroglifici egiziani*. Esce sulla rivista americana «Glyph», n. 2, l'articolo di Searle *Reiterando le Differenze: replica a Derrida*, che contesta duramente la legittimità della interpretazione di Austin offerta nel 1971 in *Firma Evento Contesto*. Nel fascicolo successivo viene pubblicata la lunghissima risposta di Derrida, *Limited Inc a b c...* Nel fascicolo monografico che il «Journal of Philosophy» (74, 11) dedica a Derrida, esce il primo articolo di Richard Rorty, con un approccio fortemente simpatico. Nel 1977-78 insegna alla ENS, a Yale, Berkeley e Ginevra, il tema è ancora «La cosa (Heidegger e l'altro' di Heidegger)». Sempre nel 1977-78 tiene alla ENS il seminario «Dare il tempo», ripetuto a Yale nel 1978-79 e alla Università di Chicago nell'aprile 1991, e quindi pubblicato in volume.
- 1978 *La verità in pittura e Sproni* (nel solo testo francese). Fascicoli monografici della «Oxford Literary Review» e di «Research in Phenomenology». Nel 1978-79 e nel 1979-80 insegna alla ENS, a Yale, a Toronto, Berkeley, Minnesota e Ginevra. Seminari su «Del diritto alla letteratura» e «Il concetto di letteratura comparata e i problemi teorici della traduzione». Nel maggio 1978 legge al convegno «Filosofia e metafora» organizzato dalla Università di Ginevra la conferenza «Il ritrarsi della metafora».
- 1979 Il 16 e il 17 giugno Derrida e altri (tra i quali Vladimir Jankélévitch, François Châtelet, Deleuze, Ricoeur, Nancy, Lacoue-Labarthe) convocano nel grande anfiteatro della Sorbona gli «Stati generali della filosofia», dove 1200 insegnanti e cultori di filosofia riprendono la discussione relativa alla riforma Haby, votata nel 1975 e destinata a entrare in vigore nel 1981, che comportava la quasi completa soppressione dell'insegnamento filosofico nelle scuole secondarie. In questa occasione appaiono le prime fotografie pubbliche di Derrida. Tavola rotonda sulla decostruzione a Montréal; gli atti usciranno, a cura di Claude Lévesque e Christie V. McDonald, nel 1982, con il titolo *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*.
- 1980 Il 17 aprile riceve la laurea *honoris causa* alla Columbia University di New York; in quella occasione (che coincide con il centenario della Graduate School di quella Università) legge la conferenza *Mochlos o il conflitto delle facoltà*, che ripeterà il 2 ottobre a Yale. Il 2 giugno consegue alla Sorbona il *Doctorat d'État en Lettres* (che lo abilita a quello che in Italia chiameremmo «ordinariato»); la relazione sulle opere pubblicate, tenuta di fronte a una commissione composta da Aubenque, de Gandillac, Desanti, Joly, Lascault e Levinas, è stata raccolta, con il titolo *Le temps d'une thèse, in Du Droit à la philosophie cit.* Esce *La carte postale*. Tra il 23 luglio e il 2 agosto Lacoue-Labarthe e Nancy organizzano a Cerisy il convegno «Les fins de l'homme». A partir du travail de Jacques Derrida»; in questo quadro, Derrida legge *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, una critica indiretta del postmodernismo filosofico poi pubblicata in volume separato. Fascicolo monografico di «Kris» (Stoccolma). Il 10-11 ottobre 1980 legge in inglese la conferenza su Benjamin *Delle torri di Babele* alla State University of New York; la conferenza sarà ripetuta, in francese, il 27-29 maggio 1981 al convegno su Benjamin organizzato dalla Università La Sapienza e dal Goethe Institut di Roma, e il 24 ottobre 1983 alla Maison Franco-Japonaise di Tokyo. Nel 1980-81 insegna alla ENS e a Yale, il seminario è «Il rispetto».
- 1981 Con Vernant e altri, fonda l'associazione Jan Hus, per sostenere i dissidenti cèchi. Il 25 aprile primo incontro pubblico, a Parigi, tra Derrida e Hans Georg Gadamer, organizzato da Philippe Forget al Goethe Institut; Derrida tiene la conferenza *Interpretare le firme* e ha un breve scambio, poi pubblicato (*Buone volontà di potenza cit.*), con Gadamer: «La mia prima domanda sarà [...] la seguente: questo assioma incondizionato non presuppone però che la *volontà* resti la forma di questa incondizionatezza, il ricorso assoluto, la determinazione di ultima istanza? Che cosa è la volontà se, come dice Kant, nulla è assolutamente buono, tranne la buona volontà? Questa determinazione assoluta non apparirà forse a quella che Heidegger chiama, per l'appunto, de-

terminazione dell'essere dell'ente come volontà o come soggettività volontaria? Questo discorso, nella sua stessa necessità, non appartiene forse a un'epoca, quella di una metafisica della volontà?». Altri incontri seguiranno, a Heidelberg (1988) e a Capri (1994). Sempre in aprile (4 e 5) lo psicoanalista René Major e la rivista «Confrontation» organizzano un convegno su «La Carte postale, affranchissement. Du transfert et de la lettre» (Confrontation, Paris 1982). Esce *Ocelle comme pas un*, prefazione a J. Joliet, *L'enfant au chien-assis*. Durante l'anno accademico 1981-82 tiene un corso, in qualità di *profesor asociado*, nella facoltà di Filosofia di San Sebastián (Universidad del País Vasco); le conferenze saranno raccolte nel volume *La filosofia como institución* (1984). Altri insegnamenti alla ENS, a Yale, a Cornell; il seminario è «La lingua del *Discorso sul metodo*». Fascicolo monografico della rivista «Nuova Corrente». Il 30 dicembre, dopo aver partecipato a Praga a un seminario sul problema politico del soggetto organizzato da Charta 77, viene arrestato con l'accusa di detenzione di stupefacenti. Sarà rilasciato il 1° gennaio 1982, per l'intervento del presidente della repubblica francese François Mitterrand; in questa occasione ha luogo la riconciliazione con Foucault, che gli telefona per testimoniargli il suo sostegno. Cfr. *Derrida, libéré à Prague: Un scénario connu et infernal* (testimonianza raccolta da C. Clément), in «Le Matin de Paris», 4 gennaio 1982.

1982 È incaricato dal governo francese del coordinamento della missione (composta da François Châtelet, Dominique Lecourt, Jean-Pierre Faye) destinata alla creazione del Collège International de Philosophie. È nominato *A. D. White Professor at large* alla Cornell University. Recita con Pascale Ogier nel film di Ken McMullen *Ghost Dance*. Nel febbraio, tiene al Royal Institute of Philosophy di Londra la conferenza su *Kafka Davanti alla legge*, ripresentata nello stesso anno (con un diverso inizio legato al contesto) al convegno di Cerisy su Lyotard, e poi ripetuta in altre circostanze, a Williamsburg e a Tokyo. Conferenze a Barcellona e a Madrid, viaggi in Messico e in

Giappone. Nel 1982-83 insegna alla ENS, a Cornell, a Yale; il seminario è «La ragione universitaria».

1983

Muore Paul de Man. Seminario a Francoforte su *La carte postale*. Esce *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, versione ampliata della conferenza di Cerisy del 1980. Fascicolo monografico su Derrida della «Tijdschrift voor Filosofie» (n. 45) di Lovanio. Eletto come primo presidente del Collège International de Philosophie (fondato ufficialmente il 10 ottobre), carica che manterrà sino al 1985; Ruth Barcan Marcus, docente di filosofia a Yale, scriverà nel 1984 al governo francese: «Fondare un 'Collège international de philosophie' sotto la direzione di Derrida è una specie di scherzo o, più seriamente, solleva il problema dello stabilire se il ministero di Stato è vittima di una frode intellettuale». Varie attività contro l'apartheid in Sud Africa e in sostegno di Nelson Mandela. Nel 1983-84 insegna alla ENS, alla EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales), a Yale, a Cornell; il seminario di quest'anno è «Del diritto alla filosofia».

1984

*Otobiographies* (deriva dalla conferenza al convegno organizzato tra il 22 e il 24 ottobre 1979 alla Università di Montréal); *Signéponge/Signsponge*. In gennaio-febbraio, Derrida tiene in francese a Yale tre conferenze in memoria di de Man; le conferenze saranno ripetute in inglese a Irvine (Wellek Library Lectures) e in altre università. Saranno riprese e pubblicate in inglese (1986) e in francese (1988) con il titolo *Mémoires*; l'edizione francese comprende anche l'articolo *Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage*. *La guerre de Paul de Man*, dove Derrida giustifica l'amico scomparso per avere scritto nel 1940-42 degli articoli filotedeschi e antisemiti nel giornale collaborazionista belga «Le Soir». Morte di Foucault. Il 12 giugno, a Francoforte, apre il James Joyce International Symposium con la conferenza *Ulysse gramophone*; sempre a Francoforte, conferenza nel seminario di Habermas. Nel luglio, ripete la conferenza su Joyce al convegno sulla decostruzione organizzato al Centro internazionale di studi semiotici di Urbino. Eletto direttore di studi («des institutions phi-

- 1985 losophiques») nella EHESS. Nel 1984-85 tiene alla EHESS e a Yale il seminario «Il fantasma dell'altro: nazionalità e nazionalismo filosofico». Inizia la collaborazione con la University of California at Irvine. Marzo, Loyola University, Chicago, International Der-rida Conference. Esce *Il discorso filosofico della modernità* di Habermas, che accusa la decostruzione di attuare una forma di neoconservatorismo: «Derrida ritiene di oltrepassare Heidegger; fortunatamente egli ritorna dietro di lui». A Buenos Aires fa visita a Jorge Luis Borges. Nel 1985-86 insegna alla EHESS, a Cornell, a Yale e alla City University of New York. Gli argomenti sviluppati sono *Letterature e filosofia comparate: nazionalità e nazionalismo filosofico: mito, logos, topos* (in questo quadro, iniziano le elaborazioni sul concetto platonico di *chora* che accompagnerà il seguito della riflessione derridiana).
- 1986 Inizia l'insegnamento come professore ordinario alla Università di Irvine, in California. Collabora con gli architetti Peter Eisenman e Bernard Tschumi a un progetto per il parco parigino della Villette. Inizia un largo interesse per la decostruzione in architettura. Cura e contribuito al volume *Pour Nelson Mandela; Parages; Schibboleth. Pour Paul Celan* (deriva da una conferenza tenuta il 14 ottobre 1984 a Seattle, nel quadro dell'«International Paul Celan Symposium»). In aprile, tiene un omaggio a Michel Foucault alla City University of New York. Nel 1986-87 insegna alla EHESS, alla City University of New York, a Cornell, a Irvine, a Yale, alla School for Criticism and Theory del Dartmouth College e allo Institute for Semiotics di Toronto. L'argomento è *Teologia-politica: nazionalità e nazionalismo filosofico e Kant, l'Ebreo, il Tedesco: nazionalità e nazionalismo filosofici*.
- 1987 Il 14 marzo, nel quadro del convegno organizzato dal Collège International de Philosophie «Heidegger: questions ouvertes», legge la conferenza *De l'esprit. Heidegger et la question* (versioni precedenti erano state lette nel giugno 1986 alla Università di Gerusalemme e poi alla Cornell University), che appare in volume nel me-

- desimo anno: «Il nazismo non è nato nel deserto. Lo sappiamo bene, ma bisogna sempre ricordarlo. E quand'anche, lontano da qualunque deserto, fosse nato come un fungo nel silenzio di una foresta europea, lo avrebbe fatto all'ombra di grandi alberi, al riparo del loro silenzio o della loro indifferenza ma sullo stesso suolo. Di questi alberi che popolano l'Europa, come una immensa foresta nera, non redigerò il catasto, non conterò le specie. Per ragioni essenziali, la loro presentazione esorbita da qualunque quadro. Nella loro affollata tassonomia, porterebbero il nome di religioni, di filosofia, di regimi politici, di strutture economiche, di istituzioni religiose o accademiche. Insomma, di ciò che si chiama molto confusamente la cultura o il mondo dello spirito» (*De l'esprit cit.*, p. 179). Nello stesso anno escono *Feu la cendre, Psyché, Ulysse gramophone*. In maggio partecipa al congresso internazionale su «La Ley» organizzato dalla facoltà di Giurisprudenza della Universidad de Valencia.
- 1988 Si reca per la terza volta a Gerusalemme e incontra degli intellettuali palestinesi nei territori occupati. Nel 1988-89 insegna alla EHESS, a Irvine, alla City University of New York, a Cornell; l'argomento è «Politiche dell'amicizia». Esce in versione inglese *Limited Inc.* (il volume apparirà in francese nel 1990), che contiene il testo su Austin del 1971, la polemica con Searle del 1977, e una lunga lettera al curatore, Gerald Graff, in cui riprende alcuni aspetti della controversia intorno alla decostruzione negli Stati Uniti, e poi in Europa, specie dopo la pubblicazione del libro di Habermas: «Ovunque, in particolare negli Stati Uniti e in Europa, sono proprio i sedicenti filosofi, teorici e ideologi della comunicazione, del dialogo, del consenso, della univocità o della trasparenza, cioè coloro che pretendono continuamente di richiamarsi all'etica classica della prova, della discussione e dello scambio, sono poi proprio quelli che più spesso si dispensano dal leggere e dall'ascoltare attentamente l'altro, danno prova di precipitazione e di dogmatismo, non rispettano più le regole elementari della filologia e della interpretazione,

- confondono scienza e chiacchiera, quasi non avessero nemmeno il gusto della comunicazione, o ne avessero paura. Paura di che, in fondo? Perché? Ecco la domanda giusta» (*Verso un'etica della comunicazione* cit., p. 247). Il 5 febbraio, dibattito a Heidelberg con Gadamer e Lacoue-Labarthe su Heidegger e il nazismo. Il 30 dicembre 1988, al convegno annuale della American Philosophical Association su «Law and Society», legge il testo *Politiche dell'amicizia*, poi ampliato come seminario e pubblicato come libro.
- 1989 Discorso di apertura al convegno della Cardozo Law School di New York su *Deconstruction and the Possibility of Justice*, che segna l'inizio dell'influenza di Derrida nella giurisprudenza. La seconda parte della conferenza verrà ripetuta tra il 19 e il 26 aprile 1990, in inglese, nel quadro del convegno «Nazism and the 'Final Solution': Probing the Limits of Representation» organizzato da Saul Friedlander nella Università della California a Los Angeles. Co-presidente, con Jacques Bouveresse, della Commission de Réflexion pour l'Épistémologie et la Philosophie. Intensifica gli interventi politici e si impegna nel Collettivo '89 per l'uguaglianza, che chiede, per gli immigrati, il diritto di voto alle elezioni locali. Nel 1989-90 prosegue, alla EHESS, a Cornell, a Irvine e alla City University of New York, il seminario sull'amicizia, con il titolo «Mangiare l'altro: politiche dell'amicizia». Il seminario proseguirà alla EHESS, a Irvine e alla New York University nell'anno accademico 1990-91. A Palermo, in ottobre, riceve il Premio Nietzsche; in quella occasione, legge il testo sull'amicizia presentato l'anno prima alla American Philosophical Association.
- 1990 *Du droit à la philosophie, Limited Inc., Che cos'è la poesia?, Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines* (in occasione di una mostra organizzata al Louvre dal 26 ottobre 1990 al 21 gennaio 1991). Tra il 26 febbraio e il 6 marzo, seminari all'Accademia delle scienze dell'URSS e alla Università di Mosca. Primo ritorno a Praga dopo l'arresto. Inizia la donazione delle sue carte al Critical Theory Archive alla Università della California a Irvine. Commemorazione di Althusser. Il 20 maggio

- partecipa al dibattito sull'Europa al Salone del libro di Torino; la conferenza, rielaborata, è alla base di *Oggi l'Europa*. Il 27 maggio 1990 al convegno del Collège International de Philosophie «Lacan avec les philosophes», improvvisa un discorso poi trasformato in libro, *Per amore di Lacan*. Tra il 6 e il 9 dicembre, a Royaumont, nel quadro di un convegno in suo onore («Jacques Derrida et la pensée du don»), legge *Donare la morte*, poi ripreso a Praga e a Baton Rouge in inglese, e pubblicato in volume.
- 1991 Morte della madre. *Choral Work* (con Peter Eisenman); si intensifica la ricezione di Derrida nel campo dell'architettura. Escono inoltre *L'Autre cap, Circonfessione, Donare il tempo*. In febbraio, si tiene un convegno internazionale in suo onore, all'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli. Legge alla City University of New York, ripetendolo a Praga nel marzo 1992, il seminario «Il Capitale e la capitale: l'esempio di Baudelaire»; alla EHESS, a Irvine e alla New York University tiene invece il seminario «Rispondere del segreto». Il 23 maggio legge a Parigi la conferenza *Il diritto internazionale dal punto di vista cosmopolitico*, nel quadro di un convegno patrocinato dall'Unesco. Il 23 novembre 1991, nel Grande Anfiteatro dell'ospedale di Sainte-Anne a Parigi, legge *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, nel quadro del convegno organizzato da Elizabeth Roudinesco e René Major per il trentesimo anniversario della pubblicazione della *Storia della follia* di Foucault.
- 1992 *Donare la morte*. Sul «Times» di Londra del 9 maggio 1992 appare una lettera, firmata dal filosofo inglese Barry Smith e controfirmata da altri colleghi: «Un'Università di Cambridge delibererà il 16 maggio se Jacques Derrida potrà ricevere una laurea *honoris causa*. Come filosofi e altri studiosi che hanno interesse nella rimarchevole carriera di Derrida nel corso degli anni, crediamo sia necessario gettare qualche luce necessaria sul dibattito pubblico suscitato da questo tema. Derrida descrive se stesso come un filosofo, e i suoi scritti presentano indubbiamente alcune delle caratteristiche degli

- scritti in questa disciplina. Tuttavia, la loro influenza si è esercitata, a un livello elevatissimo, quasi soltanto in campi esterni alla filosofia – in dipartimenti di cinema, o di letteratura francese e inglese. Agli occhi dei filosofi, e certamente tra quelli che lavorano in importanti dipartimenti di filosofia in tutto il mondo, il lavoro di Derrida non risulta conforme agli standard accettati di chiarezza e rigore». Cambridge gli conferirà l'*'bonoris causa'*; in dicembre viene insignito, con una cerimonia alla Sorbona, della Legion d'onore. Intanto, tra l'11 e il 21 luglio si era tenuto, a Cerisy, un altro convegno in suo onore, «Le passage des frontières».
- 1993 *Chora, Passione, Salvo il nome, Spettri di Marx* (derivata dalla conferenza tenuta nel quadro del convegno organizzato dalla Università di Riverside «Whither Marxism?» organizzato da Bernd Magnus e Stephen Cullenberg.)
- 1994 *Forza di legge, Politiche dell'amicizia*. In febbraio, partecipa – con Hans Georg Gadamer, Aldo G. Gargani, Maurizio Ferraris, Gianni Vattimo, Vincenzo Vitiello ed Eugenio Trias – a un seminario ristretto a Capri che darà vita al volume collettivo *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1996. Partecipa al convegno internazionale a Londra «Memory: The Question of Archives». Nel 1994-95, alla EHESS, a Irvine e alla New York University tiene il seminario «Segreto e testimonianza – questioni di responsabilità».
- 1995 *Mal d'archivio; Mosca andata e ritorno*. Morte di Deleuze e di Levinas. Il 27 dicembre, Derrida tiene l'elogio funebre di Levinas al cimitero di Pantin, a Parigi.
- 1996 *Apories, Resistenze, Ecografie* (con Bernard Stiegler), *Monolinguisimo dell'altro, Dimora*. Partecipa al convegno di apertura del Critical Theory Archive della Università di Irvine.
- 1997 *Addio a Emmanuel Levinas, Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!, Dell'ospitalità, Marx in gioco, Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico, Il gusto del segreto* (con M. Ferraris). Tra l'11 e il 21 luglio, terzo convegno a Cerisy in onore di Derrida: «L'animal

- autobiographique». In dicembre, primo viaggio in Polonia; ad Auschwitz, tiene una conferenza sul perdono. Viaggio in Israele e in Cisgiordania (Gerusalemme, Tel Aviv, Ramallah); Derrida incontra Shimon Peres e partecipa a dibattiti pubblici sul perdono, l'ospitalità e il processo di pace. In agosto, conferenze e dibattiti in Sud Africa; incontra Nelson Mandela e interviene sul lavoro della commissione «Verità e riconciliazione», presieduta da Desmond Tutu. Il 30 ottobre, riceve la laurea *honoris causa* nella Università di Torino. *Demeure. Maurice Blanchot, e Voiles* (con H. Cixous), Galilée, Paris. Numero speciale della «Revue internationale de philosophie», n. 205 (*Derrida with His Replies*). Morte di Lyotard.
- 1999 *Dare la morte, In parola. Istantanee filosofiche.*
- 2000 *Il tatto. Jean-Luc Nancy, Stati d'animo della psicoanalisi. L'impossibile al di là di una sovrana crudeltà.* Morte di Granel.
- 2001 *Fede e sapere.* Il 19 gennaio, riceve la cittadinanza onoraria di Siracusa. Il 22 settembre, a Francoforte, riceve, con una *laudatio* di Bernhard Waldenfels e presente Habermas, il Premio Adorno. «Se un giorno scrivessi il libro che sogno per interpretare la storia, la possibilità e la grazia di questo premio, comprenderebbe almeno sette capitoli. Eccone, nello stile di un teleprogramma, i titoli provvisori: 1. Una storia comparata della eredità francese e tedesca di Hegel e di Marx, il rigetto, comune ma quanto diverso, dell'idealismo e soprattutto della dialettica speculativa, prima e dopo la guerra. [...] 2. Una storia comparata, nelle tragedie politiche dei due paesi, della ricezione e della eredità di Heidegger. [...] 3. L'interesse per la psicoanalisi. [...] 4. Dopo *Auschwitz*: che significhi quel nome, quali che siano stati i dibattiti aperti dalle prescrizioni di Adorno in proposito. [...] 5. Una storia differenziata delle resistenze e dei malintesi (storia largamente passata, da un po', ma forse non ancora oltrepassata) tra, da una parte, pensatori tedeschi che sono anche per me amici rispettati, voglio dire Hans Georg Gadamer e Jürgen Habermas, e dall'altra i filosofi francesi della mia generazione. [...] 6. La que-

stione della letteratura, là dove è indissociabile dalla questione della lingua e delle sue istituzioni, giocherebbe un ruolo decisivo in questa storia. [...] 7. Vengo infine al capitolo che mi farebbe più piacere scrivere, perché batterebbe la pista meno seguita ma ai miei occhi tra le più decisive nella lettura a venire di Adorno. Si tratta di ciò che si chiama, con un singolare generale che mi ha sempre scioccato, l'*Animale*. [...] Il fascismo incomincia quando si insulta un animale, o addirittura l'animale nell'uomo».

- 2002 Tra il 1° e il 4 luglio partecipa, nell'Isola di San Giulio (Orta), al seminario «Vedere e pensare», organizzato, su iniziativa di Valerio Adami, dalla Fondazione europea del disegno. Seminario alla EHESS su «La bestia e il sovrano».
- 2003 Gennaio, morte di Blanchot. Conferenze a Heidelberg su Gadamer. Laurea *honoris causa* a Gerusalemme.

## STORIA DELLA CRITICA

A Derrida sono stati dedicati non solo saggi, simposi, tesi, libri, ma film e persino un fumetto, *Deconstructo*. La sua influenza, con quello che a giusto titolo è stato definito come un «passaggio delle frontiere»<sup>1</sup>, si è estesa molto al di là della filosofia in senso stretto, riguardando la teoria della letteratura e dell'arte<sup>2</sup>, l'architettura<sup>3</sup>, la teoria del diritto<sup>4</sup>, la teologia<sup>5</sup>.

Questa circostanza è da addebitarsi al fatto che in Derrida troviamo un fortissimo interesse per le implicazioni esistenziali, politiche e istituzionali della teoria (e non solo della filosofia in senso stretto), che costituisce il legame profondo che lo unisce a molti filosofi della sua generazione e, ancor più, con le maggiori filosofie del Novecento.

<sup>1</sup> M.-L. Mallet (a cura di), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994.

<sup>2</sup> AA.VV., *The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983; M. Ferraris, *La svolta testuale*, 2ª ed., Unicopli, Milano 1986; AA.VV., *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1996.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Choral Work* (con Peter Eisenman), Architectural Association, London 1991.

<sup>4</sup> AA.VV., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York-London 1992.

<sup>5</sup> AA.VV., *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany 1992.

Come ha scritto Kevin Mulligan<sup>6</sup>, «Sicuramente, i tre più influenti filosofi del ventesimo secolo – Heidegger, Wittgenstein e Derrida – sono giunti tutti e tre alla conclusione che ciò che facevamo non era una parte della filosofia, benché vi fosse strettamente collegato».

In effetti, le domande che Derrida si pone sono metafisiche prima ancora che filosofiche: quali sono i presupposti che stanno alla base del nostro parlare di filosofia? Quali istituzioni e quali requisiti condizionano le nostre pratiche? Che ruolo ha la nostra soggettività nella filosofia che professiamo? In filosofia conta di più la copia vero/falso o quella giusto/sbagliato? Come la teoria critica di Habermas, la genealogia dei rapporti potere-sapere in Foucault, il pragmatismo post-analitico di Rorty, il decostruzionismo di Derrida appare interessato, più che alle «cose stesse», alle mediazioni attraverso cui ci accediamo. Questa circostanza ha determinato sia la costellazione dei suoi interlocutori, sia il tono del dibattito, che negli anni lo ha confrontato con il post-strutturalismo, l'ermeneutica e la teoria critica, la filosofia analitica e la fenomenologia.

1. *Post-strutturalismo, ermeneutica, teoria critica.* La primissima ricezione di Derrida è fortemente segnata dal clima politico degli anni Settanta, e una accusa ricorrente è quella di una forma di idealismo e di conservatorismo. L'idea di fondo, enunciata da Foucault<sup>7</sup> e ripresa da Deleuze<sup>8</sup>, è che Derrida ripete la filosofia fatalistica della storia di Heidegger,

<sup>6</sup> K. Mulligan, Searle, *Derrida and the Ends of Phenomenology*, in B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in «Paideia», 1971, poi in appendice alla nuova edizione della *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 (trad. it. di F. Ferrucci, E. Renzi e V. Vezzosi, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 485-509).

<sup>8</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Edipe*, Minuit, Paris 1972 (trad. it. di A. Fontana, *L'Anti-edipo*, Einaudi, Torino 1974).

ger, e che l'affermazione secondo cui «nulla esiste al di fuori del testo» costituisca una forma di indifferentismo nei confronti dei problemi reali (extratestuali) della società e del mondo. La critica di idealismo sarà recepita anche in ambienti americani<sup>9</sup>, in un contesto socioculturale per larghi versi affine.

La ricezione da parte della tradizione ermeneutica rappresenta invece una seconda fase, già segnata da una più ampia e articolata circolazione del pensiero derridiano. Per gli ermeneutici a far problema non è tanto l'apparente indifferentismo politico di Derrida, quanto piuttosto il suo radicalismo. Inizialmente, si tratta di notazioni apparentemente marginali, come nel caso di Ricoeur<sup>10</sup>, che gli rimprovera di confondere la letteratura con la filosofia in base all'argomento – sostenuto da Derrida in *La mitologia bianca* – che non c'è modo di distinguere in maniera rigorosa la metafora dal concetto e la letteratura dalla filosofia. Generalizzando l'argomento, Eco<sup>11</sup> rimprovera a Derrida di non distinguere tra uso creativo di un testo e interpretazione. La tesi circa l'indistinzione tra letteratura e filosofia è poi stata ripresa da Habermas (ravvisandovi un atteggiamento oscurantistico, che fa regredire la filosofia nel mito, con un atteggiamento anti-illuministico<sup>12</sup>), mentre

<sup>9</sup> Le posizioni di Foucault sono state riprese da Edward Said (*The World, the Text, the Critic*, Cambridge University Press, Cambridge 1983) e, ancor prima, da Frederick Jameson (*The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1981). Seguendo una via originale, in Italia, Manlio Iofrida (*Forma e materia*, Ets, Pisa 1988) ha viceversa argomentato a favore di una lettura materialistica di Derrida, suffragata dalle critiche alla nozione di «spirito» formulate dopo la questione Heidegger del 1987.

<sup>10</sup> *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975 (trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981).

<sup>11</sup> *I limiti della interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

<sup>12</sup> *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985 (trad. it. di Elena ed Emilio Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987).

Gadamer<sup>13</sup> ha insistito sul fatto che Derrida enfatizza la portata del fraintendimento, dimenticando che l'obiettivo del dialogo è l'intesa, non la rottura della comunicazione. Il punto è cruciale nella ricezione, perché la tesi circa l'indistinzione tra metafora e concetto, e sulla impossibilità di determinare il vero senso di un testo ha determinato – in positivo – l'estesissima ricezione letteraria della prospettiva derridiana<sup>14</sup>.

L'argomento teorico di Derrida, tuttavia, consiste nel sostenere (d'accordo con quello che abbiamo indicato come il nocciolo teorico del suo pensiero) che se sussiste la possibilità del fraintendimento di un testo, allora ogni interpretazione, di diritto anche se non di fatto (perché è un fatto che normalmente ci si intende, e che si distingue la letteratura dalla filosofia) è esposta alla eventualità del malinteso e della sovrainterpretazione. In breve, non si tratta di sostenere che è un bene fraintendere i testi, ma di far notare che questa possibilità rientra essenzialmente fra le condizioni necessarie della comprensione, e che dunque

<sup>13</sup> *Wahrheit und Methode – Ergänzungen – Register*, Mohr, Tübingen 1986-93 (trad. it. di R. Dottori, *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1996).

<sup>14</sup> Per ciò che attiene alla ricezione letteraria negli Stati Uniti, un posto prioritario è occupato da Paul de Man, a cui si aggiungeranno negli anni J. Hillis Miller, G. Hartmann e H. Bloom, dando vita al gruppo (formatosi alla metà degli anni Settanta) dei cosiddetti «Yale Critics». De Man è stato uno dei primi commentatori della lettura di Rousseau offerta in *De la grammaire*, e rende conto della prima ricezione, prevalentemente letteraria, di Derrida negli Stati Uniti (*The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau*, 1971, in Id., *Blindness and Insight*, Oxford University Press, Oxford-New York 1971; nuova ed. The University of Minnesota Press, Minneapolis 1983). Per gli sviluppi del decostruzionismo nell'ambito della teoria letteraria, cfr. J. Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca 1982 (trad. it. di S. Cavicchioli, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988) e C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London 1982.

non potremo mai affermare in piena certezza di aver colto il vero senso di un testo, o il nocciolo essenziale di una persona.

In massima parte legate all'ermeneutica sono poi le interpretazioni di Derrida in Italia. Come abbiamo visto, Eco<sup>15</sup>, che ha dedicato tra i primi una attenzione al pensiero di Derrida, ha successivamente maturato una critica nei confronti del decostruzionismo accusato di propugnare una interpretazione illimitata. Carlo Sini<sup>16</sup>, su base heideggeriana e fenomenologica, ma anche con suggestioni teoriche desunte dal pragmatismo americano (in particolare, la semiotica di Peirce), ha elaborato una filosofia della scrittura parallela a quella offerta da Derrida nella *Grammatologia*. Gianni Vattimo<sup>17</sup>, invece, sia pure su un fondo simpatetico motivato da una comune ispirazione heideggeriana, ha espresso delle riserve teoriche che nella loro motivazione di fondo si riallacciano all'atteggiamento della primissima lettura, post-strutturalista, del pensiero derridiano, considerato come una forma di pensiero estetizzante.

2. *Filosofia analitica*. Proprio perché la ricezione americana è inizialmente circoscritta nell'ambito della teoria della letteratura, l'incontro con la filosofia analitica inizia piuttosto tardivamente, nel 1977, quando John Searle pubblica una critica alla interpretazione di Austin fornita nel 1971 da Derrida nel saggio *Firma Evento Contesto*. Pochi anni do-

<sup>15</sup> U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968; *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, pp. 229-234.

<sup>16</sup> C. Sini, *Introduzione alla nuova ed. italiana di La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984; Id., *Etica della scrittura*, il Saggiatore, Milano 1996.

<sup>17</sup> G. Vattimo, *Introduzione alla nuova edizione italiana di La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990 e *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.

po, Richard Rorty rivelerà un atteggiamento molto più simpatetico. Nel corso del tempo, si sono stabilizzati tre tipi di ricezione, a cui si possono ricondurre, a titolo di paradigmi, Searle, Rorty e Hilary Putnam.

Searle<sup>18</sup>, che è stato il più duro oppositore di Derrida, si è rivelato tuttavia il più attento a riconoscere il nocciolo teorico del suo pensiero, e ha visto con chiarezza l'argomento di fondo di Derrida, cioè la trasformazione della possibilità essenziale in necessità; ne abbiamo dato conto a suo luogo. Le critiche di Searle vertono però anche su questioni di politica e sociologia della cultura<sup>19</sup>, e riguardano gli effetti collaterali prodotti dal decostruzionismo nell'ambiente accademico americano, e come tali non riguardano direttamente la filosofia di Derrida, ed eccedono i limiti che ci siamo prefissi in questa rassegna.

Come si è detto, Rorty<sup>20</sup> è il capofila delle ricezioni simpatetiche, che condividono con Searle l'idea di una certa estraneità di Derrida ai protocolli filosofici, ma che sostengono che si tratta della sola via percorribile dopo la fine del progetto della filosofia come scienza rigorosa. In questo senso, Derrida sarebbe un traghettatore dalla filosofia alla post-filosofia, che punta non sul rigore e gli argomenti, bensì sulla creazione di immagini del mondo capaci di arricchire la nostra esperienza. È in questo senso che Rorty ha potuto definire la filosofia di Derrida e dei suoi seguaci come «un genere di scrittura», nel quadro di una grande partizione tra due atteggiamenti filosofici, quello dei «kantiani», interessati a dire quello che c'è, perseguendo un ideale

scientifico, e quello degli «hegeliani», interessati invece a rapportarsi a una tradizione, con uno stile storico-letterario. Derrida sarebbe l'ultimo esponente di questa seconda famiglia, che avrebbe portato a perfezione il sistema, facendo della filosofia una teoria ironica, un saggismo in cui il valore dominante non è la verità, bensì la solidarietà e il consenso sociale, alla luce di una teoria improntata al pragmatismo. Come nel caso di Searle, anche Rorty ha tuttavia espresso riserve più sostanziali nei confronti della scolastica derridiana<sup>21</sup>.

Hilary Putnam, infine, occupa una posizione intermedia tra Searle e Rorty.<sup>22</sup> Dopo aver sottolineato che la critica di Derrida alla «metafisica della presenza» è affine alla critica del realismo metafisico in Nelson Goodman, osserva che, da un punto di vista moral-pratico, il fatto che l'agire umano non sia fondato sopra una solida base di realismo ontologico non comporta gli esiti moralmente nefasti prospettati da Searle, ma nemmeno le eventualità emancipative auspicate da Rorty.

3. *Fenomenologia*. Le tesi di Derrida sulla fenomenologia sono le ultime a entrare nel fuoco del dibattito internazionale<sup>23</sup>. Quando Derrida è una presenza imponente nel

<sup>18</sup> J.R. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in «Glyph», I, 1977.

<sup>19</sup> J.R. Searle, *Postmodernism and Truth*, in «TWP BE (a Journal of Ideas)», 13, 1998, pp. 85-87.

<sup>20</sup> *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982 (trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986).

<sup>21</sup> *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (trad. it. di P. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989).

<sup>22</sup> H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992 (trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998).

<sup>23</sup> Come ho già detto, una eccellente presentazione del problema, in italiano, è fornita dai lavori di Vincenzo Costa, e in particolare da *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996. Per una ricostruzione storica complessiva, si veda ora L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis 2002.

dibattito, gli specialisti di Husserl ritornano sui suoi primi lavori (non si dimentichi d'altra parte che il suo più grosso e accademico lavoro sulla fenomenologia, lo scritto giovanile *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, viene pubblicato solo nel 1990). Il nocciolo delle riserve nei confronti della lettura derridiana di Husserl sta nella critica della concezione – avanzata in *La voce e il fenomeno* – per cui una analisi immanente del testo husserliano condurrebbe in ultima istanza a una forma di idealismo, tradendo l'ispirazione realistica della fenomenologia. I problemi si addensano essenzialmente sul rapporto tra idealità e ripetizione, e sulla definizione della idealità degli atti di ripetizione di cui si è detto nel secondo capitolo. A questo proposito, si è obiettato<sup>24</sup> che l'idealità del significato non equivale alla idealità del soggetto trascendentale<sup>25</sup>: la prima è una posizione che riguarda una teoria del significato, la seconda è una tesi, molto più forte e di carattere ontologico, che Husserl non ha mai sostenuto.

La ricezione fenomenologica, da questo punto di vista, ha un valore esemplare e riassuntivo di tutta la storia della fortuna di Derrida. In ultima analisi, un filo conduttore unisce le critiche di parte post-strutturalista, ermeneutica, analitica: il fatto cioè che l'ontologia derridiana sia potenzialmente orientata verso un esito idealistico, incapace di tracciare una netta distinzione tra il reale, come oggetto dell'esperienza, e gli schemi concettuali attraverso cui accediamo alla realtà. Questo problema, d'altra parte, appare ovviamente meno significativo, quando non irrilevante,

nelle ricezioni maggiormente interessate alla teoria della letteratura, e questo spiega l'amplissima risonanza delle teorie derridiane in questo ambito. È tuttavia da notare che l'oscillazione tra idealismo (e trascendentalismo) da una parte, e realismo, dall'altra, costituisce un elemento caratteristico dell'intera filosofia husserliana, di cui Derrida si presenta dunque come un erede altamente innovativo; e questo spiega perché, dopo le iniziali resistenze, la sua filosofia sia venuta progressivamente occupando uno spazio così centrale nella filosofia contemporanea.

<sup>24</sup> J.C. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis-Oxford, University of Minnesota Press 1991, pp. 9 sgg.

<sup>25</sup> R. Cobb-Stevens, *Derrida and Husserl on the Status of Retention*, in «*Analecta Husserliana*», Dodrecht et alibi, Reidel 1985. La più solida presentazione congiunta degli argomenti analitici e fenomenologici nei confronti di Derrida è quella proposta recentemente da Mulligan, *Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology* cit.

## BIBLIOGRAFIA

#### I. REPERTORI BIBLIOGRAFICI

La presente bibliografia riporta, per ciò che attiene alla letteratura primaria, i soli volumi e le loro eventuali traduzioni italiane. La scelta della letteratura secondaria si è limitata alle opere più significative.

La più ampia bibliografia in italiano, primaria e secondaria, aggiornata al 1996, si può trovare in S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, 2<sup>a</sup> ed. aggiornata e ampliata, Jaca Book, Milano 1997, pp. 251-344. Più datato W.R. Schultz e L.L.B. Fried, *Jacques Derrida. An Annotated Primary and Secondary Bibliography*, Garland, New York and London 1992.

Altre bibliografie si potranno trovare in M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 287-307 (aggiornata al 1989, comprende gli articoli raccolti in volume e la riedizione di estratti; include altresì una rassegna bibliografica sul dibattito sulla decostruzione aggiornata alla fine degli anni Ottanta, pp. 51-104); J. Derrida e G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991, pp. 329-376 (aggiornato al 1990, comprende anche una scelta della letteratura secondaria); P. Kamuf (a cura di), *A Derrida Reader between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991 (con particolare attenzione alle traduzioni e alla letteratura secondaria anglo-americana); M.-L. Mallet (a cura di), *Le passage des frontières*, Galilée, Paris 1994, pp. 581-584 (pubblicazioni sino al 1993); M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000 (letteratura primaria e secondaria, pp. 205-214).

- Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, diss., relatore M. de Gandillac, 1953-54 (pubblicato nel 1990, PUF, Paris).
- Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduzione e introduzione, PUF, Paris 1962.
- L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.
- La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967.
- De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.
- Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.
- La dissémination*, Seuil, Paris 1972.
- Positions*, Minuit, Paris 1972.
- Glas*, Galilée, Paris 1974.
- L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Denoël-Gonthier, Paris 1976.
- Éperons. Sporen. Spurs. Sproni*, testo quadrilingue, con una introd. di S. Agosti, Corbo e Fiore, Venezia 1976 (nel solo fr. *Éperons*, Flammarion, Paris 1978).
- La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978.
- La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.
- D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.
- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984.
- La filosofía como institución*, trad. spagn. di A. Azurmendi, introd. di V. Gomez Pin, Juan Grancia, Barcelona 1984.
- Parages*, Galilée, Paris 1986.
- Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris 1986.
- Memoires - for Paul de Man*, Columbia University Press, New York & Guilford 1986; trad. ingl. di C. Lindsay (III), J. Culler (IV), E. Cadava (V). Ed. francese *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988.
- Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987.
- De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987 (nuova edizione accresciuta: *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris 1990).
- Feu la cendre*, Editions Des Femmes, Paris 1987.

- Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Galilée, Paris 1987.
- Signéponge*, Seuil, Paris 1988.
- Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990.
- Limited Inc.*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris 1990.
- Qu'est-ce que la poésie?* (quadrilingue), Birnkmann und Bose, Berlin 1990.
- Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1990.
- Choral Work* (con P. Eiseman), Architectural Association, London 1991.
- L'Autre cap. Suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, Paris 1991.
- Circonfession*, in J. Derrida e G. Bennington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris 1991.
- Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991.
- Points de suspension*, Galilée, Paris 1992 (interviste).
- Khôra*, Galilée, Paris 1993.
- Passion*, Galilée, Paris 1993.
- Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993.
- Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.
- Force de loi*, Galilée, Paris 1994.
- Politiques de l'amitié. Suivi de l'Oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994.
- Mal d'archive*, Galilée, Paris 1995.
- Moscou aller-retour*, éd. de l'Aube, Paris 1995.
- Monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996.
- Apories*, Galilée, Paris 1996.
- Résistances. De la psychanalyse*, Galilée, Paris 1996.
- Échographies* (con B. Stiegler), Galilée, Paris 1996.
- Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997.
- Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée, Paris 1997.
- Il gusto del segreto* (con M. Ferraris), Laterza, Roma-Bari 1997.
- De l'hospitalité*. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, Calmann-Lévy, Paris 1997.
- Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998.
- Voiles* (con H. Cixous), Galilée, Paris 1998.
- Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.
- Sur parole. Instantanés philosophiques*, éd. de l'Aube, Paris 1999 (interviste).

*La contre-allée* (con C. Malabou), La Quinzaine littéraire-Louis Vuitton, Paris 1999.

*Le toucher*. Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000.

*États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, Paris 2000.

*Tourner les mots. Au bord d'un film* (con S. Fathy), Galilée, Paris 2000.

*Comment vivre ensemble. Colloque des intellectuelles juifs* (con H. Atlan, R. Azria e J. Halpérin), Albin Michel, Paris 2001.

*Foi et Savoir. Suivi par Le Siècle et le Pardon* (con M. Wiewiorka), Seuil, Paris 2001.

*La connaissance des textes* (con S. Hantai e J.-L. Nancy), Galilée, Paris 2001.

*De quoi demain...?, Dialogue* (con E. Roudinesco), Fayard/Galilée, Paris 2001.

*L'université sans condition*, Galilée, Paris 2001.

*Papier Machine*, Galilée, Paris (interviste) 2001.

*Artaud le Moma*, Galilée, Paris 2002.

*Fichus*, Galilée, Paris 2002.

*H. C. pour la vie, c'est-à-dire*, Galilée, Paris 2002.

*Marx & Sons*, PUF/Galilée 2002.

*Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003.

*À la vie à la mort*, Galilée, Paris 2003.

### III. TRADUZIONI ITALIANE

*La voce e il fenomeno*, trad. it. di G. Dalmaso, intr. di C. Sini, Jaca Book, Milano 1968.

*Della grammatologia*, trad. it. di AA.VV., Jaca Book, Milano 1969.

*La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971; nuova ed. con una intr. di G. Vattimo, ivi, 1990.

*Posizioni*, trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, a cura di G. Sertoli, Bertani, Verona 1975 (nella sola traduzione italiana è compreso *Aver l'orecchio per la filosofia. Colloquio con Lucette Finas*, 1972).

*Il fattore della verità*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano 1978 (trad. di un saggio compreso in *La carte postale* cit.).

*La verità in pittura*, trad. it. di G. e D. Pozzi, Newton Compton, Roma 1981.

*Sopra-vivere*, trad. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982 (trad. di un saggio compreso in *Parages* cit.).

*Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, trad. it. di A. Dell'Asta e P. Perrone in G. Dalmaso (a cura di), *Di-Se-gno, La giustizia nel discorso*, Jaca Book, Milano 1984.

*Ciò che resta del fuoco*, trad. it. di S. Agosti con testo a fronte, Sansoni, Firenze 1984 (traduce *Feu la cendre* cit.); trad. it. nella sola vers. it., SE, Milano 2000.

*L'origine della geometria*, trad. it. e intr. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987.

*Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.

*La disseminazione*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1989.

*Sproni*, trad. it. di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991.

*Schibboleth per Paul Celan*, trad. it. di G. Scibilia, Gallio, Ferrara 1991.

*Oggi l'Europa*, trad. it. e intr. di M. Ferraris di *L'Autre* cap cit., Garzanti, Milano 1991.

*La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e di G. Chiurazzi, intr. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991.

*Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992.

*L'archeologia del frivolo*, trad. it. di M. Spinella, intr. di M. Ferraris, Dedalo, Bari 1992.

*Otobiographies*, trad. it. di R. Panattoni, pref. di M. Ferraris, il Poligrafo, Padova 1993.

«Essere giusti con Freud». *La storia della filosofia nell'età della psicanalisi*, trad. it. di G. Scibilia, Raffaello Cortina, Milano 1994.

*Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1994.

*Memorie per Paul de Man*, trad. it. di G. Borradori e di V. Costa, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1995.

*Politiche dell'amicizia*, trad. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1995.

*Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, intr. di P.A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 1996.

*Aporie*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999.

*Mal d'archivio*, trad. it. di G. Scibilia, Filema, Napoli 1996.

*Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

*Limited Inc.*, trad. it. di N. Perullo, Raffaello Cortina, Milano 1997.

*Ecografie della televisione*, trad. it. di G. Piana e L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano 1997.

*Il segreto del nome*, trad. it. di F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997 (traduce *Khôra, Passion, Sauf le nom*, 1993).

*Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, trad. it. di B. Moroncini, Cronopio, Napoli 1997.

*Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998.

*Del Diritto alla Filosofia*, trad. it. parziale di E. Sergio, Abramo, Catanzaro 1999.

*Speculare – su «Freud»*, trad. it. di L. Gazziero, Raffaello Cortina, Milano 2000 (traduzione di un saggio compreso in *La carte postale* cit.).

*Sull'ospitalità* (con A. Dufourmantelle), trad. it. di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

*Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. di S. Fracioni, Jaca Book, Milano 2000; un saggio era già apparso in volume separato, *Sopra-vivere* cit.

*L'università senza condizione*, con P.A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 2002.

#### IV. STUDI SU DERRIDA

##### *Opere collettive e fascicoli monografici*

*Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil, Paris 1968 (trad. it., *Che cos'è lo strutturalismo?*, ILI, Milano 1971).

Finas L. et al., *Écartis. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, Paris 1973.

«L'Arc», 54, 1973.

*The Philosophy of Jacques Derrida*, numero monografico del «Journal of Philosophy», LXXIV, 1977, 11.

*Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981.

*The Yale Critics: Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.

*Derrida*, numero monografico della «Revue philosophique», 2, 1990.

Rabaté, J.-M. e Wetzel, M. (a cura di), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992.

*Ritorno da Mosca*, Guerini e Associati, Milano 1993.

*Derrida's Interpretation of Husserl*, in «The Southern Journal of Philosophy», XXXII, 1993.

Mallet, M.-L. (a cura di), *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994.

McKenna, A.J. ed Evans, J.C. (a cura di), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1995.

*Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1996.

*Derrida with His Replies*, in «Revue Internationale de philosophie», III, 1998, 205.

##### *Post-strutturalismo*

Deleuze, G. e Guattari, F., *L'Anti-Edipe*, Minuit, Paris 1972; trad. it. di A. Fontana, *L'antiedipo*, Einaudi, Torino 1975.

Descombes, V., *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979.

Diodato, R., *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1996.

Ferraris, M., *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Multipla, Milano 1983.

Foucault, M., *Mon corps, ce papier, ce feu*, in «Paideia», 1971, poi in appendice alla nuova ed. della *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 (trad. it. di F. Ferrucci, E. Renzi e V. Vezzosi, *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1999, pp. 485-509).

Iofrida, M., *Forma e materia*, ETS, Pisa 1988.

Jameson, F., *The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1981.

Kofman, S., *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984.

Laruelle, F., *Les philosophes de la différence*, PUF, Paris 1986.

Nancy, J.-L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1990 (trad. it. di A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992).

Said, E., *The World, the Text, the Critic*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

Zima, P.V., *La déconstruction: une critique*, PUF, Paris 1994.

*Ermeneutica, teoria della letteratura, teoria critica*

- Culler, J., *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Ithaca and New York 1982 (trad. it. di S. Cavicchioli, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988).
- De Man, P., *The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau*, in *Blindness and Insight*, Oxford University Press, Oxford-New York 1971, pp. 102-141; nuova ed., The University of Minnesota Press, Minneapolis 1983.
- Eco, U., *I limiti della interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- Ferraris, M., *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli «Yale Critics»*, Clup, Pavia 1984 (2ª ed. Unicopli, Milano 1986).
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode – Ergänzungen – Register*, Mohr, Tübingen 1986-93 (trad. it. di R. Dottori, *Verità e metodo*, 2, Bompiani, Milano 1996).
- Greisch, J., *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Paris 1977.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985 (trad. it. di Elena ed Emilio Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987).
- Id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1988 (trad. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991).
- Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1988.
- Norris, C., *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London 1982.
- Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975 (trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981).

*Filosofia analitica*

- Cavell, S., *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford 1994.
- Dasenbrock, R.W. (a cura di), *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.
- Engel, P. (a cura di), *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, fascicolo monografico della «Stanford French Review», 17, 2-3, 1993.

- Garver, N., *Derrida and Wittgenstein*, Temple University Press, Philadelphia 1994.
- Haack, S., *Manifesto of a Passionate Moderate*, University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Montefiore, A. (a cura di), *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Mulligan, K. (a cura di), *Continental Philosophy Analysed*, fascicolo monografico di «Topoi», 1991.
- Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1992 (trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998).
- Rorty, R., *Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy*, in «Journal of Philosophy», 74, 1977, pp. 673-681.
- Id., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982 (trad. it. di F. Elefante, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986).
- Id., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (trad. it. di P. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989).
- Id., *Essays on Heidegger and Other Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (trad. it. a cura di A.G. Gargani, *Scritti filosofici*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1993).
- Searle, J.R., *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in «Glyph», I, 1977, pp. 172-208.
- Id., *Rationality and Realism, What is at Stake?*, in «Daedalus», 1993, pp. 55-83.
- Id., *The World Turned Upside Down e Reply to Mackey*, in G.B. Madison (a cura di), *Working through Derrida*, Northwestern University Press, Evanston 1993, pp. 170-188, 184-188.
- Id., *Postmodernism and Truth*, in «TWP BE (a Journal of Ideas)», 13, 1998, pp. 85-87.
- Smith, B. (a cura di), *European Philosophy and the American Academy, The Monist Library of Philosophy*, The Hegeler Institute, La Salle, Illinois 1994.

*Fenomenologia*

- Bernet, R., *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in Id., *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Alber, Freiburg-München 1986.

- Id., *Derrida et la voix de son maître*, in «Revue philosophique», 2, 1990, ora in *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris 1994.
- Cobb-Stevens, R., *Derrida and Husserl on the Status of Retention*, in «Analecta Husserliana», Reidel, Dordrecht et alibi 1985.
- Costa, V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.
- Evans, J.C., *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Oxford 1991.
- Gasché, R., *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986.
- Id., *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1994.
- Lawlor, L., *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2002.
- Levinas, E., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976 (trad. it. di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984).
- Marion, J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977 (trad. it. di A. Dall'Asta, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano, 1979).
- Marion, J.-L., *Réduction et donation*, PUF, Paris 1989.
- McKenna, A.J. ed Evans, J.C. (a cura di), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Press, London 1995.
- Mulligan, K., *How not to Read: Derrida on Husserl*, in «Topoi», 10, 1991, pp. 199-208.
- Id., *Searle, Derrida and the Ends of Phenomenology*, in B. Smith (a cura di), *The Cambridge Companion to Searle*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Völkner, P., *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Passagen Verlag, Wien 1993.
- White, A., *Reconstructing Husserl: A Critical Response to Derrida's Speech and Phenomena*, in «Husserl Studies», 4, 1987, pp. 45-62.
- Chieurazzi, G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.
- Di Martino, C., *L'evento la traccia l'esperienza*, Cuem, Milano 1992.
- Dovolich, C., *Derrida tra differenza e trascendentale*, Angeli, Milano 1995.
- Eco, U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968.
- Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- Ferraris, M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Multipla, Milano 1981.
- Moroncini, B., *Il discorso e la cenere. Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*, Guida, Napoli 1988.
- Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Petrosino, S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.
- Resta, C., *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990.
- Rovatti, P.A., *La posta in gioco*, Bompiani, Milano 1987.
- Id., *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1988.
- Id., *Il paio bucato. La nostra condizione paradossale*, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- Sini, C., Introduzione alla nuova ed. italiana di *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984.
- Id., *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- Telmon, M.P., *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997.
- Vattimo, G., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.
- Id., Introduzione alla nuova edizione italiana di *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

#### *Derrida in Italia*

- Berto, G., *Freud, Heidegger: lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.

## L'AUTORE

Maurizio Ferraris è ordinario di Filosofia teoretica nell'Università di Torino, dove dirige il Centro interuniversitario di ontologia teorica e applicata. È direttore di programma al Collège International de Philosophie (Parigi); collabora al supplemento culturale del «Sole-24 ore», al «manifesto» e dirige la «Rivista di estetica». I suoi volumi più recenti editi in Italia sono: *L'immaginazione* (Bologna 1996), *Estetica razionale* (Milano 1997), *Honoris causa a Derrida* (Torino 1998), *L'altra estetica* (con altri autori, Torino 2001), *Una Ikea di università* (Milano 2001), *Il mondo esterno* (Milano 2001), *Ontologia* (Napoli 2003). Per i nostri tipi, *La filosofia e lo spirito vivente* (1991), *Il gusto del segreto* (con J. Derrida, 1997), *L'ermeneutica* (1998) e *Nietzsche* (con altri autori, 1999).

III.1.1. Il cambio di registro, p. 91 - III.1.2. La critica del postmoderno, p. 95 - III.1.3. Heidegger e Marx, p. 98 - III.1.4. La polarità etica/ontologia, p. 104

III.2. Lutto e autobiografia, p. 111

Cronologia della vita e delle opere 119

Storia della critica 139

Bibliografia 149

I. Repertori bibliografici, p. 151 - II. Opere di Derrida in edizione originale, p. 152 - III. Traduzioni italiane, p. 154 - IV. Studi su Derrida, p. 156 - Opere collettive e fascicoli monografici, p. 156 - Post-strutturalismo, p. 157 - Ermeneutica, teoria della letteratura, teoria critica, p. 158 - Filosofia analitica, p. 158 - Fenomenologia, p. 159 - Derrida in Italia, p. 160

L'autore 163

## JACQUES DERRIDA

### I. 1952-1967. L'apprendistato fenomenologico 3

I.1. École Normale Supérieure, p. 3

I.2. Dialettica nella fenomenologia, p. 11

I.2.1. L'irriducibilità della genesi, p. 11 - I.2.2. Il segno e le idee, p. 20 - I.2.3. Il capovolgimento della fenomenologia, p. 26

I.3. L'argomento trascendentale, p. 33

I.3.1. Reale, ideale, iterazione, p. 33 - I.3.2. Il teorema di Münchhausen, p. 38 - I.3.3. La legge di Murphy, p. 42

### II. 1967-1980. La decostruzione della metafisica 51

II.1. La grammatologia come filosofia trascendentale, p. 51

II.1.1. Il '68 e l'oltrepassamento della metafisica, p. 51 - II.1.2. La grammatologia, p. 56 - II.1.3. Grammatologia e schematismo, p. 62

II.2. La decostruzione come analisi interminabile, p. 67

II.2.1. Rimozione, p. 67 - II.2.2. Decostruzione, p. 76

II.3. Cosa resta dopo la decostruzione?, p. 83

II.3.1. Aporie, antinomie, assoluto, p. 83 - II.3.2. Differenza, p. 86

### III. 1980-. Oggetti sociali 91

III.1. Etica e ontologia, p. 91