

Jacques Derrida
Margini
della filosofia

A cura di Manlio Iofrida

Titolo originale *Marges de la philosophie*

© 1972 Les Éditions de Minuit, Paris

© 1997 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Manlio Iofrida

ISBN 88-06-12238-X

Einaudi

Timpano

La tesi e l'antitesi e le loro dimostrazioni non lasciano quindi vedere altro che le affermazioni opposte, che v'è un *limite* («eine Grenze ist»), e che il limite è in pari tempo un limite *rilevato* («aufgehobene»); che il limite ha un al di là, col quale però sta in *relazione* («in Beziehung steht»), nel quale, oltre il limite, si deve uscire; ma un al di là nel quale sorge daccapo un tal limite, che non è un limite.

La *soluzione* di quest'antinomia, come quella delle precedenti, è trascendentale, vale a dire [...].

L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento («bodenlos») in rapporto alle peculiarità e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *à corps perdu* («sich à corps perdu hineinzustürzen»), se corpo esprime la somma delle peculiarità¹.

Il bisogno della filosofia può essere espresso come suo *presupposto*, ammesso che alla filosofia, che comincia con se stessa, debba essere costruito una specie di vestibolo («eine Art von Vorhof»)¹.

G. W. F. HEGEL

Timpaneggiare⁴ – la filosofia.

L'essere al limite: queste parole non formano ancora una proposizione, ancor meno un discorso. Ma in esse, purché vi si sappia giocare, vi è di che generare pressoché tutte le frasi di questo libro.

La filosofia risponde ad un bisogno? Come va inteso questo? Essa? Il bisogno?

Ampio fino a credersi interminabile, un discorso che *si è chiamato* filosofia – il solo senza dubbio che non abbia mai inteso ricevere il suo nome che da se stesso e che non abbia cessato di mormorarsene, da vicinissimo, l'iniziale – ha sempre voluto dire il limite, compreso il suo. Nella familiarità delle lingue da esso dette (istituite come) naturali, quelle che gli furono elementari, questo discorso ha sempre tenuto ad assicurarsi il dominio del limite (*peras, limites, Grenze*). Esso l'ha riconosciuto, concepito, posto, declinato in tutti i modi possibili; e di conseguenza, nello stesso tempo, per meglio disporne, l'ha trasgredito. Era necessario che il *suo proprio limite* non gli restasse estraneo. Esso se ne è dunque appropriato il concetto, ha creduto di dominare il margine del suo volume e di pensare il suo altro.

⁴ [*Tympaniser* = 'mettere in ridicolo'; ma Derrida gioca nello stesso tempo con tutte le successive occorrenze di *tympan*].

E ho scelto, qual segno sotto cui catalogarle, il nome ad un tempo fiorale e sotterraneo di *Perséphone*, strappato così alle sue oscurità terrene e innalzato fino al cielo di una testata di capitolo.

La foglia d'acanto che si copia al liceo quando s'impara a maneggiare bene o male il carboncino,

il gambo di vilucchio o di altra pianta rampicante,

l'elicoide inscritto sul guscio di una lumaca,

i meandri del-

¹ [G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg 1812-16 (trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, rivista da C. Cesa, Bari 1968, I, p. 260). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Scienza della logica*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

² [ID., *Differenz des Ficht'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Uebersicht des zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, I, Jena 1801 (trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in ID., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, p. 12)].

³ [*Ibid.*, p. 17].

La filosofia ha sempre tenuto a questo: pensare il suo altro. Il suo altro: ciò che la limita e di cui essa rileva [*relève*]³ nella sua essenza, nella sua definizione, nella sua produzione. Pensare il suo altro: questo si conclude solo nel rilevare (*aufheben*) ciò di cui essa rileva, nell'aprire il cammino del suo metodo solo passando il limite? Oppure il limite, obliquamente, di sorpresa, riserva sempre un colpo in più al sapere filosofico? Limite/passaggio.

Estendendo questa questione al di là del contesto preciso da cui l'ho appena tratta (l'infinità del *quantum* nella grande *Logica* e la critica delle antinomie kantiane), in questo libro si tratterà quasi costantemente di interrogare la *rilevanza* del limite. E dunque di rilanciare in ogni senso la lettura dell'*Aufhebung* hegeliana, eventualmente al di là di ciò che Hegel, inscrivendola, s'è inteso [*entendu*] dire o ha inteso [*entendu*] voler dire, al di là di ciò che si è iscritto sulla parete interna del suo orecchio. Ciò implica la parete in una struttura delicata, differenziata, i cui orifizi possono sempre restare introvabili, la cui entrata e la cui uscita possono sempre restare a malapena praticabili; e che il testo – quello di Hegel per esempio – funzioni come una macchina di scrittura in cui un certo numero di proposizioni *tipizzate*⁴ e sistematicamente concatenate (deve essere possibile riconoscerle e isolarle) rappresentino l'«intenzione cosciente» dell'autore come lettore del suo «proprio» testo, nel senso in cui si parla oggi di lettore meccanico. Qui la lezione di quel lettore finito che si chiama autore fi-

³ [Sui vari sensi di *relever*, cfr. oltre, capitolo II, p. 129 e *passim*].

⁴ [*Typées*, termine con cui Derrida allude però anche a *type* = 'carattere tipografico'].

l'intestino tenue e dell'intestino crasso,

la serpentina sabbiosa che secerne un verme terri-
colo,

la ciocca di capelli infantile inserita in un medaglione,

l'infetto simulacro che una lieve pressione delle dita tira da un pedicello,

le marezze che si estendono sul taglio di certi libri rilegati,

la ferreria dalla curvatura *modern style* delle entrate del metrò,

gli ornati a intreccio delle cifre ricamate sui lenzuoli e sulle federe di cuscino,

il tirabaci incolato dalla pomata sulla gota di una prostituta dei tem-

pi antichi di Casque d'Or,

la treccia sottile e più bruna del cavo d'acciaio, grossa e più bionda della gomina del cordame,

le circonvoluzioni cerebrali di cui offre un esempio il cervello d'abbacchio, quando se ne mangia,

la spirale delle vigne, immagine di quel che sarà più tardi – una volta imbottigliato il succo – il cavatappi (che prefigura a sua volta la spirale senza fine dell'ebbrezza),

il percorso del sangue,

la conca dell'orecchio,

le sinuosità di un sentiero,

tutto ciò che è festone, voluta, fogliame, ghirlanda, spira, arabesco,

uno sperone (che per le neces-

losifico non è che un pezzo, talvolta e peraltro interessante, della macchina. *Tenere* a pensare *il suo altro*: il suo proprio altro, il proprio del suo altro, un altro proprio? A pensarlo *come tale*, a riconoscerlo, lo si manca. Ci se lo riappropria, se ne dispone, lo si manca, o piuttosto si manca (di)/il mancar(lo) [«on manque (de) le manquer»], il che, rispetto all'altro, fa sempre lo stesso. Tra il proprio dell'altro e l'altro del proprio.

Se la filosofia ha sempre inteso, da parte sua, tenersi in rapporto con il non-filosofico, o addirittura con l'antifilosofico, con le pratiche e i saperi, empirici o no, che costituiscono il suo altro, se essa si è costituita secondo quest'intesa riflessiva con il suo esterno, se si è sempre intesa a parlare, nella stessa lingua, di se stessa e di altro, si può, in tutto rigore, stabilire un luogo non filosofico, un luogo di esteriorità o di alterità da cui si possa ancora trattare *della filosofia*? Questo luogo non sarà stato sempre già occupato da filosofia? Esiste un'astuzia che non appartenga alla ragione per impedire alla filosofia di parlare ancora di se stessa, di prestare le sue categorie al logos dell'altro, affettandosi senza ritardo, sulla pagina domestica del suo proprio timpano (sempre il tamburo assordato, *tympanon*, tela tesa, tenuta a ricevere i colpi, a smorzare le impressioni, a far risuonare i *tipi* (*typoi*), a equilibrare le pressioni dei colpi del *typtein*, tra il dentro e il fuori), con la percussione eterogenea? Si può penetrare violentemente il suo campo di ascolto senza che subito, simulando addirittura l'anticipo, la filosofia, se si intende quel che le si dice di lei, se se ne decodifica l'enunciato, lo faccia risuonare in lei, si appropri del-

la sua emissione, se lo comunichi familiarmente tra l'orecchio interno e l'orecchio medio, lungo la via di una tromba⁷ o di una finestra interna, sia essa tonda o ovale? Detto altrimenti, si può lacerare il timpano di un filosofo e continuare a farsi intendere da lui?

Filosofare con il martello. Zaratustra comincia domandandosi se bisognerà lacerar loro, romper loro le orecchie («Musz man ihnen erst die Ohren zerschlagen»), a colpi di cembali o di timpani, strumenti, sempre, di dionisia. Anche per insegnar loro a «udire con gli occhi».

Ma sottoporremo ad analisi lo scambio metafisico, la complicità circolare delle metafore dell'occhio e dell'udito.

Ma c'è nella struttura del timpano qualcosa che si chiama il «luminoso triangolo». Esso è nominato nei *Canti di Maldoror* (II)⁸, vicinissimo ad una «grandiosa trinità».

Ma insieme a questo triangolo, alla *pars tensa* del timpano, troviamo là anche il manico di un «martello».

Per trasformare effettivamente, praticamente, ciò che si denigra (si timpaneggia), bisognerà ancora essere intesi al suo interno e quindi sottomettersi alla legge del martello interno?⁹. Se ci si mette al posto

sità della causa immaginerò attorcigliato) di pescespada,

il tortiglione di un corno d'ariete,

tutte queste cose mi pare di scoprire nel nome di *Perséphone*, potenziali, in attesa che un piccolo dispositivo di scatto le disinnesci come il nastro d'acciaio strettamente avvolto su se stesso in mezzo agli ingranaggi di un congegno d'orologeria o la molla a spirale dentro la scatola dal coperchio chiuso donde non si è ancora rizzato

⁷ [Derrida allude alla tromba o tuba di Eustachio, che mette in comunicazione la parte anteriore della cassa timpanica con la rinofaringe].

⁸ [Cfr. I.-L. DUCASSE (conte di Lautréamont), *Les chants de Maldoror*, Paris 1869 (trad. it. *I canti di Maldoror*, in *Opere complete*, Milano 1978, p. 103)].

⁹ Il martello, come è noto, appartiene alla catena degli ossicini, insieme all'incudine e alla staffa. Esso è applicato alla superficie *interna* della membrana timpanica. Il suo ruolo è sempre di mediazione e di comunicazione: trasmette le vibrazioni sonore alla catena degli ossicini, quindi all'orecchio interno. Bichat gli aveva riconosciuto un'altra funzione paradossale. Quest'ossicino proteggerebbe il timpano mentre agisce su di esso: «Senza di esso il timpano sarebbe affetto da dolore nel caso di vibrazioni provocate da suoni troppo forti». Il martello può dunque smorzare i colpi, attutirli sulla soglia dell'orecchio interno. Questo - il labirinto - comprende un *vestibolo*, dei *canali semicircolari*, una *chiocciola* (con

del martello interno, si rischia allora di permettere al discorso più assordante di partecipare all'economia più serena, meno agitata, meglio servita, dell'ironia filosofica. Il che è come dire, e non mancano oggi gli esempi di questo tambureggiamento metafisico, che non si rischia nulla a prendere questo rischio.

Dalla filosofia - prender distanza, per affermarne e diffamarne¹⁰ la legge, in direzione dell'esteriorità assoluta di un altro luogo. Ma l'esteriorità, l'alterità sono concetti che, da soli, non hanno mai colto di sorpresa il discorso filosofico. *Questo lo ha (se ne è) sempre occupato di (per) se stesso*. Con queste etichette concettuali non lo si oltrepasserà mai, l'oltrepassare è il suo oggetto. Invece di determinare un'altra circoscrizione, di riconoscerla, praticarla, farla venire alla luce, formarla, presentarla, in una parola *produrla* (questa parola è attualmente la «pelle nuova» più logora del diniego metafisico che se la intende assai bene con tutti questi schemi), dovrebbe trattarsi, ma secondo un movimento da essa non udito, di un altro che non sarebbe più il suo altro.

Ma metterla in rapporto con ciò con cui essa non ha rapporto, non è lasciarsi subito codificare dal logos filosofico, lasciarsi arruolare sotto il suo gonfalone [*pavillon*¹¹]?¹². Certamente, salvo che si scriva

il diavolo dalla barba irsuta.

Si tratta in sostanza di un nome a *viticcio* o più largamente di un nome *curvo*, ma non bisogna confonderne la dolcezza col carattere sempre più o meno lenitivo delle cose smussate, poiché - tutt'al contrario - ciò che ha di pungente e di penetrante è confermato dall'accostamento possibile fra le sillabe che lo compongono e quelle che formano lo stato civile dell'insetto chiamato *perce-oreille* [fora-orecchio: forbicina]. Difatti, non soltanto *Persépho-*

le sue due *rampe*), cioè due organi di equilibrio e un organo di udito. Vi penetreremo forse più oltre. Per ora basta far rimarcare il ruolo dell'orecchio medio: esso tende a rendere uguali la resistenza acustica dell'aria e quella dei liquidi labirintici, a equilibrare le pressioni interne e le pressioni esterne.

¹⁰ [Lett.: 'descrivere' e 'diffamarne', poiché Derrida gioca fra *décrire* e *décrier*].

¹¹ [Derrida gioca sui vari significati di *pavillon*: 'stendardo, gonfalone', 'padiglione dell'orecchio', 'parte terminale di strumento a fiato' (dove il gioco, subito dopo, con il 'cornetto'), nonché sulla somiglianza fra la forma del padiglione dell'orecchio e quella della farfalla (*papillon*, che suona quasi come *pavillon*)].

¹² Senza passare in rassegna tutti gli investimenti sessuali che, ovunque e da sempre, sot-

questo rapporto al modo di un non-rapporto riguardo al quale sarebbe simultaneamente o *obliquamente* dimostrato – sulla superficie filosofica del discorso – che nessun filosofema sarà mai stato pronto a piegarvisi o a tradursi in esso. Ciò può scriversi solo mediante una deformazione del timpano filosofico. Non è mia intenzione sottrarre al problema della metafora – uno dei fili piú continui di questo libro – la figura dell'obliquo. Questa è anche, tematicamente, la via della *Disseminazione*¹³. Si sa che la membrana del timpano, setto sottile e trasparente, che separa il condotto auricolare dell'orecchio medio (la *cassa*), è tesa obliquamente (*loxôs*). Obliquamente dall'alto in basso, da fuori a dentro e da avanti a dietro. Essa non è dunque perpendicolare all'asse del condotto. Uno degli effetti di questa obliquità è di aumentare la superficie di impressione e dunque la capacità di vibrazione. Si è osservato, in particolare negli uccelli, che la finezza dell'udito è in rapporto diretto con l'obliquità del timpano. Il timpano guarda di sbieco.

Conseguenza: lussare l'orecchio filosofico, far lavorare il *loxôs* nel *logos* è evitare la contestazione frontale e simmetrica, l'opposizione in tutte le forme dell'*anti-*, inscrivere in ogni caso l'*antismo* e il rovesciamento¹⁴, il diniego addomesticato, in

ne e *perce-oreille* cominciano entrambi con un'allusione all'idea di *percée* [foratura] (piú incerta in *Perséphone*, per via della *s* che le conferisce un che di ondulante e d'erbooso, di chimerico e di fuggitivo, a tal punto che si è tentati, con facile metatesi, di chiamarla Fée Personne), ma l'uno e l'altro terminano con un appello al senso dell'udito, chiamato in causa, nell'insetto, espressamente dalla parola *oreille* (l'organo attraverso cui penetrano in noi le sensazioni auditive), e nella dea, in

una forma completamente diversa di imboscata, di *lokhos*, di manovra testuale.

A quali condizioni allora si potrebbe *marcare*, per un filosofema in generale, un *limite*, marcare un margine che esso non possa all'infinito riappropriare a sé, *concepire* come suo, generando e internando in anticipo il processo della sua espropriazione (ancora, sempre Hegel), procedendo da sé alla sua inversione? Come squilibrare le pressioni che si corrispondono dall'una e l'altra parte della membrana? Come bloccare questa corrispondenza destinata a smorzare, attutire, impedire i colpi dell'esterno, dell'altro martello? «Il martello che parla» a colui «che ha il terzo orecchio» («Der das dritte Ohr hat»). Come interpretare – ma l'interpretazione non può qui piú essere una teoria o una pratica discorsiva della filosofia – questa strana e unica proprietà di un discorso che organizza l'*economia* della sua rappresentazione, la legge del suo proprio tessuto in modo tale che il suo esterno non sia il suo *esterno*, non lo sorprenda mai, in modo tale che la logica della sua eteronomia ragioni [*raisonne*]¹⁵ ancora nella cella del suo autismo?

Giacché così s'intende l'*essere*: suo(no) proprio¹⁶. Esso assicura senza tregua il mo-

maniera meno diretta, dal suffisso *phone*, che ritroviamo in *téléphone* e in *gramophone*, strumento al quale piú propriamente che al precedente si addice siffatta terminazione così eufonica che lo definisce a meraviglia quale meccanismo musicale.

L'insetto la cui principale occupazione è di rodere l'interno dei noccioli di frutta per estrarne la propria sussistenza, e che talvolta, dicono, perfora i timpani umani con le sue

e id., *Positions*, Paris 1972 (trad. it. *Posizioni*, Verona 1975). Lussare, timpaneggiare l'autismo filosofico è operazione che non si compie mai *nel* concetto e senza una qualche carneficina della lingua. Quest'ultima sfonda allora la volta, l'unità chiusa, in forma di voluta, del palato. Essa prolifera all'esterno fino a non essere piú *compresa*. Non è piú *la* lingua. Musica ematografica: «la giubilazione sessuale è una scelta di glottide, | della scheggia della cisti di una radice dentale, | una scelta di canale di orite, | d'un cattivo tinnito auricolare, | d'una cattiva instillazione di suono, | di corrente arabescata sul tappeto di fondo, | dall'opaco spessore, | l'eletta applicazione della scelta di quest'ornamento | in filo tagliato, per sfuggire alla musica | prolifica avarica ottusa | senza ram, né età, né rametà [*sans ram, ni âge, ni ramage*], | e che non ha tono né età» (A. ARTAUD, dicembre 1946).

¹³ [Qui e nel seguito Derrida gioca sull'omofonia fra *raisonner* e *resonner* = 'risuonare'].

¹⁶ [«Son propre»: Derrida gioca fra *son* = 'suo' e *son* = 'suono'].

topongono a potenti costrizioni il *discorso dell'orecchio*, indico qui con un esempio i luoghi in cui si trova il materiale lasciato in margine. Il cornetto chiamato *padiglione* (farfalla) [*pa-villon*] è una verga per i Dogoni e i Bambaras del Mali, e il condotto uditivo è una vagina. La parola è lo sperma, indispensabile alla fecondazione (dunque concezione attraverso l'orecchio, questa è, si direbbe, tutta la filosofia). Essa scende per l'orecchio della donna e si avvolge a spirale attorno all'utero. Col che non siamo molto distanti dall'arianesimo (dal nome di Ario, certo, prete di Alessandria, padre dell'arianesimo, dottrina eretica della concezione nella Trinità), dall'*homoousios* e da tutti i *dossiers* del Concilio di Nicea.

¹³ Cfr. soprattutto J. DERRIDA, *La double séance*, in id., *La dissémination*, Paris 1972 (trad. it. *La doppia seduta*, in *La disseminazione*, Milano 1989, pp. 269-74).

¹⁴ Sulla problematica del rovesciamento e dello spostamento, cfr. id., *La dissémination* cit.

vimento rilevante della riappropriazione. Si può allora *passare* questo singolare limite che non è uno, che non separa l'interno dall'esterno più di quanto non ne garantisca la permeabile e trasparente continuità? Quale forma può avere questo gioco di limite/passaggio, questo logos che si pone e si nega da se stesso lasciando sgorgare la sua propria voce? È ben formata questa domanda?

Le analisi che si concatenano in questo libro non rispondono a questa domanda, non le apportano né una *risposta* né una *risposta*. Esse vorrebbero piuttosto adoperarsi a interrogare, allo scopo di trasformarne e spostarne l'enunciato, i presupposti della domanda, l'istituzione del suo protocollo, le leggi della sua procedura, i titoli della sua pretesa omogeneità, della sua apparente unicità: si può trattare della filosofia (*la* metafisica, cioè l'onto-teologia) senza farsi già dettare, con questa pretesa all'unità e all'unicità, la totalità inespugnabile e imperiale di un ordine? Se ci sono *dei* margini, c'è ancora *una* filosofia, *la* filosofia?

Non una risposta, dunque. Forse nemmeno una domanda, in fin dei conti. La corrispondenza accoppiante(sì), l'opposizione domanda/risposta è già alloggiata in una struttura, nascosta nel cavo di un orecchio, dove vogliamo andare a vedere. A sapere come è fatta, come si è formata, come funziona. E se il timpano è un limite, si dovrebbe forse trattare non tanto di spostare *un certo* limite determinato quanto di lavorare al concetto di limite e al limite del concetto. Di farlo uscire con più colpi (dai suoi gangheri) (di gong) [*gonds*]¹⁷.

pinze, ha questo in comune con la figlia di Demetra: che affonda anche lui in un reame sotterraneo.

Profondo paese dell'udito, la cui descrizione pertiene [*relève*] alla geologia più che a qualsiasi altra scienza naturale, a causa non solamente della caverna cartilaginea che costituisce il suo organo, bensì della relazione che intrattiene con le grotte, i baratri, tutte le sacche che sulla crosta terrestre si fendono, vacue casse di risonanza pei menomi rumori.

Come può destare inquietudine l'idea del timpano, fragile membrana minacciata di esser forata dalle minuscole pinze di un

Ma cos'è un *ganghero* [*gond*] (significante: da far ragionare [*raisonner*] in tutti i sensi)?

Dunque a quale domanda di diritto affidarsi se il limite in generale, e non solamente quello di ciò che si crede essere una cosa assai particolare fra altre, il timpano, è strutturalmente obliquo? Se quindi non c'è limite *in generale*? se non c'è forma dritta e regolare del limite? Come ogni *limus*, il *limes*, traversa che fa da scorciatoia, significa l'obliquo.

Ma si ha a che fare senza posa con l'orecchio, con quest'organo distinto, differenziato, articolato, che produce l'effetto di prossimità, di proprietà assoluta, la cancellazione idealizzante della differenza organica. È un organo la cui struttura (e la cui sutura, che lo tiene attaccato alla gola) produce l'illusione tranquillizzante dell'indifferenza organica. Basta dimenticarselo – e quindi rifugiarsi in esso come nella dimora più familiare – per gridare alla fine degli organi, degli altri. Ma si ha a che fare senza posa con l'orecchio. Non solamente con la riparata parete del timpano ma anche con il condotto vestibolare¹⁸. E col fonema come «fenomeno del labirinto» in cui *La vo-*

insetto – ed è già tanto che non si rompa in seguito a un rumore troppo violento – così è lecito temere per le corde vocali, che possono spezzarsi di colpo quando, ad esempio, gridiamo troppo forte e, avendole sottoposte a una tensione eccessiva (nel corso di una collera, di un dispiacere oppure di un semplice gioco in cui dominava il piacere puro dello sgolamento), ci «rompiamo la voce». Accidente contro il quale mia madre mi metteva in

¹⁸ « Termine di anatomia. Cavità irregolare che fa parte dell'orecchio interno. Vestibolo genitale, la vulva e tutte le sue parti fino alla membrana dell'imene esclusa. Si dice anche dello spazio triangolare limitato davanti e lateralmente dalle ali delle ninfe [piccole labbra della vulva], e dietro dall'orifizio dell'uretra; attraverso questo spazio si penetra quando si pratica il taglio vestibolare. Dal latino *vestibulum*, dalla particella accrescitiva *ve*, e *stabulum*, luogo in cui si sta (si veda *stalla*), secondo alcuni etimologi latini. Al contrario Ovidio, ci sembra con più ragione, lo fa derivare da *Vesta* perché il *vestibolo* conteneva un fuoco acceso in onore di *Vesta* [dea del proprio, della familiarità, del focolare domestico, ecc.]. Tra i moderni, Mommsen dice che *vestibulum* viene da *vestis*, essendo una stanza d'ingresso in cui i Romani deponavano la toga (*vestis*) » (Littré). – Situati nel vestibolo, i ricettori labirintici dell'equilibrio sono chiamati *ricettori vestibolari*. Sono gli organi *otolitici* (otricolo e sacculo) e i canali *semicircolari*. L'otricolo è sensibile ai cambiamenti di orientamento della testa che spostano gli otoliti, pietre dell'orecchio, fini granulazioni calcaree che modificano la stimolazione delle cellule cigliate della macula (parte spessa della parete membranosa dell'otricolo). Non si sa ancora con molta sicurezza quale sia la

¹⁷ [Qui e nel seguito Derrida gioca sull'omofonia fra *gond* = 'ganghero' e *gong*].

ce e il fenomeno, fin dal suo esergo e vicinissimo alla sua finta uscita, aveva introdotto la questione della scrittura. Si potrà sempre fare la considerazione, sicuramente, per rassicurarsi, che la «vertigine labirintica» è il nome di una malattia ben nota e ben determinata, il disturbo locale di un organo particolare.

Questo è – un altro timpano.

Se l'essere è infatti processo di riappropriazione, non si potrà percuotere la questione dell'essere con un nuovo tipo¹⁹ senza commisurarla a quella, assolutamente

guardia, o che temesse sul serio che potesse succedermi o che – mi sembra più possibile – usasse del pericolo come di uno spauracchio capace di rendermi, per un poco almeno, meno rumoroso. In margine a *Persé-*

funzione del sacculo nei meccanismi dell'equilibrio. I canali semicircolari, all'interno del labirinto, sono sensibili a tutti i movimenti della testa che creano delle correnti nel liquido (endolinfa). I movimenti riflessi che ne risultano sono indispensabili per assicurare la stabilità della testa, l'orientamento e l'equilibrio del corpo in tutti i suoi movimenti, specialmente nell'andatura eretta. – Timpano, festa dionisiaca, labirinto, filo di Arianna. Percorriamo ora (in piedi, camminando, danzando), compresi e avvolti tanto da non uscirne mai, la forma di un orecchio costruito intorno ad uno sbarramento, che gira intorno alla sua parete interna, una città, dunque (labirinto, canali semicircolari – siete avvertiti che le rampe [*rampes*: Derrida gioca qui sul duplice significato di «rampe»: 'rampa (di scala)' e 'rampa della chiocciola', in senso anatomico; *N.d.C.*] non reggono) avvolta a spirale come una chiocciola [*limacon*, che ha il duplice significato di 'chiocciola', 'lumaca' e di 'chiocciola' o 'coclea', termine anatomico indicante una parte dell'orecchio interno; *N.d.C.*] intorno a una chiusa, a una diga (*dam*) e protesa verso il mare; racchiusa su se stessa e aperta in direzione del mare. Piena e vuota della sua acqua, l'anamnesi della conca [nel triplice significato di 'bacino' (con riferimento alla struttura di Amsterdam), di 'conchiglia' e di 'conca (del padiglione auricolare)', in senso anatomico; *N.d.C.*] risuona solitaria su una spiaggia. Come potrebbe prodursi un'incrinatura, tra terra e mare? – Attraverso questa incrinatura dell'identità filosofica che torna ad indirizzarsi la verità in busta chiusa, nell'intendersi parlar dentro senza aprir la bocca o mostrare i denti, il sanguinare di una scrittura disseminata viene ad allargare le labbra, viola l'imbocatura della filosofia, mette la sua lingua in movimento, la mette finalmente a contatto di qualche altro codice, di un tutt'altro tipo. Evento necessariamente unico, non riproducibile, di conseguenza illeggibile in quanto tale e all'istante, non udibile nella conca, tra terra e mare, senza firma. – Bataille nella *Structure du labyrinthe*: «Sorto da un vuoto inconcepibile nel gioco degli esseri in quanto satellite vagante di due fantasmi (uno con una barba irsuta e l'altro, più dolce, con la testa coperta da uno *chignon*), è innanzitutto nel padre e nella madre che lo trascendono che il minuscolo essere umano ha incontrato l'illusione della sufficienza. [...] Così si formano degli insiemi relativamente stabili il cui centro è una città, simile nella sua forma primitiva a una corolla che contenga, come un pistillo doppio, un sovrano e un dio. [...] Il dio universale distrugge più di quanto non dia sostegno agli aggregati umani che ne suscitano il fantasma. Egli stesso è soltanto morto, sia che un delirio mitico lo proponga all'adorazione come un cadavere trafitto da piaghe, sia che per la sua stessa universalità esso divenga incapace più di ogni altro di opporre alla perdita dell'essere le pareti incrinatissime dell'*ipseità*» [G. BATAILLE, *Le labyrinthe*, in *Œuvres complètes*, I, Paris 1970, pp. 438-39].

¹⁹ [Type = 'modello', ma anche 'carattere tipografico' e 'impronta', in senso numismatico].

coestensiva, del proprio. Ora questa non si lascia separare dal valore idealizzante del *molto prossimo* che a sua volta riceve i suoi sconcertanti poteri solo dalla struttura dell'intendersi-parlare. Il *proprio*, presupposto in tutti i discorsi sull'economia, la sessualità, il linguaggio, la semantica, la retorica ecc. ripercuote il suo limite assoluto solo nella (rap)(ri)presentazione²⁰ sonora. Questa è almeno l'ipotesi più insistente di questo libro. Un ruolo quasi-organizzatore è dunque in esso accordato al motivo della vibrazione sonora (*Erzittern* hegeliano) come a quello della prossimità del senso dell'essere nella parola (*Nähe* ed *Ereignis* heideggeriani). La logica dell'evento vi è interrogata a partire dalle strutture di espropriazione chiamate *timbro* (*timbre*)²¹ (*tympanum*), *stile(o)*²² e *firma*. Il timbro, lo stile(o) e la firma sono la stessa divisione obliterante²³ del proprio. Essi rendono ogni evento possibile, necessario e introvabile.

Qual è la resistenza specifica del discorso filosofico alla decostruzione? È il dominio infinito che sembra assicurargli l'istanza dell'essere (e del) proprio; essa gli permette di interiorizzare ogni limite come *essente* e come *essente* il suo *proprio*. E nello stesso tempo di oltrepassarlo, e dunque di serbarlo in sé. Ora, nel suo dominio e nel suo discorso sul dominio (poiché il dominio è un significato che pure dobbiamo ad esso), il potere filosofico sembra sempre combinare *due tipi*.

²⁰ [*Représentation*, nel duplice senso di 'ri-presentazione' e di 'rappresentazione'].

²¹ [Qui e nel seguito, *timbre*, oltre ai valori di 'bollo, timbro', di 'francobollo', di 'timbro' di voce o strumento musicale, ha anche quello, risalente al francese antico, di 'tamburo'].

²² [*Style* = 'stile' e 'stilo' (lo strumento con cui si scriveva nell'antichità)].

²³ [Derrida gioca fra «obliterare» come 'dimenticare', 'cancellare' e «obliterare» in senso postale].

phone e *perce-oreille*, saldati fra loro da un cemento di rapporti che induriscono a vista d'occhio i loro nomi, si elabora così una sutura tenace fra gola e timpano, soggetti entrambi al timore di una ferita, oltre che appartenenti al medesimo regno cavernale. E le caverne, infine, diventano il luogo geometrico dove si congiungono divinità ctonia, insetto foratore di noccioli, matrice in cui si forma la voce, tamburo che ogni suono viene a battere con la sua bacchetta d'aria vibrante. Le caverne: oscure tubature che scendono

Da una parte una *gerarchia*: le scienze particolari e le ontologie regionali sono subordinate all'ontologia generale e successivamente all'ontologia fondamentale²⁴. Da questo punto di vista tutte le questioni che sollecitano l'essere e il proprio turbano l'ordine che sottomette i campi determinati della scienza, i suoi oggetti formali o materiali (logica e matematica o semantica, linguistica, retorica, scienza della letteratura, economia politica, psicoanalisi, ecc.) alla giurisdizione filosofica. Esse sono dunque in via di diritto preliminari alla costituzione, in questi campi (che dunque non sono più semplicemente dei *campi*, delle regioni circoscritte, delimitate e attribuite dall'esterno e da una posizione superiore), di un discorso teorico rigoroso, sistematico e conseguente.

D'altra parte un *inviluppo*: il tutto è implicato, secondo la modalità speculativa della riflessione e dell'espressione, in ciascuna parte. Omogeneo, concentrico, correndo indefinitamente in cerchio, il movimento del tutto si rimarca nelle determinazioni parziali del sistema o dell'enciclopedia, senza che lo statuto di questo ri-marchio e la partizione della parte diano luogo a una deformazione generale dello spazio.

Questi due tipi di dominio appropriante, la gerarchia e l'inviluppo, comunicano tra loro secondo delle complicità che definiremo. Se ognuno dei due tipi è più potente in una zona (Aristotele, Cartesio, Kant, Husserl, Heidegger) o in un'altra (Spinoza, Leibniz, Hegel), essi obbediscono al movimento di una stessa ruota, che si trat-

nel più segreto dell'essere per condurre fino alla cavità completamente nuda del nostro spazio mentale le folate – di temperatura e consistenza e gradimento variabili – che si propagano in lunghe onde orizzontali dopo esser salite diritte dalle fermentazioni dell'esterno.

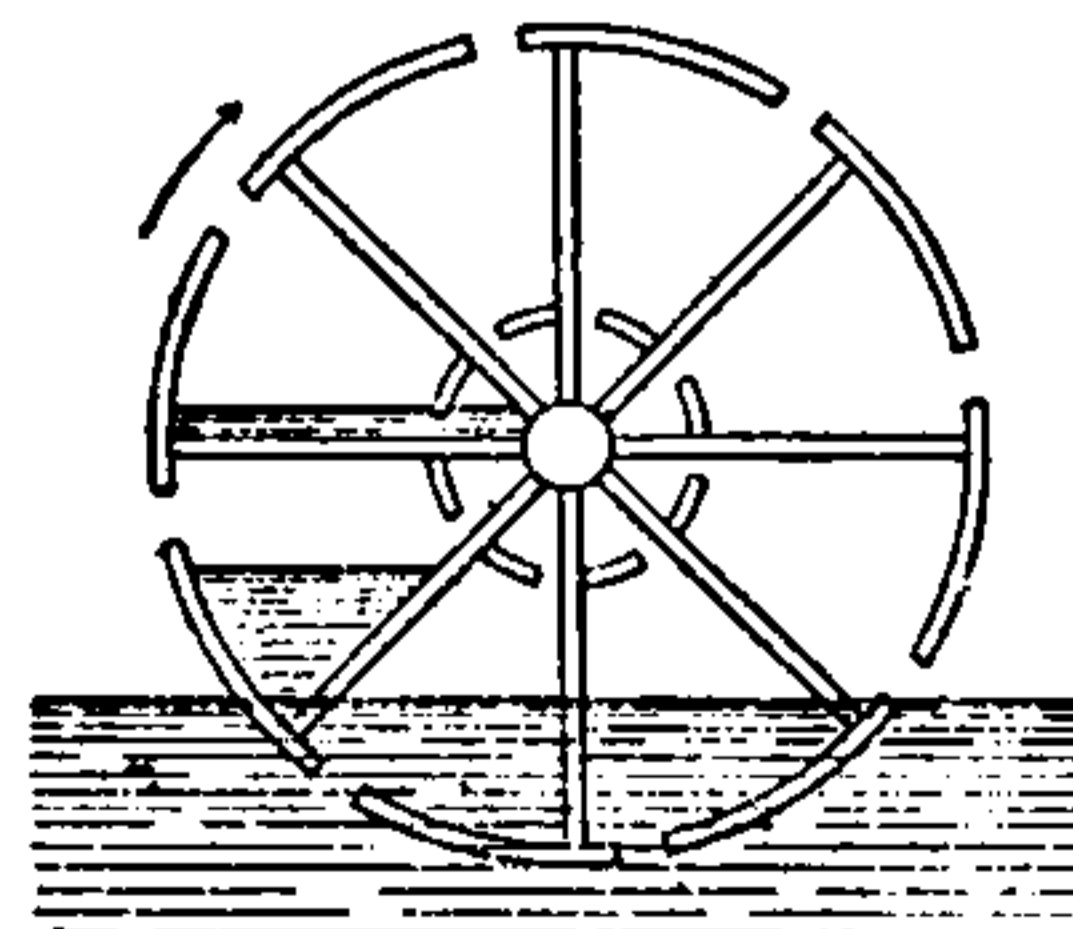
Da una parte, l'esterno; dall'altra, l'interno; e fra i due, il cavernoso.

Si dice, in genere, che una voce è «cavernosa» allorché è bassa e profonda, anche troppo. Per esempio: una *basse-taille*, in contrapposizione a una *basse-chantante*, dal registro più alto e dal canto più morbido,

ti, alla fine, del circolo ermeneutico di Heidegger o del circolo onto-teologico di Hegel. («La mitologia bianca» va alla deriva seguendo un'altra ruota). Fintanto che non si sarà distrutto questo timpano (il timpano è anche una *ruota* idraulica, Vitruvio ne dà una minuziosa descrizione)²⁵, cosa che non si può fare con un gesto semplicemente discorsivo o teorico, fintanto che non si saranno distrutti questi due tipi di dominio nella loro familiarità essenziale – che è anche quella del *fallocentrismo* e del logocen-

do, laddove il canto della *basse-taille* parrebbe adatto – per quel che ha di ruvido, di tagliato con l'accetta – allo spaccapietre, allo scalpellino di marmi funerari, al minatore col piccone, al becchino,

²⁵ Nel *De architectura* Vitruvio non ha solamente descritto l'orologio ad acqua di Cre-sibio che aveva ideato delle «aquarum expressiones automatopoetasque machinas multaque deliciarum genera». («Per prima cosa si raccomandò che venisse utilizzato per questi congegni o un piccolo tubo d'oro o una gemma perforata in quanto tali materiali non si logorano per effetto della pressione dell'acqua né sono soggetti ad otturarsi a causa delle incrostazioni. 5. L'acqua infatti, scorrendo in modo uniforme attraverso questo condotto, solleva un galleggiante a forma di bacile rovesciato che vien detto "sughero" o "tamburo" ("quod ab artificibus phellos sive tympanum dicitur"), al quale son collegate una bacchetta e una ruota dentata. Questi congegni dentati si incastrano l'uno nell'altro combaciando perfettamente [...]» (l. IX, VIII, 4-5 [trad. it. di L. Mingotto, Pordenone 1990, pp. 447-49]). Bisognerebbe citare tutti i «sugheri o tamburi» che seguono. Vitruvio ha anche descritto l'asse dell'*orologio anaforico*, «ex qua pendet ex una parte phellos (sive tympanum) qui ab aqua sublevatur» (VIII, 7) e la celebre ruota idraulica che porta il suo nome: un tamburo o cilindro vuoto è diviso in paratie che si aprono sulla superficie del tamburo. Esse si riempiono di acqua. Arrivata all'altezza dell'asse, l'acqua passa nel nucleo centrale e scorre via.



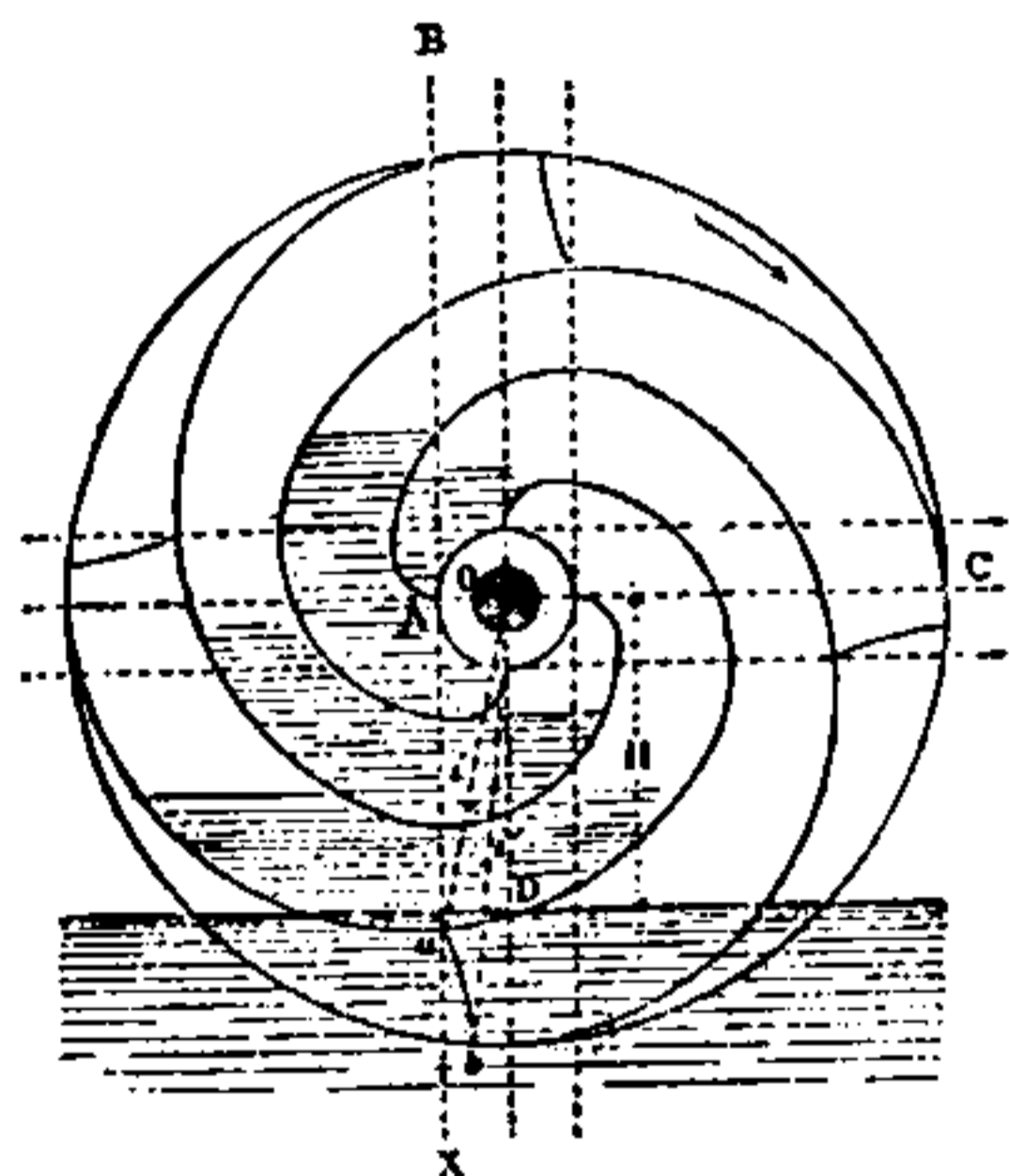
Il *timpano di Lafaye* comporta, al posto delle paratie del *timpano di Vitruvio*, delle paratie cilindriche sul modello di evolventi di cerchio. Vi si fa economia degli angoli. Entrando nella ruota, l'acqua non si colloca più negli angoli. Si riducono così gli urti e al tem-

²⁴ Alla messa in questione di questa subordinazione ontologica si dà inizio in J. DERIDA, *De la grammatologie*, Paris 1967 (trad. it. *Della grammatologia*, Milano 1969, cfr. in particolare p. 25).

trismo²⁶, fintanto che non si sarà distrutto fin il concetto filosofico di dominio, tutte le libertà che si affermerà di prendersi rispetto all'ordine filosofico continueranno ad essere manovrate *a tergo* da macchine filosofiche misconosciute, secondo i casi, per diniego o per precipitazione, per ignoranza o per stupidità. Con o senza la consapevolezza dei loro «autori», esse si saranno fatte richiamare all'ordine molto alla svelta.

allo scavatore di pozzi e (per riferirmi a una condizione sociale che a rigor di termini non è più un mestiere) al monaco, il cui lento viaggio alla volta di una

po stesso la perdita di lavoro. Riproduco qui questa figura, forse hegeliana, del timpano di Lafaye (1717).



²⁶ Quest'*écorché* (anche DERRIDA, *La dissémination* cit. doveva «scorticar [*écorcher*] l'orecchio», cfr. trad. it. p. 207) mette a nudo il sistema *fallogocentrico* nelle sue articolazioni filosofiche più sensibili. Esso prosegue dunque la decostruzione della struttura triangolar-circolare (Edipo, Trinità, Dialettica speculativa) da lungo tempo intrapresa, e in modo particolarmente esplicito nei testi *W.*, *La dissémination* cit. (trad. it. pp. 68, 359 e *passim*) e *W.*, *Positions* cit. (trad. it. pp. 111 sgg.). Questa struttura, mitologia del proprio e dell'indifferenza organica, è spesso la figura architettonica del *timpano*, parte del frontone compresa nel triangolo di tre cornici, talvolta forata da un'apertura circolare chiamata *oculus*. Non si tratta qui di pagare ad essa il tributo di un diniego oracolare o di una tesi senza strategia di scrittura che l'ordine fallogocentrico ogni volta manipola nella sua argomentazione concettuale e nelle sue connotazioni ideologiche, politiche, letterarie. Si tratta piuttosto di marcare delle prese concettuali e dei giri di scrittura che l'ordine non possa rigirare per calzarsi o rinfoderarsi in essi ancora una volta. Il margine, la marca [*marque*], la demarcazione passano qui tra denegare (pluralità di modi) e decostruire (unità sistematica di una spirale). Trattandosi di *écorché*, ci sono dunque almeno due lezioni di anatomia, come ci sono due labirinti e due città. In una di esse, dissezione del cervello, la testa del chirurgo resta invisibile. Essa sembra esser stata tagliata via d'un tratto dal pittore. Di fatto essa è andata bruciata, nel 1723, con un quarto del quadro.

Certo, mai si potrà provare *filosoficamente* che è *necessario* trasformare tale situazione e procedere ad una decostruzione effettiva per lasciare dei marchi irreversibili. In nome di che cosa e di chi, in effetti? E perché non lasciarsi dettare la norma e la retta regola *a tergo* (questione di *tympanotriba* [*tympanotribe*]²⁷)? Se lo spostamento delle forze non trasforma effettivamente la situazione, perché privarsi del piacere, cioè del riso, che non vanno mai senza una certa ripetizione? Quest'ipotesi non è secondaria. Di che *autorità* avvalersi in ultima istanza, se non ancora della filosofia, per squalificare l'ingenuità, l'incompetenza o il misconoscimento, per prendersela con la passività o per limitare il piacere? Se il valore di autorità, come quello stesso di critica, rimanesse in fondo il più ingenuo? Si può analizzare o trasformare il desiderio di impertinenza, non si può fargli intendere, nel discorso, la pertinenza e che bisogna (*saper*) distruggere ciò che si distrugge.

Se dunque in apparenza si collocano in margine ad alcuni grandi testi della storia della filosofia, questi dieci scritti pongono *di fatto* la questione del margine. Erodendo la frontiera che farebbe di questa questione un caso particolare, essi dovrebbero confondere la linea che separa un testo dal suo margine controllato. Essi interrogano la filosofia al di là del suo voler-dire, non la trattano solamente come un discorso: ma come un testo determinato, inscritto in un testo generale, racchiuso nella rappresentazione del suo proprio margine. Il che obbliga non solo a tener conto di tutta la logica del margine, ma a tenerne un tutt'altro con-

meta interiore procede a passi pesanti attraverso gallerie coperte e anni.

Di *basse-taille*, cui è legata come una pietra al collo l'idea di gradini scavati nel suolo, come per andare in cantina o scendere a palmo a palmo parecchi metri sotto al livello del mare [...]

aprirsi un passaggio attraverso gli organi per il canale di un'incisione stretta ma abbastanza penetrante da interessare i muscoli più profondi; o quella di un artista d'opera, tagliata nella viva roccia o foggata nell'acciaio più elastico qualora si tratti di un cantante, esalata dalla terra tiepida di una serra o in fragile fi-

²⁷ [Calco sul greco, o sul latino *tympanotriba* = 'suonatore di timpano' e, per estensione, 'evirato, effeminato'].

to: senza dubbio, a ricordare che al di là del testo filosofico, non c'è un margine bianco, vergine, vuoto, ma un altro testo, un tessuto di differenze di forze senza alcun centro di riferimento presente (tutto quello – la «storia», la «politica», l'«economia», la «sessualità», ecc. – che si diceva non essere scritto nei libri: questa affermazione trita e ritrita con la quale, a quanto pare, non si finisce mai di far marcia indietro, nelle argomentazioni più regressive e in luoghi apparentemente imprevedibili); ma anche che il testo scritto della filosofia (questa volta nei suoi libri) trabocca gli argini del suo senso e lo fa esplodere.

Filosofare *à corps perdu*. Come l'intendeva Hegel?

Questo testo può diventare il margine di un margine? Dove va a finire il corpo del testo quando il margine non è più una verginità secondaria ma una riserva inesauribile, l'attività stereografica di tutt'un altro orecchio?

Trabocca e fa esplodere: da una parte obbliga ad annoverare nel suo margine di più e di meno di quanto non si creda dire o leggere, dilagamento che dipende dalla struttura del marchio [*marque*] (è la stessa parola di *marca* [*marche*], nel senso di confine, e di *margine*); d'altra parte lussa il corpo stesso degli enunciati nella loro pretesa alla rigidità univoca o alla polisemia regolata. Paratoia aperta a (un) doppio senso [*entente*] che non forma più un solo sistema.

Ciò non implica solo riconoscere che il margine sta dentro e fuori. Anche la filosofia lo dice: *dentro* perché il discorso filosofico intende conoscere e dominare il suo margine, definire la linea, inquadrare la pagina, invilupparla nel suo volume. *Fuori* perché il margine, *il suo* margine, *il suo* fuori so-

lamento di vetro stirata se si tratta d'una di quelle creature che chiamiamo «cantatrici» più volentieri che non «cantanti», quantunque il «cantatore» sia una specie sconosciuta; o la voce più volgare, uscita dall'essere più comune, per la romanza più insulsa o per il ritornello più triviale, misteriosa è la voce che canta in confronto alla voce che parla.

Il mistero – se, per le necessità del discorso, vogliamo a ogni costo prestare una figura a quel che per definizione ne manca – può essere rappresentato come un margine, una frangia che circonda di un alone l'oggetto, isolandolo nel momento stesso in cui ne mette

no vuoti, sono fuori: negativo di cui non si saprebbe cosa fare, negativo senza effetto nel testo o negativo che lavora al servizio del senso, margine rilevato (*aufgehobene*) nella dialettica del Libro. Non si sarà dunque detto nulla, e in ogni caso non si sarà fatto nulla dichiarando «contro» la filosofia o «a proposito della» filosofia che il suo margine è dentro o fuori, dentro e fuori, è ad un tempo l'irregolarità dei suoi spaziamenti interni e la regolarità del suo bordo. Bisognerebbe ad un tempo, con analisi concettuali rigorose, filosoficamente *intrattabili*²⁸, e con l'iscrizione di marchi che non appartengono più allo spazio filosofico, neanche alle vicinanze del suo altro, spostare l'inquadratura scelta dalla filosofia per i suoi propri tipi. Scrivere altrimenti. Delimitare la forma di una chiusura che non abbia più analogia con ciò che la filosofia può rappresentarsi sotto questo nome, in base alla linea, retta o circolare, che circonda uno spazio omogeneo. Determinare, assolutamente contro il filosofema, l'intrattabile che gli impedisce di calcolare il suo margine, con una violenza *limitrofa* impressa in base a nuovi *tipi*. Mangiare il margine lussando il timpano, il rapporto a sé della doppia membrana. Che la filosofia non possa più avere la sicurezza di aver sempre *mantenuto* il suo timpano. Questione di ora [*maintenant*]: essa attraversa tutto il libro. Come mettere la mano sul timpano e come potrebbe il timpano sfuggire alle mani del filosofo per fare al fallogocentrismo un'impressione che esso non riconosca, in cui esso non si ritrovi più, di cui non possa prender coscienza che *post festum* e senza poter *dirsi* girando ancora sul suo proprio *ganghe-*

in rilievo la presenza, mascherandolo nel momento stesso in cui lo qualifica, inserendolo in un guazzabuglio di fatti senza legame né cause reperibili, nel momento stesso in cui il colore particolare di cui lo tinge lo trae dal fondo acquitrinoso ove si mescolano i fatti ordinari. L'eloquio musicale, a confronto con l'eloquio comune, appare dotato di una tale iridescenza, manto di fata che svela una connivenza fra quello che poteva sembrare non più che voce umana e i ritmi della fauna e della flora e finanche del regno minerale dove ogni velleità di gesto si trascrive in forma immota. E quando dal linguaggio par-

²⁸ [*Intraitables*: insieme 'intransigenti' e 'impossibili ad essere trattate da'].

ro: io l'avrò anticipato, con un sapere assoluto.

Quest'impressione, come sempre, si fa su qualche timpano, che esso risuoni o taccia, sulla membrana a doppia faccia offerta ai colpi.

Come nel caso del *notes magico*, pongo in termini di *torchio tipografico manuale* la questione di una macchina di scrittura che dovrebbe far precipitare tutto lo spazio del corpo proprio nel trascinarsi senza limite delle macchine di macchine e dunque di macchine con la mano tagliata²⁹. La questione della macchina è posta una volta di più, tra il pozzo e la piramide, nei margini (del testo hegeliano).

Dunque, in termini di torchio tipografico manuale, cos'è un timpano? È necessario saperlo, per provocare nell'equilibrio dell'orecchio interno o nella corrispondenza omogenea delle due orecchie, nel rapporto a sé in cui la filosofia s'intende nell'addomesticare la marca [*marque*], una smisurata disgregazione. E, se la ferita hegeliana (*Beleidigung, Verletzung*) sembra sempre ricucita, per far sí che dalla lesione senza sutura nasca qualche inaudita partizione.

In termini di torchio tipografico manuale, non c'è, dunque, un timpano, ma parecchi timpani. Due telai, di materiale differente, generalmente di legno e di ferro, s'infilano l'uno nell'altro, prendono alloggio, se così si può dire, l'uno nell'altro. Un timpano nell'altro, uno in legno l'altro in ferro, uno grande e uno piccolo. Tra i due, il foglio. Si tratta dunque di un'apparec-

lato - enigmatico la sua parte, poiché è soltanto a partire dall'istante in cui viene formulato, in modo esteriore o no, che il pensiero acquista la sua realtà - si passa al linguaggio cantato, quello che incontriamo è un enigma di secondo grado: più vicini in un certo senso alle strutture corporali (di cui ogni nota emessa sembra frutto diretto) e più sicuri, per tanto, di trovarci apparentemente su di un suolo stabile, ci scopriamo in verità alle prese con l'ineffabile, ché la linea melodica si presenta come traduzione in idioma meramente sonoro di ciò che a parole non potrebbe esser

chiatura e una delle sue funzioni essenziali sarà il calcolo regolare del margine. Si cala quest'apparecchiatura sul marmo dove si trova la forma inchiostrata. Una manovella fa scorrere il carro sotto la platina che viene allora calata, per mezzo della leva, sul piccolo timpano. Il carro scorre. Il timpano e la frascetta vengono sollevati («Frascetta. Termine tipografico. Pezzo del torchio tipografico manuale che i tipografi calano sul foglio, per mantenerlo sul timpano, e perché i margini e i bianchi non siano macchiati d'inchiostro». Littré), il foglio è allora stampato su uno dei suoi lati. Trattato di tipografia: «Il grande *timpano* è un telaio di legno sul quale è teso un pezzo di stoffa di seta; è su di esso che si collocano le punture, il margine e successivamente ciascuno dei fogli da stampare. La striscia a cui è attaccata la frascetta è di ferro. Il grande *timpano* è attaccato al carro nella sua parte posteriore, cioè all'estremità destra del torchio; esso è fissato mediante due cerniere chiamate i bartoloni del *timpano*. Di solito è della stessa larghezza del carro. Il grande *timpano* è forato in ciascuna delle sbarre che ne misurano la lunghezza da due buchi posti l'uno in mezzo, l'altro a due terzi andando su, e destinati ad accogliere le viti delle punture. Il *timpanello* è un quadrato formato da quattro stecche di ferro piuttosto sottili, al di sotto del quale è incollato un foglio di pergamena, o più comunemente una pezza di seta, stesa sui quattro lati di questo telaio. Esso è incastrato nel grande *timpano*, al quale è attaccato in alto con due denti a becco di pappagallo sottili e appuntiti, che penetrano tra il legno e la seta, in basso con un gancio, e ai lati con dei tenoni a coda di rondine. È su di esso che va a cadere im-

detto con le parole. Così, a maggior ragione, qualora la fonte del canto, anziché una bocca umana (cioè un organo che bene o male conosciamo), sia un arnese meccanico che aggiunge a quel che già c'è di strano nel parlare musicale la sorpresa della sua riproduzione, ci troviamo faccia a faccia con un mistero quasi allo stato puro [...]. Possedevo anch'io un fonografo [...] non solo non ne era previsto l'uso come apparecchio da registrazione, ma poteva esser utilizzato solamente per cilindri di piccolo o medio formato, a esclusione dei grandi, come quelli che consentiva di ascoltare l'altro grammofo, all'uopo munito di bizzarri accessori aggiuntivi che in-

²⁹ Quanto al concetto metafisico della macchina, ci si potrà riferire, per quanto riguarda quello che è qui in questione, al lavoro su Hegel - *Le puits e la pyramide*, in questo stesso volume al capitolo II, a J. DERRIDA, *Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*, Paris 1967 (trad. it. *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Torino 1990), e a ID., *De la grammatologie* cit.

mediatamente la platina quando viene calata con la leva. Tra la seta del grande *timpano* e quella del timpanello sono collocate le stoffe (in raso, o in merino se si vuol ottenere una pressione meno rude), il cartone e la messa in piano. I *timpani* richiedono una scrupolosa manutenzione e devono essere cambiati quando cominciano a usurarsi».

La molteplicità di questi timpani si lascerà analizzare? Si sarà ricondotti, all'uscita dei labirinti, verso qualche *topos* o luogo comune chiamato *timpano*?

È su questa molteplicità, forse, che la filosofia, essendovi essa stessa situata, inscritta, compresa, non ha mai potuto ragionare [*raisonner*]. Essa avrà senza dubbio cercato la regola rassicurante e retta, la norma di questa polisemia. Essa si sarà domandata se un timpano è naturale o costruito, se non si torna sempre all'unità di una tela tesa, bordata, inquadrata, che sorreglia i suoi margini come uno spazio vergine, omogeneo e negativo, che lascia il suo fuori fuori, senza marchio, senza opposizione, senza determinazione, pronta come la materia, la matrice, la *khôra*, a ricevere e a ripercuotere i tipi. Quest'interpretazione sarà stata *vera*, la storia stessa della verità quale è insomma un po' raccontata in questo libro.

Ma ciò che non può senza dubbio presentarsi nello spazio di questa verità, ciò che non può darsi in esso ad intendere o a leggere, o a vedere, foss'anche nel «triangolo luminoso» o nell'*oculus* del timpano, è che questo, un timpano, si fori o si innesti. E ciò, in qualunque modo lo si scriva, resiste ai concetti di macchina o di natura, di rottura o di corpo, alla metafisica della castrazione come al suo rovescio simile, la

gombravano gli armadi di casa insieme con l'ampia serie di «rulli» (così chiamavamo i cilindri) che mio padre aveva registrato per suo conto e altri di cera ancora vergine in attesa di essere incisi.

Se, sull'apparecchio *junior* di cui liberamente disponevo, si voleva ascoltare un rullo di medio formato, bisognava aumentare il calibro del cilindro motore, risultato che si otteneva con l'aiuto di un manicotto di metallo da adattarsi sul cilindro sopraddetto, capace di ricevere solo i rulli minori finché tale addizione non ne portava il diametro alle proporzioni volute. Collegato alla tromba [*pavillon*] mediante un corto tubo di gomma simile alle giunture

negazione dei roussovismi moderni nella loro volgarità così accademica.

Si dirà allora che ciò che resiste qui è l'impensato, il represso, il rimosso della filosofia? Per non essere più preda, come spesso accade oggi, dell'equivalenza confusa di queste tre nozioni, un'elaborazione concettuale deve introdurre un nuovo gioco dell'opposizione, dell'articolazione, della differenza. Introduzione, dunque, alla *différance*. Se c'è un *qui* di questo libro, che lo si iscriva in questa marca [*marque*].

Essa ha già cominciato e tutto questo rinvia, cita, ripercuote, propaga il suo ritmo senza misura. Ma essa resta interamente imprevedibile: incisione praticata in un organo da una mano cieca per non aver mai visto che l'una e l'altra parte di un tessuto.

Allora ciò che si trama non fa il gioco di una concatenazione. Piuttosto gioca la concatenazione. Non dimenticare che trammare (*trameare*) è innanzitutto bucare, attraversare, sottoporre a travaglio l'una e l'altra parte della catena. Il condotto dell'orecchio, quello che si chiama meato uditivo, non si chiude più dopo esser stato sottoposto al colpo di una concatenazione simulata, frase seconda, eco e articolazione logica d'un rumore che non è stato ancora ricevuto, già effetto di ciò che non ha luogo. «Tempo cavo, | una specie di vuoto sposante tra le lamelle del legno | tagliente, | nulla che chiama il tronco dell'uomo, | il corpo preso come troncone dell'uomo» è il «*tympanon*» dei Tarahumaras.

Questa ripercussione già smorzata dalle paratoie di un tipo che non ha ancora suonato, questo tempo timbrico tra la scrittura e la parola (si) chiamano un *colpo di dunque*.

dei fornelli a gas e di un colore che tirava al rosso mattoni, un diaframma del tipo comunemente detto «a zaffiro» – scatoletta rotonda il cui fondo, placca sottile di mica o d'altra materia analoga, recava l'appendice minuscola e dura destinata a trasmettere alla parete sensibile le vibrazioni inscritte sul cilindro di cera – un diaframma che, smontato, stava tutto intero nel palmo della mano, faceva del suo meglio per trasformare in onde sonore le oscillazioni comunicategli dal rullo, la cui superficie appariva completamente marcata (elicoide troppo stretto perché vi si potesse scorgere altro che sottili striature molto ravvicinate fra di loro) da un solco di profon-

Non appena esso perfora, si muore dalla voglia di sostituire ad esso qualche cadavere glorioso. Tutto considerato, basta giusto aspettare.

dità variabile scavato dalle onde originali³⁰.

M. LEIRIS

Prinsengracht, 8-12 maggio 1972.

³⁰ [M. LEIRIS, *Biffures*, Paris 1948 (trad. it. *Biffures*, Torino 1979, pp. 75 sgg.)].

La «différance»

Conferenza pronunciata alla Società francese di filosofia, il 27 gennaio 1968, pubblicata simultaneamente nel «Bulletin de la société française de philosophie» (luglio-settembre 1968) e in *Théorie d'ensemble*, Paris 1968.

Parlerò, dunque, di una lettera.

Della prima, se bisogna credere all'alfabeto e alla maggior parte delle speculazioni che in esso si sono avventurate.

Parlerò dunque della lettera *a*, di questa lettera prima che è parso necessario introdurre, qua e là, nella scrittura della parola *différence*; e ciò nel corso di una scrittura sulla scrittura, e anche di una scrittura nella scrittura i cui differenti percorsi si trovano perciò tutti a passare, in dei punti assai determinati, per una sorta di grosso errore di ortografia, per questa trasgressione dell'ortodossia che regola una scrittura, della legge che regola lo scritto e gli impone il suo galateo. Questa trasgressione dell'ortografia, la si potrà sempre cancellare o ridurre, in via di fatto o in via di diritto, e trovarla, a seconda dei casi che ogni volta si analizzano, ma che qui non fanno differenza, grave, sconveniente, se non addirittura, nell'ipotesi della massima ingenuità, divertente. Per quanto si cerchi dunque di passare tale infrazione sotto silenzio, l'interesse che ad essa si presterà si lascia anticipatamente riconoscere, individuare, in quanto prescritto dall'ironia muta, dallo sproposito inudibile di questo scambio di lettere. Si potrà sempre fare come se ciò non facesse differenza. Questa trasgressione silenziosa dell'ortografia, devo dire da adesso che il mio discorso di oggi non verrà tanto a giustificarla, ancor meno a scusarla, quanto ad aggravarne il gioco di una certa insistenza.

Si dovrà invece scusarmi se mi riferisco, almeno implicitamente, all'uno o all'altro testo che mi sono azzardato a pubblicare. Il fatto è che vorrei appunto tentare, in una certa misura e benché ciò sia, in linea di principio e al limite, per essenziali ragioni di diritto, impossibile, di raccogliere in *fascio* le differenti direzioni in cui mi è capitato di utilizzare o piuttosto di lasciarmi imporre, col suo neografismo, ciò che chiamerò provvisoriamente la parola o il concetto di *différance* e che non è, lo vedremo, alla lettera, né una parola

né un concetto. Tengo qui alla parola *fascio* per due ragioni: da una parte non si tratterà, cosa che avrei anche potuto fare, di descrivere una storia, di raccontarne le tappe, testo per testo, contesto per contesto, mostrando ogni volta quale economia ha potuto imporre questa sregolatezza grafica; bensì del *sistema generale di questa economia*. D'altra parte la parola *fascio* sembra più propria a rimarcare che la raccolta proposta ha la struttura di un groviglio, di una tessitura, di un incrocio che lascerà che i differenti fili e le differenti linee di senso – o di forza – riprendano la loro strada così come sarà pronto ad annodarne degli altri.

Ricordo dunque, in modo del tutto preliminare, che questo discreto intervento grafico, che non è fatto principalmente né solamente per scandalizzare il lettore o il grammatico, è stato calcolato nella scrittura del verbale¹ di un interrogatorio [*question*] sulla scrittura. Ora si dà il caso, direi in via di fatto, che questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza marcata tra due notazioni apparentemente vocali, tra due vocali, resti puramente grafica: essa si scrive o si legge, ma non si intende [«ne s'entend pas»]². Non si può intenderla e vedremo in cosa essa supera anche l'ordine dell'intelletto [*entendement*]. Essa si manifesta per mezzo di un marchio muto, di un monumento tacito, dirò addirittura di una piramide, pensando così non solo alla forma della lettera alorché essa viene stampata in maggiore o in maiuscolo, ma a un passo dell'*Enciclopedia* di Hegel in cui il corpo del segno è paragonato alla Piramide egiziana. La *a* della differenza, dunque, non si intende, rimane silenziosa, segreta e discreta come una tomba: *oike-sis*. Rimarchiamo così, in anticipo, questo luogo, residenza familiare e tomba del proprio, in cui *l'economia della morte* si produce come *différance*. Questa pietra non è lontana dal segnalare la morte del dinasta, purché se ne sappia decifrare la legenda.

Una tomba che non si può nemmeno far risuonare. Infatti non posso farvi sapere per mezzo del mio discorso, della mia parola proferita in questo istante all'indirizzo della Società francese di filosofia, di quale differenza parli nel momento in cui ne parlo. Non posso parlare di questa differenza grafica che facendo un discorso molto indiretto su una scrittura e a condizione di precisare, ogni volta, che rinvio alla *différence* con la *e* o alla *différance* con la *a*. Ciò che non semplificherà le cose, oggi, e che ci darà molto filo

¹ [Il testo di Derrida dice: *procès écrit*, giocando evidentemente con *procès verbal* = 'verbale'].

² [Derrida gioca qui su due sensi di *entendre* = 'comprendere' e 'udire'].

da torcere, a voi e a me, per lo meno se vogliamo intenderci. In ogni caso, le precisazioni orali che darò – quando dirò «con la *e*» o «con la *a*» – rinvieranno inevitabilmente a un *testo scritto*, che sorveglierà il mio discorso, a un testo che tengo davanti a me, che leggerò e verso il quale sarà certo necessario che io tenti di dirigere le vostre mani e i vostri occhi. Qui non potremo fare a meno di far uso di un testo scritto, di regolarci sulla sregolatezza che in esso si produce ed è questo che mi importa soprattutto.

Senza dubbio questo silenzio piramidale della differenza grafica tra la *e* e la *a* non può funzionare che all'interno del sistema della scrittura fonetica e all'interno di una lingua o di una grammatica storicamente legata alla scrittura fonetica come a tutta la cultura che da essa è inseparabile. Ma direi che perfino questo – questo silenzio che funziona solo all'interno di una scrittura cosiddetta fonetica – segnala o rammenta molto opportunamente che, contrariamente ad un enorme pregiudizio, non esiste scrittura fonetica. Non esiste scrittura puramente e rigorosamente fonetica. In linea di principio e di diritto, e non solamente per un'insufficienza empirica o tecnica, la scrittura cosiddetta fonetica non può funzionare che accogliendo in se stessa dei «segni» non fonetici (punteggiatura, spaziamento, ecc.) in rapporto ai quali ci si potrebbe rapidamente render conto, se se ne esaminasse la struttura e la necessità, che essi tollerano assai male il concetto di segno. Per meglio dire, il gioco della differenza di cui Saussure non ha avuto che da ricordare che esso è la condizione di possibilità e di funzionamento di ogni segno, questo gioco è, esso stesso, silenzioso. È inudibile la differenza fra due fonemi, che sola permette ad essi di essere e di operare come tali. L'inudibile apre all'intesa [*entente*] i due fonemi presenti, così come essi si presentano. Se dunque non esiste scrittura puramente fonetica, è perché non c'è una *phoné* puramente fonetica. La differenza che fa sorgere i fonemi e li dà ad intendere, in tutti i sensi di questa parola, resta in sé inudibile.

Si obietterà che, per le stesse ragioni, la differenza grafica sprofonda anch'essa nella notte, non fa mai il pieno di un termine sensibile, ma tende un rapporto invisibile, il tratto di una relazione che non appare fra due spettacoli. Senza dubbio. Ma che, da questo punto di vista, la differenza marcata nella «differ(n)za» tra la *e* e la *a* si sottragga allo sguardo e all'ascolto, ciò suggerisce forse in modo efficace che bisogna lasciarsi qui rinvviare a un ordine che non appartiene più alla sensibilità. Ma esso non appartiene parimenti all'intelligibilità, a un'idealità che non a caso è as-

sociata all'oggettività del *theorein* o dell'intelletto; dunque, bisogna quì lasciarsi rinviare a un ordine che resiste all'opposizione, fondativa della filosofia, tra il sensibile e l'intelligibile. L'ordine che resiste a questa opposizione, e le resiste perché la sopporta, si annuncia in un movimento di *différance* (con la *a*) tra due differenze o tra due lettere, *différance* che non appartiene né alla voce né alla scrittura nel senso corrente e che si colloca, come lo strano spazio che ci terrà insieme qui per un'ora, tra parola e scrittura, al di là, anche, della tranquilla familiarità che ci lega all'una e all'altra, e che a volte ci rassicura nell'illusione che esse siano due cose distinte.

Da dove mi rifarò per parlare della *a* della *différance*? Va da sé che essa non può essere *esposta*. Si può esporre solo ciò che a un certo momento può diventare *presente*, manifesto, ciò che può mostrarsi, presentarsi come un presente, un essente-presente nella sua verità, verità di un presente o presenza del presente. Ora se la *différance* (barro anche l'«*è*») ciò che rende possibile la presentazione dell'*essente presente*, essa non si presenta mai come tale. Non si concede mai al presente. A nessuno. Riservandosi e non esponendosi essa eccede proprio in tal punto e in maniera regolata l'ordine della verità, senza per questo dissimularsi, come un qualche cosa, come un ente misterioso, nell'occulto di un non-sapere o in un buco i cui bordi sarebbero determinabili (per esempio in una topologia della castrazione). In ogni esposizione essa sarebbe esposta a sparire come sparizione. Rischierebbe di apparire: di sparire.

Tanto che le deviazioni, i periodi, la sintassi ai quali dovrò spesso ricorrere, somigliano, a volte al punto da confondersi con essi, a quelli della teologia negativa. Già si è dovuto osservare che la *différance* non è, non esiste, non è un *essente-presente* (*on*), quale che sia; e saremo anche portati a rimarcare tutto ciò che essa non è, cioè tutto; e di conseguenza che essa non ha né esistenza né assenza. Essa non ricade [*relève*]³ sotto nessuna categoria dell'ente, sia esso presente o assente. E tuttavia ciò che si rimarca così della *différance* non è teologico, nemmeno dell'ordine più negativo della teologia negativa, poiché quest'ultima si è sempre, come è noto, sforzata di aprire il varco ad una sopra-essenzialità oltre le categorie finite dell'essenza e dell'esistenza, cioè della presenza, e s'affretta sempre a ricordare che se il predicato dell'esistenza è rifiutato a Dio, ciò avviene per riconoscergli un modo d'essere su-

periore, inconcepibile, ineffabile. Qui non si tratta di una mossa di questo genere e ciò dovrà ricevere progressiva conferma. La *différance* è non solo irriducibile a ogni riappropriazione ontologica o teologica - onto-teologica - ma, aprendo anzi lo spazio nel quale l'onto-teologia - la filosofia - produce il suo sistema e la sua storia, essa la comprende, la iscrive e la eccede una volta per tutte.

Per la stessa ragione, non saprei da dove *cominciare* a tracciare il fascio o il grafico della *différance*. Poiché in essa viene messa in questione proprio la richiesta di un inizio di diritto, di un punto di partenza assoluto, di una responsabilità come quella che può essere addossata ad un principio. La problematica della scrittura si apre con la messa in questione del valore di *arché*. Ciò che proporrò qui non si svilupperà dunque semplicemente come un discorso filosofico, che opera a partire da un principio, da dei postulati, degli assiomi o delle definizioni e si svolge secondo la linearità discorsiva di un ordine di ragioni. Tutto nel tracciato della *différance* è strategico e avventuroso. Strategico perché nessuna verità trascendente e presente fuori del campo della scrittura può comandare teologicamente la totalità del campo. Avventuroso perché questa strategia non è una semplice strategia nel senso in cui si dice che la strategia orienta la tattica a partire da uno scopo finale, un *telos* o dal tema di un dominio, di una padronanza e di una riappropriazione ultima del movimento o del campo. Strategia infine senza finalità, si potrebbe chiamarla tattica cieca, erranza empirica, se il valore dell'empirismo non prendesse esso stesso tutto il suo senso dalla sua opposizione alla responsabilità filosofica. Se c'è una certa erranza nel tracciamento della *différance*, essa non segue la linea del discorso filosofico-logico più di quella del suo rovescio simmetrico e solidale, il discorso empirico-logico. Il concetto di *gioco* sta al di là di questa opposizione, esso annuncia, alla vigilia [*veille*] della filosofia e al di là di essa, l'unità del caso e della necessità in un calcolo senza fine.

Perciò, per decisione e regola del gioco, rivoltando, se siete d'accordo, questo discorso su se stesso, è attraverso il tema della strategia o dello stratagemma che ci introdurremo al pensiero della *différance*. Con questa giustificazione soltanto strategica, voglio sottolineare che l'efficacia di questa tematica della *différance* può senz'altro, anzi dovrà essere un giorno rilevata, dovrà prestarsi da sé, se non alla sua sostituzione, almeno alla sua concatenazione in una catena che essa non avrà in verità mai comandato. Per cui, una volta di più, essa non è teologica.

³ [Per i vari significati di *relever*, cfr. oltre, capitolo iv, *passim*].

Dirò dunque in primo luogo che la *différance*, che non è né una parola né un concetto, mi è parsa strategicamente ciò che è più proprio per pensare, se non per dominare – il pensiero essendo forse qui ciò che sta in un certo rapporto necessario con i limiti strutturali del dominio – ciò che della nostra «epoca» è più irriducibile. Parto dunque, strategicamente, dal luogo e dal tempo in cui «noi» siamo, benché il mio inizio non sia in ultima istanza giustificabile e benché sia sempre a partire dalla *différance* e dalla sua «storia» che noi possiamo pretendere di sapere chi e dove «noi» siamo, e quali possano essere i limiti di un'«epoca».

Benché *différance* non sia né una parola né un concetto, tentiamo tuttavia un'analisi semantica facile e approssimativa che ci darà a vedere la posta in gioco.

Si sa che il verbo «differire» (verbo latino *differre*) ha due sensi che sembrano ben distinti; essi sono oggetto, per esempio nel Littré, di due voci separate. In questo senso, il *differre* latino non è la semplice traduzione del *diapherein* greco e ciò non sarà per noi senza conseguenze, dato che lega questo discorso a una lingua particolare e a una lingua che passa per essere meno filosofica, meno originalmente filosofica dell'altra. Poiché la distribuzione del senso nel *diapherein* greco non comporta uno dei due motivi del *differre* latino, cioè l'azione di rimandare a più tardi, di tener conto, di tenere il conto del tempo e delle forze in un'operazione che implica un calcolo economico, una deviazione, una dilazione, un ritardo, una riserva, una rappresentazione, tutti concetti che riassumerò qui in un termine di cui non mi sono mai servito ma che si potrebbe inscrivere in questa catena: il *temporeggiamento* [*temporisation*]. Differire, in questo senso, è temporeggiare, è ricorrere, coscientemente o incoscientemente, alla mediazione temporale e temporeggiatrice di una deviazione che soppesca il compimento o il riempimento del «desiderio» o della «volontà», e che parimenti li effettua in un modo che ne annulla o empera l'effetto. E vedremo – più tardi – in cosa questo temporeggiamento è anche temporalizzazione e spaziamiento, divenire-tempo dello spazio e divenire-spazio del tempo, «costituzione originaria» del tempo e dello spazio, direbbero la metafisica o la fenomenologia trascendentale nel linguaggio che è qui sottoposto critica e spostamento.

L'altro senso di *differire* è il più comune e il più identificabile: non essere identico, essere altro, discernibile, ecc. Trattandosi di *ifféren(t)(d)s*, parola che si può cioè scrivere, a piacere, con una

«t» o una «d» finale⁴, sia che sia questione di alterità di dissomiglianza o di alterità di allergia e di polemica, bisogna comunque che, attivamente, dinamicamente, e con una certa perseveranza nella ripetizione, tra gli elementi altri si produca intervallo, distanza, spaziamiento.

Ora la parola *différance* (con la e) non ha mai potuto rinviare né al differire come temporeggiamento né al dissidio [*différend*] come polemos. E questa perdita di senso che la parola *différance* (con la a) dovrebbe – economicamente – compensare. Essa può rinviare nello stesso tempo a tutta la configurazione dei suoi significati, è immediatamente e irriducibilmente polisemica e ciò non sarà indifferente all'economia del discorso che cerco di tenere. Essa vi rinvia non soltanto, come è ovvio e come ogni significato, a condizione di essere sostenuta da un discorso o da un contesto interpretativo ma già in qualche modo da se stessa, o per lo meno da se stessa più facilmente di ogni altra parola, dato che la a proviene immediatamente dal participio presente (*différent*) e ci fa accostare all'azione del differire nel corso del suo svolgimento, prima ancora che essa abbia prodotto un effetto costituito in differente o in differenza (con la e). In una concettualità e con delle esigenze classiche, si potrebbe dire che *différance* designa la causalità costituente, produttrice e originaria, il processo di scissione e di divisione di cui i differenti o le differenze sarebbero i prodotti o gli effetti costituiti. Ma, pur accostandoci al nucleo infinito e attivo del differire, *différance* (con la a) neutralizza ciò che l'infinito denota come semplicemente attivo, così come *mouvan- ce* non significa in francese il semplice fatto di muovere, di muoversi o di essere mosso. Nello stesso modo la risonanza non è l'atto di risuonare. È un fatto da meditare che, nell'uso della lingua francese, la terminazione in *-ance* resti indecisa fra l'attivo e il passivo. E vedremo perché ciò che si lascia designare con *différance* non è né semplicemente attivo né semplicemente passivo, annunciando o richiamando piuttosto qualcosa come la voce media, dicendo un'operazione che non è un'operazione, che non si lascia pensare né come passione né come azione di un soggetto su un oggetto, né a partire da un agente né a partire da un paziente, né a partire né in vista di alcuno di questi termini. Ora la voce media, una certa non-transitività, è forse ciò che la filosofia, costituen-

⁴ [Derrida scrive *différen(t)(d)s*, giocando sull'omofonia fra *différents* ('cose differenti' per differenza di alterità) e *différends* ('dissidi')].

dosi in questa repressione, ha cominciato a distribuire in voce attiva e voce passiva. X

Différance come temporeggiamento, *différance* come spaziamento. Come si collegano?

Partiamo, poiché siamo già installati in essa, dalla problematica del segno e della scrittura. Il segno, si dice correntemente, si mette al posto della cosa stessa, della cosa presente, dove «cosa» vale tanto per il senso che per il referente. Il segno rappresenta il presente in sua assenza. Sta in luogo di esso. Quando non possiamo prendere o mostrare la cosa, cioè il presente, l'essente-presente, quando il presente non si presenta, noi significhiamo, passiamo attraverso la deviazione del segno. Prendiamo o diamo un segno. Facciamo segno. Il segno sarebbe dunque la presenza differita. Che si tratti di segno verbale o scritto, di segno monetario, di delega elettorale e di rappresentanza politica, la circolazione dei segni differisce il momento in cui potremmo incontrare la cosa stessa, impadronircene, consumarla o spenderla, toccarla, vederla, averne l'intuizione presente. Ciò che descrivo qui per definire, nella banalità dei suoi tratti, la significazione come *différance* di temporeggiamento, è la struttura del segno determinata in modo classico: essa presuppone che il segno, differendo la presenza, non sia pensabile che *a partire* dalla presenza che esso differisce e *in vista* della presenza differita di cui si mira a riappropriarsi. Secondo questa semiologia classica, la sostituzione del segno alla cosa stessa è a un tempo *seconda* e *provvisoria*: seconda rispetto ad una presenza originale e perduta dalla quale il segno deriverebbe; provvisoria riguardo a quella presenza finale e mancante in vista della quale il segno svilupperebbe un movimento di mediazione.

Se tentassimo di mettere in questione questo carattere di secondarietà provvisoria del sostituto, senza dubbio vedremmo annunciarsi qualcosa come una *différance* originaria, ma non potremmo neanche dirla più originaria o finale, nella misura in cui i valori di origine, di *archia*, di *telos*, di *eskhaton*, ecc. hanno sempre denotato la presenza – *ousia*, *parousia*, ecc. Interrogare il carattere secondario e provvisorio del segno, opporgli una *différance* «originaria», avrebbe dunque come conseguenze:

- 1) che non si possa più comprendere la *différance* sotto il concetto di «segno» che ha sempre voluto dire rappresentazione di una presenza e si è costituito in un sistema (pensiero o lingua) regolato a partire e in vista della presenza;

- 2) che si metta così in questione l'autorità della presenza o del suo semplice contrario simmetrico, l'assenza o la mancanza. Si interroga così il limite che ci ha sempre costretti, che sempre ci costringe – costringe noi, gli abitanti di una lingua e di un sistema di pensiero – a formare il senso dell'essere in generale come presenza o assenza, nelle categorie dell'ente o dell'entità (*ousia*). Appare già che il tipo di questione a cui siamo così ricondotti è, diciamo, quello heideggeriano, e la *différance* sembra riportarci alla differenza ontico-ontologica. Mi si permetterà di rinviare a più tardi questo riferimento. Noterò soltanto che tra la differenza come temporeggiamento – temporalizzazione, che non si può pensare più nell'orizzonte del presente, e ciò che Heidegger dice in *Sein und Zeit* della temporalizzazione come orizzonte trascendentale della questione dell'essere, che va liberato dal dominio tradizionale e metafisico del presente o dell'ora, la comunicazione è stretta, anche se non è esaustiva e irriducibilmente necessaria.

Ma soffermiamoci innanzitutto sulla problematica semiologica per vedere congiungersi in essa la *différance* come temporeggiamento e la *différance* come spaziamento. La maggior parte delle ricerche semiologiche o linguistiche che dominano oggi il campo del pensiero, o per i loro risultati propri, o per la funzione di modello regolativo che esse si vedono riconoscere ovunque, a torto o a ragione rinviano genealogicamente a Saussure come al loro comune fondatore. Ora Saussure è innanzitutto colui che ha posto l'*arbitrarietà del segno* e il *carattere differenziale* del segno a fondamento della semiologia generale, in particolare della linguistica. E i due motivi – arbitrario e differenziale – sono ai suoi occhi, come si sa, inseparabili. Non ci può essere arbitrarietà se non perché il sistema dei segni è costituito da differenze, non da termini pieni. Gli elementi della significazione funzionano non grazie alla forza compatta dei loro noccioli ma grazie alla rete delle opposizioni che li distinguono e li rapportano gli uni agli altri. «Arbitrario e differenziale, – dice Saussure, – sono due qualità correlative».

Ora questo principio della differenza, come condizione della significazione, affetta la totalità del segno, cioè a un tempo la faccia del significato e quella del significante. La faccia del significato, è il concetto, il senso ideale; e il significante è ciò che Saus-

sure chiama l'«immagine», «impronta psichica» di un fenomeno materiale, fisico, per esempio acustico. Qui non dobbiamo entrare in tutti i problemi che queste definizioni pongono. Citiamo solamente Saussure nel punto che ci interessa: «Se la parte concettuale del valore è costituita unicamente da rapporti e differenze con gli altri termini della lingua, si può dire altrettanto della sua parte materiale [...]. Tutto ciò che precede si risolve nel dire che nella lingua non vi sono se non differenze. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze senza termini positivi. Si prenda il significante o il significato, la lingua non comporta né delle idee né dei suoni che preesistano al sistema linguistico, ma soltanto delle differenze concettuali e delle differenze foniche uscite da questo sistema. Ciò che vi è di idea o di materia fonica in un segno importa meno di ciò che vi è intorno ad esso negli altri segni»⁵.

Se ne trarrà come prima conseguenza, che il concetto significato non è mai presente in se stesso, in una presenza sufficiente che rinvierebbe solo a se stessa. Ogni concetto è in via di diritto ed essenzialmente inscritto in una catena o in un sistema all'interno del quale esso rinvia all'altro, agli altri concetti, per gioco sistematico di differenze. Tale gioco, la *différance*, non è più, allora, semplicemente un concetto ma la possibilità della concettualità, del processo e del sistema concettuali in generale. Per la stessa ragione, la *différance*, che non è un concetto, non è una semplice parola, cioè qualcosa che ci rappresentiamo come l'unità calma e presente, autoreferente, di un concetto e di una fonica. Vedremo più oltre che ne è della parola in generale.

La differenza di cui parla Saussure non è dunque essa stessa né un concetto né una parola fra le altre. *A fortiori* ciò si può dire della *différance*. E così siamo condotti a esplicitare il rapporto dell'una all'altra.

In una lingua, nel sistema della lingua, non ci sono che differenze. Un'operazione tassonomica può dunque intraprenderne l'inventario sistematico, statistico e classificatorio. Ma, da una parte, queste differenze *giocano*: nella lingua e anche nella parola e nello scambio fra lingua e parola. D'altra parte, queste differen-

⁵ [F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale* (1906-11), Lausanne-Paris 1916 (trad. it. *Corso di linguistica generale*, Bari 1972, pp. 143-45). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate nel testo fra parentesi con l'abbreviazione *Corso di linguistica generale*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

ze sono esse stesse degli *effetti*. Esse non sono cadute dal cielo belle fatte; esse non sono iscritte in un *topos noetos* più di quanto non siano prescritte nella cera del cervello. Se la parola «storia» non comportasse in sé il motivo di una repressione finale della differenza, si potrebbe dire che solo delle differenze possono essere fin dall'inizio e completamente «storiche».

Ciò che si scrive *différance* sarà dunque il movimento di gioco che «produce», per mezzo di quello che non è semplicemente un'attività, queste differenze, questi effetti di differenza. Ciò non vuol dire che la *différance* che produce le differenze sia prima di esse, in un presente semplice e in sé immodificato, in-differente. La *différance* è l'«origine» non-piena, non-semplice, l'origine strutturata e differente [*différent*] delle differenze. Il nome di «origine» non le si confà dunque più.

Poiché la lingua, che Saussure dice essere una classificazione, non è caduta dal cielo, le differenze sono state prodotte, esse sono degli effetti prodotti, ma degli effetti che non hanno per causa un soggetto o una sostanza, una cosa in generale, un ente presente da qualche parte e che sfugga, per quanto lo riguarda, al gioco della *différance*. Se il concetto di causa in generale implicasse, nel modo più classico del mondo, tale presenza, bisognerebbe allora parlare di effetto senza causa, ciò che condurrebbe assai rapidamente a non parlar più di effetto. Ho tentato di indicare una direzione d'uscita dalla chiusura di questo schema attraverso la «traccia», che non è un effetto più di quanto non abbia una causa ma che non può bastare da sola, fuori testo, a operare la trasgressione necessaria.

Dato che non c'è presenza prima della differenza semiologica e fuori di essa, si può estendere al segno in generale ciò che Saussure scrive della lingua: «La lingua è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti; ma la *parole* è indispensabile perché la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto di *parole* precede sempre» [*Corso di linguistica generale*, p. 29].

Mantenendo almeno lo schema se non il contenuto dell'esigenza formulata da Saussure, designeremo con *différance* il movimento secondo il quale la lingua, ovvero ogni codice, ogni sistema di rinvii in generale si costituisce «storicamente» come tessuto di differenze. «Si costituisce», «si produce», «si crea», «movimento», «storicamente», ecc., dovendo essere intesi al di là della lingua metafisica in cui sono irretiti con tutte le loro implicazioni. Bisognerebbe mostrare perché i concetti di *produzione*, come quelli di

costituzione e di storia, restano da questo punto di vista complicati di ciò che è qui in questione ma ciò mi porterebbe oggi troppo lontano – verso la teoria della rappresentazione del «circolo» nel quale sembriamo racchiusi – e non li utilizzo qui, come molti altri concetti, se non per comodità strategica e per iniziare la de-costruzione del loro sistema nel punto attualmente più decisivo. In ogni caso si sarà capito, dal circolo stesso in cui sembriamo involti, che la *différance*, così come essa si scrive qui, non è più statica che genetica, non più strutturale che storica. O non meno, e vuol dire non leggere, non leggere soprattutto ciò che qui commette mancanza nei confronti dell'etica ortografica voler opporre delle obiezioni a partire dalla più vecchia delle opposizioni metafisiche, per esempio opponendo un punto di vista generativo a un punto di vista strutturalista-tassinomico, o all'inverso. Quanto alla *différance*, e certo questo la rende difficile a pensarsi e disagiata, queste opposizioni non hanno la minima pertinenza.

Se ora si considera la catena nella quale la *différance* si lascia sottomettere ad un certo numero di sostituzioni non sinonimiche, a seconda della necessità del contesto, perché ricorrere alla «riserva», all'«arci-scrittura», all'«arci-traccia», allo «spaziamento», o anche al «supplemento» o al *pharmakon*, e subito dopo all'«imene», al margine-marchio-marc(i)a, ecc.?

Ricominciamo. La *différance* è ciò che fa sì che il movimento della significazione sia possibile solo a condizione che ciascun elemento cosiddetto «presente», che appare sulla scena della presenza, si rapporti a qualcosa di altro da sé, conservando in sé il marchio dell'elemento passato e lasciandosi già solcare dal marchio del suo rapporto all'elemento futuro, dato che la traccia si rapporta a ciò che chiamiamo il futuro non meno che a ciò che chiamiamo il passato, e dato che essa costituisce ciò che chiamiamo il presente proprio grazie a questo rapporto con ciò che non è tale: assolutamente non è tale, non è cioè nemmeno un passato o un futuro intesi come presenti modificati. Perché il presente sia se stesso, bisogna che un intervallo lo separi da ciò che non è tale, ma questo intervallo che lo costituisce come presente deve anche, al tempo stesso, dividere il presente in se stesso, spartendo così, insieme al presente, tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè ogni ente, nella nostra lingua metafisica, in particolare la sostanza o il soggetto. Dato che questo intervallo si costituisce, si divide dinamicamente, esso è ciò che si può chiamare *spaziamento*, divenir-spazio del tempo o divenir-tempo dello spazio (*temporeggiamento*). Ed è

questa costituzione del presente, come sintesi «originaria» e irriducibilmente non semplice, dunque, *stricto sensu*, non-originaria, di marchi, di tracce di ritenzioni e protenzioni (per riprodurre qui, per analogia e provvisoriamente, un linguaggio fenomenologico e trascendentale che si rivelerà fra poco inadeguato) che io propongo di chiamare *arci-scrittura*, *arci-traccia* o *différance*. Questa (è) (nello stesso tempo) *spaziamento* (e) *temporeggiamento*.

Questo movimento (attivo) della (produzione della) *différance* senza origine, non lo si sarebbe potuto chiamare, molto semplicemente e senza neografismi, *differenziazione*? Tra altre confusioni, tale parola avrebbe fatto pensare a qualche unità organica, originaria e omogenea, che può eventualmente dividersi, può ricevere la differenza come un evento. Soprattutto, formata a partire dal verbo *differenziare*, essa annullerebbe il significato economico della deviazione, della dilazione temporeggiatrice, del «differire». A questo punto, un'osservazione, di passaggio. La devo a una lettura recente di un testo che Koyré aveva consacrato, nel 1934, sulla «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», a *Hegel à Iéna* (riprodotto nelle sue *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*). In esso Koyré fa delle lunghe citazioni, in tedesco, dalla *Logica* di Jena e ne propone la traduzione. Ora, a due riprese, egli incontra nel testo di Hegel l'espressione «differente Beziehung». Questa parola di radice latina (*different*) è rara in tedesco e, credo, anche in Hegel, che dice piuttosto *verschieden*, *ungleich*, che chiama la differenza *Unterschied*, e *Verschiedenheit* la varietà qualitativa. Nella *Logica* di Jena, egli si serve della parola *different* precisamente nel momento in cui si tratta del tempo e del presente. Prima di venire a una preziosa osservazione di Koyré, ecco qualche frase di Hegel, nella traduzione che egli ne dà: «L'infinito, in questa semplicità, è, come momento opposto all'uguale a se stesso il negativo, e nei suoi momenti, mentre esso presenta a (se stesso) e in se stesso la totalità, (esso è) l'escludente in generale, il punto o il limite, ma in questa sua (azione di) negare, esso si rapporta immediatamente all'altro e nega se stesso. Il limite o il momento del presente ("der Gegenwart"), il "questo" assoluto del tempo, o l'ora, è di una semplicità negativa assoluta, che esclude da sé assolutamente ogni molteplicità e, proprio attraverso ciò, è assolutamente determinato; esso è non un tutto o un *quantum* che si estenderebbe in sé (e) che, in se stesso, avrebbe anche un momento indeterminato, un diverso che, indifferente ("gleichgültig") o esteriore in se stesso, si rapporterebbe ad un altro ("auf ein anderes

bezöge»), ma è un rapporto assolutamente differente del semplice (“sondern es ist absolut differente Beziehung”). E Koyré fa in nota una precisazione degna di essere segnalata: «Rapporto differente: *differente Beziehung*. Si potrebbe dire: rapporto differenziante». E alla pagina seguente, altro testo di Hegel, in cui si può leggere: «Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung. (Questo rapporto è (il) presente come rapporto differente)». Altra nota di Koyré: «Il termine *different* è preso qui in senso attivo».

Scrivere *différant* o *différance* (con la *a*) potrebbe già avere l'utilità di rendere possibile, senza ulteriori note o precisazioni, la traduzione di Hegel in questo punto particolare che è anche un punto assolutamente decisivo del suo discorso. E la traduzione sarebbe, come deve sempre essere, trasformazione di una lingua attraverso un'altra. Naturalmente, sono convinto che la parola *différance* possa servire anche ad altri usi: per prima cosa perché essa demarca non solamente l'attività della differenza «originaria» ma anche la deviazione temporeggiatrice del differire; e soprattutto perché, malgrado i rapporti di affinità assai profonda che la *différance* scritta in questo modo intrattiene col discorso hegeliano, così come questo deve essere letto, essa può in un determinato punto non dico rompere con esso, cosa che non ha alcun senso né possibilità, ma operarne una sorta di spostamento insieme minimo e radicale di cui altrove cerco di indicare lo spazio ma di cui mi sarebbe difficile parlare molto rapidamente in questa sede.

Le differenze sono dunque «prodotte» – differite – dalla *différance*. Ma *cos'è* che differisce, ovvero *chi* differisce? Altrimenti detto, *cos'è* la *différance*? Con questa domanda raggiungiamo un'altra zona e un altro filone della problematica.

☞ *Cos'è* che differisce? *Chi* differisce? *Cos'è* la *différance*?

Se rispondessimo a tali questioni prima ancora di interrogarle come questioni, prima ancora di rivoltarle su se stesse e di sospettarne la forma, perfino in ciò che sembrano avere di più naturale e di più necessario, ricadremmo già al di qua di ciò che abbiamo appena messo in chiaro. Se infatti accettassimo la forma della questione, nel suo senso e nella sua sintassi («cos'è», «cos'è che», «chi è che...»), bisognerebbe ammettere che la *différance* sia derivata, sopravvenuta, dominata e comandata a partire da un essente-presente, che può essere un qualche cosa, una forma, uno stato, un potere nel mondo, ai quali si potranno dare tutti i tipi di nomi, un *che cosa*, o un essente-presente come *soggetto*, un *chi*. Spe-

cialmente in quest'ultimo caso, si ammetterebbe implicitamente che questo essente-presente, per esempio come essente-presente a sé, come coscienza, potrebbe eventualmente differire: nel senso sia di ritardare e deviare il compimento di un «bisogno» o di un «desiderio», sia di differire da sé. Ma, in nessuno di questi casi, un tale essente-presente sarebbe «costituito» da questa *différance*.

Ora, se ci riferiamo ancora una volta alla differenza semiologica, che cos'è che in particolare ci ha ricordato Saussure? Che «la lingua [che non consiste dunque che di differenze] non è una funzione del soggetto parlante» [*Corso di linguistica generale*, p. 23]. Ciò implica che il soggetto (identità a sé o eventualmente coscienza dell'identità a sé, coscienza di sé) è iscritto nella lingua, è «funzione» della lingua, non diviene soggetto *parlante* che conformando la sua parola, anche nella cosiddetta «creazione», anche nella cosiddetta «trasgressione», al sistema di prescrizioni della lingua come sistema di differenze, o almeno alla legge generale della *différance*, regolandosi sul principio della lingua della quale Saussure dice che essa è «il linguaggio meno la *parole*» [*ibid.*, p. 95]. «La lingua è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti» [*ibid.*, p. 29].

Se per ipotesi consideriamo come assolutamente rigorosa l'opposizione della parola alla lingua, la *différance* sarà non solamente il gioco delle differenze nella lingua ma il rapporto della parola alla lingua, come anche la deviazione per la quale devo passare per parlare, il pegno silenzioso che devo dare, e che vale parimenti per la semiologia generale, regolando tutti i rapporti dell'uso con lo schema, del messaggio col codice, ecc. (Ho cercato di suggerire altrove che questa *différance* nella lingua e nel rapporto della parola alla lingua vieta la dissociazione essenziale che ad un altro strato del suo discorso Saussure voleva marcare, in modo tradizionale, tra parola e scrittura. Dato che la pratica della lingua o del codice presuppone un gioco di forme, senza una sostanza determinata e invariabile, dato che presuppone anche, nella pratica di questo gioco, una ritenzione e una protenzione di differenze, uno spaziamento e un temporeggiamento, un gioco di tracce, bisogna allora che ciò sia una sorta di scrittura avanti lettera, un'arciscrittura senza origine presente, senza *archia*. Donde la regolare cancellatura dell'*archia* e la trasformazione della semiologia generale in grammatologia, laddove quest'ultima esercita un lavoro critico su tutto ciò che, nella semiologia e perfino nel concetto che ne è la matrice – il segno –, manteneva dei

presupposti metafisici incompatibili con il motivo della *différance*).

Si potrà essere tentati di fare un'obiezione: certo, il soggetto non diviene *parlante* che commerciando col sistema delle differenze linguistiche; o ancora, il soggetto non diviene *significante* (in generale, per mezzo della parola o di altri segni) che inscrivendosi nel sistema delle differenze. In questo senso, certo, il soggetto parlante o significante non sarebbe presente a sé, in quanto parlante o significante, senza il gioco della *différance* linguistica o semiologica. Ma non si può concepire una presenza e una presenza a sé del soggetto anteriore alla sua parola o al suo segno, una presenza a sé del soggetto in una coscienza silenziosa e intuitiva?

Una questione di questo genere suppone dunque che prima del segno e fuori di esso, escludendo ogni traccia e ogni *différance*, sia possibile qualcosa come la coscienza. E che, ancor prima di distribuire i suoi segni nello spazio e nel mondo, la coscienza possa raccogliersi essa stessa nella sua presenza. Ora, cos'è la coscienza? Che vuol dire «coscienza»? Il più delle volte nella forma stessa del «voler-dire», essa non si dà a pensare, in tutte le sue modificazioni, che come presenza a sé, percezione di sé della presenza. E ciò che vale della coscienza vale in questo caso dell'esistenza che è detta soggettiva in generale. Come la categoria del soggetto non può e non ha mai potuto pensarsi senza il riferimento alla presenza come *upokeimenon* o come *ousia*, ecc., così il soggetto come coscienza non ha mai potuto annunciarsi altrimenti che come presenza a sé. Il privilegio accordato alla coscienza significa dunque il privilegio accordato al presente; e anche se si descrive, alla profondità a cui lo fa Husserl, la temporalità trascendentale della coscienza, è al «presente vivente» che si accorda il potere di sintesi e di raccolta incessante delle tracce.

Questo privilegio è l'etere della metafisica, l'elemento del nostro pensiero in quanto esso è irretito nella lingua della metafisica. Non si può delimitare tale chiusura che sollecitando oggi quel valore di presenza che Heidegger ha mostrato essere la determinazione onto-teologica dell'essere; e nel sollecitare in questo modo quel valore di presenza, con una messa in questione il cui statuto è necessariamente del tutto singolare, interroghiamo il privilegio assoluto di quella forma o di quell'epoca della presenza in generale che è la coscienza come voler-dire nella presenza a sé.

Si viene dunque a porre la presenza - e particolarmente la coscienza, l'essere presso di sé della coscienza - non più come la for-

ma-matrice assoluta dell'essere ma come una «determinazione» e come un «effetto». Determinazione o effetto all'interno di un sistema che non è più quello della presenza ma quello della *différance*, e che non tollera più l'opposizione di attività e passività, non più che quella di causa ed effetto o di indeterminazione e determinazione, ecc., in modo tale che, designando la coscienza come un effetto o una determinazione, si continua, per delle ragioni strategiche che possono essere più o meno lucidamente deliberate e sistematicamente calcolate, a operare secondo il lessico di ciò stesso che si de-limita.

Questo gesto, prima di essere, così radicalmente e così espressamente, quello di Heidegger, è stato anche quello di Nietzsche e di Freud; che entrambi, come è noto, e talvolta in modo così simile, hanno messo in questione la coscienza nella sua certezza infallibile di sé. Ora, non è notevole che entrambi abbiano fatto ciò a partire dal motivo della *différance*?

Quest'ultimo compare quasi con il proprio nome nei loro testi, e nei luoghi più cruciali. Su questo non potrò qui dilungarmi; ricorderò soltanto che per Nietzsche «la grande attività fondamentale è inconscia» e che la coscienza è l'effetto di forze la cui essenza, i cui percorsi e i cui modi non le sono propri. Ora, la forza stessa non è mai presente: essa non è che un gioco di differenze e di quantità. Non ci sarebbe forza in generale senza la differenza fra le forze; e qui la differenza di quantità conta più del contenuto della quantità, della grandezza assoluta stessa: «La quantità non è dunque di per se stessa separabile dalla differenza di quantità. La differenza di quantità costituisce l'essenza della forza, il rapporto tra una forza e un'altra. Immaginare due forze uguali, sia pur dotate di senso opposto, è un'illusione approssimativa e grossolana, l'illusione statistica che sommerge il vivente, smentita tuttavia dalla chimica»⁶. Tutto il pensiero di Nietzsche non è una critica della filosofia come indifferenza attiva alla differenza, come sistema di riduzione o di repressione a-diaforistica? Il che non esclude che secondo la stessa logica, secondo la logica stessa, la filosofia viva *nella e della différence*, rendendosi così cieca al *medesimo* che non è l'identico. Il *medesimo* è precisamente la *différance* (con la *a*) come passaggio deviato ed equivoco da un differente all'altro, da un termine dell'opposizione all'altro. Si potrebbero così riprendere tutte le coppie di opposti sulle quali è co-

⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 (trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Milano 1992, p. 72).

struita la filosofia e di cui vive il nostro discorso per vedere in esse non cancellarsi l'opposizione ma annunciarsi una necessità siffatta che l'uno dei termini appaia come la *différance* dell'altro, come l'altro differito nell'economia del medesimo (l'intelligibile come differente [*différent*] dal sensibile, come sensibile differito; il concetto come intuizione differita - differente [*différente*]; la cultura come natura differita - differente [*différente*]; tutto ciò che è altro dalla *physis* - *techné*, *nomos*, *thesis*, società, libertà, storia, spirito, ecc. - come *physis* differita o come *physis* differente [*différente*]). *Physis in différence*. (Si indica qui il luogo di una reinterpretazione della *mimesis*, nella sua pretesa opposizione alla *physis*). È a partire dal dispiegamento di questo medesimo come *différance* che si annuncia la medesimezza della differenza e della ripetizione nell'eterno ritorno. Altrettanti temi che si possono mettere in rapporto, in Nietzsche, con la sintomatologia che diagnostica sempre la deviazione o l'astuzia di un'istanza mascherata nella sua *différance*; o ancora con tutta la tematica dell'interpretazione attiva che sostituisce il deciframento ininterrotto allo svelamento della verità come presentazione della cosa stessa nella sua presenza, ecc. Cifra senza verità o almeno sistema di cifre non dominato dal valore di verità che ne diviene quindi soltanto una funzione compresa, inscritta, circoscritta.

Potremo dunque chiamare *différance* questa discordia «attiva» in movimento, di forze differenti e di differenze di forze che Nietzsche oppone a tutto il sistema della grammatica metafisica ovunque essa comanda la cultura, la filosofia e la scienza.

È storicamente significativo che questa diaforistica in quanto energetica o economica delle forze, che mira alla messa in questione del primato della presenza come coscienza, sia anche il motivo fondamentale del pensiero di Freud: altra diaforistica, che è insieme teoria della cifra (o della traccia) ed energetica. La messa in questione dell'autorità della coscienza è in primo luogo e sempre differenziale.

I due valori apparentemente differenti della *différance* si intrecciano nella teoria freudiana: il differire come discernibilità, distinzione, scarto, diastema, *spaziamento*, e il differire come deviazione, dilazione, riserva, *temporeggiamento*.

- 1) I concetti di traccia (*Spur*), di apertura di un cammino (*Bahnung*), di forze che aprono un cammino, sono, a partire dall'*Entwurf*, inseparabili dal concetto di differenza. Non si può

descrivere l'origine della memoria e dello psichismo come memoria in generale (cosciente o inconscia) se non tenendo conto della differenza fra le aperture di cammini. Freud lo dice espressamente. Non c'è apertura di cammino senza differenza e non c'è differenza senza traccia.

- 2) Tutte le differenze nella produzione delle tracce inconscie e nel processo di iscrizione (*Niederschrift*) possono anche essere interpretate come momenti della *différance*, nel senso della messa in riserva. Secondo uno schema che non ha cessato di guidare il pensiero di Freud, il movimento della traccia è descritto come uno sforzo della vita che si autoprottegge *differendo* l'investimento pericoloso, costituendo una riserva (*Vorrat*). E tutte le opposizioni concettuali che solcano il pensiero freudiano mettono in rapporto l'uno con l'altro ciascuno dei concetti come i momenti di una deviazione nell'economia della *différance*. L'uno non è che l'altro differito, l'uno differendo dall'altro. L'uno è l'altro in *différance*, l'uno è la *différance* dell'altro. È così che ogni *opposizione* apparentemente rigorosa e irriducibile (per esempio quella di secondario e primario) la vediamo qualificata, una volta o l'altra, come «finzione teorica». È ancora così che, per esempio (ma un esempio di questo genere comanda tutto, comunica con tutto), la differenza tra il principio del piacere e il principio di realtà non è che la *différance* come deviazione (*Aufschieben*, *Aufschub*). In *Al di là del principio di piacere*, Freud scrive: «Sotto l'influenza delle pulsioni di autoconservazione dell'Io il principio di piacere è sostituito dal principio di realtà, il quale, pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere nel corso della lunga deviazione ("Aufschub") che porta al piacere»⁷.

Tocchiamo qui il punto della massima oscurità, l'enigma stesso della *différance*, ciò che ne divide esattamente il concetto con una strana partizione. Non bisogna affrettarsi a decidere. Come pensare *nello stesso tempo* la *différance* come deviazione economica che, nell'elemento del medesimo, mira sempre a ritrovare il pia-

⁷ [S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Wien-Zürich 1920 (trad. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, 12 voll., Torino 1967-80, IX, p. 196)].

cere o la presenza differita per calcolo (cosciente o inconscio) d'altra parte la *différance* come rapporto alla presenza impossibile, come spesa senza riserva, come perdita irreparabile della presenza, usura irreversibile dell'energia, addirittura come pulsione di morte e rapporto all'assolutamente-altro che in apparenza interrompe ogni economia? È evidente – è l'evidenza stessa – che non si possono pensare *insieme* l'economico e il non-economico il medesimo e l'assolutamente altro, ecc. Se la *différance* è questo impensabile, forse non bisogna affrettarsi a portarla all'evidenza, nell'elemento filosofico dell'evidenza che farebbe presto a dissiparne il miraggio e l'illogicità, con l'infallibilità di un calcolo che conosciamo bene, per aver riconosciuto con precisione il suo posto, la sua necessità, la sua funzione nella struttura della *différance*. Ciò che nella filosofia ritroverebbe in questo modo il suo tornaconto è stato già preso in conto nel sistema della *différance* così come esso si calcola qui. Altrove ho cercato di indicare, in una lettura di Bataille, ciò che potrebbe essere una *(scom)messa [mise]*⁸ in rapporto, se si vuole, sia rigorosa sia, in un senso nuovo, «scientifica», dell'«economia ristretta» che non fa parte alcuna alla spesa senza riserva, alla morte, all'esposizione al nonsenso, ecc., e di un'economia generale che tiene conto della non-riserva, che tiene in riserva la non-riserva, se così si può dire. Rapporto tra una *différance* che ritrova il suo tornaconto e una *différance* che manca di ritrovare il suo tornaconto, laddove la *scommessa [mise]* sulla presenza pura e senza perdita si confonde con quella sulla perdita assoluta, sulla morte. Con questa *(scom)messa [mise]* in rapporto dell'economia ristretta e dell'economia generale si fa subire uno spostamento e si reinscrive il progetto stesso della filosofia, nella fattispecie privilegiata dello hegelismo. Si piega l'*Aufhebung* – il rilevamento – a scriversi altrimenti. Forse, puramente e semplicemente, a scriversi. Meglio, a tener conto del suo consumo di scrittura.

Giacché il carattere economico della *différance* non implica affatto che la presenza differita possa sempre ritrovarsi, che si abbia qui soltanto un investimento che ritarda provvisoriamente e senza perdita la presentazione della presenza, la percezione del profitto o il profitto della percezione. Contrariamente all'interpretazione metafisica, dialettica, «hegeliana» del movimento economico

⁸ [Derrida gioca sul duplice significato di *mise* = 'atto del mettere', ma anche 'posta, scommessa'].

della *différance*, bisogna ammettere qui un gioco in cui chi perde vince e in cui si vince e si perde ad ogni giro. Se la presentazione deviata resta definitivamente e implacabilmente negata, non è che un certo presente resti nascosto o assente; piuttosto, la *différance* ci tiene in rapporto con ciò che eccede – cosa che noi necessariamente misconosciamo – l'alternativa della presenza e dell'assenza. Una certa alterità – Freud le dà il nome metafisico di inconscio – è definitivamente sottratta a ogni processo di presentazione attraverso il quale noi potremmo chiamarla a comparire di persona. In questo contesto e sotto questo nome, l'inconscio non è, come è noto, una presenza nascosta a se stessa, virtuale, potenziale. Esso si differisce, che vuol dire senza dubbio che esso si intesse di differenze e anche che invia, che delega dei rappresentanti, dei delegati; ma non c'è alcuna possibilità che il delegante «esista», sia presente, sia «esso stesso» da qualche parte e ancor meno che divenga cosciente. In questo senso, contrariamente ai termini di un vecchio dibattito, che è carico di tutti gli investimenti metafisici che esso ha sempre mobilitato, l'«inconscio» non è più una «cosa» che un'altra, non più una cosa che una coscienza virtuale o mascherata. Questa alterità radicale rispetto a ogni modo possibile di presenza si marca in degli effetti irriducibili di *post festum*, di ritardo. E, per descriverli, per leggere le tracce delle tracce «inconscie» (non c'è traccia «cosciente»), il linguaggio della presenza o dell'assenza, il discorso metafisico della fenomenologia è inadeguato. (Ma il «fenomenologo» non è il solo a parlarlo).

La struttura del ritardo (*Nachträglichkeit*) vieta infatti che si faccia della temporalizzazione (temporeggiamento) una semplice complicazione dialettica del presente vivente come sintesi originaria e incessante, costantemente ricondotta a sé, su di sé raccolta, raccogliente, di tracce ritenzionali e di aperture protenzionali. Con l'alterità dell'«inconscio», abbiamo a che fare non con degli orizzonti di presenti modificati – passati o avvenire – ma con un «passato» che non è mai stato presente e che non lo sarà mai, di cui l'«a-venire» non sarà mai la *produzione* o la riproduzione nella forma della presenza. Il concetto di traccia è dunque incommensurabile rispetto a quello di ritenzione, di divenir-passato di ciò che è stato presente. Non si può pensare la traccia – e dunque la *différance* – a partire dal presente, o dalla presenza del presente.

Un passato che non è mai stato presente, questa formula è quella con la quale Emmanuel Levinas, seguendo delle vie che non so-

no certo quelle della psicoanalisi, qualifica la traccia e l'enigma dell'alterità assoluta: l'altro. Almeno in questi limiti e da questo punto di vista, il pensiero della *différance* implica tutta la critica dell'ontologia classica intrapresa da Levinas. E il concetto di traccia, come quello di *différance*, organizza così, attraverso queste tracce differenti e queste differenze di tracce, nel senso di Nietzsche, di Freud, di Levinas (questi «nomi di autori» non sono qui che indizi), la rete che raccoglie e attraversa la nostra «epoca» come delimitazione dell'ontologia (della presenza).

Cioè dell'ente o dell'entità. Ovunque, è il predominio dell'ente che la *différance* viene a sollecitare, nel senso in cui *sollicitare* significa, nel latino antico, far vacillare nel suo insieme, far tremare nella sua totalità. È la determinazione dell'essere come presenza o come entità che è dunque interrogata dal pensiero della *différance*. Una domanda di questo genere non potrebbe sorgere e farsi comprendere senza che da qualche parte si apra la differenza dell'essere dall'ente. Prima conseguenza: la *différance* non è. Essa non è un essente-presente, per quanto eccellente, unico, dotato del rango di principio o trascendente lo si possa desiderare. Essa non comanda nulla, non regna su nulla e non esercita da nessuna parte alcuna autorità. Essa non si annuncia con nessuna lettera maiuscola. Non solo non c'è un regno della *différance* ma essa fomenta la sovversione di ogni regno. Il che la rende evidentemente minacciosa e infallibilmente temuta da tutto quello che in noi desidera il regno, la presenza passata o avvenire di un regno. Ed è sempre in nome di un regno che, credendo di vederla crescere di una maiuscola, si può rimproverarle di voler regnare.

Allora la *différance* va ad occupare lo scarto della differenza ontico-ontologica, così come essa si pensa, così come in essa si pensa l'«epoca», in particolare «attraverso», se è ancora possibile usare questo termine, l'inaggirabile meditazione heideggeriana?

Non c'è una risposta semplice a una tale questione.

Sotto un certo suo aspetto, la *différance* non è certamente che il *dispiegamento* storico ed epocale dell'essere o della differenza ontologica. La *a* della *différance* marca il *movimento* di questo *dispiegamento*.

È tuttavia, il pensiero del *senso* o della *verità* dell'essere, la determinazione della *différance* come differenza ontico-ontologica, la differenza pensata nell'orizzonte della questione *dell'essere*, tutto ciò non è ancora un effetto intra-metafisico della *différance*? Il *dispiegamento* della *différance* non è forse solamente la verità

dell'essere o dell'epocalità dell'essere. Forse bisogna tentare di pensare questo pensiero in-audio, questo tracciamento silenzioso: che la storia dell'essere, il cui pensiero coinvolge il logos greco-occidentale, non è essa stessa, così come essa si produce attraverso la differenza ontologica, che un'epoca del *diapherein*. Perciò non si potrebbe più nemmeno chiamarla «epoca», appartenendo il concetto di epocalità all'interno della storia come storia dell'essere. Poiché l'essere non ha mai avuto «senso», non è mai stato pensato o detto come tale se non dissimulandosi nell'ente, la *différance*, in una certa e assai strana maniera, (è) più «vecchia» della differenza ontologica o della verità dell'essere. È a questa età che la si può chiamare gioco della traccia. Di una traccia che non appartiene più all'orizzonte dell'essere ma il cui gioco sostiene e forma il bordo del senso dell'essere: gioco della traccia o della *différance* che non ha senso e che non è. Che non appartiene. Nessun mantenimento [*maintenance*]⁹, ma nessuna profondità in questa scacchiera senza fondo in cui l'essere è messo in gioco.

È forse così che il gioco eracliteo dell'*en diapheron eautô*, dell'uno differente da sé, in dissidio con sé, si perde già come una traccia nella determinazione del *diapherein* come differenza ontologica.

Pensare la differenza ontologica resta senza dubbio un compito difficile il cui enunciato è rimasto quasi inudibile. Perciò, prepararsi, al di là del nostro logos, per una *différance* tanto più violenta da non lasciarsi di nuovo ridurre alla ragione come epocalità dell'essere e differenza ontologica, non vuol dire né dispensarsi dal passaggio attraverso la verità dell'essere né «criticarne», «contestarne», misconoscerne in alcun modo l'incessante necessità. Bisogna al contrario soffermarsi nella difficoltà di questo passaggio, ripeterlo nella lettura rigorosa della metafisica ovunque essa normalizza il discorso occidentale, e non solamente nei testi della «storia della filosofia». Bisogna farvi apparire/sparire col massimo rigore la traccia di ciò che eccede la verità dell'essere. Traccia (di ciò) che non può mai presentarsi, traccia che essa stessa non può mai presentarsi: mai apparire e manifestarsi come tale nel suo fenomeno. Traccia che è al di là di ciò che lega in profondità l'ontologia fondamentale e la fenomenologia. Stando sempre in *diffé-*

⁹ [Derrida gioca sul duplice significato di *maintenance* = 'mantenimento, conservazione', ma anche 'presenza', 'presenzialità' (*maintenant*). Cfr. anche oltre, capitolo III, *passim*].

rance, la traccia non è mai come tale in condizione di presentazione di sé. Presentandosi essa si cancella, risuonando si assorda e si smorza¹⁰, come la *a* quando si scrive, quando iscrive la sua piramide nella *différance*.

Di questo movimento si può sempre scoprire la traccia che, riservata, lo annuncia nel discorso metafisico e soprattutto nel discorso contemporaneo che dice, attraverso i tentativi ai quali ci siamo or ora interessati (Nietzsche, Freud, Levinas), la chiusura dell'ontologia. Particolarmente nel testo heideggeriano.

Questo ci provoca ad interrogare l'essenza del presente, la presenza del presente.

Che cos'è il presente? Che cos'è pensare il presente nella sua presenza?

Consideriamo, per esempio, il testo del 1946 che s'intitola *Der Spruch des Anaximander*¹¹. Heidegger ricorda in esso che l'oblio dell'essere oblia la differenza dell'essere dall'ente: «Ma la "cosa" dell'essere ("die Sache des Seins") sta nell'essere l'essere dell'ente. La forma linguistica di questo enigmatico ed ambiguo genitivo sta a significare una genesi ("Genesis"), una provenienza ("Herkunft") del presente dalla presenza ("des Anwesenden aus dem Anwesen"). Ma assieme all'essenza dell'uno e dell'altro resta nascosta ("verborgen") anche l'essenza ("Wesen") di questa provenienza. Non solo: ma resta impensata la stessa relazione fra presenza e presente ("Anwesen und Anwesendem"). Sin dall'aurora sembra che la presenza e l'essente-presente siano ciascheduno qualcosa per sé. Impercettibilmente la presenza si muta in un presente [...]. Cade così nell'oblio l'essenza della presenza ("Das Wesen des Anwesens"), e con essa la differenza della presenza dal presente. *L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente*» [Il detto di Anassimandro, pp. 339-40].

Richiamandoci alla differenza dell'essere dall'ente (la differenza ontologica) come differenza della presenza dal presente, Heidegger avanza una proposizione, un insieme di proposizioni che non si tratterà qui, con sciocca precipitazione, di «criticare», ma di restituire alla sua potenza di provocazione.

Procediamo lentamente. Dunque, quello che Heidegger vuol

¹⁰ [S'*assourdit*: che significa sia 'si assorda' che 'si smorza, si attutisce'. Ma sarebbe più esatto dire che Derrida usa qui «assordarsi» nel senso di 'smorzarsi'].

¹¹ [M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950 (trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, Firenze 1968). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate nel testo fra parentesi con la sigla *Il detto di Anassimandro*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

marcare è questo: la differenza dell'essere dall'ente, ciò che la metafisica ha obliato, è scomparsa senza lasciar traccia. La traccia stessa della differenza è sprofondata. Se ammettiamo che la *différance* (è) (essa stessa) altro dall'assenza e dalla presenza, se essa *traccia*, bisognerebbe parlare qui, trattandosi dell'oblio della differenza (dell'essere dall'ente), di una sparizione della traccia della traccia. E proprio ciò che sembra implicare questo passo del *Detto di Anassimandro*: «L'oblio dell'essere rientra nell'essenza dell'essere stesso, velata in se stessa. Esso rientra così essenzialmente nel destino dell'essere che il mattino di questo destino incomincia come svelamento del presente nella sua presenza. Il che significa: la storia dell'essere incomincia con l'oblio dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la propria essenza, la differenza fra essere ed ente. La differenza resta esclusa. È obliata. Solo i due differenti, il presente e la presenza ("Das Anwesende und das Anwesen"), si svelano, ma non *in quanto* differenti. La stessa traccia primitiva ("die frühe Spur") della differenza è cancellata perché la presenza appare come un essente-presente ("das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint") la cui origine è riposta in un essente-presente supremo ("in einem höchsten Anwesenden")» [*ibid.*, p. 340].

La traccia non essendo una presenza ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura. Non solamente la cancellazione che deve sempre poterla sorprendere, in mancanza della quale essa non sarebbe traccia ma indistruttibile e monumentale sostanza, ma la cancellazione che la costituisce fin dall'inizio come traccia, che la installa in quanto cambiamento di luogo e la fa scomparire nella sua apparizione, la fa uscir da sé nella sua posizione. La cancellazione della traccia precoce («die frühe Spur») della differenza è dunque «il medesimo» del suo tracciamento nel testo metafisico. Questo deve aver conservato il marchio di ciò che ha perso o che ha riservato, messo da parte. Il paradosso di una tale struttura è, nel linguaggio della metafisica, questa inversione del concetto metafisico che produce l'effetto seguente: il presente diviene il segno del segno, la traccia della traccia. Non è più ciò a cui in ultima istanza rinvia ogni rinvio. Diviene una funzione in una struttura di rinvio generalizzato. È traccia e traccia della cancellazione della traccia.

Il testo della metafisica è così *compreso*. Ancora leggibile; e da leggere. Non è circondato ma attraversato dal suo limite, marcato nel suo interno dal solco multiplo del suo margine. Proponen-

do *ad un tempo* il monumento e il miraggio della traccia, la traccia simultaneamente tracciata e cancellata, simultaneamente viva e morta, viva, come sempre, del fatto di simulare parimenti la vita nella sua ben custodita iscrizione. Piramide. Non un confine che si possa oltrepassare, ma di pietra, su una muraglia, da decifrare in altro modo, un testo senza voce.

Si pensa allora senza contraddizione, almeno senza accordare alcuna pertinenza a tale contraddizione, il percettibile e l'impercettibile della traccia. La «traccia primitiva» della differenza si è persa in un'invisibilità senza ritorno e tuttavia la sua stessa perdita è messa al riparo, guardata, riguardata, ritardata. In un testo. Sotto la forma della presenza. Della proprietà. Che non è essa stessa che un effetto di scrittura.

Dopo aver detto la cancellazione della traccia primitiva, Heidegger può dunque, nella contraddizione senza contraddizione, consegnare, controfirmare [*contresigner*] la sigillatura della traccia. Un po' oltre: «La differenza fra essere ed ente può esser riconosciuta come obliata solo se si è già svelata con la presenza del presente ("mit dem Anwesen des Anwesenden") ed ha così lasciato una traccia ("so eine Spur geprägt hat") che resta salvaguardata ("gewahrt bleibt") nel linguaggio a cui l'essere giunge» [*ibid.*, pp. 340-41].

Più oltre ancora, meditando il *to khreôn* di Anassimandro, tradotto qui con «Brauch» (mantenimento), Heidegger scrive questo: «Il mantenimento, ordinando accordo e cura-riguardosa ("Fug und Ruch verfügend"), lascia essere il presente ("Anwesende") nel suo soggiorno e lo abbandona ad esso. In tal modo il presente è costantemente esposto al pericolo di irrigidire in un ostinato persistere ("in das bloÙe Beharren verhärtet") il proprio soggiornante passaggio. Ne viene che il mantenimento ("Brauch") è anche la remissione ("Aushändigung": de-mantenimento) della presenza ("des Anwesens") "in den Un-fug", alla dis-connessione. Il mantenimento connette il "dis-" ("Der Brauch fügt das Un-")» [*ibid.*, p. 344].

Ed è nel momento in cui Heidegger riconosce il *mantenimento* come *traccia* che si deve porre la domanda: si può e fin dove si può pensare questa traccia e il *dis-* della *différance* come *Wesen des Seins*? Il *dis-* della *différance* non ci rinvia al di là della storia dell'essere, e anche al di là della nostra lingua e di tutto ciò che in essa si può nominare? Non invoca, nella lingua dell'essere, la trasformazione, necessariamente violenta, di questa lingua ad opera di una lingua completamente diversa?

Precisiamo questa domanda. E, per stanarvi la «traccia» (e chi

ha creduto che si andasse mai sulle tracce di qualcosa, piuttosto che di piste da scoprire?), leggiamo ancora questo passo: «La traduzione di *to khreôn* con "il mantenimento" ("Brauch") non è il frutto di escogitazioni etimologico-lessicali. La scelta della parola "mantenimento" è il risultato di un *tra-dursi* ("Über-setzen") preliminare del pensiero – che si sforza di pensare la differenza nell'essenza dell'essere ("im Wesen des Seins") – nell'inizio del destino storico dell'oblio dell'essere. La parola "il mantenimento" è dettata al pensiero nella consapevolezza ("Erfahrung") dell'oblio dell'essere. Di ciò che bisogna propriamente pensare nella parola "il mantenimento" ci è offerta forse una traccia ("Spur") da *to khreôn*, traccia subito scomparsa ("alsbald verschwindet") nel destino dell'essere, quale si sviluppa sul piano storico-mondano della metafisica occidentale» [*ibid.*].

Come pensare l'esterno di un testo? Come qualcosa di più o come qualcosa di meno del *suo proprio* margine? Come pensare, ad esempio, l'altro dal testo della metafisica occidentale? Certo, la «traccia subito scomparsa nel destino dell'essere, quale si sviluppa sul piano storico-mondano della metafisica occidentale» sfugge a tutte le determinazioni, a tutti i nomi che potrebbe ricevere nel testo metafisico. In questi nomi essa si mette al riparo e dunque si dissimula. Non appare in essi come la traccia «stessa». Ma questo perché essa non potrebbe mai apparire essa stessa, *come tale*. Heidegger dice anche che la differenza non può apparire *in quanto tale*: «Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, daß der Unterschied als des Unterschied erscheint». Non c'è *essenza della différence*, questa (è) ciò che non solamente non potrebbe lasciarsi appropriare nel *come tale* del suo nome o del suo apparire, ma ciò che minaccia l'autorità del *come tale* in generale, della presenza della cosa stessa nella sua essenza. Che non vi sia, a questo punto, un'essenza propria¹² della *différance*, ciò im-

¹² La *différance* non è una «specie» del genere *differenza ontologica*. Se «la donazione di presenza è proprietà dell'*Ereignen* ("Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignis")» (Id., *Zeit und Sein*, Tübingen 1969 (trad. it. *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1980, p. 123)), la *différance* non è un processo di appropriazione in un senso quale che sia. Essa non è né la posizione (appropriazione) né la negazione (espropriazione), ma l'altro. Pertanto, sembra, ma noi marchiamo qui piuttosto la necessità di un percorso avvenire, essa non sarebbe, più dell'essere, una specie del genere *Ereignis*. Heidegger: «[...] allora l'essere trova il suo posto, appartenendovi, nell'appropriare che adpropria a sé il proprio ("dann gehört Das Sein in das Ereignen"). E da questo che il dare e la sua donazione ricevono la loro determinazione. Allora l'essere sarebbe un modo dell'*Ereignis* e non l'*Ereignis* un modo dell'essere. Ma rifugiarsi in un tale capovolgimento sarebbe troppo a buon mercato. Così si passa accanto alla cosa in questione e a ciò che in essa vige ("Sie denkt

plica che non vi sia né essere né verità del gioco della scrittura in quanto esso comporta la *différance*.

Per noi, la *différance* resta un nome metafisico e tutti i nomi che essa riceve nella nostra lingua sono ancora, in quanto nomi, metafisici. In particolare quando dicono la determinazione della *différance* come differenza della presenza dal presente (*Anwesen/Anwesend*), ma soprattutto, e di già, nel modo più generale, quando dicono la determinazione della *différance* come differenza dell'essere dall'ente.

Più «vecchia» dell'essere stesso, una *différance* siffatta non ha nome alcuno nella nostra lingua. Mai noi «sappiamo già» che, se essa è innominabile, ciò non è un fatto provvisorio, perché la nostra lingua non ha ancora trovato o ricevuto questo nome, o perché bisognerebbe cercarlo in un'altra lingua, al di fuori del sistema finito della nostra. È perché non c'è nome per questo, neanche quello di essenza o essere, neanche quello di *différance* che non è un nome, che non è un'unità nominale pura e che si disarticola incessantemente in una catena di sostituzioni in *différance*.

«Non c'è nome per questo»: leggere questa proposizione nel suo senso più piatto. Questo innominabile non è un essere ineffabile a cui nessun nome potrebbe accostarsi: Dio, per esempio. Questo innominabile è il gioco che fa sì che vi siano degli effetti nominali, delle strutture relativamente unitarie o atomiche che si chiamano nomi, delle catene di sostituzioni di nomi, in cui, per esempio, l'effetto nominale *différance* è esso stesso trascinato, trasportato via, reinscritto, così come una finta entrata o una finta uscita è anch'essa parte del gioco, funzione del sistema.

Ciò che sappiamo, ciò che sapremmo se qui si trattasse sem-

am Sachverhalt vorbei»). *Ereignis* non è il concetto sommo che tutto abbraccia e sotto il quale si lasciano inordinare essere e tempo. Relazioni logiche di ordinamento qui non dicono niente. Giacché, mentre noi meditiamo sull'essere stesso alla ricerca di quel che gli è proprio («seinem Eigenem folgen»), esso si palesa come la donazione, concessa nell'arrecante rapporto («Reichen») di tempo, del destino di presenza («gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit»). La donazione di presenza è proprietà dell'*Ereignen* («Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignis»)» [ibid., pp. 122-23]. Senza la reinscrizione con spostamento di questa catena (essere, presenza, -appropriazione, ecc.), non si trasformerebbero mai in modo rigoroso e irreversibile i rapporti tra l'ontologia generale o fondamentale, e ciò che essa domina o subordina a sé a titolo di ontologia regionale o di scienza particolare: per esempio, l'economia politica, la psicoanalisi, la semiolinguistica, la retorica, nelle quali il valore di proprietà gioca, più che altrove, un ruolo irriducibile, ma anche le metafisiche spiritualiste o materialiste. E a questa elaborazione preliminare che mirano le analisi articolate in questo volume. Va da sé che una tale reinscrizione non sarà mai contenuta in un discorso filosofico o teorico, né in generale in un discorso o in uno scritto, ma solamente sulla scena di ciò che altrove ho chiamato il testo generale (1972).

plicemente di un sapere, è che non c'è mai stato, che non ci sarà mai una parola unica, un nome-signore. Ecco perché il pensiero della lettera *a* della *différance* non è la prescrizione prima né l'annuncio profetico di un'imminente e mai ancora udita denominazione. Questa «parola» non ha nulla di cherigmatico se si riesce a percepirla l'ema(iu)sculazione¹³. Mettere in questione il nome del nome.

Non ci sarà nome unico, foss'anche il nome dell'essere. È bisogno pensare ciò senza *nostalgia*, cioè fuori dal mito della lingua puramente materna o puramente paterna, della patria perduta del pensiero. Bisogna al contrario affermare ciò, nel senso in cui Nietzsche mette in gioco l'affermazione, con un certo riso e con un certo passo di danza.

A partire da questo riso e da questa danza, a partire da quest'affermazione estranea a ogni dialettica, viene in questione quell'altra faccia della nostalgia che chiamerei la speranza heideggeriana. Non ignoro ciò che questa parola può avere qui di urtante. La ar rischio tuttavia, senza escluderne alcuna implicazione, e la metto in rapporto con ciò che *Il detto di Anassimandro* mi sembra ancora conservare della metafisica: la ricerca della parola propria e del nome unico. Parlando della prima «parola dell'essere» («das frühe Wort des Seins: *to khreôn*»), Heidegger scrive: «La relazione al presente, che occupa l'essenza stessa della presenza, è assolutamente unica («ist eine einzige»). È irraffrontabile con qualsiasi altra relazione. Rientra nell'unicità dell'essere stesso («Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst»). Perciò per dire l'essenza dell'essere («das Wesende des Seins») la lingua dovrebbe trovare un'unica parola, la parola unica («ein einziges, das einzige Wort»). Da ciò si può misurare a quale rischio vada incontro ogni parola del pensiero [ogni parola pensante: «denkende Wort»] indirizzata all'essere («das dem Sein zugesprochen wird»). Ma non si tratta di un rischio impossibile. Infatti l'essere parla ovunque e costantemente attraverso l'intero linguaggio» [*Il detto di Anassimandro*, p. 342].

Tale è la questione: l'alleanza della parola e dell'essere nella parola unica, nel nome finalmente proprio. Tale è la questione che si iscrive nel gioco dell'affermazione della *différance*. Essa (si rap)porta (a) [*porte (sur)*]¹⁴ ciascuno dei membri di questa frase: «L'essere | parla | ovunque e costantemente | attraverso | l'intero | linguaggio».

¹³ [Cioè la «castrazione» della sua maiuscola; Derrida gioca fra *émasculation* ed *émajusculation*].

¹⁴ [Cioè: 'sopporta', 'sostiene' e 'verte su'].

*«Ousia» e «grammé»
Nota su una nota di «Sein und Zeit»*

Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, daß auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche geteigertes Anwesen bestimmt bleibt.

M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*.

Prima versione pubblicata in *L'endurance de la pensée* (in AA.VV., *Pour saluer Jean Beaufret*), Paris 1968.

Svolta in prospettiva della questione del senso dell'essere, la «distruzione» dell'ontologia classica doveva innanzitutto scuotere il «concetto volgare» di tempo. Era una condizione dell'analitica del *Dasein*: questo ci è grazie all'apertura alla questione del senso dell'essere, alla pre-comprensione dell'essere; la temporalità costituisce «l'essere di un esserci ("Dasein") che comprende l'essere», essa è «il senso ontologico della cura» come struttura del *Dasein*. È per questo che soltanto essa può dare il suo orizzonte alla questione dell'essere. Si comprende così il compito assegnato a *Sein und Zeit*. Esso è ad un tempo preliminare ed urgente. Bisogna non solamente sbarazzare l'esplicazione della temporalità dai concetti tradizionali che comandano il linguaggio corrente e la storia dell'ontologia, da Aristotele a Bergson, ma anche render conto della possibilità di questa concettualità volgare, riconoscerle un «buon diritto»¹.

Dunque non si può distruggere l'ontologia tradizionale se non ripetendo e interrogando il suo rapporto col problema del tempo. In cosa una certa determinazione del tempo ha implicitamente governato la determinazione del senso dell'essere nella storia della filosofia? Heidegger annuncia ciò fin dal sesto paragrafo di *Sein und Zeit*. Lo annuncia solamente; e a partire da quello che considera ancora solo come un segno, un punto di riferimento, una «prova indiretta» [*Sein und Zeit*, p. 83]. È «la determinazione del senso dell'essere come *parousia* o *ousia*, che ha il significato ontologico-temporale di "presenza" ("Anwesenheit"). L'ente è concepito nel suo essere come "presenza" ("Anwesenheit"), cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il "presente" ("Gegenwart")» (*ibid.*)².

¹ [M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino 1969, p. 73). Da questo punto in poi, le indicazioni relative saranno riportate con la sigla *Sein und Zeit*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

² La stessa questione, nella stessa forma, è al centro di *Kant e il problema della meta-*

Il privilegio del presente (*Gegenwart*) avrebbe già marcato il *Poema* di Parmenide. Il *legein* e il *noein* dovevano cogliere un presente nella forma di ciò che rimane e persiste, vicino e disponibile, esposto di fronte allo sguardo o dato sottomano, un presente nella forma della *Vorhandenheit*. Questa presenza si presenta, essa è appresa nel *legein* o nel *noein* secondo un processo la cui «struttura temporale» è di «pura presentazione», di puro mantenimento [*maintenance*] («reinen "Gegenwärtigen"»). «L'ente che si manifesta in essa e per essa, e che è inteso come l'ente autentico ("das eigentliche Seiende")», viene dunque interpretato in riferimento al presente ("Gegen-wart"), cioè viene concepito come presenza ("Anwesenheit") (*ousia*)» (*Sein und Zeit*, p. 84).

Questa catena di concetti solidali (*ousia, parousia, Anwesenheit, Gegenwart, gegenwärtigen, Vorhandenheit*) viene deposta all'inizio di *Sein und Zeit*: ad un tempo posta e provvisoriamente abbandonata. Se la categoria di *Vorhandenheit*, dell'ente nella forma dell'oggetto sostanziale e disponibile, non cessa infatti di essere all'opera e di avere valore di tema, gli altri concetti restano dissimulati fino alla fine del libro. Bisogna attendere le ultime pagine

fisica. Non bisogna stupirsi; quest'opera racchiude in sé *Sein und Zeit*: nata da corsi pronunciati nel 1925-26, essa doveva anche corrispondere, nel suo contenuto, alla seconda parte, non pubblicata, di *Sein und Zeit*. Così, esponendo «la meta dell'ontologia fondamentale», la necessità dell'analitica del *Dasein* e della chiarificazione della «cura come temporalità», Heidegger scrive per esempio: «Che cosa implica la determinazione, da parte della metafisica antica, dell'*ontós on* - l'ente che è così ente, come soltanto l'ente può esserlo - nel senso di *aiei on*? È chiaro che l'essere dell'ente viene compreso come *persistenza e stabilità* ("Beständigkeit"). Quale progetto comporta questa comprensione dell'essere? Il progetto in base al tempo. Infatti, anche l'"eternità", assunta più o meno come il *nunc stans*, non si può afferrare completamente da cima a fondo, appunto in quanto "ora" [*maintenant*], "che permane", solo a partire dal tempo. E la concezione dell'ente propriamente detto ("das eigentlich Seiend") come *ousia, parousia*, secondo un significato che in fondo vuol dire la "presenza" ("das *Anwesen*"), di possesso immediato e ognora presente ("gegenwärtigen Besitz"), di "avere", che cosa implica? Questo progetto denuncia che "essere" vuol dire *persistenza nella presenza*. Non vanno dunque accumulandosi, proprio nella comprensione spontanea dell'essere, le determinazioni temporali? [...] Ma allora tutta la battaglia intorno all'essere non si sviluppa fin dal principio nell'orizzonte del tempo? [...] L'essenza ("Wesen") del tempo, quale appare dall'esposizione di Aristotele, decisiva per la storia posteriore della metafisica, non fornisce a questo proposito alcuna risposta. Si può anzi facilmente mostrare come proprio quest'analisi del tempo sia guidata da una comprensione dell'essere, la quale - operando di nascosto a se stessa, comprende l'essere come presente ("Gegenwart") persistente e determina, in conformità, l'"essere" del tempo a partire dall'"adesso" ("Jetzt"), vale a dire dal carattere temporale che, nel tempo, è sempre presente ("anwesend"), cioè che propriamente è, secondo l'accezione antica del termine» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973⁴ (trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari 1981, § 44, pp. 206-7)). Sul rapporto tra *Anwesen* e *Gegenwärtigen*, cfr. anche *Sein und Zeit*, p. 475.

⁴ [Cfr. sopra, p. 51, nota 9].

di *Sein und Zeit* (della sua prima parte, la sola pubblicata) perché la catena sia di nuovo esibita, questa volta senza ellissi e come la concatenazione stessa della storia dell'ontologia. Giacché si tratta allora di analizzare espressamente la genesi del concetto volgare di tempo, da Aristotele a Hegel. Ora se il concetto hegeliano di tempo è sottoposto ad analisi, se gli sono consacrate parecchie pagine, Heidegger concede solo una nota ai tratti pertinenti che assegnano a questo concetto un'origine greca e, per la precisione, aristotelica. Questa nota ci invita ad alcune letture. Queste letture, non pretendiamo qui di iniziarle, e neanche di abbozzarle; ma solamente di metterne in rilievo l'indicazione, di aprire i testi segnalati da Heidegger e di marcare le pagine. Commentando questa nota, vorremmo estenderla un po', è la nostra unica ambizione, secondo due motivi:

- 1) per leggervi, così come in essa si annuncia in una forma molto determinata⁴, la domanda heideggeriana sulla *presenza* co-

⁴ Si potranno leggere le pagine che seguono come dei timidi prolegomeni ad un problema di traduzione. Ma chi meglio di Heidegger ci ha insegnato a pensare ciò che entra in gioco in tale problema? La domanda sarebbe qui la seguente: come far venire, o piuttosto cosa è avvenuto quando facciamo venire nella sola parola latina *presenza* tutto il sistema differenziato di parole greche e tedesche, quello che è già tutto il sistema di traduzione in cui si attua la lingua heideggeriana (*ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit*, ecc.)? E ciò, tenuto conto del fatto che le due parole greche, e quelle che sono ad esse associate, hanno già in francese delle traduzioni cariche di storia (essenza, sostanza, ecc.). Soprattutto, come far venire nella sola parola *presenza*, ad un tempo troppo ricca e troppo povera, la storia del testo heideggeriano che associa o disgiunge questi concetti, in modo sottile e regolato, durante tutto un itinerario che copre quasi quarant'anni? Come tradurre in francese o tradurre il francese nel gioco di questi spostamenti? Per considerare solo un esempio - ma che ci interessa qui in modo privilegiato - *Il detto di Anassimandro* (1946), dissocia rigorosamente dei concetti che significano tutti la presenza e che, nel testo di *Sein und Zeit* che abbiamo appena citato, erano allineati come sinonimi, o in ogni caso senza che fosse allora rilevato alcun tratto pertinente di differenza. Ritagliamo una pagina dal *Detto di Anassimandro*; la citeremo nella traduzione italiana (*Sentieri interrotti* cit., pp. 322-23) inserendovi, quando il traduttore non è già obbligato a farlo lui stesso, le parole tedesche che comportano la difficoltà: «Ciò che ricaviamo in primo luogo dalla parola poetica è che *ta eonta* è distinto da *ta essomena* e da *proeonta*. In base a ciò, *ta eonta* dà nome all'ente nel senso del presente ("das Seiende im Sinne des Gegenwärtigen"). Noi, i Moderni, quando parliamo di "presente" ("gegenwärtig") vogliamo con questo designare o ciò che è ora ("das Jetztige") e rappresentiamo ciò come qualcosa che sarebbe "nel" tempo ("etwas innerzeitiges"), l'ora valendo come una fase nel corso del tempo; oppure mettiamo il "presente" ("gegenwärtig") in rapporto con l'*obstare* degli oggetti ("zum Gegenständigen"). Questo è rapportato, in quanto l'Oggettivo ["das Objective"] ad un Soggetto rappresentante. Ma se ora utilizziamo il "presente" ("das gegenwärtig") per determinare con più precisione gli *eonta*, siamo tenuti a comprendere il "presente" ("das gegenwärtig") a partire dall'essenza ("Wesen") degli *eonta*, e non l'inverso. Poiché *eonta* è anche il passato e il futuro. Entrambi sono un modo particolare del presente ("des Anwesenden"), cioè del presente non-presente ("des ungegenwärtigen Anwesenden"). Il presentemente presente ("das gegenwärtig Anwesende"), i Greci hanno l'uso di chiamarlo an-

me determinazione onto-teologica del senso dell'essere. Tra sgredire la metafisica, nel senso in cui l'intende Heidegger, non è dispiegare una questione in contraccolpo su questo strano limite, su questa strana *epokhé* dell'essere che si nasconde nel movimento stesso della sua *presentazione*? nella sua presenza e nella coscienza, questa modificazione della presenza, nella rappresentazione o nella presenza a sé? Da Parmenide a Husserl, il privilegio del presente non è mai stato messo in questione. Non ha potuto esserlo. È l'evidenza stessa e nessun pensiero sembra possibile fuori dal suo elemento. La non-presenza è sempre pensata nella forma della presenza (basterebbe dire nella *forma*⁵ senz'altro) o come modalizzazione della presenza. Il passato e il futuro sono sempre determinati come presenti passati o presenti futuri;

- 2) per indicare, da molto lontano e in modo ancora assai indeciso, una direzione che non è aperta dalla meditazione di Heidegger: il passaggio dissimulato che fa comunicare il problema della presenza e il problema della traccia scritta⁶. Attraverso questo passaggio ad un tempo segreto e necessario, i due problemi danno, aprono l'uno sull'altro. È ciò che appare e tuttavia si sottrae nei testi di Aristotele e di Hegel.

che, con ulteriore precisazione, *ta pareonta*; *para* significa "presso" ("bei"), cioè: giunto presso nell'aprirsi ("Unverborgenheit"). Il *gegen* (contro) in *gegenwärtig* non significa lo star di fronte ad un soggetto, ma la contrada dell'aprirsi ("die offene Gegend der Unverborgenheit") presso la quale e nel seno della quale i *pareonta* ("das Beigekommene") vengono a soggiornare ("verweilt"). Di conseguenza, *gegenwärtig* ("presente") significa, in quanto carattere degli *eonta*, qualcosa come: giunto al soggiorno, nel seno della contrada dell'aprirsi. Perciò l'*eonta*, enunciato in primo luogo, ciò che lo sottolinea particolarmente e lo distingue espressamente da *preonta* ed *essomena*, quest'*eonta* dà per i Greci il nome al presente ("das Anwesende"), in quanto esso è giunto, nel senso spiegato, al soggiorno nel seno della contrada dell'aprirsi. Un tale arrivo è il vero avvento, è la presenza del vero presente ("Solche Ankommenheit ist die eigentliche Ankunft, ist das Anwesen des eigentlich Anwesenden"). Anche il passato e il futuro sono dei presenti ("Anwesendes"), ma al di fuori della contrada dell'aprirsi. Il presente non-presente è l'*absente* ("Das ungegenwärtig Anwesende ist das Abwesende"). In quanto tale, esso resta essenzialmente relativo al presentemente presente ("das gegenwärtig Anwesende"), o che stia per aprirsi in questa contrada, o che se ne vada. Anche l'*absente* è presente ("Auch das Abwesende ist Anwesende"), e, in quanto *absente*, assentandosi dalla contrada, è presente ("anwesend") nell'aprirsi. Anche il passato e il futuro sono degli *eonta*. Di conseguenza, *eon* significa: presente nell'aprirsi ("Anwesend in die Unverborgenheit"). Da questo chiarimento sugli *eonta* risulta che, anche all'interno della comprensione greca, il presente ("das Anwesende") resta ambiguo, e ciò necessariamente. Talora *eonta* significa il presentemente presente ("das gegenwärtig Anwesende"); talora significa tutto ciò che è presenza ("alles Anwesende"): il presentemente presente e ciò che è in un modo non presente ("das gegenwärtig und das ungegenwärtig Wesende").

⁵ Cfr. oltre, capitolo VII, *La forma e il voler-dire*.

⁶ Cfr. oltre, capitolo V, *Fini dell'uomo*.

Incitandoci a rileggere questi testi, Heidegger fa dipartire dal suo tema certi concetti che ci sembrano richiedere ormai un'attenzione insistente. Il riferimento al *gramma* (*grammé*) ci riconduce ad un tempo ad un centro e ad un margine del testo di Aristotele sul tempo (*Fisica*, IV). Strano riferimento, strana situazione. Sono già compresi, implicati, dominati dai concetti che Heidegger ha individuato come decisivi nel testo di Aristotele? Non ne siamo sicuri e in verità la nostra lettura procederà proprio da questa incertezza.

1. La nota.

È solamente una nota ma la più lunga, e di molto, di *Sein und Zeit*, gravida di sviluppi annunciati, trattenuti, necessari ma differiti. Vedremo che essa promette già il secondo tomo di *Sein und Zeit*, ma, diremmo, *riservandolo*, ad un tempo come per dispiegarlo in futuro e per tenerlo definitivamente racchiuso.

La nota appartiene al penultimo paragrafo dell'ultimo capitolo (*La temporalità e l'intra-temporalità come origine del concetto volgare del tempo*). Si pensa correntemente il tempo come ciò in cui si produce l'ente. L'intra-temporalità sarebbe tale mezzo omogeneo nel quale si calcola e si organizza il movimento dell'esistenza quotidiana. Questa omogeneità del medium temporale sarebbe l'effetto di un «livellamento del tempo originario» («Nivellierung der ursprünglichen Zeit»). Essa costituirebbe un tempo del mondo ad un tempo più oggettivo dell'oggetto e più soggettivo del soggetto. Affermando che la storia — cioè lo spirito che solo ha una storia — *cade nel tempo* (... «fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit»)⁷, Hegel non pensa secondo il concetto volgare del tempo? Su questa proposizione «come risultato» («im Resultat»), Heidegger si dice d'accordo con Hegel nella misura in cui essa riguarda la temporalità del *Dasein* e la coappartenenza che lo lega al tempo del mondo (*Sein und Zeit*, p. 578)⁸. Ma solamente sulla propo-

⁷ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, 1917, p. 133.

⁸ Dovremo domandarci se questo accordo sul «risultato», in quanto si limita alla descrizione di una temporalità «deietta», non spinga Heidegger al di là dei limiti che egli vuole qui marcare. Malgrado la reinterpretazione a cui sottopone il *Verfallen* (per esempio alla fine del § 82), ci si domanderà se la sola distinzione — quale che ne sia la ristrutturata

sizione come risultato, su quel risultato che Hegel ci ha insegnato non esser nulla senza il divenire, fuori dal luogo che ad esso assegna un itinerario o un metodo. Ora Heidegger vuol mostrare in cosa il suo progetto di ontologia fondamentale *sposta* il senso di questo risultato, facendo dunque apparire la proposizione hegeliana come la formulazione «più radicale» del concetto volgare del tempo. Non si tratta di «criticare» Hegel, ma, restaurando la radicalità di una formulazione alla quale non si è prestata attenzione, mostrandola all'opera e al centro del pensiero più profondo, più critico e più (r)accogliente della metafisica, di acuire la differenza tra l'ontologia fondamentale e l'ontologia classica o volgare. Questo paragrafo comprende due sotto-paragrafi e le diverse pagine di cui consta si articolano intorno alle seguenti proposizioni:

- 1) l'interpretazione di Hegel dei rapporti fra tempo e spirito opera a partire da un concetto di tempo esposto nella seconda parte dell'*Enciclopedia*, cioè in una *filosofia della natura*. Questo concetto appartiene ad un'ontologia della natura, si inserisce nello stesso quadro e ha gli stessi tratti del concetto aristotelico, come è costruito in *Fisica*, IV nel corso di una riflessione sul luogo e il movimento;
- 2) il «livellamento» dipende qui dal privilegio esorbitante della forma dell'«ora» [*maintenant*] e del «punto»; come dice Hegel stesso, «l'ora [*maintenant*] ha un diritto inaudito ("ein ungeheures Recht"), – esso non è nient'altro che l'ora [*maintenant*] singolare ma ciò che si dà importanza in questo privilegio esclusivo è dissolto, è svanito, si è disperso nel momento stesso in cui lo porto ad espressione»⁹;
- 3) tutto il sistema dei concetti che si organizzano attorno all'asserzione fondamentale di Hegel, secondo la quale il tempo è l'esistenza (*Dasein*) del concetto, lo spirito assoluto nella sua automanifestazione, nella sua inquietudine assoluta come negazione della negazione, dipende da una determinazione volgare del tempo e dunque dal *Dasein* stesso a par-

zione e l'originalità – tra temporalità propria e im-propria, autentica, originaria e non-originaria, ecc., non sia essa stessa tributaria dello hegelismo, dell'idea di «caduta» nel tempo. E, di conseguenza, del concetto «volgare» del tempo.

⁹ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1832⁴, § 258, aggiunta (ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1986, IX, p. 50). [Qui, e solo qui, viene fatto riferimento all'edizione di Berlino del 1832, che contiene delle *Aggiunte* e che, almeno per questa parte, non è mai stata tradotta in italiano].

tire dall'ora [*maintenant*] del livellamento cioè da un *Dasein* nella forma della *Vorhandenheit*, della presenza *mantenuta* a disposizione.

La nota taglia in due questa catena argomentativa. Essa viene alla fine del sottoparagrafo consacrato all'esposizione hegeliana del concetto di tempo nella filosofia della natura e prima del sottoparagrafo sull'*Interpretazione hegeliana della connessione fra tempo e spirito*. Traduciamola:

Il privilegio accordato all'ora livellato mostra con evidenza che anche la determinazione concettuale del tempo da parte di Hegel segue la linea della comprensione volgare del tempo e ciò significa nello stesso tempo che essa segue la linea del concetto *tradizionale* del tempo. Si può mostrare che il concetto hegeliano del tempo è stato ricavato direttamente dalla *Fisica* di Aristotele. Nella *Logica di Jena* (edizione G. Lasson, 1923) che fu progettata al tempo dell'abilitazione di Hegel, l'analisi del tempo che si troverà nell'*Enciclopedia* è già elaborata in tutte le sue parti essenziali. La sezione sul tempo (pp. 202 sgg.) si rivela già all'esame più superficiale, come una *parafrasi* della trattazione aristotelica sul tempo. Già nella *Logica di Jena*, Hegel sviluppa la sua concezione del tempo nel quadro della *Filosofia della Natura* (p. 186) la cui prima parte è intitolata *Sistema del Sole* (p. 195). È in connessione con la determinazione concettuale dell'etere e del movimento che Hegel esamina il concetto di tempo. Qui, l'analisi del tempo è ancora subordinata («nachgeordnet»). Benché la dialettica sia già comparsa, essa non ha ancora la forma rigida, schematica, che essa avrà più tardi, ma rende ancora possibile una comprensione flessibile dei fenomeni. Sulla strada che conduce da Kant al sistema compiuto di Hegel, si verifica ancora una volta un'irruzione decisiva dell'ontologia e della logica di Aristotele. Come fatto ciò è ben noto da molto tempo. Ma il percorso, il modo e i limiti di questa influenza sono restati nondimeno oscuri fino ad oggi. Un'interpretazione comparativa *concreta*, un'interpretazione *filosofica* della *Logica di Jena* di Hegel e della *Fisica*, come della *Metafisica* di Aristotele apporterà nuova luce. Per le considerazioni che precedono, potranno bastare pochi spunti sommari.

¹⁰ Aristotele vede l'essenza del tempo nel *nun*, Hegel nell'ora («Jetzt»). A. concepisce il *nun* come *oros*, H. assume l'ora come «limite» («Grenze»). A. intende il *nun* come *stigmé*, H. interpreta l'ora come *punto*. A. caratterizza il *nun* come *tode ti*, H. chiama l'ora il «questo assoluto» («das "absolute Dieses"»). Secondo la tradizione, A. mette in rapporto *khronos* con la *sphaira*, H. insiste sul corso *circolare* («Kreislauf») del tempo. A Hegel sfugge certamente la tendenza, centrale nell'analisi aristotelica del tempo, a scoprire una corrispondenza (*akolouthéin*) fondamentale tra *nun*, *oros*, *stigmé*, *tode ti*. Con la tesi di Hegel: lo spazio «è» il tempo –, concorda nel suo risultato la concezione di Bergson, malgrado tutte le differenze che ne separano le giustificazioni. Bergson non fa che rovesciare la proposizione (il tempo [in francese nel testo, per contrapporre il tempo alla durata] è spazio. La concezione bergsoniana del tempo è manifestamente derivata da un'interpretazione della trattazione aristotelica sul tempo. Non è una semplice coincidenza esterna e letteraria se contemporaneamente al *Saggio sui dati immediati della coscienza* che esponeva il problema del tempo e della du-

rata, Bergson pubblicava un trattato intitolato *Quid Aristoteles de loco senserit*. Riferendosi alla determinazione aristotelica del tempo come *arithmos kineseôs*, B. fa precedere l'analisi del tempo da un'analisi del numero. Il tempo come spazio (cfr. *Saggio*, p. 69) è una successione quantitativa. Con un contro-orientamento («Gegenorientierung») di questo concetto, la durata è descritta come successione qualitativa. Non è qui il luogo di una spiegazione («Auseinandersetzung») critica col concetto bergsoniano di tempo e con le altre concezioni attuali del tempo. Se le analisi attuali del tempo ci hanno fatto pervenire a qualcosa di essenziale al di là di Aristotele e di Kant, è nella misura in cui affrontano più approfonditamente l'apprensione del tempo e la «coscienza del tempo». Torniamo su questo nella prima e terza sezione del secondo tomo [quest'ultima frase è stata soppressa nelle edizioni successive di *Sein und Zeit*, ciò che dà alla nota tutta la sua carica di senso]. Questa indicazione su una connessione diretta tra il concetto hegeliano di tempo e l'analisi aristotelica del tempo non ha lo scopo di stabilire una «dipendenza» di Hegel ma di richiamare l'attenzione sulla portata ontologica fondamentale di tale filiazione per la Logica di Hegel¹⁰.

Un compito immenso viene qui proposto. I testi così additati sono senza dubbio tra i più difficili e i più decisivi della storia della filosofia. E tuttavia, quel che Heidegger indica in questi punti di riferimento non è quanto vi è di più semplice? non solamente un'evidenza ma il *milieu*, l'elemento di evidenza al di fuori del quale sembra che il pensiero non possa respirare? Non è del «diritto inaudito» del presente che si è avvalsa tutta la storia della filosofia? Non è in esso che si è sempre prodotto il senso, la ragione, il «buon» senso? E quello che salda il discorso comune al discorso speculativo, a quello di Hegel in particolare? Come si sarebbero potuti pensare l'essere e il tempo *altrimenti* che a partire dal presente, nella forma del presente, cioè di un certo *ora in generale* che nessuna *esperienza*, per definizione, potrà mai abbandonare? L'esperienza del pensiero e il pensiero dell'esperienza non hanno mai a che fare con altro che con la presenza. Quindi non si tratta per Heidegger di proporci di pensare *altrimenti*, se ciò vuol dire pensare *qualcos'altro*. Si tratta piuttosto di pensare ciò che *non* ha potuto essere, *né* essere pensato *altrimenti*. Nel pensiero dell'impossibilità dell'*altrimenti*, in questo *non-altrimenti* si produce una certa differenza, un certo fremito, un certo decentramento che non è la posizione di un altro centro. Un altro centro sarebbe un altro ora; questo *spostamento* al contrario non concepirebbe un'*assenza*, cioè un'altra presenza; non *sostituirebbe* nulla. Bisogna dun-

¹⁰ [Poiché Derrida, invece di servirsi della traduzione francese di *Sein und Zeit*, ha personalmente tradotto la nota di Heidegger, si è tradotta tale traduzione; il lettore potrà comunque reperire il brano in *Sein und Zeit*, pp. 612-44, nota c].

que – e dicendo questo siamo già in vista del nostro problema, forse ci siamo già installati in esso – pensare il nostro rapporto con (tutto il passato de) la storia della filosofia in modo diverso dallo stile della negatività dialettica; che – tributaria del concetto volgare di tempo – pone un altro presente come negazione del presente passato-trattenuto-rilevato nell'*Aufhebung*, dando così in esso libero corso alla sua *verità*. Si tratta proprio di tutt'altro: è il legame fra la *verità* e il *presente* che è necessario pensare, in un pensiero che di conseguenza non deve forse più essere *vero né presente*, per il quale il senso e il valore di verità sono messi in questione come mai nessun momento intra-filosofico ha potuto fare, soprattutto non ha potuto farlo lo scetticismo e tutto quello che con esso fa sistema. La negatività dialettica che ha permesso alla speculazione hegeliana tanti profondi rinnovamenti resterebbe così interna alla metafisica della presenza, del mantenimento [*maintenance*] e del concetto volgare di tempo. Essa ne raccoglierebbe solamente l'enunciato nella sua *verità*. Del resto, che altro ha voluto fare Hegel, e non dichiara egli spesso di restituire la dialettica alla sua verità ancora nascosta, benché rivelata, da Platone e da Kant?

Non c'è alcuna possibilità che nella tematica della metafisica vi sia stato qualche spostamento per quanto riguarda il concetto di tempo, da Aristotele a Hegel. I concetti fondamentali di sostanza e causa, con tutto il sistema di concetti loro connessi, bastano, quale che possa essere la loro differenziazione e la loro problematica interna, ad assicurarci il collegamento e ad assicurarci della continuità ininterrotta, benché fortemente differenziata, di tutti i momenti della Metafisica, della Fisica, della Logica, passando attraverso l'Etica. Se si manca di riconoscere questa potente verità sistemica, non si sa più di che cosa si parla quando si pretende di interrompere, trasgredire, eccedere, ecc., la «metafisica», la «filosofia», ecc. E, in mancanza di un rigoroso riconoscimento critico e decostruttivo del sistema, l'attenzione così necessaria alle differenze, alle rotture, alle mutazioni, ai salti, alle ristrutturazioni, ecc., inceppa nello slogan, nell'ingenuità dogmatica, nella precipitazione empiristica – o in tutto questo nello stesso tempo –, si lascia in ogni caso dettare *a tergo* il discorso stesso che essa crede di contestare. È vero che il piacere che si può allora provare in questo (nella ripetizione) non può comparire davanti all'istanza ultima di nessuna legge. È proprio il limite di una tale istanza – la filosofia – che è qui in questione.

2. *L'essoterica.*

Ristabiliamo prima di tutto un contatto. Quello del concetto di *volgarità* nell'espressione «concetto volgare di tempo» con il punto di partenza dichiarato dell'interpretazione aristotelica. Per la precisione con il punto della sua *essoterica*.

In *Fisica*, IV (217 b), Aristotele comincia col proporre un'aporia. Lo fa nella forma di un'argomentazione *essoterica* («*dia tòn exoterikòn logòn*»). Si tratta innanzitutto di domandarsi se il tempo fa parte degli enti o dei non-enti; poi, quale sia la sua *physis*. «*Pròton de kalòs ekhei diapoiesai peri autou [khronou] kai dia tòn exoterikòn logòn, poteron tòn ontòn estin è tòn mè ontòn, eita tis è physis autou*».

L'aporetica è un'essoterica. Essa si apre e si chiude su questa strada senza uscita: il tempo è ciò che «non è» o che «è appena, e debolmente» («*òlòs ouk estin è molis kai amudròs*»). Ora, come pensare che il tempo è ciò che non è? Arrendendosi all'evidenza per cui il tempo è, ha per essenza il *nun*, che si traduce la maggior parte delle volte con *istante* ma che nella lingua greca funziona piuttosto come la nostra parola «ora». Il *nun* è la forma che il tempo non può mai abbandonare, nella quale esso non può non darsi; e tuttavia il *nun*, in un certo senso, non è. Se si pensa il tempo a partire dall'ora, bisogna concludere che esso non è. L'ora si dà ad un tempo come ciò che *non è piú* e come ciò che *non è ancora*. Esso è ciò che non è e non è ciò che è. «*To men gar autou gegone kai ouk esti, to dè mellei kai oupo estin*». «In un senso, esso è stato, e non è piú, in un altro senso, esso sarà e non è ancora». Il tempo è così *composto* di non-enti. Ora, ciò che comporta un certo niente, ciò che scende a patti con la non-entità non può partecipare della presenza, della sostanza, dell'*enticità* stessa (*ousia*).

Questa prima fase dell'aporia induce a pensare il tempo nella sua divisibilità. Il tempo è divisibile in parti e tuttavia nessuna delle sue parti, nessun ora è *nel presente*. Fermiamoci qui prima di considerare l'altra fase dell'aporia sull'entità o non-entità del tempo. Aristotele sosterrà in essa l'ipotesi inversa: l'ora non è una parte, il tempo non è composto di *nun*.

Ciò che teniamo fermo della prima ipotesi è il fatto che il tempo viene definito secondo il suo rapporto ad una parte elementare, l'ora, che è affetto, come se esso stesso non fosse già temporale, da un tempo che lo nega determinandolo come ora passato

o ora futuro. Il *nun*, elemento del tempo, non sarebbe in sé temporale. Esso è temporale solo divenendo temporale, cioè cessando di essere, passando alla ni-entità [*ne-antite*] nella forma dell'essente-passato o dell'essente-futuro. Anche se è considerato come non-essente (passato o futuro), l'ora è determinato come nucleo intemporale del tempo, nucleo non modificabile della modificazione temporale, forma inalterabile della temporalizzazione. Il tempo è ciò che sopraggiunge su questo nucleo affettandolo di niente. Ma, per essere, per essere un essente, bisogna non essere affettati dal tempo, bisogna non divenire (passato o futuro). Partecipare all'enticità, all'*ousia*, è dunque partecipare all'essente-presente, alla presenza del presente, se si vuole alla presentità. L'essente è ciò che è. L'*ousia* è dunque pensata a partire da *esti*. Il privilegio della terza persona del presente indicativo svela qui tutto il suo significato storico¹¹. L'essente, il presente, l'ora, la sostanza, l'essenza, sono legati, nel loro senso, alla forma del participio presente. E il passaggio al sostantivo, si potrebbe mostrarlo, presuppone il ricorso alla terza persona. Lo stesso sarà, piú tardi, per quella forma della presenza che è la *coscienza*.

3. *La parafrasi: punto, linea, superficie.*

Per due volte almeno, Heidegger lo ricorda, Hegel ha parafrasato *Fisica*, IV, analizzando il tempo in una «filosofia della natura». La prima fase dell'essotericità è infatti riprodotta nella *Filosofia della natura* della *Logica di Jena*. La prima parte di questa *Filosofia della natura*, consacrata al *Sistema del sole*, definisce il tempo all'interno di una trattazione sul «concetto di movimento». Vi si ritrovano, benché Aristotele non sia mai citato – questi principi fondamentali evidenti non hanno bisogno di riferimenti – delle formule che *commentano* la prima fase. Così, per esempio: «il limite (“Grenze”), o il momento del *presente* (“Gegenwart”), il questo assoluto del tempo (“das absolute Dieses der Zeit”), o l'ora (“das Jetzt”), è assolutamente e negativamente semplice, escludendo assolutamente da sé ogni molteplicità, e di conseguenza assolutamente determinato [...]. Esso è, in quanto atto del negare (“als Negieren”),

¹¹ Heidegger mette in evidenza, da un altro punto di vista, il predominio storico della terza persona dell'indicativo presente del verbo essere in M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966 (trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1979). Su questo problema, cfr. oltre, capitolo VIII, *Il supplemento di copula*.

anche assolutamente rapportato al suo contrario, e la sua attività, il suo semplice atto di negare è rapporto al suo contrario, e l'ora è immediatamente il contrario di sé, l'atto di negarsi da se stesso [...]. L'ora ha il suo non-essere ("Nichtsein") in se stesso, e diviene immediatamente un altro da sé, ma questo altro, il futuro, nel quale diviene [si porta, si trasforma] il presente, è immediatamente l'altro-da-se-stesso, perché è ora presente ("denn sie ist jetzt Gegenwart") [...]. Questa essenza che è la sua ("Dies sein Wesen") è il suo non-essere ("Nichtsein")».

Ma forse la ripresa *dialettica* dell'aporia aristotelica è articolata in modo ad un tempo più rigoroso e più rigido nell'*Enciclopedia (Filosofia della natura, § 257)*. È ancora all'inizio della *Meccanica*, nella prima parte, che considera lo spazio e il tempo come categorie fondamentali della natura, cioè dell'Idea come exteriorità, giustapposizione o separazione, esser-fuori-di-sé (*Außereinander, Außersichsein*). Lo spazio e il tempo sono le categorie fondamentali di questa exteriorità in quanto immediata, cioè astratta e indeterminata ("das ganze abstrakte Außereinander").

La natura è l'Idea fuori di sé. Lo spazio è questo esser-fuori-di-sé, questa natura in quanto è essa stessa fuori di se stessa, cioè in quanto non si rapporta ancora a se stessa, in quanto non è per sé. Lo spazio è l'universalità astratta di questo esser-fuori-di-sé. Non rapportandosi a se stessa, la natura, come «spazio assoluto» (è l'espressione della *Logica di Jena* che non riappare nell'*Enciclopedia*, per ragioni senza dubbio essenziali), non conosce alcuna mediazione, alcuna differenza, alcuna determinazione, alcuna discontinuità. Essa corrisponde a ciò che la *Logica di Jena* chiamava l'etero: mezzo di trasparenza ideale, di indifferenziazione assoluta, di continuità indeterminata, di giustapposizione assoluta, cioè senza rapporto interno. In essa nulla ancora si rapporta a nulla. Tale è l'origine della natura.

È solamente a partire da questa origine che si potrà porre la domanda seguente: come lo spazio, come la natura, nella sua immediatezza indifferenziata, ricevono la differenza, la determinazione, la qualità? Differenziazione, determinazione, qualificazione non possono prodursi nello spazio puro se non come negazione di questa purezza originale e di questo primo stato di indifferenziazione astratta, in cui consiste propriamente la spazialità dello spazio. La spazialità pura si determina negando propriamente l'indeterminatezza che la costituisce, cioè negandosi da se stessa. Negandosi *da se stessa*: questa negazione dev'essere una negazione determinata, negazione del

lo spazio da parte dello spazio. La prima negazione spaziale dello spazio è il punto. «Ma la differenza ("Unterschied") è essenzialmente differenza determinata e qualitativa. Come tale, essa è 1) la negazione dello spazio stesso, lo spazio è l'esteriorità immediata e indifferenziata ("unterschiedlose"): tale negazione è il punto»¹². Il punto è questo spazio che non occupa spazio, questo luogo che non ha luogo; esso sopprime e prende il posto del posto, sta in luogo dello spazio che nega e conserva. Esso nega spazialmente lo spazio. Ne è la prima determinazione. In quanto prima determinazione e prima negazione dello spazio, il punto spazializza o si spazia. Esso si nega da se stesso rapportandosi a sé, cioè a un altro punto. La negazione della negazione, la negazione spaziale del punto è la LINEA. Il punto si nega e si trattiene, si estende e si sostiene, si rileva (mediante *Aufhebung*) nella linea che ne costituisce così la verità. Ma la negazione è, in secondo luogo, la negazione dello spazio, cioè è essa stessa spaziale; in quanto per essenza è questo rapporto, cioè in quanto si trattiene sopprimendosi ("als sich aufhebend"), il punto è la linea, il primo esser-altro, cioè esser-spaziale del punto.

Secondo lo stesso processo, mediante *Aufhebung* e negazione della negazione, la verità della linea è SUPERFICIE: «Ma la verità dell'alienarsi da sé è la negazione della negazione. La linea trapassa perciò nella superficie, la quale, da una parte, è una determinatezza rispetto alla linea e al punto, e quindi è superficie in genere, ma, dall'altra parte, è la negazione soppressa-trattenuta dello spazio ("die aufgehobene Negation des Raumes"), quindi restaurazione ("Wiederherstellung") della totalità spaziale, la quale ormai ha in sé il suo momento negativo [...]» (*ibid.*).

Lo spazio è dunque divenuto concreto per avere trattenuto in sé il negativo. È divenuto spazio perdendosi, determinandosi, negando la sua purezza di origine, l'indifferenziazione e l'esteriorità assolute che lo costituivano nella sua spazialità. La spazializzazione, il compimento dell'essenza della spazialità è una de-spazializzazione e inversamente. E inversamente: questo movimento di produzione della superficie come totalità concreta dello spazio è circolare e reversibile. Si può dimostrare in senso inverso che la linea non si compone di punti, poiché essa è fatta di punti negati, di punti fuori-di-sé; e che la superficie non si compone di linee per la stes-

¹² [G. W. F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, § 256 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari 1951, p. 215). Da questo punto in poi le indicazioni relative saranno riportate con la sigla *Enciclopedia*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

sa ragione. Di conseguenza si deve pensare che all'inizio si trova la totalità concreta dello spazio, che la superficie ne è la prima determinazione negativa, la linea la seconda, il punto l'ultima. L'astrazione in-differente è indifferentemente al principio e alla fine del circolo. Ecc.

Dobbiamo lasciare da parte, malgrado il suo interesse, la discussione dei concetti kantiani che si intreccia con questa dimostrazione in una serie di *Osservazioni*. Dobbiamo venire alla questione del tempo.

Deve ancora essere posta? Ci si deve ancora domandare come appare il tempo a partire da questa genesi dello spazio? In un certo modo, è sempre troppo tardi per porre la questione del tempo. Esso è già apparso. Il non-essere-più e l'essere-ancora che rapportavano la linea al punto e la superficie alla linea, questa negatività nella struttura dell'*Aufhebung* era già il tempo. A ogni tappa della negazione, ogni volta che l'*Aufhebung* produceva la verità della determinazione precedente, si richiedeva il tempo. Negazione all'opera nello spazio o come spazio, negazione spaziale dello spazio, il tempo è la verità dello spazio. In quanto esso è, cioè diviene e si produce, in quanto si manifesta nella sua essenza, in quanto si spazia rapportandosi a sé, cioè negandosi, lo spazio è (il) tempo. Esso si temporalizza, si rapporta a sé e si media come tempo. Il tempo è *spaziamento*. Esso è il rapporto a sé dello spazio, il suo per sé. «La negatività che si riferisce come punto allo spazio e vi svolge le sue determinazioni come linea e superficie è, nella sfera dell'esteriorità altresì *per sé*, e pone colà dentro (cioè nell'esser per sé della negatività) le sue determinazioni [...]. La negatività, posta così, è il tempo» (*ibid.*, § 257, p. 217). Il tempo *rileva* lo spazio.

Richiamando questo movimento, Heidegger sottolinea che lo spazio non è così *pensato* se non come tempo (*Sein und Zeit*, p. 610). Lo spazio è tempo in quanto esso, lo spazio, si determina a partire dalla negatività (prima o ultima) del punto. «Questa negazione della negazione come puntualità è secondo Hegel il tempo» (*ibid.*). Il tempo è dunque pensato a partire o in vista del punto; il punto, a partire o in vista del tempo. Il punto e il tempo sono pensati in questa circolarità che li rapporta l'uno all'altro. E il concetto stesso di negatività *speculativa* (l'*Aufhebung*) non è possibile che grazie a questa correlazione o a questa *riflessione* infinite. La *stigmé*, la puntualità, è dunque il concetto che, in Hegel come in Aristotele, determina il mantenimento [*maintenance*] (*nun, jetzt*). Non desta dunque più nessuno stupore il fatto che la prima fase

aporetica di *Fisica*, IV informi o preformi la prima figura del tempo nella *Filosofia della natura* di Hegel. Essa prefigura nello stesso tempo i rapporti tra lo spirito e il tempo, poiché la natura è l'esser-fuori-di-sé dello spirito, e il tempo il primo rapporto a sé della natura, il primo sorgere del suo per sé, poiché lo spirito non si rapporta a sé che negandosi e *cadendo* fuori di sé.

Qui l'aporia aristotelica è compresa, pensata, assimilata in ciò che è propriamente la *dialettica*. Basta – ed è necessario – prender le cose nell'altro senso e sotto l'altro aspetto per concludere che la dialettica hegeliana non è che la ripetizione, l'inutile *replique* parafrastica di un'aporia essoterica, la brillante messa in forma di un paradosso volgare¹³. Per convincersene, basta mettere di fronte il passo di Aristotele già citato (218 a) e questa definizione del tempo nel paragrafo 258 dell'*Enciclopedia*: «Il tempo, unità negativa dell'esteriorità, è alcunché di astratto e ideale. – Il tempo è l'essere che, mentre è, non è, e mentre non è, è; il divenire *intuito* ("das angeschaute Werden"); il che vuol dire che le differenze semplicemente *momentanee*, sopprimendosi-trattenendosi immediatamente ("unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede"), sono determinate quali differenze *estrinseche*, cioè esterne a se stesse» [*Enciclopedia*, p. 217].

Questa definizione ha almeno tre conseguenze dirette nel testo di Hegel, considerato come parafrasi di Aristotele.

1) In essa viene riprodotto il concetto kantiano di tempo. Piuttosto, ne viene dedotto. La necessità di una tale deduzione dovrebbe dunque rivelare che la rivoluzione kantiana non ha operato uno spostamento dell'alloggio aristotelico, ma, al contrario, si è spostata, rialloggiata, sistemata in esso. È quel che ci troveremo a sug-

¹³ Hegel pensava il suo rapporto con l'essoterica aristotelica o con i paradossi degli Eleati sotto una categoria completamente diversa da quella della «parafrasi» di cui parla Heidegger. O per lo meno, egli pensa la possibilità della «parafrasi» a partire da concetti che coinvolgono l'essenza stessa del logos. La sua «ripetizione» del pensiero del tempo non cade sotto la categoria particolare e retorica di *parafrasi* (cos'è *parafrasare* per un filosofo?) Il *passato* era per lui ad un tempo un'anticipazione geniale della dialettica speculativa e la necessità teleologica di un «già-non-ancora» di ciò che egli svilupperà nella *Logica*; nella quale si può leggere per esempio, in mezzo a pagine che bisognerebbe citare *in extenso*: «Infinitamente più significativi e più profondi, che non l'antinomia kantiana qui considerata, sono gli esempi dialettici dell'antica scuola eleatica, specialmente riguardo il moto [...]. Le soluzioni che Aristotele dà di queste figure dialettiche sono altamente da pregiare e sono contenute nei suoi concetti veramente speculativi dello spazio, del tempo e del moto [...]. Un intelletto acuto, quanto al quale del resto Aristotele è insuperato, non basta per comprendere e per giudicare i suoi concetti speculativi, come non basta quell'accennata goffaggine di rappresentazione sensibile per confutare le argomentazioni di Zenone [...].» (*Scienza della logica*, t. I, pp. 211-12). Cfr. anche tutta la problematica della certezza sensibile.

gerire piú oltre da un altro punto di vista. Infatti, il «divenire intuito» in *se stesso*, senza contenuto sensibile empirico, è il *sensibile puro*, quel sensibile formale, puro da ogni materia sensibile, senza la scoperta del quale non avrebbe avuto luogo alcuna rivoluzione copernicana. Ciò che Kant ha scoperto è questo sensibile insensibile che qui la «parafrasi» di Aristotele riproduce: «Il tempo è, come lo spazio, una *pura forma della sensibilità* o dell'*intuizione*, è il sensibile insensibile ("das unsinnliche Sinnliche")» (*Enciclopedia*, § 258, *Osservazione*, p. 217). Alludendo a questo «sensibile insensibile» (*Sein und Zeit*, p. 607), Heidegger non mette in rapporto questo concetto hegeliano con il suo equivalente kantiano e si sa che ai suoi occhi Hegel avrebbe da molti punti di vista coperto e cancellato l'audacia kantiana. Non si può pensare qui, contro Heidegger, che Kant è nel filo diretto che, secondo Heidegger, conduce da Aristotele a Hegel?

2) Secondo un movimento che è simile a quello di Kant e il problema della metafisica (e di conseguenza di *Sein und Zeit*), Hegel conclude dalla sua definizione:

a) che «il tempo è il principio medesimo dell'io = io della pura autocoscienza» [*Enciclopedia*, § 258, p. 217]. Bisognerebbe mettere in rapporto – ma non possiamo farlo qui – tutta l'*Annotazione* del paragrafo 258 dell'*Enciclopedia* che dimostra quest'ultima proposizione e, per esempio, il paragrafo 34 del Kant di Heidegger, sul «tempo come autoaffezione pura ("Selbstaffektion") e il carattere temporale del se-stesso ("Selbst")». Heidegger non ripete qui il gesto hegeliano quando scrive ad esempio: «Il tempo e l'«io penso» non stanno piú l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa. Kant, proprio per la radicalità con la quale, nella sua fondazione della metafisica, ha, per la prima volta, interpretato trascendentalmente sia il tempo per sé, sia l'«io-penso» per sé, li ha ricondotti entrambi alla loro identità originaria ("ursprüngliche Selbigkeit") – senza tuttavia riconoscere quest'identità come tale?»¹⁴.

b) che «non è già nel tempo ("in der Zeit") che tutto nasce e muore; il tempo stesso è questo *divenire*, nascere e morire [...]» (*Enciclopedia*, § 258, p. 218). Hegel ha moltiplicato le precauzioni di questo tipo. Opponendole a tutte le for-

mulazioni metaforiche (alle quali del resto non si tratta di rifiutare per questo ogni serietà)¹⁵ che dicono la «caduta» nel tempo, si potrebbe esibire tutta una critica hegeliana dell'intratemoralità (*Innerzeitigkeit*). Essa non sarebbe solamente analoga a quella che sviluppa *Sein und Zeit*; essa dovrebbe fare a patti, come in *Sein und Zeit*, con una tematica della caduta o della decadenza [*déchéance*], del *Verfallen*. Torneremo su questo concetto che nessuna precauzione – e Hegel non ne ha prese meno di Heidegger in *Sein und Zeit* – può sottrarre al suo orbe etico-teologico. A meno che, nel vuoto, la scadenza [*échéance*] dell'orbe in questione non sia essa stessa ricondotta verso un punto di caduta piú lontano¹⁶.

3) Secondo un gesto fondamentalmente greco, questa determinazione hegeliana del tempo permette di pensare il presente, la forma stessa del tempo, come l'eternità. Questa non è l'astrazione negativa del tempo, il non-tempo, il fuori-del-tempo. Se la forma elementare del tempo è il presente, l'eternità non potrebbe essere fuori del tempo se non tenendosi fuori dalla presenza; essa non sarebbe presenza; essa verrebbe prima o dopo il tempo e di conseguenza ridiverrebbe una modificazione temporale. Si farebbe dell'eternità un momento del tempo. Tutto ciò che riceve nello hegelismo il predicato di eternità (l'Idea, lo Spirito, il Vero, ecc.) non deve dunque essere pensato fuori del tempo (non piú che nel tempo)¹⁷. L'eternità come presenza non è né temporale né intemporale. La presenza è l'intemoralità nel tempo o il tempo

¹⁵ Cfr. oltre, capitolo IX, *La mitologia bianca*.

¹⁶ Cfr. DERRIDA, *La double séance* cit.

¹⁷ Non possiamo qui che citare e individuare alcuni testi sui quali dovrebbe pazientemente gravare l'interrogazione. Per esempio: «Il reale ("das Reelle") è diverso dal tempo, ma gli è altresì essenzialmente identico. Il reale è limitato ("beschränkt"), e ciò che costituisce l'altro rispetto a questa negazione, è fuori del reale. La determinazione è, in esso, esterna a sé, e di qui la contraddizione del suo essere; l'astrazione di quest'esteriorità della sua contraddizione, e dell'irrequietezza della contraddizione ("Unruhe"), è il tempo stesso. Il finito è passeggero e temporale, per questo appunto che non è, come il concetto, in se stesso la negatività totale [...]. Il concetto invece, nella sua identità liberamente esistente per sé con sé, io = io, è in sé e per sé l'assoluta negatività e libertà; il tempo non è la sua potenza dominatrice, né esso [esso, il concetto] è nel tempo e temporale ("ein Zeitliches"); ma è piuttosto esso che costituisce la potenza del tempo ("die Macht der Zeit"), il quale è siffatta negatività, ma soltanto come esteriorità. Perciò solo le cose naturali sono soggette al tempo essendo finite; il vero, per contrario, l'idea, lo spirito, è eterno. Il concetto dell'eternità non deve essere compreso negativamente, come l'astrazione del tempo, in questo modo, che l'eternità possa esistere fuori dal tempo; e neppure nel senso, come se l'eternità venisse dopo il tempo: così dell'eternità si farebbe un futuro, cioè un momento del tempo» [*Enciclopedia*, § 258, p. 218].

¹⁴ [HEIDEGGER, *Kant* cit., trad. it. p. 165].

nell'intemporalità, ecco forse ciò che rende impossibile qualcosa come una temporalità originaria. L'eternità è un altro nome della presenza del presente. Questa presenza, Hegel la distingue anche dal presente come ora. Distinzione analoga ma non identica a quella che propone Heidegger, poiché essa fa appello alla differenza tra il finito e l'infinito¹⁸. Differenza intra-ontica, direbbe Heidegger; ed è qui infatti che dovrebbe soffermarsi tutta l'interrogazione.

4. L'elusione della domanda.

Ci siamo fin qui mantenuti in qualche modo *nella* prima ipotesi dell'aporetica aristotelica. Questa ha dunque cominciato col

¹⁸ La differenza fra il finito e l'infinito si propone qui come differenza tra l'ora (*Jetzt*) e il presente (*Gegenwart*). La presenza pura, la *parousia* infinita non sarebbe dunque comandata secondo Hegel da quell'ora di cui Heidegger ci dice che, dalla *Fisica* all'*Enciclopedia*, esso limita e determina la *parousia*. Ma, poiché Heidegger accusa anche un privilegio della *Gegenwart*, bisognerebbe addentrarsi qui nelle differenze tra *Jetzt*, *Gegenwart*, *Anwesenheit*. Sempre a titolo di preliminari, contentiamoci qui di tradurre il testo di Hegel: «Le dimensioni del tempo, il presente ("Gegenwart"), il futuro e il passato sono il divenire come tale dell'esteriorità, e la risoluzione ("Auflösung") di quel divenire nelle differenze dell'essere, da un lato, che è trapasso in nulla, e del nulla, dall'altro, ch'è trapasso in essere. Lo sparire immediato di queste differenze nella *individualità* è il presente come ora ("die Gegenwart als Jetzt"). Il quale *ora*, essendo, come l'*individualità*, insieme *esclusivo* e affatto *continuo* negli altri momenti, non è altro che questo trapasso del suo essere in niente e del niente nel suo essere. Il presente *finito* ("die endliche Gegenwart") è l'*ora*, fissato come qualcosa che è, distinto da ciò che è *negativo*, dai momenti astratti del passato e del futuro, come l'unità concreta e quindi come ciò che è affermativo; ma quell'essere dell'istante presente è anch'esso soltanto l'essere astratto, che dilegua nel nulla. - Del resto, nella natura, dove il tempo è *ora*, non si perviene a differenziare quelle tre dimensioni in modo da dar loro sussistenza separata; esse sono necessarie soltanto nella rappresentazione ("Vorstellung") soggettiva, nel *ricordo*, e nel *timore* o nella *speranza*. Il passato e il futuro del tempo, in quanto *sono nella natura*, sono lo spazio; perché questo è il tempo negato; e così lo spazio rilevato ("aufgehobene") è dapprima il punto e, per sé sviluppato, il tempo» [*Enciclopedia*, § 259, pp. 218-19]. Questi testi - e alcuni altri - sembrano ad un tempo confermare e contestare l'interpretazione di *Sein und Zeit*. La conferma è evidente. La contestazione complica le cose nel punto in cui il presente è distinto dall'ora, in cui questo, nella sua purezza, appartiene solo alla natura e non è ancora il tempo, ecc. In una parola, sarebbe molto frettoloso e semplificatorio dire che il concetto hegeliano di tempo è preso a prestito da una «fisica» o da una «filosofia della natura», e che esso passa così senza modifiche essenziali in una «filosofia dello spirito» o in una «filosofia della storia». Il tempo è anche questo passaggio stesso. Già la lettura di Aristotele potrebbe suscitare questioni analoghe. Ogni affermazione (qui, quella di Heidegger) secondo la quale un concetto *appartiene*, in Hegel, alla filosofia della natura (o, in generale, ad un luogo determinato, particolare, del testo hegeliano) è *a priori* limitata nella sua pertinenza dalla struttura *rilevante* dei rapporti tra la natura e la non-natura nella dialettica speculativa. La natura è fuori dallo spirito, ma come lo spirito stesso, come la posizione del suo proprio esser-fuori-di-sé.

paralizzarsi nella determinazione del tempo come *nun* e del *nun* come *meros* (parte).

La nostra domanda è allora la seguente: rovesciando l'ipotesi, dimostrando che l'ora non è una parte del tempo, Aristotele sottrae la problematica del tempo ai concetti «spaziali» di parte e di tutto, alla predeterminazione del *nun* come *meros* o, anche, come *stigmé*? ←

Ricordiamo le due domande di Aristotele. 1) Il tempo fa o non fa parte degli *onta*? 2) Dopo le aporie relative alle proprietà che spettano al tempo («peri tòn uparkhonton»), ci si domanda cos'è il tempo e qual è la sua *physis* («ti d'estin o khronos kai tis autou è physis»). La maniera in cui la prima domanda è formulata rende ben manifesto che l'essere del tempo è anticipato a partire dall'ora e dall'ora come parte. E ciò proprio nel momento in cui Aristotele sembra rovesciare la prima ipotesi e opporre che l'ora non è una parte o che il tempo non è composto di ora («to de nun ou meros [...] o de khronos ou dokei sungkeisthai ek tòn nun», 218 a).

Questa seconda serie di proposizioni appartiene alla catena delle ipotesi del senso comune che tendono a far pensare che il tempo non appartiene agli enti né, in modo puro e semplice, all'entità. Queste ipotesi essoteriche iniziali non saranno mai messe in questione ad un altro livello, ad un livello non essoterico¹⁹. Dopo aver ricordato perché si può pensare che il tempo non è un ente, Aristotele lascia la questione in sospenso. A partire da qui si interrogherà la *physis* di ciò la cui appartenenza all'ente resta ancora indecidibile. Come si è potuto notare²⁰, «c'è qui un problema metafisico che Aristotele ha forse eluso in parte», anche se egli «l'ha tuttavia posto nettamente». Che la domanda elusa sia propriamente metafisica, lo si potrebbe intendere altrimenti. Ciò che è metafisico, è forse meno la *domanda* elusa che la *domanda elusa*. La *metafisica* si porrebbe allora attraverso questa omissione. Ripetendo la questione dell'essere nell'orizzonte trascendentale del tempo, *Sein und Zeit* porterebbe alla luce questa omissione attraverso la quale la metafisica ha creduto di poter pensare il tempo a partire da un ente già silenziosamente predeterminato nel suo rapporto con il tempo. Se tutta la metafisica è coinvolta in questo gesto, *Sein und Zeit*, almeno da questo punto di vista, costituisce un

¹⁹ È la differenza, in *Fisica*, IV, tra il trattato sul luogo e il trattato sul tempo. Solo il primo aggiunge un'esposizione critica ad un'esposizione essoterica e ne esplicita l'articolazione (210 b).

²⁰ J. MOREAU, *L'espace et le temps selon Aristotele*, Padova 1965, p. 92.

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

Che l'elusione della domanda propaghi i suoi effetti su tutta la storia della metafisica, o piuttosto la costituisca come tale, come suo effetto, non lo si riconoscerà solamente dal fatto, evidente in modo massiccio, che fino a Kant la metafisica ha considerato il tempo come il nulla o come l'accidente estraneo all'essenza o alla verità. Che tutta la metafisica sia, per così dire, sprofondata nell'apertura o, se si preferisce, si sia paralizzata nell'aporia del discorso essoterico di *Fisica*, IV, questo si mostra ancora in Kant. Non solamente nel fatto che egli lega la possibilità del tempo all'*intuitus derivativus* e al concetto di una finitezza o di una passività *derivate*, ma soprattutto in ciò che c'è di più rivoluzionario e di meno metafisico nel suo pensiero del tempo. Lo potremo mettere, a piacere, al passivo di Kant o all'attivo di Aristotele. Ciò avrà altrettanto poco senso nei due casi.

Infatti, è perché, come dice Aristotele, il tempo non appartiene agli enti, non ne fa parte più di quanto non ne sia una determinazione, è perché il tempo non è dell'ente in generale (fenomenico o in sé), che bisogna farne una forma pura della sensibilità (sensibile insensibile). Questa profonda fedeltà metafisica si organizza, trova un aggiustamento con la rottura che riconosce il tempo come condizione di possibilità dell'apparire degli enti nell'esperienza (finita), cioè parimenti con ciò che di Kant sarà ripetuto da Heidegger. In via di principio, si potrà dunque sempre sottoporre il testo di Aristotele a quella che si potrebbe chiamare la «ripetizione generosa»: quella di cui beneficia Kant e che è rifiutata ad Aristotele e a Hegel, almeno all'epoca di *Sein und Zeit*. Per un certo punto, la distruzione della metafisica resta interna alla metafisica, non fa che esplicitare il suo motivo. È questa una necessità che bisognerebbe interrogare a partire da questo esempio e di cui bisognerebbe formalizzare la regola. Qui, la rottura kantiana era preparata da *Fisica*, IV; e si potrebbe dire altrettanto della «ripresa»

Il tempo non è un ente

heideggeriana del gesto kantiano in *Sein und Zeit* e in *Kant e il problema della metafisica*.

Se si confronta infatti con *Fisica*, IV l'*Esposizione trascendentale del concetto di tempo*, vi si rileva subito questo tratto comune e decisivo: «Il tempo non è qualcosa che sussista per se stesso, o aderisca alle cose, come determinazione oggettiva, e che perciò resti, anche astrazione fatta da tutte le condizioni soggettive della intuizione di quelle»²¹. Si dirà forse che questo tratto – la non-entità in sé del tempo – è invero generale e che la comunità d'intenti fra Kant e Aristotele è assai limitata. Consideriamo allora la definizione più ristretta del tempo nell'*Esposizione trascendentale*, non del tempo come non-esistenza in sé, né come «condizione formale di tutti i fenomeni in generale», interni come esterni, ma come «forma del senso interno». Tutta la forza di rottura di questa definizione sembra di nuovo rigorosamente prescritta in *Fisica*, IV. Interrogandosi sulla *physis* del tempo, Aristotele si domanda, poiché il tempo che non è né il cambiamento né il movimento *ha rapporto col cambiamento e col movimento* (ed è precisamente così che comincia l'*Esposizione trascendentale*) «*ti tes kineseôs estin*» (219 a), che cosa del movimento è il tempo; e osserva, non, come si traduce spesso e in modo vago, che «è percependo il movimento che percepiamo il tempo», ma «*ama gar kineseôs aisthanometha kai khronou*»: «È insieme che abbiamo sensazione del movimento e del tempo». Quando siamo all'ombra e non siamo affetti da alcun corpo («*meden dia tou somatôs paskhomen*»), se si produce un movimento nell'anima («*en tē psychē*»), sembra allora che sia trascorso un certo tempo e, nello stesso atto, *insieme (ama)*, sembra che sia trascorso un certo movimento. È nell'*aisthesis* che Aristotele unisce il tempo e il movimento. E ciò senza che sia necessario alcun contenuto sensibile esterno, alcun movimento oggettivo. Il tempo è la forma di ciò che può trascorrere, aver luogo solo «*en tē psychē*». La forma del senso interno è anche la forma di tutti i fenomeni in generale. L'*esposizione trascendentale* del tempo mette questo concetto in rapporto essenziale con il movimento ed il cambiamento²², pur di-

²¹ [I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787² (trad. it. di G. Gentile e L. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Bari 1966, I, p. 76)].

²² Cfr. anche 223 ab. Aristotele pensa anche il tempo in rapporto con il movimento (*kinesis*) e il cambiamento (*metabolē*), pur cominciando col dimostrare che il tempo non è né l'uno né l'altro. Tale è anche il primo momento dell'*Esposizione trascendentale del concetto di tempo*. «Qui soggiungo ancora, che il concetto del cambiamento ("Veränderung"),

stinguendolo da essi rigorosamente; e, come fa *Fisica*, IV, lo vedremo, essa parte dalla possibilità dell'*analogia* costituita dal *tracciato* determinato come *linea* (*grammé*, *Linie*)²³.

Quest'alloggio aristotelico è dunque ad un tempo quello della tradizionale sicurezza metafisica e, nella sua ambiguità inaugurale, quello della sua propria critica. Anticipando il concetto di sensibile non-sensibile, Aristotele getta le premesse di un pensiero del tempo che non sia più semplicemente dominato dal presente (dell'ente dato nella forma della *Vorhandenheit* e della *Gegenwärtigkeit*). Vi sono qui un'instabilità e delle possibilità di rovesciamento che ci si può domandare se *Sein und Zeit* non abbia in qualche modo bloccato. Ciò che nell'immaginazione trascendentale sembra sfuggire al dominio del presente dato nella forma della *Vorhandenheit* e della *Gegenwärtigkeit* è stato senza dubbio annunciato da *Fisica*, IV. Il paradosso sarebbe dunque il seguente: l'originalità della breccia kantiana, come essa è ripetuta in *Kant e il problema della metafisica*²⁴, non trasgredisce il concetto volgare

e con esso il concetto del movimento ("Bewegung") (come cangiamento di luogo), è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo; che, se questa rappresentazione non fosse intuizione (interna) a priori, nessun concetto, quale che sia, potrebbe rendere intelligibile la possibilità di un cangiamento, cioè dell'unione in uno e medesimo oggetto ("Objecte") di predicati opposti contraddittori (per esempio, l'essere e il non essere una stessa cosa nello stesso luogo). Solo nel tempo, ossia una dopo l'altra, possono incontrarsi insieme in una cosa due determinazioni opposte contraddittorie. Il nostro concetto del tempo spiega dunque la possibilità di tante conoscenze sintetiche a priori, quante ce ne propone la teoria generale del moto, che non ne è poco feconda» [KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., trad. it. p. 76].

²³ «Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Infatti, il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esterni: non appartiene né alla figura, né al luogo, ecc.; determina, al contrario, il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E, appunto perché questa intuizione interna non ha nessuna figura, noi cerchiamo di supplire a questo difetto con analogie, e rappresentiamo la serie temporale con una linea che si prolunghi all'infinito ("und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor") nella quale il molteplice forma una serie avente una sola dimensione; e dalle proprietà di questa linea argomentiamo tutte quelle del tempo, fuorché questa sola; che le parti della linea sono simultanee laddove le parti del tempo sono sempre successive. Da ciò risulta che la rappresentazione del tempo stesso è una intuizione, poiché tutti i suoi rapporti possono essere espressi per mezzo di un'intuizione esterna» [ibid., p. 77].

²⁴ Per esempio, nel paragrafo 32 (*L'immaginazione trascendentale e il suo riferimento al tempo*) che mostra in che cosa l'intuizione pura del tempo, come è descritta nell'*Estetica trascendentale*, è svincolata dal privilegio del presente e dell'ora. Dobbiamo tradurne un lungo passo che chiarisce tutti i concetti di *Sein und Zeit* che ci interessano qui in via prioritaria. «Abbiamo mostrato come l'immaginazione trascendentale sia l'origine dell'intuizione sensibile pura. Con ciò, abbiamo dato la prova basilare del fatto che il tempo, essendo un'intuizione pura, scaturisce da tale capacità. Occorre tuttavia chiarire, con un'analisi specifica, in qual modo precisamente esso vi trovi il suo fondamento. Il tempo "scorre costantemente" come successione pura della serie degli ora ("Nacheinander des Jetztfol-

di tempo se non esplicitando un'indicazione di *Fisica*, IV. L'esplicitazione della *questione* elusa si mantiene sempre e necessariamente nel sistema dell'*elusione*. Come la predeterminazione del tempo a partire dal *nun* elude la domanda? In un certo senso, Aristotele riprende nella sua essoterica l'argomentazione di Zenone. Pur riconoscendo che questa argomentazione non chiarisce nulla (218 a), egli ripete l'aporia senza decostruirla. Il tempo non è (tra gli enti). Esso è niente perché è tempo, cioè ora passato o futuro. Il *ciò* presuppone qui che io abbia qualche anticipazione di *ciò che è il tempo*, ovvero il non-presente nella forma dell'ora passato o avvenire. L'ora attuale non è il tempo perché esso è presente; il tempo non è (ente) in quanto non è (presente). Ciò significa che se, in apparenza, si può dimostrare che il tempo è niente (non-ente), è perché si è già determinata l'origine e l'essenza del ni-ente come tempo, come non-presente nella forma del «non-ancora» o dell'«ormai-non-più». Si è dunque dovuto far appello al tempo, ad una precomprensione del tempo - e nel discorso, all'evidenza e al funzionamento dei tempi del verbo - per dire la ni-entità del tempo. Si è già, senza scoprirlo, operato nell'orizzonte di senso del tempo per pensare il non-ente come non-presente, e l'ente come presente. Si è determinato temporalmente l'ente come ente-presente per poter determinare il tempo come non-presente e non-essente.

Cosa si dice infatti «*dia tòn exotericon logôn*»? «che esso (il tempo) non è assolutamente o è solo appena e debolmente [...].

ge»). L'intuizione pura intuisce questa successione non-oggettivamente ("ungegänglich"). Intuire vuol dire ricevere ciò che si dà. L'intuizione pura dà a se stessa, nell'atto di ricezione, il ricettibile. Per ricezione di... si intende anzitutto l'atto di ricevere qualcosa che già c'è ("Vorhandenen"), un presente ("Anwesenden"). Ma questa concezione ristretta della ricezione, ancora orientata nel senso dell'intuizione empirica, è da scartare quando si tratta dell'intuizione pura e del carattere di ricettività che le è proprio. È facile vedere che l'intuizione pura della pura successione degli ora non può consistere nel ricevere qualcosa di presente ("Anwesenden"). Se così fosse, riuscirebbe in ogni caso a "intuire" soltanto l'ora nel suo ora ("das jetzige Jetzt"), mai la successione di ora in quanto tale e l'orizzonte che in essa si forma. A rigore, nella semplice ricezione di un "presente" ("Gegenwärtigen"), non si intuisce mai un ora ("Jetzt"), visto che ogni ora si prolunga essenzialmente, senza soluzione di continuità, nel suo *prima* e nel suo *dopo immediati* ("in sein Soeben und Sogleich"). L'atto dell'intuizione pura deve dare, in sé, la veduta dell'ora ("den Anblick des Jetzt") in modo da guardare innanzi ("vorblickt"), al suo dopo immediato, e indietro ("rückblickt"), al suo *immediato prima*. Si svela ormai più concretamente, e in tutta la sua portata, il fatto che all'intuizione pura, oggetto dell'estetica trascendentale, manca fin dall'inizio la possibilità di essere ricezione di un dato presente ("Gegenwärtigen"). Il dar-si ricettivo, nell'intuizione pura, non è per principio relativo a qualcosa di meramente presente ("ein nur Anwesendes"), e tanto meno alla semplice-presenza di un ente ("vorhandenes seiendes")» [HEIDEGGER, *Kant* cit., trad. it. pp. 150-51].

Da un lato esso è stato e non è più ("gegone kai ouk esti"), dall'altro esso sarà e non è ancora ("mellei kai oupo estin"). Tali sono le componenti del tempo, sia del tempo infinito ("apeiros") sia del tempo considerato nel suo ritorno incessante ("aei lambanomenos"). Ora sembra impossibile che ciò che ammette dei non-enti nella sua composizione partecipi all'entità ("ousia")» (218 a).

Il *me on*, il ni-ente non è dunque accessibile che a partire dall'essere del tempo. Non si può pensare il tempo come niente se non secondo i modi del tempo, il passato e il futuro. L'ente è il non-tempo, il tempo è il non-ente nella misura in cui si è già segretamente determinato l'ente come presente, l'entità (*ousia*) come presenza. Dal momento che l'ente è sinonimo di presente, dire il ni-ente e dire il tempo è la stessa cosa. Il tempo è invero la manifestazione discorsiva della negatività e Hegel non farà, *mutatis mutandis*, che esplicitare ciò che è detto dell'*ousia* come presenza.

Prima ancora di trovare applicazione nelle difficili analisi del numero - numerante o numerato - la coppia aristotelica tempo-movimento è pensata a partire dall'*ousia* come presenza. L'*ousia* come *energeia* in opposizione alla *dynamis* (movimento, potenza) è presenza. Il tempo, che comporta l'ormai-non-più e il non-ancora, è un composto. In esso l'energia trova una composizione con la potenza. E per questo che esso non è, se si vuole²⁵, «in atto», ed è per questo che esso non è *ousia* (ente, se si vuole, sussistente o sostanziale). La determinazione dell'entità (*ousia*) come *energeia* o *entelecheia*, come atto e fine del movimento è inseparabile dalla determinazione del tempo. Il *sensu* del tempo è pensato a partire dal presente, come non-tempo. E non può essere altrimenti; nessun *sensu* (in qualunque senso lo si intenda, come assenza, come significato del discorso, come orientamento del movimento tra un'archia e un *telos*) non ha mai potuto essere pensato nella storia della metafisica altrimenti che a partire dalla presenza e come presenza. Il concetto di senso è comandato da tutto il sistema di determinazioni che stiamo qui individuando e, ogni volta che viene posta una questione di *sensu*, essa non può esserlo

²⁵ «Se si vuole, *in atto*...» perché questa traduzione pone dei problemi. Che essa non sia ovvia è un problema che non possiamo affrontare qui. Rinviamo da una parte a *Il detto di Anassimandro*, che marca la distanza tra l'*energeia* di Aristotele e l'*actualitas* o l'*actus purus* della scolastica medioevale; d'altra parte a P. Aubenque, che sottolinea come «la traduzione moderna di *atto* non è un oblio del senso originale, ma, per una volta, resta ad esso fedele» (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1984³, p. 441, nota 1).

che nella chiusura metafisica. Sarebbe dunque vano, diciamo seccamente e rapidamente, voler sottrarre in quanto tale la questione del senso (del tempo o di qualunque cosa) alla metafisica o al sistema dei concetti detti «volgari». Lo stesso dovrebbe dunque dirsi per una *questione dell'essere* che fosse determinata, come lo è all'inizio di *Sein und Zeit*, come questione del *sensu dell'essere*, quale che sia la forza, la necessità e il valore, sia di rottura che di fondazione, di una tale questione. Già in quanto questione del senso essa è legata, nel suo punto di partenza, e Heidegger indubbiamente lo riconoscerebbe, al discorso (lessico e grammatica) della metafisica di cui avvia la distruzione. In un certo modo, come dà a pensare Bataille, la questione del senso, il progetto di *custodire* il senso, è «volgare». Tale è anche la parola che lo designa.

Quanto al senso del tempo, dunque, la determinazione secondo la presenza è tanto determinante che determinata: essa ci dice ciò che è il tempo (non-entità come «non-più» o come «non-ancora»), ma non può farlo che perché si è *lasciata dire*, attraverso un concetto implicito dei rapporti tra il tempo e l'essere, che il tempo non potrebbe *essere* che un (che in quanto) e(ss)ente, cioè, seguendo questo *participio presente, che un presente*. Né segue che il tempo non poteva essere un (in quanto) ente che non essendo ciò che è, cioè in quanto ente-presente. È dunque perché il tempo è pensato nel suo essere a partire dal presente che esso è stranamente pensato come non-ente (o ente impuro, composto). È perché si crede di sapere ciò che è il tempo, nella sua *physis*, è perché si è implicitamente risposto alla domanda che sarà posta solo più tardi, che, nell'aporia essoterica, si può concludere alla sua debole, ovvero alla sua non-esistenza. Si sa già, fosse anche solo nella pratica ingenua del discorso, ciò che deve essere il tempo, ciò che vogliono dire *passato* (*gegone*) o *futuro* (*mellei*), per poter concludere alla sua debole o alla sua non-esistenza. E si pensano il passato e il futuro come delle affezioni che hanno l'effetto di diminuire, sopraggiungendole, quella presenza che si sa essere il senso o l'essenza di ciò che è (l'ente). È proprio questo che sembra non subire spostamenti, da Aristotele a Hegel. Il Primo Motore, come «atto puro» («*energeia* è *kath' auten*») è presenza pura. In quanto tale, esso anima tutto il movimento col desiderio che ispira. Esso è il bene e ciò che è sommamente desiderabile. Il desiderio è desiderio della presenza. Anche l'eros è pensato a par-

tire dalla presenza. Come il moto. Il *telos* che mette in moto il moto e orienta il divenire verso se stesso, Hegel lo chiama concetto assoluto o soggetto. La trasformazione della *parousia* in presenza a sé e dell'ente supremo in soggetto autopensantesi e raccoglientesi presso di sé nel sapere non interrompe la tradizione fondamentale dell'aristotelismo. Il concetto come soggettività assoluta si pensa da se stesso, è per sé e presso di sé, non ha esterno e raccoglie, cancellandoli, il suo tempo e la sua differenza nella presenza a sé²⁶. Lo si può qualificare nel linguaggio di Aristotele: *noesis noeseôs*, pensiero del pensiero, atto puro, primo motore, signore che, pensandosi da se stesso, non è asservito ad alcuna oggettività, ad alcuna exteriorità, che si tiene immobile nel movimento infinito del circolo e del ritorno a sé.

²⁶ Il tempo è l'esistenza del circolo, e del circolo dei circoli di cui parla la fine della *Logica*. Il tempo è circolare ma è anche ciò che, nel movimento del circolo, dissimula la circolarità, è il circolo in quanto nasconde a se stesso la sua propria totalità, in quanto perde nella differenza l'unità del suo inizio e della sua fine. «Il metodo, che così si attorce in un circolo, non può però anticipare in uno sviluppo temporale che il cominciamento sia già come tale un derivato» [*Scienza della logica*, II, p. 954]. «Il puro concetto che comprende se stesso» [*ibid.*, p. 957] è dunque il tempo e tuttavia esso trova compimento come cancellazione del tempo. Esso comprende il tempo. E se il tempo ha un senso in generale, si vede male come lo si potrebbe sottrarre all'ontoteleologia (per esempio hegeliana). Non è questa o quella determinazione del senso del tempo che appartiene a questa ontoteleologia, ma già l'anticipazione del senso. Il tempo è già soppresso nel momento in cui si pone la questione del suo senso, in cui lo si mette in rapporto con l'apparire, la verità, la presenza, l'essenza in generale. La questione che si pone allora è quella del suo compimento. Per questo non c'è forse altra risposta possibile alla questione del senso o dell'esser del tempo che quella della fine della *Fenomenologia dello spirito*: il tempo è ciò stesso che cancella (*tilgt*) il tempo. Ma questa cancellazione è una scrittura che dà a leggere il tempo e lo mantiene sopprimendolo. Il *Tilgen* è anche un *Aufheben*. Così, per esempio: «Il tempo è il concetto medesimo che è là ("der da ist"), e si presenta alla coscienza come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo ("nich die Zeit tilgt"). Il tempo è il puro Sé esteriore ed intuito; è un Sé non attinto dal Sé, è il concetto soltanto intuito; quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale ("hebt er seine Zeitform auf"), concepisce l'intuire ed è intuito concepito e concettivo – Il tempo appare quindi come destino ("Schicksal") e necessità dello spirito che non è perfetto in se medesimo [...]» (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1976², II, p. 298). Citiamo qui la traduzione di E. De Negri inserendovi le parole tedesche che fanno apparire l'unità di *Dasein* e del tempo, del *Tilgen* e dell'*Aufheben* del tempo). Quali che siano le sue determinazioni, l'essere hegeliano non cade nel tempo come nel suo *Da-sein* più di quanto non nasca semplicemente nella *parousia*. Che il circolo sia già in Aristotele il modello del movimento a partire dal quale sono pensati il tempo e il gramma, è una cosa evidente che è appena necessario ricordare. Sottolineiamo solamente che essa è esplicitata con una grandissima precisione in *Fisica*, IV: «Perciò il tempo pare essere il moto della sfera, poiché è questo moto che misura gli altri moti e che misura anche il tempo. Di qui, l'idea corrente che gli affari umani sono un circolo si applica anche alle altre cose che hanno il moto naturale, la generazione e la distruzione [...] e infatti il tempo stesso pare essere un certo circolo [...]» (223 b). Cfr. anche AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* cit., p. 426.

5. Il perno [*cheville*]²⁷ dell'essenza.

Passando alla questione della *physis* del tempo, Aristotele comincia dunque col rimarcare che la tradizione non ha mai risposto a una tale questione (gesto che sarà da allora ripetuto instancabilmente, fino a Hegel e Heidegger). Ma Aristotele non farà in seguito che sviluppare l'aporia nei suoi propri termini, cioè nei concetti di cui Heidegger ricostituisce la configurazione (*nun, oros* – o *peras* –, *stigmé, sphaira*, ai quali bisognerebbe aggiungere *olon*, tutto, *meros*, parte, e *grammé*). Mai la forma tradizionale della questione viene rimessa fondamentalmente in questione. Qual era questa forma?

Ricordiamolo. La prima fase dell'alternativa (nessuna delle parti del tempo è – presente –, dunque il tempo nella sua totalità non è – il che significa «non è presente», «non partecipando all'ousia») presupponeva che il tempo fosse composto di parti, cioè gli ora (*nun*). È questo presupposto che contesta la seconda fase dell'alternativa: l'ora non è una parte, il tempo non è composto di ora, l'unità e l'identità dell'ora sono problematici. «Se infatti l'ora è sempre altro, poiché nessuna parte, nel tempo, è nello stesso tempo (*ama*) di un'altra [...], poiché l'ora non-essente, essendo tuttavia prima, è stato necessariamente distrutto in un momento dato, gli ora non sono nello stesso tempo (*ama*) gli uni con gli altri, e ciò che fu prima è stato necessariamente distrutto» (218 a).

Come intervengono i concetti di *numero* (numerato o numerante) e di *gramma* a riorganizzare la stessa concettualità nello stesso sistema?

In modo rigorosamente dialettico: non nel senso strettamente aristotelico ma già in senso hegeliano. Aristotele afferma i contrari o piuttosto definisce il tempo come dialettica dei contrari e soluzione delle contraddizioni che appaiono in termini di spazio. Come nell'*Enciclopedia*, il tempo è la linea, soluzione della contraddizione del punto (spazialità non-spaziale). E tuttavia non è la linea, ecc. I termini contraddittori posti nell'aporetica sono semplicemente ripresi ed affermati insieme per definire la *physis* del tempo. In un certo modo, si potrà dire che la dialettica non fa che ripetere sempre l'aporia essoterica affermandola, facendo del tempo l'affermazione dell'aporetica.

²⁷ [*Cheville* = 'perno', 'caviglia' ma anche 'zeppa, ridondanza' (cfr. oltre, capitolo IX, *La mitologia bianca*); come si vedrà qui di seguito, Derrida avvicina *cheville* al termine latino *clavis* e a *clavicola*, facendo perno sull'etimologia di *cheville*, che deriva dal latino *clavicula*; di qui anche l'interpretazione di *cheville* come *petite clé* = 'piccola chiave'].

Così Aristotele afferma che l'ora è in un certo senso il medesimo, in un altro senso il non-medesimo («to de nun esti men ôs to auto esti d'ôs ou to auto», 219 b); che il tempo è continuo secondo l'ora e diviso secondo l'ora («kai sunekhes te de o khronos tô nun, kai dieretai kata to nun», 220 a)²⁸. E tutte le affermazioni contraddittorie si raccolgono in un uso dialettico del concetto di gramma. Quest'uso dialettico è già – come lo sarà sempre – comandato dalla distinzione di potenza ed atto, dato che i contraddittori si risolvono quando si tiene conto del rapporto sotto il quale li si considera: in potenza o in atto. E questa distinzione di potenza ed atto non è evidentemente simmetrica, essendo essa stessa dominata da una teleologia della presenza, dall'atto (*energeia*) come presenza (*ousia, parousia*).

Sembra dapprima che Aristotele rifiuti la rappresentazione del tempo per mezzo del gramma, qui per mezzo di un'iscrizione lineare nello spazio, così come rifiuta di identificare l'ora al punto. La sua argomentazione era già tradizionale e tale è rimasta. Essa fa appello alla non-coesistenza delle parti del tempo. Il tempo si distingue dallo spazio per il fatto che esso non è, come dirà Leibniz, «ordine delle coesistenze», ma «ordine delle successioni». Il rapporto dei punti tra loro non può essere lo stesso di quello degli ora tra loro. I punti non si distruggono reciprocamente. Ora se l'ora presente non fosse annullato dall'ora seguente, coesisterebbe con esso, cosa che è impossibile. Anche se non fosse annullato che da un ora da esso molto lontano, dovrebbe coesistere con tutti gli ora intermedi, che sono in numero infinito (indeterminato: *apeiros*), il che è impossibile (218 a). Un ora non può coesistere, come ora attuale e presente, con un altro ora come tale. La coesistenza non ha senso che nell'unità di un solo e medesimo ora. E questo il senso stesso, in ciò che lo unisce alla presenza. Non si può nemmeno dire che la coesistenza di due ora differenti e ugualmente presenti sia impossibile o impensabile: il significato stesso di coesistenza o di presenza è costituito da questo limite. Non poter coesistere con un altro (medesimo a sé), con un altro ora, non è un predicato dell'ora, è la sua essenza come presenza. L'ora, la presenza in atto del presente è costituito come l'impossibilità di coesistere con un altro ora, cioè con un altro-medesimo-a-sé. L'ora, è (al presente indicativo) l'impossibilità di coesistere con sé: con sé, cioè con un altro sé, un altro ora, un altro medesimo, un doppio.

²⁸ Cfr. anche 222 a.

Ma si è già notato che questa impossibilità, appena costituita, si contraddice, si dimostra come possibilità dell'impossibile. Questa impossibilità implica nella sua essenza, per essere ciò che è, che l'altro ora, con il quale un ora non può coesistere, sia anche in un certo modo il medesimo, sia anche un ora come tale e coesista con ciò che non può coesistere con esso. L'impossibilità della coesistenza non può essere posta come tale se non a partire da una certa coesistenza, da una certa *simultaneità* del non-simultaneo, nella quale l'alterità e l'identità dell'ora [*maintenant*] sono mantenute insieme nell'elemento differenziato di un certo medesimo. Per dirla in latino, il *cum* o il *co* della co-esistenza non ha senso che a partire dalla sua impossibilità e inversamente. L'impossibile (la coesistenza di due ora [*maintenants*]) non appare che in una sintesi (intendiamo questo termine in modo neutro senza implicare in esso alcuna posizione, alcuna attività, alcun agente), diciamo una certa complicità o co-implicazione *che mantiene* [*maintenant*] insieme parecchi ora [*maintenants*] attuali di cui si dice che l'uno è passato e l'altro futuro. L'impossibile co-mantenimento di parecchi ora [*maintenants*] presenti è possibile come mantenimento di parecchi ora [*maintenants*] presenti. Il tempo è un nome di quest'impossibile possibilità.

Inversamente, lo spazio della *coesistenza possibile*, proprio quello che si crede di conoscere sotto il nome di spazio, la possibilità della coesistenza, è lo spazio dell'impossibile coesistenza. La simultaneità non può infatti apparire come tale, essere simultaneità, cioè messa in rapporto di due punti, se non in una sintesi, in una complicità temporale. Non si può dire che un punto è con un altro punto, e un punto, che lo si dica o no, non può essere con un altro punto, non può esserci un altro punto con il quale, ecc., senza una temporalizzazione. E questa mantiene insieme due ora [*maintenants*] differenti. Il *con* della coesistenza spaziale non può sorgere che dal *con* della temporalizzazione. E quello che mostra Hegel. C'è un *con* del tempo che rende possibile il *con* dello spazio, ma che non si produrrebbe come *con* senza la possibilità dello spazio. (Nel puro *Außer-sichsein*, non c'è spazio determinato più di quanto vi sia tempo).

A dire il vero, enunciando così queste proposizioni, restiamo al livello dell'ingenuità. Facciamo come se la differenza tra lo spazio e il tempo ci fosse data come differenza evidente e costituita. Ora, Hegel e Heidegger lo ricordano, non si può trattare dello spazio e del tempo come di due concetti o di due temi. Si parla ingenuamente ogni volta che ci si dà lo spazio e il tempo come due possibilità che dovremmo confrontare e mettere in rapporto. E so-

prattutto ogni volta che, facendolo, si crede di sapere cosa è lo spazio o il tempo, cos'è l'essenza in generale, nell'orizzonte della quale crediamo di poter porre la questione dello spazio e del tempo. Si suppone allora che sia possibile una questione che verta sull'essenza dello spazio e del tempo, senza domandarsi se l'essenza possa qui essere l'orizzonte formale di questa questione, e se l'essenza dell'essenza non sia stata segretamente predeterminata – precisamente come presenza – a partire da una «decisione» riguardante il tempo e lo spazio. Non si deve dunque mettere in rapporto lo spazio e il tempo, ciascuno dei due termini non essendo che ciò che non è, e non consistendo innanzitutto che nel con-fronto stesso.

Ora, se Aristotele si dà la differenza tra il tempo e lo spazio (per esempio nella distinzione tra *nun* e *stigmé*) come differenza costituita, l'articolazione enigmatica di questa differenza è alloggiata nel suo testo, dissimulata, messa al riparo ma operante in questa complicità come questa complicità del medesimo e dell'altro all'interno del *con* o dell'*insieme*, del *simul* nel quale l'esser-insieme non è una determinazione dell'essere, ma la sua stessa produzione. Tutto il peso del testo di Aristotele poggia su una paroletta appena visibile, perché sembra evidente, discreta come ciò che va da sé, cancellata, operante tanto più efficacemente perché è sottratta alla tematizzazione. Ciò che *va da sé* e in tal modo fa giocare il discorso nella sua articolazione, ciò che ormai costituirà il perno [*cheville*]²⁹ (*clavis*) della metafisica, questa piccola chiave che apre e chiude ad un tempo la storia della metafisica con tutta la sua posta, questa clavicola su cui poggia e si articola tutta la decisione concettuale del discorso di Aristotele, è la paroletta *ama*. Essa appare cinque volte in 218 a. *Ama* vuol dire in greco «insieme», «tutt'in una volta», tutti e due insieme, «nello stesso tempo». Questa locuzione non è in principio né spaziale né temporale. La duplicità del *simul* alla quale essa rinvia non raccoglie ancora e in se stessa né dei punti né degli ora, né dei luoghi né delle fasi. Essa dice la complicità, l'origine comune del tempo e dello spazio, il comparire come condizione di ogni apparire dell'essere. Essa dice, in un certo modo, la *diadé* come il minimo. Ma Aristotele non lo dice. Egli sviluppa la sua dimostrazione nell'evidenza inavvertita di ciò che dice la locuzione *ama*. La dice senza dirla, la lascia dirsi o piuttosto essa lo lascia dire ciò che dice.

²⁹ [Cfr. sopra, nota 27].

Verifichiamolo. Se il tempo sembra, nella prima ipotesi dell'aporia, non partecipare dell'*ousia* pura in quanto tale, è perché è fatto di ora (le sue parti) e perché parecchi ora non possono ¹ né susseguirsi distruggendosi immediatamente l'un l'altro, perché in questo caso non ci sarebbe tempo; ² né susseguirsi distruggendosi in modo non immediatamente consecutivo, poiché in questo caso gli ora intervallari sarebbero simultanei e non ci sarebbe più tempo; ³ né restare (nel) lo stesso ora, perché in questo caso le cose che si verificano ad un intervallo di diecimila anni sarebbero *insieme, nello stesso tempo*, il che è assurdo. È questa assurdità, denunciata dall'evidenza del «nello stesso tempo», a costituire l'aporia come aporia.

Queste tre ipotesi rendono dunque impensabile l'*ousia* del tempo. Ora esse non possono esse stesse essere pensate e dette se non secondo l'avverbio temporale-intemporale *ama*. Consideriamo infatti la serie degli ora. L'ora precedente deve, si dice, esser distrutto dall'ora seguente. Ma, fa allora notare Aristotele, esso non può essere distrutto «in se stesso» («en eautô»), cioè nel momento in cui esso è (ora, in atto). E nemmeno può essere distrutto in un altro ora («en allô»): in tal caso esso non sarebbe distrutto come ora, esso stesso, e, in quanto ora che è stato, esso è (resta) inaccessibile all'azione dell'ora seguente. «Sia infatti l'impossibilità per gli ora di rapportarsi gli uni agli altri come un punto si rapporta ad un punto. Se dunque l'ora non è distrutto subito («en tô ephexes») ma in un altro ora, esso sarebbe nello stesso tempo («ama») degli ora intermedi che sono in numero infinito; ciò che è impossibile. Ma non è possibile che esso rimanga («diamenein») sempre lo stesso; perché per nessuna cosa limitata dalla divisione c'è limite unico, sia che essa sia continua secondo l'uno o che lo sia secondo la pluralità; ma l'ora è un limite, e si può considerare il tempo come limitato. Poi, se essere nello stesso tempo («to ama einai») secondo il tempo e non essere né anteriore né posteriore è essere nello stesso, nell'ora, se le cose anteriori e le cose posteriori sono in questo ora, quello che si fosse verificato migliaia di anni fa sarebbe nello stesso tempo («ama») di quello che si verifica oggi, e nulla sarebbe più anteriore o posteriore a nulla» (218 a).

6. Il gramma e il numero.

Tale è dunque l'aporia. Essa esclude già che, malgrado il suo punto di partenza cinematico, questa riflessione identifichi il tem-

po con il gramma che rappresenta il moto, soprattutto se questa rappresentazione è di natura matematica: perché gli ora non sono «nello stesso tempo» come i punti (218 a); perché il tempo non è il movimento (218 b): perché *Fisica*, IV distingue tra il gramma in generale e la linea matematica (222 a; Aristotele parla qui di ciò che avviene «epi tôn mathematikôn grammôn» nei quali i punti sono sempre gli stessi); infine perché, lo vedremo, il tempo, come numero *numerato* del moto, non è intrinsecamente di natura aritmetica. Per tutte queste ragioni, è già evidente che non avremo a che fare con quel concetto cinematografico di tempo tanto vigorosamente denunciato da Bergson; ancora meno con un semplice matematismo o aritmetismo. Ed appare inversamente che in un senso forse differente da quello che indica Heidegger, Bergson è più aristotelico di quanto non creda lui stesso³⁰.

Come *si delinea allineandosi* [«entre-t-il en ligne»] il tempo nella *Fisica*?

- 1) Il tempo non è né il moto (kinesis) né il cambiamento (metabolé). Questi si danno unicamente nell'essere-mosso o nell'essere-mutevole e sono più o meno lenti o rapidi, il che non può essere il caso del tempo. Questo al contrario rende possibile il moto, il cambiamento, la loro misura e le differenze di velocità. Qui il tempo è il definitore e non il definito (218 b).
- 2) Tuttavia, non c'è tempo senza moto. È qui che Aristotele lega il tempo all'esperienza o all'apparire (dianoia, psukhé, aisthesis). Se il tempo non è il moto, non possiamo tuttavia farne esperienza che sentendo e determinando un cambia-

³⁰ Ricordiamo per esempio, per fissare le cose, questi passi, fra tanti altri: «È così che arrivammo all'idea di Tempo. Qui ci attendeva una sorpresa. Fummo infatti assai colpiti di vedere come il tempo reale, che gioca il ruolo principale in ogni filosofia dell'evoluzione, sfugga alla matematica. La sua essenza essendo quella di passare, nessuna delle sue parti c'è più quando se ne presenta un'altra [...]. Nel caso del tempo, l'idea di sovrapposizione implicherebbe assurdità, poiché ogni effetto della durata che sarà sovrapponibile a se stesso, e di conseguenza misurabile, avrà per essenza di non durare [...]. La linea che si misura è immobile, il tempo è mobilità. La linea è completamente fatta, il tempo è ciò che si fa, e anche ciò che fa che tutto si faccia». E questa nota, che si accorderebbe con un certo passo della nota di Heidegger se questa non denunciassero precisamente un limite della rivoluzione bergsoniana: «Lungo tutto il corso della storia della filosofia, tempo e spazio sono messi sullo stesso piano e trattati come cose dello stesso genere. Si studia allora lo spazio, se ne determina la natura e la funzione, poi si trasportano sul tempo le conclusioni ottenute. La teoria dello spazio e quella del tempo si fanno così *pendant*. Per passare dall'una all'altra, è bastato cambiare una parola: si è sostituita "giustapposizione" con "successione"» (H. BERGSON, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris 1934, pp. 2, 3, 5, sgg.).

mento o un moto (Aristotele considera che qui la differenza fra moto e cambiamento non è pertinente e non deve interessarlo - 218 b). «È dunque chiaro che il tempo non è né il moto né senza il moto» (219 a).

Cos'è dunque che rapporta il tempo a ciò che esso non è, cioè al moto? Cosa del movimento determina il tempo? Bisogna cercare nel tempo «ti tes kineseôs estin», cioè in definitiva ciò che lo rapporta allo spazio, e ai cambiamenti di luogo. E trovare i concetti di questo rapporto.

Discrete, avanzate senza insistenza e come se andassero da sé, le categorie fondamentali sono qui quelle di analogia e di corrispondenza. Esse rinnovano, sotto altri nomi e con appena qualche spostamento, l'enigma del «nello stesso tempo», che nomina e nello stesso tempo nasconde, racconta e dissimula il problema.

La grandezza è continua. È l'assioma di questo discorso. Ora il moto segue l'ordine della grandezza, le corrisponde («akolouthei tô megethei è kinesis»). È dunque continuo. D'altra parte, l'anteriore e il posteriore sono delle posizioni locali («en topô»). In quanto tali, essi sono nella grandezza e dunque, secondo la corrispondenza o l'analogia della grandezza e del moto (219 a), nel moto. E dunque nel tempo poiché «il tempo e il moto si corrispondono sempre» («dia to akolouthein aei thaterô thateron autôn»). Ne segue infine che il tempo è continuo per analogia con il moto e con la grandezza.

Ciò conduce alla definizione del tempo come numero del moto secondo il prima ed il dopo (219 ab). Definizione che si precisa, come si sa, attraverso la distinzione tra numero *numerato* e numero *numerante*. Il numero si dice in due modi (dikhôs): numero numerante e numero numerato (219 b). Il tempo è numero numerato («ouk ô arithmoumen all'ô arithmoumenos»). Ciò significa che, paradossalmente, se il tempo è sottoposto alla matematica, all'aritmetica, esso non è in sé, nella sua natura, un essere matematico. Esso è tanto estraneo al numero stesso, al numero numerante, quanto i cavalli e gli uomini sono differenti dai numeri che li contano, e differenti tra loro. *E differenti tra loro*, il che ci lascia liberi di pensare che il tempo non è un ente tra gli altri, tra gli uomini e i cavalli. «Il numero di cento cavalli e il numero di cento uomini è un solo e medesimo numero, ma le cose delle quali c'è numero, i cavalli e gli uomini, sono diverse» (220 b).

C'è tempo solo nella misura in cui il moto ha numero, ma il tem-

numero < numerato -> tempo

po non è, in senso rigoroso, né il moto né il numero. Esso si lascia solamente numerare in quanto ha rapporto al moto secondo il prima e il poi. L'unità di misura del tempo così numerato è l'ora, che permette di discernere il prima e il poi. Ed è perché il moto è determinato secondo il prima e il poi che la rappresentazione grafica lineare del tempo è ad un tempo richiesta ed esclusa da Aristotele. Questa determinazione secondo l'anteriore e il posteriore «corrisponde» infatti «in un certo modo, al punto» («akolouthei de ka touto pôs te stigmè»). Il punto dà alla sua lunghezza la sua continuità e il suo limite. La linea è una continuità di punti. E ciascun punto è ad un tempo una fine ed un inizio («arkhè kai teleuté») per ciascuna parte. Si potrebbe dunque credere che l'ora stia al tempo come il punto sta alla linea. E che l'essenza del tempo possa passare intatta e senza danno nella sua rappresentazione lineare, nello svolgimento continuo, dispiegato, della puntualità.

Aristotele sottolinea fermamente che ciò non è affatto vero. La rappresentazione spaziale e lineare, almeno sotto questa forma, è inadeguata. Ciò che così viene criticato non è il rapporto del tempo con il moto, né l'esser-numerato o numerabile del tempo, ma la sua analogia con una certa struttura del gramma.

Se infatti ci si serve del punto e della linea per rappresentare il moto, si utilizza una molteplicità di punti che sono ad un tempo origine e limite, inizio e fine; questa molteplicità di immobilità, questa serie, se così si può dire, di fermate successive, non dà il tempo e, quando Aristotele ricorda ciò, non si può distinguere il suo linguaggio da quello di Bergson: «Poiché il punto è la continuità e il limite della grandezza. Esso è infatti inizio di questo e fine di quello. Ma se si considera l'elemento unico come doppio, la fermata è necessaria, poiché lo stesso punto sarebbe ad un tempo inizio e fine» (220 a).

In questo senso, l'ora non è il punto perché esso non ferma il tempo, non ne è né l'origine né la fine, né il limite. Per lo meno, non è limite in quanto esso appartiene al tempo. L'importanza dell'in quanto non cesserà d'ora in avanti di precisarsi.

Ciò che si trova così rifiutato, non è dunque il gramma in quanto tale, ma il gramma come serie di punti, come composizione di parti delle quali ciascuna sarebbe un limite fermato. Ma se si considera ora che il punto, come limite, non esiste *in atto*, non è (presente), non esiste che in potenza e per accidente, non riceve la sua esistenza che dalla linea in atto, allora non è impossibile conservare l'analogia del gramma: a condizione di considerarlo non co-

me serie di limiti potenziali ma come linea in atto, come linea pensata a partire dalle estremità («ta eskhata» e non dalle parti, 220 a). Il che permette senza dubbio di distinguere tra il tempo e il moto da una parte e il gramma dall'altra come serie omogenea di punti-limite svolti nello spazio; ma, nello stesso tempo, si torna così a pensare il tempo e il moto a partire dal *telos* di un gramma compiuto, in atto, pienamente presente, che raccoglie il *tracciamento*, che cioè lo cancella in un *circolo*. Il punto può cessare di immobilizzare il moto, può cessare di essere ad un tempo inizio e fine solo a condizione che le estremità si tocchino e che indefinitamente, il movimento finito del cerchio si rigeneri, la fine riproducendosi indefinitamente come inizio e l'inizio come fine. In questo senso, il circolo non leva il limite del punto che sviluppando la sua potenza. Il gramma è *compreso* dalla metafisica tra il punto e il circolo, tra la potenza e l'atto (la presenza), ecc.; e tutte le critiche della spazializzazione del tempo, da Aristotele a Bergson, si mantengono nei limiti di questa comprensione. Il tempo non sarebbe allora che il nome dei limiti nei quali il gramma è così compreso, e, con il gramma, la possibilità della traccia in generale. Null'altro si è mai pensato sotto il nome di tempo. Il tempo è ciò che è pensato a partire dall'essere come presenza e se qualcosa – che ha rapporto al tempo, ma non è il tempo – dev'essere pensato al di là della determinazione dell'essere come presenza, non si può trattare di qualcosa che si possa ancora chiamare tempo. La forza e la potenzialità, la *dinamica* è sempre stata pensata, sotto il nome di tempo, come gramma incompiuto nell'orizzonte di un'escatologia o di una teleologia, e che rinvia secondo il circolo ad un'archeologia. La *parousia* si pensa nel movimento sistematico di tutti questi concetti. Criticare la manipolazione o la determinazione di uno qualunque di questi concetti all'interno del sistema *torna sempre*, si intenda quest'espressione con tutta la carica che può assumere qui, *a girare in tondo*: a ricostituire, secondo un'altra configurazione, lo stesso sistema. Questo movimento che non bisogna affrettarsi a denunciare come vana ripetizione e che ha a che fare qualcosa di essenziale con il movimento del pensiero, lo si può distinguere ad un tempo dal circolo hegeliano della metafisica o dell'ontoteologia e da quel circolo in cui Heidegger ci dice così spesso che bisogna imparare ad entrare *in un certo modo*?

Cheché ne sia di questo circolo e del circolo dei circoli, ci si può aspettare a priori e nel modo *più formale* di decifrare in un testo «passato» la «critica» – o piuttosto la determinazione che de-

nunzia un limite, la de-marcazione -, la *delimitazione* che si crede di poter inaugurare ad un dato momento contro di esso. Più semplicemente: ogni testo della metafisica porta in sé, per esempio, sia il concetto cosiddetto «volgare» di tempo sia le risorse che si prenderanno in prestito dal sistema della metafisica per criticare tale concetto. E queste risorse sono richieste dall'istante in cui il segno «tempo» - l'unità della parola e del concetto, del significante e del significato «tempo» *in generale*, che esso sia o non sia limitato dalla «volgarità» metafisica - si mette a funzionare in un discorso. È a partire da questa necessità formale che bisogna riflettere sulle condizioni di un discorso che oltrepassi la metafisica, supposto che un tale discorso sia possibile o si annunci nella filigrana di qualche margine.

Così, per tenerci ad un ancoraggio aristotelico, *Fisica*, IV conferma senza dubbio la de-limitazione heideggeriana. Aristotele pensa senza alcun dubbio il tempo a partire dall'*ousia* come *parousia*, a partire dall'ora, dal punto, ecc. E tuttavia si può organizzare tutta una lettura che ripeterebbe nel suo testo *sia* questa limitazione *sia* il suo contrario. E che farebbe apparire che la de-limitazione è ancora governata dagli stessi concetti della limitazione.

Abbozziamo tale dimostrazione. A diverse riprese, nell'itinerario che abbiamo seguito, ne è stato iniziato il movimento.

Come il punto rispetto alla linea, l'ora, se lo si considera come limite (*peras*), è *accidentale* rispetto al tempo. Esso non è il tempo ma un suo accidente («È men oun peras to nun, ou khronos, alla sumbebeken», 220 a). L'ora (*Gegenwart*), il presente, non definisce dunque l'essenza del tempo. Il tempo non è pensato a partire dall'ora. È per questa ragione che la matematizzazione del tempo *ha dei limiti*. Dobbiamo intendere questo in tutti i sensi. È in quanto essa richiede dei *limiti*, degli ora analoghi a dei punti, ed è in quanto i limiti sono sempre degli accidenti e delle potenzialità, che il tempo non può essere perfettamente matematizzato, che la sua matematizzazione ha dei limiti e resta, rispetto alla sua essenza, *accidentale*. L'ora è accidente del tempo in quanto limite. Proposizione rigorosamente hegeliana: ricordiamo la differenza tra il presente e l'ora.

D'altra parte, l'ora, in quanto limite, serve anche a misurare, a numerare. In quanto esso numera, dice Aristotele, esso è numero, «*é d'arithmei arithmos*». Ora il numero non appartiene alla cosa numerata. Se ci sono dieci cavalli, la dozzina non è cavallina, essa non è dell'essenza del cavallo, essa è altrove (*allothi*). Nello stes-

so modo, l'ora non appartiene all'essenza del tempo, è altrove. Cioè fuori dal tempo, estraneo al tempo. Ma estraneo come suo accidente. E questa estraneità che sottrarrebbe forse il testo di Aristotele alla de-limitazione heideggeriana è compresa nel sistema delle opposizioni fondanti della metafisica: l'estraneità è pensata come accidente, virtualità, potenza, incompiutezza del circolo, debole presenza, ecc.

(L'ora) [maintenant] è dunque: 1) parte costitutiva del tempo e numero estraneo al tempo; 2) parte costitutiva del tempo e parte accidentale del tempo. Lo si può considerare in quanto tale o in quanto tale. L'enigma dell'ora è dominato nella differenza tra l'atto e la potenza, l'essenza e l'accidente, e in tutto il sistema delle opposizioni che le sono solidali. E la diffrazione degli «in quanto», la pluralità dei significati si precisa e si conferma man mano che si va avanti nel testo: in particolare in 222 a, dove Aristotele raccoglie tutto il sistema dei punti di vista che si possono assumere sull'ora, tutto il sistema degli «in quanto», secondo il quale «le stesse cose possono esser dette secondo la potenza e l'atto» (*Fisica*, I, 191 b, 27-29).

Ciò che organizza qui la pluralità è la distribuzione dei significati, è dunque la definizione del moto come l'«entelechia di ciò che è in potenza, in quanto tale», come essa viene formulata nell'analisi decisiva di *Fisica*, III (201 ab). L'ambiguità del moto, atto della potenza in quanto potenza, ha necessariamente una duplice conseguenza per quanto riguarda il tempo. Da una parte, il tempo, come numero del moto, è dal lato del non-essere, della materia, della potenza, dell'incompiutezza. L'essere in atto, l'energia non è il tempo, ma la presenza eterna. Aristotele lo ricorda in *Fisica*, IV: «E dunque evidente che gli esseri eterni («ta aei onta»), in quanto eterni, non sono nel tempo» (221 b). Ma, d'altra parte il tempo non è il non-essere e i non-esseri non sono nel tempo. Per essere nel tempo, bisogna aver cominciato a essere e tendere, come ogni potenza, all'atto e alla forma³¹: «E dunque evidente che il non-essere non sarà sempre nel tempo [...]» (221 b).

³¹ Benché Bergson critichi il concetto di possibile in quanto possibile, benché non faccia né della *durata* e nemmeno della *tendenza* un movimento del possibile, benché tutto sia ai suoi occhi «attuale», resta il fatto che il suo concetto di durata, slancio e tensione ontologica del vivente orientato da un *telos*, conserva qualcosa dell'ontologia aristotelica del tempo.

Benché siano compresi a partire dall'essere come presenza in atto, il moto e il tempo non sono né degli enti (presenti) né dei non-enti (assenti). La categoria del desiderio o del moto, in quanto tali, la categoria del tempo in quanto tale, sono dunque ad un tempo assoggettate e sottratte, già o ancora nel testo di Aristotele, tanto alla de-limitazione della metafisica come pensiero del presente, che al suo semplice rovesciamento.

Questo gioco di assoggettamento e di sottrazione deve essere pensato nella sua *regola formale* se si vogliono leggere i testi della storia della metafisica. Leggerli, certo, nell'apertura della breccia heideggeriana, cioè del solo eccesso pensato della metafisica come tale, ma anche talvolta, fedelmente, al di là di certe proposizioni o conclusioni nelle quali questa breccia ha dovuto fermarsi, alle quali ha dovuto far appello o appoggiarsi. Per esempio nella lettura di Aristotele e di Hegel all'epoca di *Sein und Zeit*. E questa regola formale deve poterci guidare nella lettura¹² dell'insieme del testo heideggeriano stesso. Essa deve in particolare permetterci di porre la questione dell'iscrizione in esso dell'epoca di *Sein und Zeit*.

7. La chiusura del gramma e la traccia della differenza.

Questo, insomma, per suggerire che:

① Non c'è forse «concetto volgare di tempo». Il concetto di tempo appartiene completamente alla metafisica e dà nome al predominio della presenza. Bisogna dunque concluderne che tutto il sistema dei concetti metafisici, attraverso tutta la loro storia, sviluppa la cosiddetta «volgarità» di tale concetto (cosa che Heidegger senza dubbio non contesterebbe), ma anche che non si può opporgli un altro concetto di tempo, poiché il tempo in generale appartiene alla concettualità metafisica. A voler produrre quest'altro concetto, ci si renderebbe presto conto di costruirlo con altri predicati metafisici o onto-teologici.

↳ è ciò che ha fatto Heidegger

¹² Solo una tale lettura, a condizione di non autorizzare la sicurezza e la chiusura strutturale dei problemi, ci pare che possa oggi, in Francia, sciogliere una complicità profonda: quella che riunisce, nello stesso rifiuto di leggere, nello stesso diniego riguardo alla questione, al testo e al problema del testo, nella stessa vana ripetizione o nello stesso silenzio cieco, il campo della devozione heideggeriana e quello dell'anti-heideggerismo, laddove la «resistenza» politica serve spesso da alibi altamente morale ad una «resistenza» di altro ordine; resistenza filosofica per esempio, ma ve ne sono anche altre e con implicazioni politiche che, benché più lontane, non sono meno determinate.

Non è questa l'esperienza che ha fatto Heidegger in *Sein und Zeit*? La straordinaria scossa alla quale è stata allora sottoposta l'ontologia classica resta ancora compresa nella grammatica e nel lessico della metafisica. E tutte le opposizioni concettuali che servono alla distruzione dell'ontologia si ordinano intorno ad un asse fondamentale: quello che separa l'autentico dall'inautentico e, in istanza ultima e definitiva, la temporalità originaria dalla temporalità deietta. Ora, non solamente è difficile, come abbiamo tentato di indicare, attribuire semplicemente a Hegel l'affermazione di una «caduta dello spirito nel tempo», ma, nella misura in cui lo si può fare, bisogna forse spostare la de-limitazione. Il limite metafisico o onto-teologico consiste senza dubbio meno nel pensare una caduta nel tempo (a partire da un non-tempo o un'eternità in-temporale che non ha alcun senso in Hegel) che nel pensare una caduta in generale, sia pure, come propone *Sein und Zeit* nel suo tema fondamentale e nel suo luogo di massima insistenza, di un tempo originario in un tempo derivato. Heidegger scrive per esempio alla fine del paragrafo 82, consacrato a Hegel: «Lo spirito non cade nel tempo, ma: l'esistenza effettiva, in quanto deiettiva, "deriva cadendo" ("fällt als verfallende"), dalla temporalità originaria ed autentica ("aus der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit"). Ma questo "cadere" ("Fallen") trova la sua possibilità esistenziale in un modo della temporalizzazione, della temporalità [...]» [*Sein und Zeit*, p. 617]. Ed è di questa temporalità originaria che, chiudendo *Sein und Zeit*, Heidegger si domanda se essa costituisca l'orizzonte dell'essere, se essa conduca al senso dell'essere.

Ora l'opposizione di *originario* e *derivato* non è ancora metafisica? La richiesta dell'*archia* in generale, quali che siano le precauzioni con cui si circonda questo concetto, non è l'operazione «essenziale» della metafisica? Supposto che lo si possa sottrarre, nonostante forti indizi, a ogni altra provenienza, non c'è per lo meno del platonismo nel *Verfallen*? Perché determinare come caduta il passaggio da una temporalità ad un'altra? E perché qualificare la temporalità come autentica - o propria (*eigentlich*) - e come inautentica - o impropria - quando ogni preoccupazione etica è stata sospesa? Si potrebbero moltiplicare queste domande intorno al concetto di finitezza, intorno al punto di partenza nell'analitica esistenziale del *Dasein*, giustificato dall'enigmatica pros-

simità³³ a sé o dall'identità a sé dell'interrogante (§ 5), ecc. Se abbiamo scelto di interrogare l'opposizione che struttura il concetto di temporalità, è perché tutta l'analitica esistenziale riconduce ad essa.

2) La questione che poniamo resta interna al pensiero di Heidegger. Non è chiudendo, è interrompendo *Sein und Zeit* che Heidegger si domanda se «la temporalità originaria» conduce al senso dell'essere. E non è questa un'articolazione programmatica, ma una domanda e una sospensione. Lo spostamento, una certa lateralizzazione, se non una semplice cancellazione del tema del tempo, e di tutto ciò che gli è solidale in *Sein und Zeit*, lasciano pensare che senza rimettere in questione la necessità di un certo punto di partenza nella metafisica, e ancor meno l'efficacia della «distruzione» operata dall'analitica del *Dasein*, bisognava, per delle ragioni essenziali, procedere altrimenti e, si può dirlo alla lettera, *cambiare di orizzonte*.

D'ora in poi, con il tema del tempo, tutti i temi che da esso dipendono in *Sein und Zeit* (e particolarmente quelli del *Dasein*, della finitezza, della storicità) non costituiranno più l'orizzonte trascendentale del problema dell'essere ma saranno, all'occasione, ri-costituiti a partire dal tema dell'epocalità dell'essere.

Che ne sarà allora della presenza? Non possiamo facilmente pensare nella parola latina *presenza* i movimenti di differenziazione che si producono nel testo heideggeriano. Il compito è qui immenso e difficile. Fissiamo a riguardo solo un punto di riferimento. In *Sein und Zeit* e in *Kant e il problema della metafisica*, era difficile, saremmo tentati di dire impossibile, distinguere rigorosamente tra la presenza come *Anwesenheit* e la presenza come *Gegenwärtigkeit* (presenza nel senso temporale del mantenimento [*maintenance*]). I testi che abbiamo citato le assimilavano espressamente. La metafisica significava allora la deter-

minazione del senso dell'essere come presenza in questi due sensi, e simultaneamente.

Al di là di *Sein und Zeit*, sembra che, sempre di più, la *Gegenwärtigkeit* (determinazione fondamentale dell'*ousia*) non sia essa stessa che una restrizione dell'*Anwesenheit*, cosa che permetterà di riferirsi, nel *Detto di Anassimandro* ad un «*ungegenwärtig Anwesende*». E la parola latina *presenza* (*Präsenz*) connoterà piuttosto un'altra limitazione nella forma della soggettività e della rappresentazione. Questa catena di determinazioni della presenza (*Anwesenheit*), determinazione inaugurale del senso dell'essere da parte dei Greci, precisa la questione della lettura dei testi della metafisica da parte di Heidegger e quella della nostra lettura dei testi di Heidegger. La de-limitazione heideggeriana consiste talora nel richiamare da una determinazione più stretta a una determinazione meno stretta della presenza, a risalire così dal presente verso un pensiero più originario dell'essere come presenza (*Anwesenheit*), e talora nell'interrogare su questa determinazione originaria stessa e nel darla a pensare come una chiusura, come la chiusura greco-occidentale-filosofica. Secondo quest'ultimo gesto, si tratterebbe insomma di pensare un *Wesen*, o di sollecitare il pensiero con un *Wesen* che non sarebbe nemmeno ancora *Anwesen*. Nel primo caso, gli spostamenti si manterrebbero all'interno della metafisica (della presenza) in generale; e l'urgenza o l'estensione del compito spiegano come questi spostamenti intrametafisici occupino quasi tutto il testo di Heidegger, dandovisi come tali, cosa che già è rara. L'altro gesto, il più difficile, il più inaudito, quello che sottopone maggiormente ad interrogazione, quello per il quale siamo meno preparati, si lascia solamente abbozzare, si annuncia in certe incrinature calcolate del testo metafisico.

Due testi, due mani, due sguardi, due ascolti. Ad un tempo insieme e separatamente.

3) Il rapporto tra i due testi, tra la presenza in generale (*Anwesenheit*) e ciò che la eccede alla vigilia o al di là della Grecia, un tale rapporto non può in alcun modo darsi a leggere nella forma della presenza, supposto che qualcosa possa mai darsi a leggere in una tal forma. E tuttavia ciò che ci dà a pensare al di là della chiusura non può essere semplicemente assente. Assente, o non ci darebbe nulla da pensare o sarebbe ancora un modo negativo della presenza. Bisogna dunque che il segno di questo eccesso sia ad un

³³ L'originario, l'autentico è determinato come il *proprio* (*eigentlich*), cioè il vicino (*prope, proprius*), il presente nella prossimità della presenza a sé. Si potrebbe mostrare come questo valore di prossimità e di presenza a sé interviene, all'inizio di *Sein und Zeit* e altrove, nella decisione di porre la questione del senso dell'essere a partire da un'analitica esistenziale del *Dasein*. E si potrebbe mostrare il peso della metafisica in una tale decisione e nel credito qui accordato al valore di presenza a sé. Questa questione può estendere il suo movimento a tutti i concetti che implicano il valore di «proprio» (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen*, ecc.).

tempo assolutamente eccedente rispetto ad ogni presenza-assenza possibile, ad ogni produzione o sparizione di un ente in generale, e tuttavia che *in qualche modo* esso si significhi ancora: in qualche modo non formulabile dalla metafisica come tale. Per eccedere la metafisica, bisogna che una traccia sia iscritta nel testo metafisico pur facendo segno, non verso un'altra presenza o verso un'altra forma della presenza, ma verso un testo completamente diverso. Una tale traccia non può essere pensata *more metaphysico*. Nessun filosofema è pronto per dominarla. Ed essa (è) ciò stesso che deve sottrarsi al dominio. Solo la presenza si domina.

Il modo di iscrizione di una tale traccia nel testo metafisico è così impensabile che bisogna descriverlo come una cancellazione della traccia stessa. La traccia si produce in esso come la sua propria cancellazione. Ed appartiene alla traccia di cancellarsi da se stessa, di nascondere essa stessa ciò che potrebbe mantenerla in presenza. La traccia non è né percettibile né impercettibile.

È così che la differenza tra l'essere e l'ente, proprio quello che sarebbe stato «obliato» nella determinazione dell'essere come presenza e della presenza come presente, questa differenza è nascosta a tal punto che non ne resta nemmeno traccia. La traccia della differenza è cancellata. Se si pensa che la differenza (è) essa stessa altro dall'assenza e dalla presenza, (è) (essa stessa) traccia, è proprio la traccia della traccia che è scomparsa nell'oblio della differenza fra l'essere e l'ente.

Non è questo che sembra dirci innanzitutto *Il detto di Anassimandro?* «L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente [...]. La differenza resta esclusa. È obliata. Solo i due differenti, il presente e la presenza ("Das Anwesende und das Anwesen"), si svelano, ma non *in quanto* differenti. La stessa traccia primitiva ("die frühe Spur") della differenza è cancellata perché la presenza appare come un (ente)-presente ("das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint") la cui origine è riposta in un (ente)-presente supremo ("in einem höchsten Anwesenden")»³⁴.

Ma, nello stesso tempo, questa cancellazione della traccia si deve essere tracciata nel testo metafisico. Allora la presenza, lungi dall'essere, come si crede comunemente, ciò che significa il segno, ciò a cui rinvia una traccia, allora la presenza è la traccia della traccia, la traccia della cancellazione della traccia. Tale è per noi il te-

sto della metafisica, tale è per noi la lingua che parliamo. È a questa sola condizione che la metafisica e la nostra lingua possono far segno verso la loro propria trasgressione³⁵. Ed è per questo che non c'è contraddizione a pensare *insieme*, della traccia, *ciò che è cancellato* e *ciò che è tracciato*. Ed è per questo che non c'è contraddizione tra la cancellazione assoluta della «traccia primitiva» della differenza e ciò che la tiene, come traccia, al riparo e custodita nella presenza. E Heidegger non si contraddice quando scrive più oltre: «La differenza dell'essere dall'ente può esser riconosciuta come obliata solo se si è già svelata con la presenza del presente ("mit dem Anwesen des Anwesenden") e ha così lasciato una traccia ("so eine Spur geprägt hat") che resta salvaguardata ("gewahrt bleibt") nel linguaggio a cui l'essere giunge»³⁶.

Bisogna allora riconoscere che tutte le determinazioni di una traccia siffatta – tutti i nomi che le si danno – appartengono in quanto tali al testo metafisico che dà riparo alla traccia e non alla traccia stessa. Non c'è *traccia stessa*, *traccia propria*. Heidegger dice appunto che la differenza non potrebbe apparire *come tale* («Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, daß der Unterschied als der Unterschied erscheint»). La traccia di questa traccia che (è) la differenza non potrebbe soprattutto apparire né essere nominata *come tale*, cioè nella sua presenza. È il *come tale* che, precisamente e come tale, si sottrae per sempre. Anche le determinazioni che nominano la differenza sono sempre di ordine metafisico. E non solamente la determinazione della differenza come differenza della presenza dal presente (*Anwesen / Anwesend*), ma già la determinazione della differenza come differenza dell'essere dall'ente. Se l'essere, secondo quell'oblio greco che sarebbe stata la forma stessa del suo avvento, non ha mai voluto dire che l'ente, allora la differenza è forse più vecchia dell'essere stesso. Vi sarebbe una differenza ancora più impensata della differenza fra l'essere e l'ente. Senza dubbio non si dà *maggior* possibilità di nominarla come tale nella nostra lingua. Al di là dell'essere e dell'ente, questa differenza, differendo(si) incessante-

³⁵ Così Plotino (che ne è di Plotino nella storia della metafisica e nell'epoca «platonica», a seguire la lettura di Heidegger?), che dice la presenza, cioè, anche, la *morphé* – come la traccia della non-presenza, dell'a-morfo («to gar ikhnos tou amorphou morphé»). Traccia che non è né presenza né assenza, né, in qualunque modo, un compromesso secondario.

³⁶ [HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander* cit., trad. it. pp. 340-41].

³⁴ [HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander* cit., trad. it. p. 340].

mente, (si) traccerebbe (da se stessa), questa *différance* sarebbe la prima o l'ultima traccia se ancora si potesse parlare qui di origine e di fine.

Una *différance* siffatta ci darebbe a pensare, già, ancora, una scrittura senza presenza e senza assenza, senza storia, senza causa, senza *archia*, senza *telos*, tale da sconvolgere assolutamente ogni dialettica, ogni teologia, ogni teleologia, ogni ontologia. Una scrittura che eccede tutto ciò che la storia della metafisica ha compreso nella forma della *grammé* aristotelica, nel suo punto, nella sua linea, nel suo circolo, nel suo tempo e nel suo spazio.

Il pozzo e la piramide

Introduzione alla semiologia di Hegel

La prima versione di questo saggio riproduceva una relazione letta al seminario di Jean Hyppolite, al Collège de France (16 gennaio 1968). Essa fu pubblicata per la prima volta in un volume che riuniva i lavori di tale seminario, *Hegel et la pensée moderne*, Paris 1971.

- 1) «La differenza reale ("der reale Unterschied") appartenendo agli estremi, questo medio non è che la loro neutralità astratta, la loro reale possibilità, quasi l'elemento teoretico dell'esistenza degli oggetti chimici, del loro processo e del suo risultato. Nel corporale è l'acqua, che adempie alle funzioni di questo mezzo; nello spirituale (in quanto vi si riscontra l'analogo di cotesto rapporto) è da riguardar come mezzo il segno in generale e più precisamente ("näher") il linguaggio ("Sprache")» (*Scienza della logica*, II, sez. II, cap. II, B 1, p. 829; cfr. anche *Enciclopedia*, § 284).

Cosa bisogna intendere qui per medio? Per mezzo semiologico? E in senso più stretto (*näher*) per mezzo linguistico, sia che, con la parola *Sprache*, si indichi la lingua o il linguaggio? Ci interesseremo qui alla differenza che è implicita in questa restrizione, senza dubbio per scoprirvi, cammin facendo, solo una restrizione della differenza: altro nome del mezzo dello spirito.

- 2) Nell'*Enciclopedia* (§ 458), Hegel lamenta che si introducano in generale «il segno e il linguaggio [...] come appendici nella Psicologia, o anche nella Logica; senza che si pensi alla loro necessità e alla loro connessione nel sistema dell'attività dell'intelligenza» [*Enciclopedia*, p. 419].

A dispetto delle apparenze, la semiologia avrebbe dunque trovato posto al centro, non in margine o in appendice alla *Logica* di Hegel; il che ci autorizza a inserire quest'introduzione alla teoria hegeliana del segno in un seminario consacrato alla *Logica* di Hegel. Giustificazione, questa, richiesta preliminarmente dal fatto che, invece di soffermarci sulla *Logica*, sui libri che portano questo titolo, procederemo soprattutto attraverso deviazioni, seguendo dei testi che sono più propri a dimostrare la necessità architet-

tonica di questi rapporti fra logica e semiologia. Dato che alcuni di questi testi sono già stati interrogati da Jean Hypolite in *Logique et existence*, ci richiameremo a questo libro – e specialmente al suo capitolo *Sens et sensible* – implicitamente e costantemente.

Determinando l'essere come presenza (presenza nella forma dell'oggetto o presenza a sé sotto l'aspetto della coscienza), la metafisica non poteva trattare il segno che come un passaggio. Essa si è addirittura confusa con tale trattamento. Questo non è inoltre sopravvenuto al concetto di segno, l'ha costituito.

Luogo di passaggio, passerella tra due momenti della presenza piena, il segno funziona dunque solo come il rinvio provvisorio di una presenza ad un'altra. La passerella può essere sollevata [relevée]. Il processo del segno ha una storia, la significazione è anzi la storia compresa: tra una presenza originale e la sua riappropriazione circolare in una presenza finale. La presenza a sé del sapere assoluto, la coscienza dell'esser-presso-di-sé nel logos, nel concetto assoluto, saranno state distratte da se stesse solo per il tempo di una deviazione e il tempo di un segno. Il tempo del segno è allora il tempo del rinvio. Esso significa la presenza a sé, rinvia la presenza a se stessa, organizza la circolazione della sua scorta provvisoria [provision]¹. Da sempre il movimento della presenza perduta avrà già avviato il processo della sua riappropriazione.

Nei limiti di questo *continuum*, si producono delle rotture, delle discontinuità fendono e riorganizzano regolarmente la teoria del segno. Esse ne reinscrivono i concetti in configurazioni originali di cui non bisogna mancare di cogliere la specificità. Inseriti in altri sistemi, i concetti non sono certo più gli stessi; e sarebbe più che stupido cancellare le differenze di queste ristrutturazioni per lasciar apparire soltanto il tessuto liscio, omogeneo, astorico di un insieme di caratteristiche invarianti che si pretendono «originarie». All'inverso, sarebbe meno stupido ignorare, non l'origine, ma lunghe sequenze e potenti sistemi, omettere (per guardare troppo da vicino, cioè parimenti troppo da lontano) delle catene di predicati che, per essere non dico permanenti, ma assai ampie, non si lasciano facilmente spostare o interrompere da molteplici eventi di rottura, per quanto affascinanti e spettacolari essi siano al primo sguardo insoddisfatto. Finché non viene

¹ [Derrida gioca fra *provision* = 'scorta' e (*par*) *provision* = 'provvisoriamente'].

mostrata la grande ampiezza di questa catena, non si può né definire rigorosamente i mutamenti secondari o l'ordine delle trasformazioni, né render conto del ricorso a una *stessa parola* per designare un concetto trasformato ed estirpato – entro certi limiti – da un terreno precedente (salvo a considerare l'ordine della lingua, delle parole e del significante in generale come un sistema accessorio, l'accidente contingente di un concetto significato, che potrebbe avere la sua storia autonoma, i suoi propri spostamenti, indipendentemente dalla tradizione verbale, da un certo *continuum* semiologico o da sequenze più ampie del significante; anche tale atteggiamento deriverebbe da una filosofia, la più classica, del rapporto tra il senso e il segno). Per marcare *effettivamente* gli spostamenti dei luoghi di iscrizione concettuale, bisogna articolare le catene sistematiche del movimento secondo le loro generalità e i loro periodi propri, secondo i loro sfalsamenti, le loro disuguaglianze di sviluppo, le figure complesse delle loro inclusioni, implicazioni, esclusioni, ecc. Il che è tutt'altra cosa che ricondurre all'origine o al terreno fondatore di un concetto, come se esistesse qualcosa del genere, come se tale limite inaugurale e immaginario non ridestasse il mito rassicurante di un significato trascendentale, archeologia alla vigilia [*veille*] di ogni traccia e di ogni differenza.

In questa sequenza finita ma relativamente lunga che si chiama metafisica, il segno è dunque potuto divenire oggetto di una teoria, ha potuto essere considerato, riguardato come qualcosa o a partire da qualcosa, da ciò che si dà a vedere nell'intuizione, cioè dall'ente-presente: teoria del segno a partire dall'ente-presente ma anche e ad un tempo *in vista* dell'ente-presente, in vista di presenza, dove l'esser-in-vista marca sia una certa autorità teorica dello sguardo che l'istanza della mira finale, il *telos* della riappropriazione, l'ordinamento della teoria del segno alla luce della *parousia*. Ordinamento, anche, come logica, all'idealità invisibile di un logos che s'intende-parlare, nella massima vicinanza a se stesso, nell'unità del concetto e della coscienza.

È il sistema di questa coordinazione che ci proponiamo di analizzare qui. La sua cogenza ha un carattere di grande generalità. Essa si esercita, in modo costitutivo, su tutta la storia della metafisica, e in generale su tutto ciò che si è creduto di poter dominare sotto il concetto metafisico di storia. Si dice spesso che lo hegelismo rappresenta il compimento della metafisica, la sua fine e la sua realizzazione. Ci si deve dunque attendere che esso dia a

questa coerenza la forma piú sistematica e piú potente, condotta di conseguenza fino al suo proprio limite.

1. *Semiologia e psicologia.*

Si può trovare un primo indizio di ciò in una lettura architettonica. Hegel accorda infatti alla semiologia un posto ben determinato nel sistema della scienza.

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, la teoria del segno rientra nella *Filosofia dello spirito*, terza parte dell'opera, preceduta dalla *Scienza della logica* («piccola logica») e dalla *Filosofia della natura*.

A che corrisponde questa divisione? Il suo senso è raccolto alla fine dell'Introduzione (*Enciclopedia*, § 18): «Come di una filosofia non può darsi una rappresentazione generale preliminare ("eine vorläufige, allgemeine Vorstellung"), perché solo il tutto della scienza è la rappresentazione dell'Idea ("die Darstellung der Idee"), così anche la sua partizione ("Einleitung") non può essere compresa se non mediante l'idea; la partizione è qui, come l'idea da cui si desume, qualcosa di anticipato ("etwas Antizipiertes"). Ora l'idea si dimostra essere ("sich erweist") il pensiero identico senz'altro ("schlechthin") con se stesso e questo, insieme, come l'attività che si pone di fronte a sé al fine di esser per sé, ed in quest'altro da sé giungere soltanto a sé ("sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein"). Onde la scienza si divide in tre parti:

- 1) la *Logica*, la scienza dell'Idea in sé e per sé;
- 2) la *Filosofia della Natura*, come la scienza dell'Idea nel suo alienarsi da sé;
- 3) la *Filosofia dello Spirito*, come la scienza dell'Idea, che dal suo alienamento ritorna in sé ("aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt")» [*ibid.*, pp. 22-23].

Questo schema, beninteso, è quello di un movimento vivente; e tale divisione sarebbe ingiustificata, precisa Hegel, se disarticolasse e giustapponesse questi tre momenti le cui differenze non devono essere sostanzializzate.

La teoria del segno appartiene al terzo momento, alla terza parte, alla *Filosofia dello spirito*. Essa appartiene alla scienza dal momento in cui l'idea ri(n)viene a se stessa dopo avere, se così si può

dire, perso conoscenza, perso la coscienza e il senso di se stessa nella natura, nel suo esser-altro. Il segno sarà dunque un'istanza o una struttura essenziale di questo ritorno alla presenza a sé dell'idea. Se lo spirito è l'esser-presso-di-sé dell'idea, si può già riconoscere al segno questa prima determinazione, la piú generale: il segno è una forma o un movimento del rapporto a sé dell'idea, nell'elemento dello spirito, un modo dell'esser-presso-di-sé dell'assoluto.

Restringiamo l'angolo d'osservazione. Situiamo in modo piú preciso la teoria del segno nella filosofia dello spirito. Questa si articola a sua volta in tre parti che corrispondono ai tre movimenti dello sviluppo dello spirito:

- 1) lo spirito soggettivo: rapporto a sé dello spirito e totalità soltanto ideale dell'idea. E l'esser-presso-di-sé nella forma della libertà soltanto interiore;
- 2) lo spirito oggettivo, in quanto mondo da produrre e prodotto nella forma della realtà, non soltanto dell'idealità. La libertà diviene in esso necessità esistente, presente («vorhandene Notwendigkeit»);
- 3) lo spirito assoluto: unità, che è *in sé e per sé*, dell'oggettività dello spirito e della sua idealità o del suo concetto, unità che si produce eternamente, lo spirito nella sua verità assoluta - *lo spirito assoluto* (*ibid.*, § 385).

I due primi momenti sono dunque delle determinazioni *finite* e passeggiere dello spirito. Ora, il discorso sul segno rientra nella scienza di una di queste determinazioni finite: lo spirito soggettivo. Se si ricorda che, secondo Hegel, «il finito non è: cioè non è il vero, ma è semplicemente e soltanto un passaggio ("Übergehen") e un uscita fuori di sé ("Übersichhinausgehen": una trasgressione di sé)» (*ibid.*, § 386, p. 353), il segno appare dunque come un modo o una determinazione dello spirito soggettivo e finito in quanto mediazione o trasgressione di sé, passaggio all'interno del passaggio, passaggio del passaggio. Ma questa uscita fuori di sé è il cammino obbligato di un ritorno a sé. Essa è pensata sotto l'autorità e nella forma della dialettica, secondo il movimento del vero, sorvegliato dai concetti di *Aufhebung* e di negatività. «Questo finito delle sfere sin qui considerate è la dialettica, è la sua cancellazione ("Vergehen") mediante e in un'altra cosa [...]» [*ibid.*].

Definiamo piú da vicino la collocazione di questa semiologia. Lo spirito soggettivo a sua volta è:

- 1) *in sé o immediato*: è l'anima o lo spirito naturale (*Natur-Geist*), oggetto dell'*antropologia* che studia l'uomo nella natura;
- 2) *per sé o mediato*, come riflessione identica in sé e nell'altro, lo spirito in relazione o in particolareizzazione («im Verhältnis oder Besonderung»), la *coscienza*, oggetto della *fenomenologia dello spirito*;
- 3) *lo spirito che si determina esso stesso in se stesso, come soggetto per sé*, oggetto della *psicologia* (*ibid.*, § 387).

Ora, la semiologia è un capitolo della psicologia, scienza dello spirito che si determina in sé come soggetto per sé. Notiamo tuttavia, senza poterci qui soffermare su questo, che la semiologia, parte della scienza del soggetto per sé, non appartiene, nonostante ciò, alla scienza della coscienza, cioè alla fenomenologia.

Questa topica che iscrive la semiologia in una scienza non naturale dell'anima, propriamente in una psicologia, non produce, almeno per questo aspetto, alcuno sconvolgimento in una lunga sequenza di teorie tradizionali. Essa non ci riconduce solo ai numerosi tentativi semiologici del medioevo o del XVIII secolo che sono tutti, direttamente o no, delle psicologie, ma anche ad Aristotele. Aristotele è il nume tutelare invocato da Hegel per la sua filosofia dello spirito e precisamente per la sua psicologia: «[...] i libri di Aristotele *Intorno all'anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima, sono ancor sempre l'opera migliore e forse l'unica, d'interesse speculativo, intorno a tale oggetto. Lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere soltanto quello d'introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto; e così, anche, risvegliare l'intelligenza di quei libri aristotelici» (*ibid.*, § 378, p. 348).

È proprio Aristotele che ha sviluppato la sua interpretazione della voce in un trattato *Peri Psykhés* (cosa che fra un istante acquisterà per noi molto peso) e, nel *Peri Hermeneias*, ha definito i segni, i simboli, la parola e la scrittura a partire dai «*pathemata tes psykhés*», cioè dagli stati, affezioni o passioni dell'anima. Ricordiamo il ben noto inizio del *Peri Hermeneias*: «I suoni emessi dalla voce ("ta en tè phoné") sono i simboli delle affezioni dell'anima, e le parole scritte i simboli delle parole emesse dalla voce. E come la scrittura non è la stessa presso tutti gli uomini, le parole parlate ugualmente non sono le stesse, benché gli stati dell'anima di cui queste espressioni sono i segni immediati [sono in primo luogo i segni: "semeia protôs"] siano identici in tutti [è pre-

cisamente questo che permette di farne la scienza], come sono identiche le cose di cui questi stati sono l'immagine. Questo soggetto è stato trattato nel nostro libro *Dell'anima* [...]» (16 a).

La ripetizione tradizionale del gesto con il quale si fa dipendere la semiologia da una psicologia non costituisce soltanto il passato dello hegelismo. Ad essa si conforma anche ciò che spesso si dà come superamento dello hegelismo, talvolta come scienza liberata dalla metafisica.

Poiché questa necessità che è propriamente metafisica e che governa tutta una concatenazione di discorsi, da Aristotele a Hegel, non sarà interrotta da chi è stato considerato come il fondatore del primo grande progetto di semiologia generale e scientifica, modello di tante scienze moderne e umane. Per almeno due volte, nel suo *Corso di linguistica generale*, Saussure pone il suo disegno di semiologia generale sotto la giurisdizione della psicologia: «In fondo, tutto è psicologico nella lingua, comprese le sue manifestazioni materiali e meccaniche, come i mutamenti di suono; e, poiché la linguistica fornisce alla psicologia sociale documenti così preziosi, non dovrà far corpo con essa?» (*Corso di linguistica generale*, p. 16). «Si può dunque concepire una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale; essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale, e, di conseguenza, della psicologia generale; noi la chiameremo *semiologia* (dal greco *semeion*, "segno"). Essa potrebbe dirci in che consistono i segni, quali leggi li regolano. Poiché essa non esiste ancora non possiamo dire che cosa sarà; essa ha tuttavia diritto ad esistere e il suo posto è determinato in partenza. La linguistica è solo una parte di questa scienza generale, le leggi scoperte dalla semiologia saranno applicabili alla linguistica e questa si troverà collegata a un dominio ben definito nell'insieme dei fatti umani. Tocca allo psicologo determinare il posto esatto della semiologia (*ibid.*, p. 26).

Poniamo questo come tassello provvisorio: è significativo che sia lo stesso linguista o glossematico, Hjelmslev, ad avere, pur riconoscendo l'importanza dell'eredità saussuriana, messo in questione, come presupposti acritici della scienza saussuriana, *nello stesso tempo* il primato riconosciuto alla psicologia e il privilegio accordato alla «sostanza d'espressione» sonora o fonica. Questo primato e questo privilegio, avremo modo di verificarlo, vanno di pari passo anche nella semiologia speculativa di Hegel.

In essa lo spirito è compreso secondo la struttura e il movimento dell'*Aufhebung* in forza della quale lo spirito, sollevandosi al di so-

pra della natura nella quale era sprofondato, ad un tempo sopprimendola e conservandola, sublimandola in se stesso, si realizza come libertà interiore e si presenta così a se stesso per se stesso, *come tale*. Scienza di questo «come tale», «la psicologia considera [...] le facoltà e i modi universali di attività dello *spirito come tale*, l'intuizione, la rappresentazione, la memoria, ecc., l'appetito [...]» (*Enciclopedia*, § 440, p. 402). Come nel *Peri Psychés* (432 ab), Hegel rifiuta a più riprese ogni separazione reale tra le pretese «facoltà dell'anima» (*Enciclopedia*, § 445). Invece di separare sostanzialmente le facoltà e le strutture psichiche, si dovrebbe dunque determinarne le mediazioni, le articolazioni, le saldature che costituiscono l'unità di un movimento organizzato e orientato. Ora è notevole che la teoria del segno, che consiste essenzialmente in un'interpretazione della parola e della scrittura, sia contenuta in due lunghissime note, molto più lunghe dei paragrafi a cui si riferiscono, nel sottocapitolo intitolato *L'immaginazione* (*ibid.*, *Die Einbildungskraft*, §§ 455-60).

La semiologia è dunque una parte della teoria dell'immaginazione e, più precisamente, come preciseremo subito, di una fantasiologia o di una teoria del fantastico.

Cos'è l'immaginazione?

La rappresentazione (*Vorstellung*) è l'intuizione rammentata-interiorizzata (*erinnerte*). Essa è il proprio dell'intelligenza (*Intelligenz*) che consiste nell'interiorizzare l'immediatezza sensibile per «porsi in se stessa intuitivamente» ("sich in sich selbst anschauend zu setzen")» (*ibid.*, § 451, p. 412). Poiché l'immediatezza sensibile rimane unilateralmente soggettiva, il movimento dell'intelligenza deve, per *Aufhebung*, togliere e conservare quest'interiorità per «essere in sé nella sua propria exteriorità» (*ibid.*). In tale movimento della rappresentazione, l'intelligenza *si ricorda* a se stessa divenendo oggettiva. L'*Erinnerung* ha dunque in esso un ruolo decisivo. Grazie ad essa il contenuto dell'intuizione sensibile diventa immagine, si libera dall'immediatezza e dalla singolarità per permettere il passaggio alla concettualità. L'immagine, così interiorizzata nel ricordo (*erinnert*) non ci è più, non è più esistente, presente, ma è custodita in una sede inconscia, conservata senza coscienza («*bewußtlos aufbewahrt*»). L'intelligenza tiene in riserva queste immagini, seppellite nel fondo di un oscurissimo rifugio, come l'acqua di un pozzo notturno («*nächtliche Schacht*») o inconscio («*bewußtlose Schacht*») o piuttosto come una preziosa vena nel fondo di una miniera. «L'intelligenza però non è solo la

coscienza e la presenza, ma, è in quanto tale il soggetto e l'in-sé delle sue determinazioni; così, interiorizzata ("erinnert") nell'intelligenza, l'immagine non è più esistente, *conservata inconsciamente*» (*ibid.*, § 453).

Una strada, noi la percorreremo, conduce da questo pozzo notturno, silenzioso come la morte e risonante di tutte le voci potenziali che esso tiene in riserva, a quella piramide, proveniente dal deserto egiziano, che ben presto si ergerà sul tessuto sobrio e astratto del testo hegeliano, costituendovi la statura e lo statuto del segno. In tale testo la fonte naturale e la costruzione storica conservano entrambi, sebbene in modo diverso, il silenzio. Che, conformemente al percorso dell'onto-teologia, questa strada rimanga ancora circolare e che la piramide divenga di nuovo un pozzo che essa sempre sarà stata – ecco l'enigma. Ci si domanderà se anche di esso non si debba venire a capo come di una verità che ci parla tutta sola dal fondo di un pozzo o se esso sia da decifrare come un'iscrizione incomprendibile, lasciata sulla facciata di un monumento.

In possesso di questo pozzo, di questa riserva (*Vorrat*), l'intelligenza può dunque attingervi e portare alla luce, produrre, «esteriorizzare la sua proprietà (*Eigentum*) e non aver più bisogno, per l'esistenza di questa in lei, della intuizione esterna». «Questa sintesi dell'immagine interna con la esistenza interiorizzata dal ricordo ("erinnerte Dasein"), è la vera e propria *rappresentazione* ("die eigentliche *Vorstellung*"); – giacché l'interno ha ora la determinazione di poter essere *situato* innanzi all'intelligenza ("vor die *Intelligenz gestellt* werden zu können") ed avere in questa la sua esistenza» (*ibid.*, § 454, p. 414). L'immagine non appartiene più a «la mera notte»².

Questo primo processo Hegel lo chiama «immaginazione ri-

² In un lavoro in preparazione sulla famiglia di Hegel e la differenza sessuale nell'economia dialettica speculativa [Derrida si riferisce al lavoro poi pubblicato con il titolo *Glas*, Paris 1974], metteremo in luce l'organizzazione e lo spostamento di questa catena che raccoglie intorno al pozzo e alla piramide i valori di notte, sepoltura, legge divina-familiare-femminile come legge della singolarità. Una citazione come tassello provvisorio: «Ma se così l'universale ascende facilmente la pura vetta della sua piramide ("die reine Spitze seiner Pyramide"), riportando *vittoria* sulla famiglia, ribelle principio della singolarità, non ha fatto altro che mettersi in conflitto con la legge divina; lo spirito cosciente di sé non ha fatto altro che mettersi in *conflitto* con lo spirito privo di coscienza; questo è infatti l'altra potenza essenziale e, perciò, da quella non distrutta, ma solo offesa ("beleidigte"). Esso peraltro, contro la legge che dispone della forza in piena luce, non può trovare il suo *effettuale* aiuto che nell'ombra esangue. Come legge della debolezza e dell'oscurità soggiace esso perciò alla legge della luce e della forza; perché quel potere vale sotto la terra e non sopra» [HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* cit., t. II, trad. it. p. 32].

produttiva» («reproduktive Einbildungskraft»). La «provenienza» delle immagini è qui «l'interiorità propria dell'io» che le tiene ormai in suo potere. Disponendo in tal modo di questa riserva di immagini, l'intelligenza opera per sussunzione e si trova essa stessa riprodotta, ricordata, interiorizzata. Sulla base di questo dominio idealizzante, essa si produce come fantasia, immaginazione simbolizzante, allegorizzante, poetante (*dichtende*). Ma si tratta solo di immaginazione riproduttiva, poiché tutte queste formazioni (*Gebilde*) rimangono delle sintesi che si esercitano su un dato intuitivo, ricettivo, ricevuto passivamente dall'esterno, casualmente dato. L'elaborazione opera su un contenuto trovato (*gefunden*) o dato (*gegeben*) dall'intuizione. Perciò quest'immaginazione non produce, non immagina, non forma le sue proprie *Gebilde*. Per un apparente paradosso, nella misura stessa in cui questa *Einbildungskraft* non forgia le sue proprie *Gebilde*, nella misura in cui essa riceve il contenuto di ciò che sembra formare e non produce *sponte sua* una cosa, un'esistenza, essa resta ancora racchiusa in se stessa. L'identità a sé dell'intelligenza si è ritrovata ma nell'unilateralità soggettiva, nella passività dell'impressione.

Questo limite sarà tolto nell'immaginazione produttiva: l'intuizione di sé, il rapporto immediato a se stesso, come si formava nell'immaginazione riproduttiva, diviene allora un *ente*; esso si exteriorizza, si produce nel mondo come una cosa. Questa cosa singolare è il *segno*; essa è generata da una produzione fantastica, da un'immaginazione che fa segno («Zeichen machende Phantasie») uscendo, come sempre, fuori di sé in sé. «L'intelligenza in tanto nella fantasia è compiuta (“vollendet”) in se stessa come autointuizione (“Selbstanschauung”), in quanto il contenuto suo, tratto da se stessa, ha un'esistenza d'immagine. Questa immagine, prodotta dalla sua autointuizione, è soggettiva: il momento dell'essente le manca ancora. Ma, nell'unità che ivi si pone del contenuto interno e della materia (“Stoffes”), l'intelligenza è tornata altresì alla relazione identica verso di sé, come immediatezza in sé. In quanto ragione, prende le mosse dall'appropriarsi (“anzueignen”) il dato immediato, che ha trovato in sé (*ibid.*, §§ 445, 455, Osservazione), cioè dal determinarlo come *universale*; e il suo fare come ragione (*ibid.*, § 438), procede, dal punto di vista presente, a dare, a quel che è compiuto in lei e fatto autointuizione concreta, la determinazione dell'essente: cioè a farsi essa medesima essere (“Sein”), cosa (“Sache”). Attiva in questa determinazione, essa è intelligenza che si exteriorizza (“ist sie

sich äußernd”), che produce intuizioni (“Anschauung produzierend”); cioè γγ) *Fantasia che fa segno* (“Zeichen machende Phantasie”)» (*ibid.*, § 457, p. 417).

Notiamo innanzitutto che la produzione più creativa del segno si riduce qui ad una semplice exteriorizzazione, cioè ad un'espressione, il mettere all'esterno un contenuto interno, con tutto ciò che può comandare questo motivo molto classico. E tuttavia, inversamente, questa produzione fantastica produce nientemeno che delle intuizioni. Quest'affermazione potrebbe sembrare scandalosa o incomprensibile. Infatti essa implica la creazione spontanea di quel che si dà a vedere proprio da parte di ciò che può così vedere. Ma, se questo motivo (l'unità di concetto e intuizione, di spontaneità e ricettività, ecc.) è il motivo hegeliano per eccellenza, per una volta esso non comporta alcuna critica implicita di Kant. Il che non è casuale ed è conforme a tutto il sistema dei rapporti fra Hegel e Kant. Infatti si tratta qui dell'immaginazione, cioè di quell'istanza nella quale si confondono o si annullano tutte le opposizioni kantiane che Hegel critica regolarmente. Siamo qui in quella zona – indichiamola con il titolo della *Critica del giudizio* – in cui il dibattito con Kant somiglia più a una chiarificazione che a una rottura. Ma è parimenti per comodità che opponiamo qui sviluppo a spostamento. Bisognerebbe anche riconsiderare questa coppia di concetti.

In ogni caso, rimane che l'immaginazione produttiva – concetto fondamentale dell'*Estetica hegeliana* – ha una posizione e uno statuto analoghi a quelli dell'immaginazione trascendentale, poiché anch'essa è una sorta di arte naturale: «arte nascosta nelle profondità dell'anima umana», «immaginazione produttiva», dice anche Kant. Ma soprattutto perché lo schematismo trascendentale dell'immaginazione, mediatore tra la sensibilità e l'intelletto, «terzo termi-

¹ «Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio (“Handgriffe”) noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi. Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione produttiva [“produktiver Einbildungskraft”]; Vaihinger propone di leggere: immaginazione riproduttiva invece di produttiva, *Kantst.*, 4b, p. 456, 25 (nota critica della trad. franc. a cura di A. Tremesaygues e B. Pacaud, Paris 1905, p. 153). Hegel raccomanda nell'*Estetica* di distinguere fantasia e immaginazione (*Einbildungskraft*) passiva: “La fantasia è creatrice (“schaffend”)” (*Ästhetik* (1817-29), Berlin 1955 (trad. it. *Estetica*, Torino 1976, parte I, cap. III, C 1 a, p. 316. Da questo punto in poi, le indicazioni relative saranno riportate con la sigla *Estetica*, seguita dalla pagina della traduzione italiana)]; lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura a priori [...]» [KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., trad. it. I, p. 166].

ne» omogeneo alla categoria e al fenomeno, comporta i predicati contraddittori della passività ricettiva e della spontaneità produttiva. Infine, il movimento dell'immaginazione trascendentale è il movimento della temporalizzazione⁴: anche Hegel riconosce un legame essenziale tra l'immaginazione produttrice dei segni e il tempo. Presto ci domanderemo cosa significhi il tempo, come esso significhi, in quale aspetto esso costituisca il processo della significazione.

Produzione e intuizione, il concetto di segno sarà dunque il punto di incrocio di tutte le caratteristiche contraddittorie. In esso si raccolgono, si riassumono e si vanno a riversare tutte le opposizioni concettuali. In esso sembrano risolversi tutte le contraddizioni, ma, nello stesso tempo, ciò che si annuncia sotto il nome di segno pare irriducibile o inaccessibile a tutte le opposizioni formali di concetti: essendo a un tempo l'interno e l'esterno, lo spontaneo e il ricettivo, l'intelligibile e il sensibile, il medesimo e l'altro, ecc., il segno non è nulla di tutto ciò, né questo né quello, ecc.

Questa contraddizione è la dialetticità stessa? La dialettica è la risoluzione del segno nell'orizzonte del non-segno, della presenza al di là del segno? La questione del segno andrebbe rapidamente a confondersi con la questione «cos'è la dialettica?», o meglio, con la questione: si possono interrogare la dialettica e il segno nella forma del «che cos'è?»

Lasciamo da parte questa prospettiva cui ritorneremo per le deviazioni del nostro testo.

Subito dopo aver nominato la *fantasia che fa segno*, Hegel enuncia quell'unità fantastica degli opposti che si costituisce nella *semiopoetica*. Questa è un *Mittelpunkt*: ad un tempo un punto centrale verso cui convergono tutti i raggi degli opposti, un punto di mezzo, il mezzo nel senso dell'elemento, del *medium* e infine il punto medio, il luogo di passaggio degli opposti gli uni negli altri. «La fantasia è il *Mittelpunkt*, in cui l'universale e l'essere, il proprio ("das Eigene") e il dato ("Gefundsein"), l'interno e l'esterno sono resi perfettamente uno ("vollkommen in Eins geschaffen sind")» [*Enciclopedia*, § 457, p. 418].

Così caratterizzata, l'attività del segno potrebbe estendere il

⁴ «L'immagine pura di tutte le quantità (*quantorum*) innanzi al senso esterno è lo spazio, e di tutti gli oggetti in senso generale è il tempo. Ma lo schema puro della quantità (*quantitatis*) come concetto dell'intelletto, è il numero, il quale è una rappresentazione che comprende la successiva addizione di uno a uno. Cosicché il numero non è altro che l'unità della sintesi del molteplice di una intuizione omogenea in generale, pel fatto che io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione» [*ibid.*, *Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto*].

suo campo all'infinito. Hegel ne riduce tuttavia la portata includendola subito nel movimento e nella struttura di una dialettica che la comprende. Il momento del segno è quello di una scorta provvisoria, di una riserva provvisoria. Questo limite è quello della *formalità* astratta. Il momento semiotico rimane formale nella misura in cui il contenuto e la verità del senso gli sfuggono, nella misura in cui resta loro inferiore, anteriore ed esterno. Preso in se stesso, il segno sta solamente *in vista* della verità. «Si riconosce da tutti che le immagini della fantasia sono tali riunioni del proprio ed interno dello spirito, e dell'intuitivo; il loro contenuto ulteriormente determinato appartiene ad altri domini. Qui, tale lavoro interno ("innere Werkstätte") è da considerare soltanto secondo quei momenti astratti. Considerata come l'attività di questa unione, la fantasia è ragione; ma è la ragione *formale*, in quanto il *contenuto* ("Gehalt") della fantasia come tale è indifferente: la ragione però, come tale, determina anche il contenuto ("Inhalt") in vista della *verità* ("Wahrheit")» (*ibid.*, *Osservazione*).

Bisogna in primo luogo insistere sul progresso compiuto da una *semiologia* che, malgrado il limite attribuito alla suddetta *formalità* del segno, cessa di fare di quest'ultimo un residuo o un accidente empirico. Al contrario, come l'immaginazione, esso diventa un momento, per astratto che sia, dello sviluppo della razionalità in vista della verità. Esso appartiene, lo vedremo oltre, al lavoro del negativo.

Una volta che si sia energicamente sottolineato questo fatto, ci si deve tuttavia domandare perché la verità (presenza dell'ente, qui nella forma della presenza adeguata a sé) venga annunciata come assenza dal segno. Perché il concetto metafisico di verità è solidale con un concetto di segno e con un concetto di segno determinato come mancanza della verità piena? E perché, se si considera lo hegelismo come il ricettacolo finale della metafisica, quest'ultima determina necessariamente il segno come progresso in vista della verità? *In vista*: pensato nella sua destinazione a partire dalla verità verso cui si orienta, ma anche *in vista* della verità, come si dice quando si vuole marcare la distanza, la mancanza e il resto nella navigazione; ancora, *in vista* come mezzo di manifestazione rispetto alla verità. La luce, la luminosità dell'apparire che dà a vedere, è la fonte comune della *phantasia* e del *phainesthai*.

Perché ne va così del rapporto tra segno e verità? Questo «perché» non si lascia più intendere come un «Che cosa significa ciò?» Ancora meno come un «Cosa vuol dire ciò?» Formulando così tali questioni le si enuncerebbero ingenuamente, presupponendo o

Rapporto verso il segno

anticipando la loro risposta. Qui approdiamo a un limite in cui la questione «Che significa la significazione?», «Che vuol dire il voler-dire?» perde ogni pertinenza. Bisogna allora porre le domande nel punto e nella forma in cui il significato non significa più, in cui il voler-dire non vuol dire nulla; non perché essi siano assurdi all'interno del loro sistema, cioè della metafisica, ma perché questa stessa questione ci avrà portati sul bordo esterno della sua chiusura, supposto che tale operazione sia semplice e semplicemente possibile all'interno della nostra lingua; e supposto che noi sappiamo chiaramente cos'è l'interno di un sistema e di una lingua. Qui «Perché?» non marca più, dunque, una domanda sull'«in-vista-di-che» (per che?), sul *telos* o sull'*eskhaton* del movimento della significazione; né una domanda di origine, un «perché?» come «a causa di che?», «a partire da che?», ecc. Perché? è dunque il nome ancora metafisico della domanda che qui viene proposta sul sistema metafisico che lega il segno al concetto, alla verità, alla presenza, all'archeologia, alla teleologia, ecc.

2. La semiologia hegeliana.

Il segno unisce una «rappresentazione indipendente» e un'«intuizione», in altri termini un concetto (significato) e la percezione sensibile (di un significante). Ma Hegel deve subito riconoscere una specie di scarto, di sconessione che, disarticolando l'«intuizione», apre precisamente lo spazio e il gioco della significazione. Nell'unità significante, nella saldatura della rappresentazione e dell'intuizione, il rapporto non è più semplicemente fra due termini. In essa l'intuizione non è già più un'intuizione come le altre. Senza dubbio, come in ogni intuizione, in essa è dato un ente; una cosa si presenta, si fa accogliere in essa nella sua semplice presenza. Per esempio, dice Hegel, il colore della coccarda. Esso c'è, immediatamente visibile, indubitabile. Ma questa presenza, in quanto si unisce alla *Vorstellung* (ad una rappresentazione), diviene rappresentazione⁵, rappresentazione (nel senso di rappresentante) di una (rap)(ri)presentazione (nel senso generale di idealità concettuale). Messa al posto di qualcos'altro, essa diviene «etwas anderes vorstellend»: qui il *Vorstellen* e il (rap)(ri)presentare dispiegano e raccolgono in una volta sola tutti i loro sensi.

⁵ [Qui e nel seguito, Derrida gioca sul triplice senso di *représentation*: 1) 'contenuto di un atto di pensiero'; 2) 'lo stare per, il sostituire'; 3) 'ripresentazione, ripetizione'].

Cosa rappresenta questa strana «intuizione»? Di che cosa il significante che viene così presentato all'intuizione è il significante? Qual è il suo rappresentato o il suo significato?

Hegel lo definisce evidentemente come un'idealità, in opposizione alla corporeità del significante intuitivo. Questa idealità è quella di una *Bedeutung*. Quest'ultima parola viene correntemente tradotta con «significazione». Avendo tentato, commentando altrove le *Ricerche logiche*, di interpretarla come il contenuto di un *voler-dire*, vorrei mostrare qui che tale interpretazione è adatta anche al testo hegeliano. Tale estensione è regolata da una necessità metafisica interna ed essenziale.

Al contenuto di questo voler-dire, a questa *Bedeutung*, Hegel dà il nome e la dignità di un'anima (*Seele*). Anima deposta in un corpo, certamente, nel corpo del significante, nella carne sensibile dell'intuizione. Il segno, unità del corpo significante e dell'idealità significata, diviene una sorta di incarnazione. L'opposizione di anima e corpo, e, analogamente, quella di intellegibile e sensibile, condizionano dunque la differenza tra il significato e il significante, tra l'intenzione significante (*bedeu-ten*), che è un'attività di animazione, e il corpo inerte del significante. Ciò varrà ancora per Saussure; e anche per Husserl, per il quale il corpo del segno è animato dall'intenzione di significazione come un corpo (*Körper*) si lascia abitare dal *Geist* e diventa con ciò un corpo proprio (*Leib*). Husserl dice della parola vivente che essa è una «geistige Leiblichkeit», una carne spirituale.

Hegel sapeva che questo corpo proprio e animato del significante era anche una tomba. Anche l'associazione *sôma/sêma* è all'opera in questa semiologia e non c'è nulla di stupefacente in questo fatto⁶. La tomba è la vita del corpo come segno di morte, il corpo come altro dell'anima, della psiche animata, del soffio viven-

⁶ P. Hochart - e colgo qui l'occasione per ringraziarlo di questo - ha in seguito richiamato la mia attenzione su un passo del *Cratilo*, che viene citato più raramente ed è per noi più interessante del celebre testo del *Gorgia* (493 a) sulla coppia *sôma/sêma*: «SOCRATE Il corpo ("sôma"), vuoi dire? ERMOGENE Sì. SOCRATE Mi sembra che tale nome sia complesso; per poco che se ne modifichi la forma, esso lo è al più alto grado. Alcuni lo definiscono la tomba dell'anima, dove essa si troverebbe attualmente seppellita; e d'altra parte, poiché è attraverso di esso che l'anima esprime le sue manifestazioni ("semainei a an semainè è psykhé"), anche a questo titolo esso è giustamente chiamato segno ("sêma") da parte loro. Tuttavia, sono soprattutto gli orfici che mi sembrano aver stabilito questo nome, pensando che l'anima espia le colpe per le quali essa è punita, e che, per custodirla ("sôzetai"), essa ha come involucro questo corpo che rappresenta una prigione; che è dunque, secondo il suo stesso nome, il *sôma* (la prigione) dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito, e che non c'è perciò da cambiare neanche una lettera» (400 b, c).

te. Ma la tomba è anche ciò che mette al riparo, tiene in riserva, tesaurizza la vita marcando che essa continua altrove. Sepolcro di famiglia: oikesis. Della vita, esso consacra la scomparsa attestandone il perseverare. Perciò la tiene anche al riparo dalla morte. Esso a-(v)-verte⁷ l'anima (de)(da)lla morte possibile, a-(v)-verte (de)(da)lla morte dell'anima, svia (dal)la morte. Questa duplice funzione di a-(v)-vertimento appartiene al monumento funerario. Il corpo del segno diviene così il monumento in cui l'anima sarà racchiusa, custodita, mantenuta, tenuta in mantenimento [*maintenance*], presente, significata. Nel fondo di questo monumento, l'anima si conserva viva, ma non ha bisogno del monumento se non nella misura in cui essa si espone - alla morte - nel suo rapporto vivente col suo proprio corpo. Era invero necessario che fosse all'opera la morte - la *Fenomenologia dello spirito* descrive il lavoro della morte - perché un monumento venisse a ritenere e proteggere, significandola, la vita dell'anima.

Il segno, monumento-della-vita-nella-morte, monumento-della-morte-nella-vita, la sepoltura di un soffio o il corpo proprio imbalsamato, l'altura che conserva nelle sue viscere l'egemonia dell'anima e che resiste alla durata, il duro testo di pietre coperte di iscrizioni, tutto ciò è la *piramide*.

Hegel si serve dunque della parola *piramide* per indicare il segno. La piramide diviene il semaforo del segno, il significante della significazione. Non è un fatto indifferente. Specialmente per quanto riguarda la connotazione egiziana: poco dopo, i geroglifici egiziani forniranno l'esempio di ciò che resiste al movimento della dialettica, alla storia, al logos. È una contraddizione?

Prima di tutto assistiamo all'erezione della piramide.

«In questa unità, che procede dall'intelligenza, della *rappresentazione indipendente* ("selbständiger Vorstellung") e di un'intuizione, la materia dell'ultima è ben dapprima un qualcosa di ricevuto ("ein Aufgenommenes"), un qualcosa di immediato o di dato (per es., il colore della coccarda e simili). Ma l'intuizione, in questa identità, non vale come se rappresenti ("vorstellend") positivamente e rappresenti se stessa; ma come se rappresenti *qualcosa d'altro*» [Enciclopedia, § 458, p. 418].

Abbiamo dunque, per una volta, una sorta di intuizione d'assenza o, più precisamente, il mirare ad un'assenza attraverso un'intuizione piena.

⁷ [Derrida gioca fra *avertir* = 'avvertire' e il latino *avertere* = 'volgere altrove', 'storciare'].

«Essa [quest'intuizione] è un'immagine che ha ricevuto in sé ["in sich empfangen hat": ha ricevuto, accolto, concepito, un po' come una donna che concepisce ricevendo; e ciò che qui viene concepito, è invero un concetto], la rappresentazione *indipendente* dell'intelligenza, come anima: il suo *significato* ("Bedeutung"). Questa intuizione è il *segno*» (*ibid.*).

Segue una delle due *Osservazioni* che contengono l'intera teoria del segno (ciò che non impedirà a Hegel di criticare un po' più sotto coloro che accordano alla semiologia solo la collocazione e l'importanza di un'appendice). «Il segno è una certa intuizione immediata, che rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé ("die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat")» [*ibid.*, p. 419]. *Vorstellen*, che generalmente viene tradotto con «rappresentare», sia nel senso più vago di rappresentazione intellettuale o psichica, sia nel senso di rappresentazione di un oggetto posto davanti, esposto allo sguardo, marca qui nello stesso tempo la deviazione rappresentativa, il ricorso al rappresentante, messo al posto dell'altro, delegato dell'altro e rinviante all'altro. Un'intuizione riceve qui il mandato di rappresentare, nel suo contenuto proprio, un contenuto *del tutto diverso*. «Il segno è una certa intuizione immediata, che rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé; - è la *piramide* [corsivo di Hegel], nella quale è trasportata ['trasposta, trapiantata, tradotta': "versetzt"; "versetzen" è anche 'impegnare'; "im Leihause versetzen": 'portare al Monte di Pietà'] e si serba un'anima straniera ("eine fremde Seele") ("aufbewahrt": 'affidata, depositata, messa in deposito')» (*ibid.*).

Questa installazione della piramide ha fissato alcune caratteristiche essenziali del segno.

Innanzitutto ciò che si può chiamare, senza abuso né anacronismo, l'*arbitrarietà* del segno, l'assenza di ogni rapporto naturale di somiglianza, di partecipazione o di analogia fra il significato e il significante, cioè, in questo caso, fra la rappresentazione (*Bedeutung*) e l'intuizione, o anche fra il rappresentato e il rappresentante della rappresentazione per mezzo di segni. Questa eterogeneità, condizione dell'arbitrarietà del segno, Hegel la mette in rilievo due volte.

1) L'anima depositata nella piramide è *straniera* (*fremde*). Se essa è trasportata, trapiantata come un immigrante nel monumento, è perché essa non è fatta della pietra del significan-

te; essa non appartiene né per la sua origine né per la sua destinazione alla materia del dato intuitivo. Questa eterogeneità si riporta all'irriducibilità di anima e corpo, di intellegibile e sensibile, di concetto o idealità significata da una parte e corpo significante dall'altra, cioè, in sensi differenti, di due rappresentazioni (Vorstellungen).

- 2) È per questo che l'intuizione immediata del significante *rap-presenta un contenuto del tutto diverso* («einen ganz anderen Inhalt») da quello che essa ha di per sé, del tutto diverso da quello la cui presenza piena rinvia solo a se stessa.

Questo rapporto di alterità assoluta distingue il *segno* dal *simbolo*. Tra il simbolo e il simboleggiato si può sempre riconoscere la continuità di una partecipazione mimetica o analogica. «Il *segno* è diverso dal *simbolo*, da un'intuizione, la cui determinazione *propria*, secondo la sua essenza e concetto, è più o meno il contenuto, che essa esprime come simbolo; invece, nel *segno* come tale, il contenuto proprio dell'intuizione, e quello di cui essa è *segno*, sono indifferenti l'uno all'altro» (*ibid.*).

Questo motivo dell'arbitrarietà del *segno*, questa distinzione tra il *segno* e il *simbolo* sono lungamente esplicitate nell'*Introduzione* della sezione dell'*Estetica* consacrata all'*Arte simbolica*. In essa Hegel precisa il «legame del tutto arbitrario» («ganz willkürliche Verknüpfung») che costituisce il *segno* propriamente detto e, per eccellenza, il *segno* linguistico. «Diversamente stanno le cose per il *segno* che deve essere un *simbolo*. Il leone, per es., è considerato simbolo del coraggio, la volpe dell'astuzia, il cerchio simbolo dell'eternità, il triangolo della Trinità. Ma il leone, la volpe, possiedono per sé le qualità di cui devono esprimere il significato ("Bedeutung"). Egualmente il cerchio non mostra il carattere indefinito o arbitrariamente limitato di una linea retta o di un'altra linea che non ritorna in se stessa, la qual cosa vale egualmente per una qualunque limitata sezione di tempo; il triangolo ha come un *tutto* lo stesso *numero* di lati e di angoli che si presentano nell'idea di Dio, quando si vuol dar *numero* alle determinazioni che la religione coglie in Dio.

In questi generi di simbolo, quindi, le esistenze sensibili presenti ("sinnlichen vorhandenen Existenzen") hanno dunque già nella loro presenza ("Dasein") propria quel significato ("Bedeutung") per la cui rappresentazione ("Darstellung") ed espressione esse sono impiegate; ed il simbolo, considerato in questo senso più am-

pio, non è dunque un semplice segno indifferente ma un segno che nella sua exteriorità abbraccia in sé anche il contenuto della rappresentazione ("Vorstellung") che esso fa apparire. Al contempo però esso deve portare a coscienza non se stesso come questa cosa singolare concreta, ma solo quella qualità universale in sé del significato» [*Estetica*, p. 345].

Nel capitolo seguente, *Il simbolismo incosciente*, viene dedicata una trattazione alla piramide, questa volta, se ancora si può dir così, nel senso proprio della parola. Se nell'*Enciclopedia* la piramide egiziana è il simbolo o il segno del segno, nell'*Estetica* essa viene studiata per se stessa, cioè già in quanto simbolo. Gli Egiziani sono andati oltre gli Indù nella concezione dei rapporti tra il naturale e lo spirituale, hanno pensato l'immortalità dell'anima, l'indipendenza dello spirito, la forma della sua durata oltre la morte naturale. Ciò si marca nelle loro pratiche funerarie. «L'immortalità dell'anima è molto vicina alla libertà dello spirito, giacché l'IO concepisce se stesso come sottratto alla naturalità della presenza e in sé poggiante; ma questo sapersi è il principio della libertà. Certo non si può dire che gli Egiziani siano pervenuti completamente al concetto dello spirito libero, né dobbiamo considerare questa fede degli Egiziani secondo il nostro modo di intendere l'immortalità dell'anima. Tuttavia essi già concepivano di fissare nella sua esistenza, sia esteriormente che nella loro rappresentazione, quel che si è separato dalla vita [...]. Se noi poi ci chiediamo quale sia la forma d'arte *simbolica* per questa rappresentazione, essa va cercata nei prodotti fondamentali dell'architettura egiziana. Dinanzi a noi sta una doppia architettura, una elevantesi in alto sulla terra, e una sotterranea: labirinti sotterranei, scavi ampi e splendidi, corridoi lunghi mezz'ora di cammino, camere coperte di geroglifici, il tutto lavorato con la massima cura; poi, al di sopra, quelle stupende costruzioni, fra cui sono principalmente da annoverare le *Piramidi*» [*ibid.*, II, sez. I, cap. I, *Il simbolismo incosciente*, C 1, p. 402].

Dopo una prima descrizione, Hegel enuclea quello che ai suoi occhi è il concetto della piramide; è un testo da confrontare con quello dell'*Enciclopedia*: «[...] in tal modo le piramidi ci pongono dinanzi l'immagine semplice dell'arte simbolica stessa; sono cristalli immensi che nascondono in sé un interno ("ein Inneres") che essi, come forma esterna prodotta dall'arte, così avvolgono che li si direbbe presenti per questo interno, morto alla semplice naturalità, e solo in relazione ad esso. Ma questo regno della morte e dell'invisibile, che qui costituisce il significato, ha solo un lato, e più pre-

cisamente il lato formale, che appartenga al vero contenuto artistico, cioè la separazione dalla presenza immediata; e così per ora vi è solo l'Ade, e non ancora una vitalità ("Lebendigkeit") che, pur sottratta al sensibile come tale, non sarebbe tuttavia meno presente in se stessa, essendo in tal modo uno spirito libero e vivente in sé. – Perciò la forma ("Gestalt") destinata a tale interno resta ancora una forma ("Form") e un involucro del tutto esterno al contenuto determinato di questo stesso interno. Questo ambiente esterno, in cui un interno giace nascosto, sono le piramidi» (*ibid.*, pp. 402-3).

L'esigenza di una tale discontinuità tra significante e significato obbedisce alla necessità sistematica che include la semiologia in una psicologia. Infatti si ricorderà che la psicologia – in senso hegeliano – è la scienza dello spirito che si determina in sé, come soggetto per sé. È il momento in cui «lo spirito ha ora da far solo questo: realizzare questo concetto della sua libertà» (*Enciclopedia*, § 440, *Psicologia, Osservazione*, p. 402). Ecco perché era indispensabile mostrare, più sopra, l'articolazione architettonica tra la psicologia e la semiologia. Si comprende meglio, allora, il senso dell'arbitrarietà: la produzione di segni arbitrari manifesta la libertà dello spirito. E si manifesta più libertà nella produzione del segno che in quella del simbolo. Nel primo lo spirito è più indipendente e più prossimo a se stesso. Con il simbolo, al contrario, esso è un po' più esiliato nella natura. «Perciò come significatrice ("Als bezeichnend"), l'intelligenza spiega un più libero arbitrio ("Willkür") e signoria ("Herrschaft") nell'adoprarne l'intuizione che non come simboleggiatrice ("als symbolisierend")» (*ibid.*, § 458, p. 419)⁸.

⁸ Questa opposizione di segno e simbolo, nonché la teleologia che la orienta sistematicamente, Hegel le ha già ereditate. E da molto lontano, come sarebbe facile mostrare a partire da ciascuno dei concetti che entrano qui in gioco. Ma, dopo Hegel, questa stessa opposizione, questa stessa teleologia mantengono la loro autorità. Per esempio, nel *Corso di linguistica generale*. Qui, nel primo capitolo della prima parte, al paragrafo che ha per titolo *Primo principio: l'arbitrarietà del segno*, si legge: «Si può dunque dire che i segni interamente arbitrari realizzano meglio di altri l'ideale del procedimento semiologico: è perciò che la lingua, il più complesso e diffuso tra i sistemi di espressione, è altresì il più caratteristico di tutti; in questo senso, la linguistica può diventare il modello ["patron"] generale di ogni semiologia, anche se la lingua non è che un sistema particolare». [Troveremo fra poco in Hegel la stessa posizione, nel momento in cui egli accorda la prevalenza al segno linguistico, alla parola e al nome]. «Ci si è serviti, – prosegue Saussure, – della parola simbolo, per designare il segno linguistico, o più esattamente ciò che chiamiamo significante. Vi sono degli inconvenienti ad accoglierlo, appunto a causa del nostro primo principio. Il simbolo ha per carattere di non essere mai completamente arbitrario; non è vuoto, implica un rudimento di legame naturale tra il significante e il significato. Il simbolo della giustizia, la bilancia, non potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra cosa, per esempio da un carro» (*Corso di linguistica generale*, pp. 86-87).

Secondo lo schema di questa teleologia, l'istanza semiotica, che è stata appena definita come razionalità astratta, fa anche progredire la manifestazione della libertà. Donde il suo posto essenziale nello sviluppo della psicologia e della logica. Questo posto è marcato da Hegel in un inciso, in mezzo all'*Osservazione* che fa da lunga appendice al breve paragrafo che definisce il segno. La piramide era sorta in questo spazio e nella deviazione costituita da questo *excursus*: «Ordinariamente, il segno e il linguaggio vengono inseriti in qualsiasi luogo, come appendici ("Anhang": 'supplemento, codicillo') nella Psicologia, o anche nella Logica; senza che si pensi alla loro necessità e alla loro connessione nel sistema dell'attività dell'intelligenza. Il luogo vero del segno è quello indicato [...]» (*ibid.*, p. 419).

Questa attività, consistente nell'animare il contenuto intuitivo (spaziale e temporale), nell'infondergli un «anima», un «significato», produce il segno attraverso *Erinnerung*, memoria e interiorizzazione. E a questo rapporto tra un certo movimento di interiorizzazione idealizzante e il processo di temporalizzazione che andrà ora il nostro interesse. Nella produzione dei segni, la memoria e l'immaginazione, cioè, in questo caso, il tempo, costituiscono la medesima interiorizzazione dello spirito che si rapporta a se stesso nell'intuizione pura di sé, e dunque nella sua libertà, e che porta a esistenza esterna quest'intuizione di sé.

Il che richiede due osservazioni.

- 1) Comparando nell'*Enciclopedia* nel capitolo dell'immaginazione, la teoria dei segni è ivi immediatamente seguita dal capitolo sulla memoria. Nella *Propedeutica filosofica*, il medesimo contenuto semiologico è ascrivito alla sezione della memoria⁹.

⁹ Nell'*Enciclopedia filosofica* della *Propedeutica (Scienza dello spirito, sez. I, capitolo sulla rappresentazione, sottocapitolo sulla memoria)*, ritroviamo le seguenti definizioni: «1) *Il segno in generale*. Una volta che la rappresentazione è stata liberata della realtà presente esterna ed è stata resa soggettiva, questa realtà e la rappresentazione interna si sono poste una di fronte all'altra come due cose distinte. Una realtà esterna diviene segno quando è *arbitrariamente associata* ad una rappresentazione che non le corrisponde e che addirittura se ne distingue per il contenuto, sì che questa realtà deve esserne la rappresentazione o *significato*» (§ 155). «La memoria *creatrice* produce dunque l'associazione tra intuizione e rappresentazione, ma una *libera* associazione, nella quale il rapporto precedente, in cui la rappresentazione riposava sull'intuizione si trova invertito. Nell'associazione quale viene messa in opera dalla memoria creatrice, la realtà sensibile presente non ha alcun valore in se stessa e per se stessa, ma il suo solo valore è quello conferitole dallo spirito» (§ 156). «*Il linguaggio*. L'opera più alta della memoria creatrice è il linguaggio, che è, da una parte, verbale, dall'altra, scritto. La memoria creativa, o *mnesosyne*, essendo la

2) Produttrice dei segni, la memoria è anche il pensiero stesso. In un' *Osservazione* che fa da transizione fra il capitolo consacrato alla memoria e quello consacrato al pensiero, Hegel ricorda che «già la lingua tedesca dà alla *memoria* ("Gedächtnis"), - di cui è divenuto uso comune parlare in modo sprezzante, l'alta situazione ("Stellung") della parentela immediata col pensiero ("Gedanke")» (*Enciclopedia*, § 464, pp. 428-29).

3. Rilevare - ciò che vuol dire parlare.

Abbiamo delimitato l'area occupata da questa semiologia. Non è possibile, ora, esaurirne il contenuto. Abbozziamo solo un primo tentativo, verificando, con un'analisi di contenuto, il motivo descritto dall'architettura. Domandiamoci dunque che cosa significhi questa semiologia, che cosa essa voglia dire. Ponendo la domanda in questa forma, ci sottomettiamo già agli schemi profondi di quella metafisica del segno che non solamente «vuol-dire» ma si rappresenta essenzialmente come teoria del *bedeuten* (voler-dire) modellato fin dall'inizio sul *telos* della parola. Come sarà più tardi in Saussure, il linguaggio parlato è qui il «modello» [le «patron»]¹⁰ del segno e la linguistica il modello [*le modèle*] di una semiologia di cui resta tuttavia ancora una parte.

Il nocciolo della tesi è presto detto: è il privilegio o l'eccellenza del sistema linguistico - cioè fonico - rispetto a ogni altro sistema semiotico. Dunque privilegio della parola sulla scrittura e della scrittura fonetica su ogni altro sistema di iscrizione, in particolare sulla scrittura geroglifica o ideografica, ma anche sulla scrittura matematica, su tutti i simboli formali, le algebre, le pasigrafie e altri progetti di tipo leibniziano, su tutto quello che non ha bisogno, come diceva Leibniz, «di riferirsi alla voce» o alla parola (*vox*).

fonte del linguaggio, non vi può esser questione di altre fonti se non per quel che riguarda la scoperta di segni determinati» (§ 158). «[...] Il linguaggio è la scomparsa del mondo sensibile nella sua immediata presenza, la soppressione di questo mondo, che viene conseguentemente trasformato in una presenza che è un appello capace di suscitare un'eco in ogni essenza capace di rappresentazione» (§ 159) (G. W. F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik* (1808-12), Berlin 1840; ora in ID., *Werke in zwanzig Bänden* cit., IV, p. 52. Da questo punto in poi, le pagine indicate si riferiranno a questa edizione).

¹⁰ [Derrida gioca fra due significati del termine *patron*: 'padrone, patrono', ma anche 'cartamodello, stampino, modello', come nel passo di Saussure citato alla nota 8].

Così formulata, la tesi è ben nota. Qui non vogliamo richiamarla ma, riformulandola e ricostituendone la configurazione, marcare in che cosa l'autorità della voce si coordini essenzialmente con il complesso del sistema hegeliano, con la sua archeologia, la sua teleologia, la sua escatologia, con la volontà di *parousia* e con tutti i concetti fondamentali della dialettica speculativa, specialmente quelli di negatività e di *Aufhebung*.

Il processo del segno è una *Aufhebung*. Così: «L'intuizione, che è dapprima immediatamente un qualcosa di dato ("ein Gegebenes") e di spaziale ("ein Räumliches"), riceve, in quanto è adoprata come segno, la determinazione essenziale di essere solo in quanto *aufgehobene* [cioè ad un tempo elevata e soppressa, diciamo ormai *rilevata*, nel senso in cui si può essere *ad un tempo* elevati a e rilevati dalle proprie funzioni, sostituiti con una sorta di promozione da ciò che segue e rileva. In questo senso il segno è il rilevamento dell'intuizione sensibile-spaziale]. L'intelligenza è questa sua negatività» (*Enciclopedia*, § 459, p. 419).

L'intelligenza è dunque il nome di quel potere che produce un segno negando la spazialità sensibile dell'intuizione. Essa è il rilevamento dell'intuizione spaziale. Ora, come Hegel mostra altrove¹¹, il rilevamento (*Aufhebung*) dello spazio è il tempo. Quest'ultimo è la verità di ciò che esso nega - lo spazio - in un movimento di rilevamento. Qui, la verità o l'essenza teleologica del segno come rilevamento dell'intuizione sensibile-spaziale sarà il segno come tempo, il segno nell'elemento della temporalizzazione. E ciò che conferma il seguito del paragrafo: «L'intelligenza è questa sua negatività; così la forma più vera dell'intuizione, quale segno, è l'esistenza nel *tempo* ("ein Dasein in der Zeit") [...]» [*ibid.*].

Il «Dasein in der Zeit», la presenza o l'esistenza nel tempo, questa formula di un modo dell'intuizione deve essere pensata in rapporto con quella che definisce il tempo come il *Dasein* del concetto.

Perché il *Dasein* nel tempo è la forma più *vera* («*wahrhaftere Gestalt*») dell'intuizione quale essa si lascia rilevare nel segno? Perché il tempo è il rilevamento - cioè, in termini hegeliani, la verità, l'essenza (*Wesen*) come esser-passato (*Gewesenheit*) - dello spazio. Il tempo è lo spazio vero, essenziale, passato, quale esso sarà stato pensato, cioè rilevato. *Ciò che avrà voluto dire lo spazio, è il tempo.*

Ne consegue, per quanto riguarda il segno, che il contenuto del-

¹¹ Cfr. per esempio *Enciclopedia*, §§ 254-60, e sopra, capitolo III, «*Ousia*» e «*grammé*».

l'intuizione sensibile (il significante) deve cancellarsi, svanire davanti alla *Bedeutung*, davanti all'idealità significata, pur conservandosi e conservandola; e solamente nel tempo, o piuttosto *come* il tempo stesso, questo rilevamento può trovar modo di passare.

Ora, qual è la sostanza significativa (quella che i glossematici chiamano la «sostanza di espressione») più propria a prodursi come il tempo stesso? È il *suono*, il *suono* rilevato dalla sua naturalità e legato al rapporto a sé dello spirito, della psiche come soggetto per sé e che s'affetta da se stesso, cioè il suono *animato*, il suono fonico, la voce (*Ton*).

Questa conseguenza Hegel la trae immediatamente e rigorosamente: «Così la forma più vera dell'intuizione, quale segno, è un'esistenza nel *tempo* – uno sparire della presenza (“ein Verschwinden des Daseins”) mentre è (“indem es ist”) – e, secondo la sua restante determinazione esterna e psichica, è una posizione [un esser-posto: “Gesetzsein”] per opera dell'intelligenza, nascente dalla naturalità propria di questa (antropologica) – cioè il *suono*: l'esteriorizzazione compiuta (piena: “erfüllte Äußerung”) dell'interiorità che si manifesta» [*ibid.*, pp. 419-20].

Da una parte, la voce unisce la naturalità antropologica del suono naturale all'idealità psichico-semiotica; pertanto essa articola la filosofia dello spirito con la filosofia della natura; e, nella filosofia dello spirito, il suo concetto fa perciò da cerniera tra l'antropologia e la psicologia. Tra queste due scienze, come è noto, si iscrive la fenomenologia dello spirito o scienza dell'esperienza della coscienza.

D'altra parte, questo rapporto fonico tra sensibile ed intellegibile, reale ed ideale, ecc., si determina qui come rapporto di espressività tra un interno e un esterno. Il linguaggio del suono, la parola, portando l'interno all'esterno, non ve lo abbandona tuttavia semplicemente, come una scrittura. Custodendo l'interno in sé proprio nel momento in cui lo emette all'esterno, essa è per eccellenza ciò che conferisce l'esistenza, la presenza (*Dasein*) alla rappresentazione interna, essa fa esistere il concetto (il significato). Ma, nello stesso tempo, in quanto interiorizza e temporalizza il *Dasein*, dato dell'intuizione sensibile-spaziale, il linguaggio eleva l'esistenza stessa, la rileva nella sua verità e opera così una sorta di promozione di presenza. Esso fa passare dall'esistenza sensibile all'esistenza rappresentativa o intellettuale, all'esistenza del concetto. Tale passaggio è precisamente il momento dell'articolazione che trasforma il suono in voce e il rumore in linguaggio: «Il suono [il suo-

no fonico: “der Ton”] che si articola più ampiamente per le rappresentazioni determinate, il discorso (parlato: “die Rede”) e il sistema di questo, la *lingua* (“die Sprache”), dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni, una seconda presenza, più alta della loro presenza immediata, in generale una presenza che ha vigore nel *dominio della rappresentazione* (“des Vorstellens”)» [*ibid.*, p. 420].

Nel passo di cui ci stiamo occupando, Hegel si interessa solo alla «determinazione propria del linguaggio come prodotto dell'intelligenza», cioè al linguaggio come «manifestazione delle sue rappresentazioni in un elemento esterno». Egli non si accinge allo studio del linguaggio stesso, se così si può dire. Ha definito l'ordine della semiologia generale, il suo posto nella psicologia, quindi la collocazione della linguistica all'interno di una semiologia della quale peraltro essa appare come il modello teleologico. L'*Enciclopedia* si limita qui a questa sistematica, ovvero a questa architettura. Essa non riempie il campo di cui marca i limiti e la topografia. Tuttavia, vengono indicati i lineamenti di una linguistica. Questa dovrà per esempio sottomettersi alla distinzione tra elemento formale (grammaticale) ed elemento materiale (lessicologico). Tale analisi dissolve il discorso sulla linguistica, lo scompone tra il suo *prima* e il suo *dopo*.

La lessicologia, scienza del materiale della lingua, ci rinvia infatti a una disciplina già trattata, prima della psicologia: l'antropologia. E, nell'antropologia, alla psicofisiologia. Infatti, prima di apparire a sé come tale, l'idealità si annuncia nella natura, lo spirito si nasconde fuori di sé nella materia sensibile; e lo fa secondo dei modi, dei gradi, un divenire, una gerarchia specifici. È all'interno di tale teleologia che va inteso il concetto, qui decisivo, di *idealità fisica*. L'idealità in generale, è, in termini hegeliani, «la negazione del reale, il quale tuttavia viene nello stesso tempo conservato, virtualmente trattenuto (“virtualiter erhalten”), anche se non esiste». Poiché il segno è la negatività che rileva l'intuizione sensibile nell'idealità del linguaggio, esso deve ritagliarsi in una materia sensibile che in qualche modo si presti a ciò, offrendo al lavoro dell'idealizzazione una non-resistenza anticipata¹². La negatività idealizzante e rilevante che è all'opera nel segno già da sempre ha cominciato ad agitare la materia sensibile in generale. Ma

¹² «Lo spirito deve dapprima ritornare in sé dalla natura, elevarsi oltre di essa, superarla, prima di essere in grado di muoversi in essa (“walten”) senza impedimento, come in un elemento privo di resistenza (“widerstandlosen”), e di trasformarla ad esistenza (“Dasein”) positiva della propria libertà» (*Estetica*, parte II, sez. II, cap. I, p. 499).

questa, essendo differenziata, si gerarchizza nei suoi tipi e nelle sue regioni a seconda della sua potenza di idealità. Ne segue, tra altre conseguenze, che si può considerare il concetto di idealità fisica come una sorta di anticipazione teleologica o che, inversamente, si può riconoscere nel concetto e nel valore di idealità in generale una «metafora». Tale spostamento – in cui potrebbe riassumersi l'intero percorso della metafisica – ripeterebbe anche la «storia» di una certa organizzazione delle funzioni che la filosofia ha chiamato «sensi». L'equivalenza di queste due letture è anche un effetto del circolo hegeliano: la riduzione sensista o materialista e la teleologia idealista percorrono, in senso inverso, la stessa linea. Che è quella che abbiamo appena chiamato, per comodità provvisoria, «metafora».

Ciò che dunque Hegel chiama l'idealità fisica si divide in due regioni della sensibilità: sensibilità alla luce e sensibilità al suono. Esse sono analizzate nell'Enciclopedia e nell'Estetica.

Che si tratti di luce o di suono, l'analisi semiologica delle materie significanti e delle intuizioni sensibili ci rinvia dalla psicologia all'antropologia (psicofisiologia) e, in ultima istanza, dalla fisiologia alla fisica¹³. E il cammino inverso della teleologia e del movimento della negatività secondo il quale l'idea si riappropria di se stessa come spirito rilevando (si dal) la natura, il suo esser-altro, nella quale essa si era negata, perduta pur annunciandovisi. Ora, all'inizio della *Fisica*, la luce viene posta come prima manifestazione, benché manifestazione ancora astratta e vuota, identità indifferenziata della prima materia qualificata. È attraverso la luce, elemento neutro e astratto dell'apparire, puro *milieu* della fenomenalità in generale, che la natura si relaziona innanzitutto a se

¹³ Hegel distingue tra l'organizzazione dei cinque sensi, organizzazione *naturale* di cui la filosofia della natura deve fissare i concetti, e il *funzionamento* di questi sensi, conformemente al loro concetto, a dei fini spirituali, per esempio nell'arte. «Ora i sensi, poiché sono *sensi*, cioè si riferiscono al materiale, a ciò che è esteriorità reciproca ed in sé molteplice, sono essi stessi diversi: tatto, odorato, gusto, udito e vista. Mostrare la necessità interna di questa totalità e della sua articolazione non è qui nostro compito, ma riguarda la filosofia della natura; la nostra domanda si limita a ricercare se tutti questi sensi o, se non tutti, quali di essi abbiano, secondo il loro concetto, la capacità di essere organi per l'apprensione di opere d'arte. A questo riguardo, abbiamo già prima escluso il tatto, il gusto e l'odorato» (*ibid.*, parte III, Suddivisione, p. 696). In una tale gerarchia delle arti, la poesia ha necessariamente il posto più alto. È l'arte più rilevante, l'«arte totale». Uniti questa volta alla rappresentazione concettuale (cosa che non valeva per l'interiorità musicale), all'oggettività del linguaggio, il tempo e il suono, modi dell'interiorità, appartengono al concetto della poesia. Questo concetto esige perciò che la poesia sia *detta* e non *letta*, poiché «la stampa trasforma [...] questa animazione ("Beseelung") in una visibilità che, presa per sé, è del tutto indifferente e non più connessa con il contenuto spirituale» (*ibid.*, sez. III, cap. III, C 2, p. 1159).

stessa. La natura, nella luce, si manifesta, si vede, si fa vedere e si vede essa stessa. In questa prima articolazione riflessiva, l'inizio dell'idealità è nello stesso tempo inizio della soggettività, del rapporto a sé della natura: «La luce è la prima idealità, il primo Sé della natura. Nella luce la natura per la prima volta incomincia a divenire soggettiva» (*Estetica*, parte III, sez. III, cap. I, 1 b, p. 902).

Correlativamente, la vista è un senso *ideale*, più ideale, per definizione e come indica il suo nome, del tatto o del gusto. Si può anche dire che la vista dà alla teoria *il suo senso*. Essa sospende il desiderio, lascia essere le cose, ne riserva o proibisce il consumo¹⁴. Il visibile ha in comune con il segno, ci dice Hegel, il fatto che esso non si mangia.

Tuttavia, se la vista è ideale, l'udito lo è ancora di più. Esso rileva la vista. Malgrado l'idealità della luce e dello sguardo, gli oggetti percepiti dall'occhio, per esempio le opere d'arte plastiche, persistono al di là della percezione nella loro esistenza sensibile, esterna, ostinata; essi resistono alla *Aufhebung*, non si lasciano assolutamente rilevare, in quanto tali, dall'interiorità temporale. Essi frenano il lavoro della dialettica. È il caso delle opere plastiche, come lo sarà anche, si ha il sospetto, della scrittura come tale. Ma non della musica e della parola. L'udito è il senso più sublime: «[Esso] appartiene, come la vista, non ai sensi teorici e non a quelli pratici, ed è, anzi, ancora più ideale della vista. Infatti la contemplazione quieta, senza desiderio ("begierdelose"), di opere d'arte lascia sì sussistere in quiete gli oggetti per sé, come esistono, senza volerli annullare, ma quel che essa coglie non è ciò che è in se stesso ideal-

¹⁴ La teoria hegeliana del desiderio è la teoria della contraddizione tra la teoria e il desiderio. La teoria è la morte del desiderio, la morte nel desiderio, se non il desiderio della morte. Tutta l'Introduzione all'*Estetica* dimostra questa contraddizione tra il desiderio (*Begierde*), che spinge al consumo, e l'«interesse teorico», che lascia esser le cose nella loro libertà. Nella misura in cui l'arte «sta nel mezzo tra il sensibile puro e il pensiero puro» e in cui «il sensibile è, nell'arte, «spiritualizzato ("vergeistigt")» e lo spirito «sensibilizzato ("versinnlicht")», essa si rivolge in modo privilegiato «ai due sensi teorici della vista e dell'udito» (*ibid.*, 2 d). Il tatto ha a che fare solo con la resistenza dell'individualità sensibile e materiale come tale; il gusto dissocia e consuma l'oggetto; mentre l'odorato lo lascia volatilizzare. «La vista ha invece con gli oggetti ("Gegenständen") un rapporto puramente teoretico, per mezzo della luce, questa materia per così dire immateriale, che da parte sua appunto lascia gli oggetti ("Objekte") sussistere liberi per sé, li fa vedere ed apparire ("scheinen und erscheinen"), ma non li consuma praticamente, come fanno l'aria ed il fuoco, in modo inavvertibile o palese. Alla vista priva di desiderio ("begierdlose Sehen") si offre tutto ciò che esiste materialmente nello spazio in esteriorità reciproca ("Aufeinander"), ma che, rimanendo intatto nella sua integrità, si palesa solo nella sua forma o colore» (*ibid.*, Suddivisione, p. 697).

mente posto, bensì, al contrario, quel che si è mantenuto nella propria esistenza sensibile. L'orecchio, invece, senza volgersi praticamente ("praktisch") verso gli oggetti, percepisce il risultato di quella interna vibrazione ("inneren Erzitterns") del corpo, con cui viene ad apparire non più la quietata forma materiale, ma la prima e più ideale sfera dell'anima ("Seelenhaftigkeit"). Ora, essendo la negatività in cui qui entra il materiale vibrante ("schwingende Materiel"), per un verso un rilevamento ("Aufheben") della condizione spaziale, rilevamento che è a sua volta rilevato dalla reazione del corpo, l'esteriorizzazione di questa duplice negazione, il suono ("Ton"), è un'esteriorità che si sopprime nel suo sorgere con la sua stessa esistenza e sparisce in se stessa. Con questa doppia negazione dell'esteriorità, contenuta nel principio del suono, questo corrisponde alla soggettività interna, in quanto la sonorità ("Klingen"), che in sé e per sé è già qualcosa di più ideale della corporeità per sé realmente sussistente, rinuncia anche a questa esistenza più ideale, divenendo con ciò un genere di estrinsecazione conforme all'interno» (*ibid.*, *Introduzione al cap. II sulla musica*, pp. 993-94)¹⁵.

¹⁵ Altrove: «L'altro senso teorico è l'udito. Qui viene ad accadere l'opposto. L'udito ha a che fare non con la forma, il colore, ecc., ma con i suoni ("Ton"), con le vibrazioni del corpo, che non sono un processo di dissoluzione, come quello di cui aveva bisogno l'odorato, ma un semplice vibrare ("Erzittern") dell'oggetto ("Gegenstandes"), in cui l'oggetto ("Objekt") si conserva intatto. Questo movimento ideale, nel quale per mezzo del suo risuonare si esteriorizza, per così dire, la soggettività semplice, l'anima dei corpi, viene appreso dall'orecchio in modo altrettanto teorico, proprio come la forma o il colore dall'occhio, lasciando così che l'interno degli oggetti divenga per l'interno stesso» (*ibid.*). Questa classificazione gerarchica combina due criteri: oggettività e interiorità, che si oppongono solo apparentemente, poiché il senso dell'idealizzazione (da Platone a Husserl) sta nel confermarli simultaneamente l'uno con l'altro. L'oggettività ideale mantiene tanto meglio la sua identità a se stessa, la sua integrità e resistenza, in quanto essa non dipende più da un'esteriorità sensibile empirica. Qui, la combinazione dei due criteri permette di eliminare dal dominio teorico il tatto (che ha a che fare solo con un'esteriorità materiale: oggettività dominabile), il gusto (consumo che dissolve l'oggettività nell'interiorità), l'odorato (che lascia che l'oggetto si dissocia volatilizzandosi). La vista è teorica e ideale in modo imperfetto (essa lascia essere l'oggettività dell'oggetto ma non può interiorizzarne l'opacità sensibile e spaziale). Secondo una metafora che è coordinata a tutto il sistema della metafisica, solo l'udito, che salva ad un tempo l'oggettività e l'interiorità, può essere detto pienamente ideale e teorico. Perciò, nella sua superiorità, esso viene designato col linguaggio ottico (*idéa, theoria*). Veniamo così ricondotti all'analisi di tutto questo sistema metaforico. La tenteremo altrove. Qui, per marcare come in un tratteggio alcuni riferimenti e alcune intenzioni, inseriamo questo passo dell'*Uomo dei topi*: «In linea generale, ci si potrebbe chiedere se l'atrofia dell'olfatto (risultato inevitabile dell'assunzione della posizione eretta da parte dell'uomo) e la conseguente rimozione organica del piacere olfattivo non siano in buona parte responsabili dell'idoneità degli uomini a diventare nevrotici. Ciò spiegherebbe perché nell'evoluzione della civiltà proprio la vita sessuale sia stata sacrificata alla rimozione. Conosciamo infatti da tempo l'intimo legame che nell'organizzazione animale esiste tra istinto sessuale e funzione dell'organo olfattivo» [S. FREUD, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, in «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopa-

Siamo costantemente rinviiati a questo concetto di vibrazione, di fremito («Erzittern», «schwingende Zittern»). Nella *Filosofia della natura*, esso è al centro della fisica del suono (*Klang*), dove marca sempre il passaggio, ad opera della negatività, dello spazio nel tempo, del materiale nell'ideale attraverso la «materialità astratta» («abstrakte Materialität»)¹⁶. Tale concetto teleologico del suono come movimento di idealizzazione, *Aufhebung* dell'esteriorità naturale, rilevamento del visibile nell'udibile, è, con tutta la filosofia della natura, il presupposto fondamentale dell'interpretazione hegeliana del linguaggio, specialmente della cosiddetta parte materiale della lingua, la lessicologia. Questo presupposto forma un sistema specifico che organizza sia i rapporti della filosofia hegeliana della natura con la fisica del suo tempo e con la totalità della teleologia hegeliana sia la sua articolazione col sistema più generale e con la più ampia catena del logocentrismo.

Se la lessicologia ci riconduceva alla fisica, la grammatica (elemento formale del discorso) ci proietta in anticipo verso lo studio dell'intelletto e dell'articolazione in categorie. L'*Enciclopedia* infatti la affronta più oltre (§ 465). «Ma la parte formale della lingua è l'opera dell'intelletto che imprime in esso le sue categorie; questo istinto logico produce la parte grammaticale della lingua. Lo studio delle lingue, rimaste col carattere originario ("ursprünglich"), che soltanto in tempi recenti si son cominciate a conoscere a fondo, ha mostrato su tal proposito, che esse contengono una grammatica molto sviluppata e minuziosa, ed esprimono differenze, che nelle lingue dei popoli colti mancano o sono state cancellate; sembra che la lingua dei popoli colti abbia la grammatica più imperfetta; e che una medesima lingua, in uno stadio più incolto del popolo cui appartiene, abbia una grammatica più perfetta che non nello stadio più colto. Cfr. W. von Humboldt, *Sul duale*, 10, 11» (*ibid.*, § 459, p. 421)¹⁷.

tologische Forschungen», I (1909) (trad. it. *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, in *Opere cit.*, VI, p. 74)]. Ancora Hegel: «L'oggetto dell'arte, invece, deve essere intuito nella sua oggettività per sé autonoma, che è sì per il soggetto, ma solo in modo teorico, intellettuale e non pratico, e senza riferimento alcuno a desiderio e alla volontà. Per ciò che riguarda l'odorato, questo non può affatto essere un organo di godimento artistico, perché le cose si offrono all'odorato solo in quanto subiscono in se stesse un processo, dissolvendosi con l'aria e il suo effondersi pratico» (*Estetica*, parte III, Suddivisione, pp. 696-97).

¹⁶ Queste affermazioni sono largamente esplicitate nei §§ 299-302 dell'*Enciclopedia (Filosofia della natura, sez. II, Fisica)*. Cfr. anche la *Filosofia dello spirito, ibid.*, § 401.

¹⁷ Cfr. anche G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830-31) Berlin 1837 (ora in *W.*, *Werke in zwanzig Bänden cit.*, XII, pp. 166 sgg.). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, seguita dalla pagine di *Werke in zwanzig Bänden cit.*

Una tale superiorità rilevante, spirituale e ideale della fonìa fa sí che ogni linguaggio spaziale – e in generale ogni spaziamiento – resti *inferiore ed esterno*. Di questo spaziamiento la scrittura può essere considerata, a seconda dell'estensione che può trasformarne la nozione, come un esempio o come il concetto. In entrambi i casi, essa subisce lo stesso trattamento. Nella parte linguistica della semiologia, Hegel può fare il gesto che sconsigliava quando si trattava della semiologia generale: egli riduce la questione della scrittura al rango di questione accessoria, che viene trattata in appendice, come *excursus*, e, in un determinato senso di questa parola, come supplemento. Questo gesto, come è noto, fu già di Platone e di Rousseau, e sarà poi il gesto di Saussure, per citare solo i punti nodali che sono specifici di uno sviluppo e di un sistema. Dopo aver esplicitamente definito la lingua vocale (*Tonsprache*) come lingua originaria (*ursprüngliche*), Hegel scrive: «[...] può anche essere menzionata – ma qui solo di passaggio (nur im Vorbeigehen), – la lingua scritta (“Schriftsprache”); essa è soltanto una formazione ulteriore [supplementare: “weitere Fortbildung”] nel dominio particolare della lingua, che prende ad aiuto un'attività esteriormente pratica. La lingua scritta entra nel campo dell'intuire immediato e spaziale, nel quale essa prende e produce i segni (§ 454)» (*ibid.*)¹⁸.

¹⁸ La scrittura, «attività esteriormente pratica» che «è presa in aiuto» dalla lingua parlata. Questo motivo classico comporta la condanna di tutte le mnemotecniche, di tutte le macchine parlanti, di tutte le ripetizioni supplementari che fanno uscire dal suo interno la vita dello spirito, la parola vivente. Tale condanna è una parafrasi di Platone, fin nella necessaria ambivalenza della memoria (*mnème: hypomnèsis*), memoria vivente da un lato, memoria-repertorio dall'altra (*Fedro*). È d'obbligo che qui traduciamo un'Osservazione dell'*Enciclopedia*: «Quando intendiamo il nome “leone”, noi non abbiamo bisogno né dell'intuizione di un tale animale, e neppure dell'immagine; ma il nome, in quanto noi lo *comprendiamo*, è la rappresentazione semplice e senza immagine (“bildlose einfache Vorstellung”). Noi *pensiamo* nel nome. La *mnemonica* degli antichi – testé rievocata e subito, com'era giusto, messa di nuovo in oblio –, consiste nel mutare i nomi in immagini e, per tale modo, abbassar da capo la memoria ad immaginazione. Tien le veci della *forza* della memoria un quadro (“Tableau”), reso stabile nell'immaginazione, di una serie di immagini; alle quali è poi congiunta la composizione da imparare a mente (“auswendig”), la serie delle sue rappresentazioni. Per l'eterogeneità del contenuto di queste rappresentazioni e di quelle immagini permanenti, come anche a cagione della rapidità con cui la cosa deve accadere, questo collegamento non può farsi altrimenti che per mezzo di connessioni insulse, melense, del tutto accidentali» (§ 462, *Osservazione*, p. 426). A questa esteriorità dell'«a memoria» viene opposta la memoria vivente, spirituale, nella quale tutto procede dall'interno. Tutti questi sviluppi sono governati dall'opposizione *Auswendig/Inwendig* e da quella dell'*Entäußerung* e dell'*Erinnerung* nel nome. Cfr. anche gli importanti paragrafi 463 e 464. Sulla critica del *quadro* (*Tabelle*) che maschera «l'essenza viva della cosa» e procede dal «morto intelletto», cfr. la Prefazione di HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* cit., t. I, trad. it. pp. 42-43.

Non è possibile sviluppare qui tutte le conseguenze di tale interpretazione del supplemento di scrittura, del suo posto originale nella logica hegeliana e della sua articolazione con tutta la catena tradizionale e sistematica della metafisica. In modo schematico e programmatico, formuliamo semplicemente i titoli delle tesi sulle quali sarebbe necessario interrogarsi.

3.1. La gerarchia teleologica delle scritture.

Al vertice di questa gerarchia, la scrittura fonetica di tipo alfabetico: «La scrittura alfabetica è in sé e per sé la più intelligente [...]» (*ibid.*). In quanto rispetta, traduce o trascrive la voce, cioè l'idealizzazione, il movimento dello spirito che si rapporta alla sua propria interiorità e si intende parlare, la scrittura fonetica è l'elemento più storico della cultura, il più aperto allo sviluppo infinito della tradizione. Almeno per quanto riguarda il principio del suo funzionamento. «Segue da ciò che si è detto, che leggere e scrivere in una scrittura alfabetica è da tenere per un mezzo di coltura d'infinita ricchezza e non abbastanza apprezzato; giacché conduce lo spirito dal fatto sensibilmente concreto all'attenzione verso ciò che è più formale, alla parola risonante e ai suoi elementi astratti, e contribuisce in modo essenziale a preparare e sgombrare nel soggetto il campo dell'interiorità» (*ibid.*, p. 424).

La storia – che è sempre storia dello spirito, secondo Hegel – lo sviluppo del concetto come *logos*, lo svolgimento onto-teologico della *parousia*, ecc., non sono intralciati dalla scrittura alfabetica. Al contrario, poiché cancella meglio delle altre il proprio spaziamiento, essa rimane la mediazione più alta e rilevante. Tale apprezzamento teleologico della scrittura alfabetica costituisce un sistema e comanda strutturalmente le due seguenti conseguenze:

- 1) Al di là del *fatto* della scrittura alfabetica, Hegel fa appello qui ad un ideale teleologico. Infatti, come Hegel riconosce, di passaggio, è vero, ma con molta chiarezza, non c'è e non ci può essere una scrittura puramente fonetica. Il sistema alfabetico come noi lo pratichiamo non è e non può essere puramente fonetico. Giammai una scrittura può farsi permeare da parte a parte dalla voce. Le funzioni non fonetiche, i silenzi operativi, per così dire, della scrittura alfabetica non sono accidenti fattuali o residui che si possa sperare di ri-

durre (punteggiatura, cifra, spaziamento). Il fatto di cui abbiamo appena parlato non è solamente un fatto empirico, è l'esempio di una legge essenziale che limita irriducibilmente la realizzazione di un ideale teleologico. Hegel in effetti lo ammette in una parentesi che chiude assai rapidamente e che noi dobbiamo mettere in corsivo: «Leibniz si è fatto traviare dalla sua intelligenza ("Verstand") a porre come cosa molto desiderabile un completo linguaggio scritto, costruito alla maniera geroglifica; il che, ha luogo parzialmente per la scrittura alfabetica (come nei nostri segni dei numeri, dei pianeti, delle materie chimiche, ecc.): dovrebbe essere una lingua universale scritta pel commercio dei popoli, e specialmente dei dotti» (ibid., Osservazione, p. 421).

- 2) La linguistica che è implicata da tutte queste tesi è una linguistica della parola e, in modo particolare, del nome. La parola, e quella parola per eccellenza che è il nome, con il suo categorema, funziona in essa come quell'elemento semplice e irriducibile, completo, che è portatore, nella voce, dell'unità del suono e del senso. Grazie ad esso si fa a meno ad un tempo dell'immagine e dell'esistenza sensibili. «Noi pensiamo nel nome». Ma oggi sappiamo che la parola non ha più la dignità linguistica che le si è quasi sempre riconosciuta. Essa è un'unità relativa, ritagliata empiricamente fra unità più grandi o più piccole¹⁹. Il privilegio irriducibile del nome è la chiave di volta della filosofia hegeliana del linguaggio. «La scrittura alfabetica è in sé e per sé la più intelligente: in essa la parola, che è per l'intelligenza il modo più caratteristico e degno ("eigentümliche würdigste Art") di esteriorizzare le sue rappresentazioni, è messa dinanzi alla coscienza, e fatta oggetto della riflessione [...]. La scrittura alfabetica serba così anche il vantaggio della lingua fonica; vale a dire, in questa come in quella, le rappresentazioni hanno nomi, propriamente detti ("eigentliche Namen"): il nome è il segno semplice ("einfache") per la rappresentazione propriamente detta, cioè semplice ("eigentliche, d. i. einfache"), non risolta nelle sue determinazioni né composta di queste. Il linguaggio ge-

¹⁹ Cfr. specialmente A. MARTINET, *Le mot*, in «Diogenes», LI (1965). Sulla funzione del nome nella filosofia hegeliana del linguaggio, si vedano in particolare i testi di Jena di recente tradotti e presentati da G. PLANTY-BONJOUR, *La première philosophie de l'esprit*, Paris 1969, cap. II.

roglifico non nasce a partire dall'analisi immediata dei segni sensibili, come la scrittura alfabetica; ma dall'analisi, che deve precedere, delle rappresentazioni; onde facilmente si viene al pensiero, che tutte le rappresentazioni possano essere ricondotte ai loro elementi, alle rappresentazioni logiche semplici: cosicché dai segni elementari scelti a ciò (come sono, nei *Koua* cinesi, il semplice tratto diritto e il tratto rotto in due parti), mediante la loro combinazione, sarebbe prodotto il linguaggio geroglifico. Questa circostanza della designazione analitica delle rappresentazioni nella scrittura geroglifica, che ha sedotto Leibniz fino a fargli considerare tale scrittura come più vantaggiosa della scrittura alfabetica, è invece il fatto, che contraddice al bisogno fondamentale del linguaggio in genere, al nome [...]» (ibid., pp. 422-23, cfr. anche i tre paragrafi seguenti).

3.2. La critica della pasigrafia: la prosa dell'intelletto.

I progetti di scrittura universale di tipo non fonetico sarebbero caratterizzati dalle pretese abusive e dalle insufficienze di tutti i formalismi denunciati da Hegel. La requisitoria è rivolta precisamente contro i rischi di sconnessione della parola e del nome. L'accusato principale è evidentemente Leibniz, la sua intelligenza e la sua ingenuità, la sua ingenuità speculativa che lo spinge a confidare nell'intelligenza, cioè qui nell'intelletto formalistico e apportatore di morte. Ma, prima di Leibniz, prima del matematicismo che ispira i progetti di caratteristica universale, Hegel se la prende con quelli che egli considera come i grandi modelli storici.

1) *Thot* Innanzitutto il modello egiziano. Hegel gli rimprovera soprattutto di restare troppo «simbolico», nel senso preciso che abbiamo riconosciuto più sopra a questa nozione. Benché i geroglifici comportino degli elementi di scrittura fonetica e dunque dei segni arbitrari (Hegel si riferisce a questo proposito alle scoperte di Champollion)²⁰, essi restano troppo legati alla rappresentazio-

²⁰ «Tra le rappresentazioni ("Darstellungen") che troviamo nell'antichità egiziana, bisogna mettere in rilievo soprattutto una figura, cioè la *sfinxe*, in sé e per sé un enigma, una formazione a doppio senso, metà animale, metà uomo. Si può considerare la sfinxe come un simbolo dello spirito egiziano; la testa umana che si sviluppa dal corpo della bestia rappresenta lo spirito, che comincia a elevarsi al di fuori dell'elemento naturale, a sottrarsi ad esso, a guardare intorno a sé più liberamente senza tuttavia liberarsi interamente dalle sue pastoie. Le immense costruzioni degli Egiziani sono per metà sotto terra e per metà

durre (punteggiatura, cifra, spaziamento). Il fatto di cui abbiamo appena parlato non è solamente un fatto empirico, è l'esempio di una legge essenziale che limita irriducibilmente la realizzazione di un ideale teleologico. Hegel in effetti lo ammette in una parentesi che chiude assai rapidamente e che noi dobbiamo mettere in corsivo: «Leibniz si è fatto traviare dalla sua intelligenza ("Verstand") a porre come cosa molto desiderabile un completo linguaggio scritto, costruito alla maniera geroglifica; il che, ha luogo parzialmente per la scrittura alfabetica (come nei nostri segni dei numeri, dei pianeti, delle materie chimiche, ecc.): dovrebbe essere una lingua universale scritta pel commercio dei popoli, e specialmente dei dotti» (*ibid.*, Osservazione, p. 421).

- 2) La linguistica che è implicata da tutte queste tesi è una linguistica della parola e, in modo particolare, del nome. La parola, e quella parola per eccellenza che è il nome, con il suo categorema, funziona in essa come quell'elemento semplice e irriducibile, completo, che è portatore, nella voce, dell'unità del suono e del senso. Grazie ad esso si fa a meno ad un tempo dell'immagine e dell'esistenza sensibili. «Noi pensiamo nel nome». Ma oggi sappiamo che la parola non ha più la dignità linguistica che le si è quasi sempre riconosciuta. Essa è un'unità relativa, ritagliata empiricamente fra unità più grandi o più piccole¹⁹. Il privilegio irriducibile del nome è la chiave di volta della filosofia hegeliana del linguaggio. «La scrittura alfabetica è in sé e per sé la più intelligente: in essa la parola, che è per l'intelligenza il modo più caratteristico e degno ("eigentümliche würdigste Art") di esteriorizzare le sue rappresentazioni, è messa dinanzi alla coscienza, e fatta oggetto della riflessione [...]. La scrittura alfabetica serba così anche il vantaggio della lingua fonica; vale a dire, in questa come in quella, le rappresentazioni hanno nomi, propriamente detti ("eigentliche Namen"): il nome è il segno semplice ("einfache") per la rappresentazione propriamente detta, cioè semplice ("eigentliche, d. i. einfache"), non risolta nelle sue determinazioni né composta di queste. Il linguaggio ge-

¹⁹ Cfr. specialmente A. MARTINET, *Le mot*, in «Diogène», LI (1965). Sulla funzione del nome nella filosofia hegeliana del linguaggio, si vedano in particolare i testi di Jena di recente tradotti e presentati da G. PLANTY-BONJOUR, *La première philosophie de l'esprit*, Paris 1969, cap. II.

roglifico non nasce a partire dall'analisi immediata dei segni sensibili, come la scrittura alfabetica; ma dall'analisi, che deve precedere, delle rappresentazioni; onde facilmente si viene al pensiero, che tutte le rappresentazioni possano essere ricondotte ai loro elementi, alle rappresentazioni logiche semplici: cosicché dai segni elementari scelti a ciò (come sono, nei *Koua* cinesi, il semplice tratto diritto e il tratto rotto in due parti), mediante la loro combinazione, sarebbe prodotto il linguaggio geroglifico. Questa circostanza della designazione analitica delle rappresentazioni nella scrittura geroglifica, che ha sedotto Leibniz fino a fargli considerare tale scrittura come più vantaggiosa della scrittura alfabetica, è invece il fatto, che contraddice al bisogno fondamentale del linguaggio in genere, al nome [...]

3.2. La critica della pasigrafia: la prosa dell'intelletto.

I progetti di scrittura universale di tipo non fonetico sarebbero caratterizzati dalle pretese abusive e dalle insufficienze di tutti i formalismi denunciati da Hegel. La requisitoria è rivolta precisamente contro i rischi di sconnessione della parola e del nome. L'accusato principale è evidentemente Leibniz, la sua intelligenza e la sua ingenuità, la sua ingenuità speculativa che lo spinge a confidare nell'intelligenza, cioè qui nell'intelletto formalistico e apportatore di morte. Ma, prima di Leibniz, prima del matematicismo che ispira i progetti di caratteristica universale, Hegel se la prende con quelli che egli considera come i grandi modelli storici.

1) *Thot*. Innanzitutto il modello egiziano. Hegel gli rimprovera soprattutto di restare troppo «simbolico», nel senso preciso che abbiamo riconosciuto più sopra a questa nozione. Benché i geroglifici comportino degli elementi di scrittura fonetica e dunque dei segni arbitrari (Hegel si riferisce a questo proposito alle scoperte di Champollion)²⁰, essi restano troppo legati alla rappresentazio-

²⁰ «Tra le rappresentazioni ("Darstellungen") che troviamo nell'antichità egiziana, bisogna mettere in rilievo soprattutto una figura, cioè la *sfinxe*, in sé e per sé un enigma, una formazione a doppio senso, metà animale, metà uomo. Si può considerare la sfinxe come un simbolo dello spirito egiziano; la testa umana che si sviluppa dal corpo della bestia rappresenta lo spirito, che comincia a elevarsi al di fuori dell'elemento naturale, a sottrarsi ad esso, a guardare intorno a sé più liberamente senza tuttavia liberarsi interamente dalle sue pastoie. Le immense costruzioni degli Egiziani sono per metà sotto terra e per metà

ne sensibile della cosa. La loro naturalità trattiene lo spirito, lo ingombra, l'obbliga ad uno sforzo di memoria meccanica, lo smarrisce in una polisemia infinita. Un cattivo modello per la scienza e la filosofia: «Il linguaggio geroglifico è una designazione degli oggetti che non ha relazione con il loro segno sonoro. - Accarezzata da tanti spiriti, l'idea di un linguaggio scritto filosofico e universale cozza soprattutto nella massa immensa di segni che sarebbe necessario inventare e imparare»²¹.

La naturalità dei geroglifici, il fatto che lo spirito si sia manifestato, o meglio, che si sia inteso-parlare in essi solo parzialmente si marca con molta precisione in una certa assenza della voce, specialmente nelle forme d'arte privilegiate dalla cultura egiziana. Sotto il titolo del *Simbolismo incosciente*, Hegel scrive: «In tal senso anche la scrittura geroglifica degli Egiziani è in gran parte simbolica, in quanto essa cerca di far conoscere i significati con la riprodu-

erette nell'aria al di sopra della terra. Tutto il paese si divide in un regno della vita e un regno della morte. La colossale statua di Memnone riecheggia ("erklingt") al primo comparire del sole che sorge; tuttavia non è ancora la luce libera dello spirito che risuona ("ertönt") in essa. La scrittura è ancora geroglifica, il suo fondamento è solo la figura sensibile, non la lettera stessa [...]. Recentemente ci si è applicati di nuovo in un modo assai particolare e, dopo molti sforzi, si è giunti a decifrare un poco la scrittura geroglifica. Il celebre inglese Thomas Young ne ebbe per primo l'idea e attrasse l'attenzione sul fatto che si trovano dei piccoli spazi separati dal resto dei geroglifici, dove è annotata la traduzione greca [...]. Si è in seguito scoperto che gran parte dei geroglifici è fonetica, cioè che essa designa dei suoni. Così l'immagine dell'occhio significa innanzitutto l'occhio stesso, poi la lettera iniziale del termine egiziano che significa occhio [...]. Il celebre Champollion il giovane ha innanzitutto richiamato l'attenzione sul fatto che i geroglifici fonetici sono mescolati a quelli che designano delle rappresentazioni ("Vorstellungen"), ha in seguito classificato le diverse specie di geroglifici e stabilito dei principi determinati di decifrazione» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 245-48). E incessantemente lo sforzo laborioso, violento, rigido di Hegel per inscrivere e articolare a tutti i costi nel divenire ordinato della libertà dello spirito ciò che egli interpreta precisamente come travaglio del negativo, come spirito al lavoro, paziente riappropriazione della sua libertà: il pietroglyphico, il simbolo, l'enigma marcano qui ad un tempo il superamento della tappa e la fermata necessaria, il processo e la resistenza nell'*Aufhebung*. «È, lo abbiamo visto, lo spirito che produce simboli e, ciò facendo, si sforza di padroneggiare questi simboli e di averli presenti. Più esso è per se stesso enigmatico e oscuro, più ha bisogno di lavorare in se stesso per giungere, liberandosi del suo disagio, alla rappresentazione oggettiva. È questo che è eccellente nello spirito egiziano che si presenta a noi come un tale straordinario maestro operaio ("Werkmeister"). Esso non va in cerca né della magnificenza, né del gioco, né del piacere, ecc., ma ciò che lo stimola è il desiderio potente di comprendersi e non ha altro modo e altro terreno per istruirsi su ciò che è e di realizzarsi per se stesso che di sprofondarsi in questo lavoro ("Hineinarbeiten") della pietra, e ciò che egli incide ("hineinschreibt") nella pietra sono i suoi enigmi, i suoi geroglifici. I geroglifici sono di due specie, i geroglifici propriamente detti, destinati piuttosto all'espressione verbale e che si rapportano alla rappresentazione soggettiva; gli altri sono quelle masse enormi di opere architettoniche e scultoree che coprono l'Egitto» (*ibid.*, pp. 264-65). Cfr. anche *id.*, *Phänomenologie des Geistes* cit., t. II, trad. it. pp. 212-16.

²¹ *id.*, *Philosophische Propädeutik* cit., § 161, p. 53.

zione di oggetti reali che non esprimono se stessi, ma un'universalità affine; oppure, più spesso, nel cosiddetto elemento fonetico di questa scrittura, indica le singole lettere con il segno di un oggetto la cui lettera iniziale ha foneticamente lo stesso suono che deve essere espresso [...]». Evocando poi l'esempio di quei colossi di cui la leggenda racconta che emettevano suoni per effetto della rugiada e dei primi raggi solari, Hegel crede di vedere in ciò il segno che qui lo spirito comincia solamente a liberarsi e a riconoscersi come tale: «Ma il significato da dare come *simbolo* a questi colossi è che essi non hanno liberamente in se stessi l'anima spirituale, e che quindi, per ricevere l'animazione ("Belebung"), invece di prendere la vita dall'interno che porta in sé misura e bellezza, hanno bisogno dell'esterno della luce che sola trae da loro il suono dell'anima. La voce umana, invece, risuona dal proprio sentire e dal proprio spirito senza impulso esterno, così come l'altezza dell'arte in generale consiste nel lasciare che l'interno si dia forma da sé. Ma l'interno della forma umana in Egitto è ancor muto ("stumm"), e nella sua animazione ("Beseelung") è preso in considerazione solo il momento naturale»²² (*Estetica*, parte II, sez. I, cap. 1, C 2 e 3, trad. it. rispettivamente pp. 404 e 405).

La naturalità del simbolo geroglifico è la condizione della sua polisemia. Di una polisemia che non ha agli occhi di Hegel quel merito di ambivalenza regolata che posseggono certe parole naturalmente speculative della lingua tedesca. Qui, l'instabilità oscura del senso dipende dal fatto che lo spirito non è ritornato chiaramente e liberamente a sé. La natura ha certo cominciato ad animarsi, a rapportarsi a se stessa, a interrogarsi da se stessa, essa possiede abbastanza movimento per far segno e usare simboli con se stessa. Ma lo spirito non vi si ritrova, non vi si riconosce ancora. La materialità del «significante», potremmo dire, opera del tutto solitaria come «simbolismo incosciente». «Ad opera di questo simbolismo reciproco ("Wechselsymbolik") il simbolo presso gli Egiziani è parimenti una totalità di simboli, cosicché quel che si pre-

²² Altrove, molto colpito dai colonnati, dai piloni, dai pilastri («Säule», «Pylone», «Pfeiler»), dalle foreste di colonne («ganzen Wäldern von Säulen», «Säulenwald», ecc.), Hegel paragona i templi egiziani ad un libro. In essi i «simboli dei significati generali» sono espressi da «scritture» e da «immagini incise». Le forme e figure del tempio sostituiscono dunque i libri, li suppliscono («die Stelle der Bücher vertreten»). «Mennoni sono appoggiati qua e là a questi muri, che formano anche dei corridoi e sono interamente coperti di geroglifici o di smisurati disegni in pietra, cosicché ai Francesi, che li hanno di recente visti, hanno dato l'impressione di mussolina stampata. Essi possono essere considerati come pagine di libro ("Bücherblätter") [...]» (*Estetica*, parte III, sez. I, cap. 1, C 2, p. 423).

senta una volta come significato ("Bedeutung"), è usato una seconda come simbolo di una cerchia a lui affine. Questa associazione plurisignificante ("vieldeutig") del simbolico che intreccia ("durcheinanderschlingt") l'uno all'altra significato e forma, ricca in effetti di indicazioni ed allusioni e che quindi già si avvicina alla soggettività interna, che sola è in grado di volgersi verso molte direzioni; questa associazione, dunque, costituisce il vantaggio di tali produzioni, sebbene la loro spiegazione sia resa difficile dalla molteplicità dei significati» [ibid., pp. 406-7].

Questa polisemia è così essenziale, appartiene così necessariamente alla struttura del geroglifico, che la difficoltà di decifrazione non dipende dalla nostra situazione e dal nostro ritardo. Essa dovette porre limiti, precisa Hegel, alla lettura degli stessi Egiziani. Perciò, il passaggio dall'Egitto alla Grecia è la decifrazione, la decostituzione del geroglifico, della sua struttura propriamente simbolica, così come si simboleggia essa stessa nella figura della Sfinge. La Grecia è la risposta di Edipo, che Hegel interpreta come il discorso e l'opera della coscienza stessa. «Le opere dell'arte egiziana nel loro simbolismo misterioso sono perciò degli enigmi: l'enigma oggettivo stesso. Come simbolo di questo vero e proprio significato dello spirito egiziano possiamo indicare la Sfinge. Essa è, per così dire, il simbolo del simbolico stesso [...]. E in tal senso che nel mito greco, che a sua volta può essere da noi interpretato simbolicamente, la sfinge appare come il mostro che propone degli enigmi». Con la sua risposta Edipo distrugge la Sfinge. Questa «ha posto il celebre enigma: "Chi è che di mattino cammina a quattro gambe, a mezzogiorno con due e la sera con tre?" Edipo trovò la semplicissima risposta: "L'uomo", e precipitò la sfinge dalla rupe. La spiegazione del simbolo risiede nel significato in sé per sé essente, nello spirito, così come la celebre iscrizione greca ricorda all'uomo: "Conosci te stesso!" La luce della coscienza è la chiarezza che lascia trasparire chiaramente il suo contenuto concreto attraverso la forma che ad esso è conforme e propria, e che nella sua presenza palesa solo se stessa» [ibid., pp. 407-8].

La soluzione dell'enigma, la parola di Edipo, il discorso della coscienza, l'uomo distrugge, dissolve o fa precipitare il pietroglifico. Alla statua della Sfinge, animalità dello spirito addormentato nel segno pietroso, mediazione tra la materia e l'uomo, doppiezza dell'intermediario, corrisponde la figura di Thot, dio della scrittura. Il posto che Hegel assegna a questo semidio (dio secondario,

inferiore al dio del pensiero, servitore animale del gran dio, animale dell'uomo, uomo del dio, ecc.) non modifica in nessun modo la messa in scena del *Fedro*. Anche qui bisogna articolare le catene sistematiche nella loro diversa ampiezza. E domandarsi perché Hegel legga qui i miti egiziani come Platone: «Un importante aspetto di Osiride è da segnalare in Anubi (Thot), l'Ermete egiziano. Nell'attività e nell'inventività dell'uomo, come negli ordinamenti legali, lo spirituale come tale giunge all'esistenza, divenendo, in questo modo spontaneamente determinato e limitato, oggetto della coscienza. Questo elemento spirituale non è il dominio uno, infinito e libero della natura, ma un elemento particolare affiancato alle forze della natura, particolare anche nel suo contenuto. Così gli Egiziani hanno avuto ugualmente dei rappresentanti delle attività e delle energie spirituali, ma limitati nel loro contenuto o compresi mediante simboli naturali. L'Ermete egiziano è celebre, i preti egiziani fin dai tempi più antichi ponevano sotto il nome di Ermete le loro invenzioni; ecco perché Erastostene ha intitolato *Ermete* il suo libro che trattava della scienza egiziana nel suo insieme. Anubi è chiamato amico e compagno di Osiride. Gli si attribuisce l'invenzione della scrittura, della scienza in generale, della grammatica, dell'astronomia, dell'arte di misurare, della medicina; per primo egli ha suddiviso il giorno in dodici ore; è il primo legislatore, il primo maestro degli usi religiosi e delle cose sacre, della ginnastica, dell'orchestica; egli ha scoperto l'ulivo. Malgrado tutti questi attributi spirituali, questo dio è tutt'altro che il dio del pensiero; egli abbraccia solo le invenzioni particolari e le arti degli uomini; egli è inoltre legato interamente all'esistenza naturale e immerso nei simboli della natura» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 259-60).

②) La tartaruga. Hegel inserisce il modello cinese di scrittura in un cerchio. Per descriverlo, concateniamo semplicemente tre tesi. Esse marcano i tre predicati tra i quali la scrittura cinese gira necessariamente in tondo: immobilismo (o lentezza), esteriorità (o superficialità), naturalità (o animalità). Tutto ciò è inscritto sul capace di una tartaruga. Tre citazioni:

- a) *L'immobilismo*: «La storia deve iniziare dall'impero cinese, perché esso è il più antico a cui si possa risalire nella storia, e certo il suo principio è di una tale sostanzialità che esso vale per questo che è l'impero più antico come per il più recente. Già di buon ora vediamo la Cina arrivare allo stadio

in cui si trova oggi, poiché, facendo difetto l'opposizione dell'essere oggettivo e del momento soggettivo, ogni cambiamento è escluso e la staticità che riappare di continuo prende il posto di ciò che chiameremmo la storicità» [ibid., p. 147].

b) L'esteriorità: essa segue immediatamente da ciò che precede per escludere dalla storia ciò che ne è definita tuttavia come l'origine e che più di altre volte ha attratto a sé lo storico: «La Cina e l'India si trovano in qualche modo ancora al di fuori della storia universale, come presupposto dei fattori la cui unione soltanto costituirà il suo vivente progresso. L'unità della sostanzialità e della libertà soggettiva non comporta né differenza, né antitesi delle due parti, in modo che giustamente, di conseguenza, la sostanza non può giungere alla riflessione in sé, alla soggettività; così, il sostanziale che appare come l'elemento morale ("Sittliches") non regna come disposizione ("Gesinnung") del soggetto, ma come dispotismo del sovrano. Nessun popolo ha un numero di storici così continuativo come il popolo cinese» (ibid.). E la storia si confonde con la storia della filosofia: «Ciò che è orientale deve essere dunque escluso dalla storia della filosofia; nell'insieme, tuttavia, darò qualche indicazione, specie per quel che riguarda l'India e la Cina. Di solito, omettevo tutto ciò; ma negli ultimi tempi siamo in grado di giudicarne [...]. La filosofia propriamente detta comincia solamente in Occidente»²³.

c) La naturalità: sul carapace della tartaruga leggiamo la (quasi) immobilità, la (quasi) esteriorità, la (quasi) naturalità: «Contare è un cattivo procedimento. Esso ha un gran ruolo nella filosofia cinese del Fo-hi, che si basa su certe linee tratte, si dice, dal carapace delle tartarughe. Secondo i Cinesi, su queste linee si fondano i loro caratteri di scrittura, così come la loro filosofia. Si vede immediatamente che la loro filosofia non è andata molto lontano; vi si trovano espresse solo le idee e le opposizioni più astratte. Le due figure fondamentali sono una linea orizzontale e una linea altrettanto lunga e tratteggiata; la prima figura ha per nome Yang e la seconda Yin; sono le stesse determinazioni fondamentali che troviamo in Pitagora: unità, dualità. Queste figure sono tenute in grande onore dai Cinesi in quanto principî di ogni cosa; sono le prime

²³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1833-1840 (trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1964, I, p. 115).

determinazioni, dunque, per vero, le più superficiali. Combinandole si formano 4, indi 8, indi infine 64 figure»²⁴.

Il modello cinese, che - Hegel lo ricorda in ogni occasione - ha affascinato e fuorviato Leibniz, marca tuttavia ai suoi occhi un progresso sul geroglifico egiziano. Progresso nell'astrazione formalizzante, distacco rispetto al sensibile e al simbolo naturale. Ma questo progresso che corrisponde al momento dell'intelletto astratto non ritrova quello che perde: quel concreto speculativo che la parola occidentale ritrova anche quando il processo di idealizzazione ne ha rilevato l'esteriorità sensibile. Donde l'analogia tra la struttura della scrittura cinese e tutte le strutture dell'intelletto formale circoscritte da Hegel nella filosofia occidentale, in special modo una certa autorità del modello matematico sulla filosofia. «Bisogna sicuramente tenere in alta stima il fatto che i Cinesi non siano restati al sensibile e al simbolo; i pensieri puri giungono perciò come tali alla coscienza; tuttavia essi non hanno superato l'intelletto più astratto. Essi arrivano, è vero, al concreto, ma non lo comprendono, non lo studiano speculativamente; ma esso è piuttosto raccolto storicamente dall'intelletto, è raccontato, trattato secondo le intuizioni della percezione ordinaria e dell'ordinaria determinazione dell'intelletto»²⁵.

Secondo lo schema classico della critica hegeliana, la cultura e la scrittura cinesi si vedono rimproverare simultaneamente il loro empirismo (naturalismo, storicismo) e il loro formalismo (astrazione matematizzante)²⁶.

²⁴ ID., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in ID., *Sämtliche Werke*, a cura di J. Hoffmeister, Leipzig 1940, XVa, p. 214. [L'edizione Hoffmeister di questo testo di Hegel è l'unica che contiene il passo citato da Derrida, di cui non esiste traduzione italiana]. L'intenzione di fondo è qui ancora la critica del formalismo aritmetico o geometrico. All'espressione concreta del concetto vivente, Hegel oppone l'astrazione del numero e della linea. La stessa metafora del *cerchio* viene svalutata da questo punto di vista. Essa è troppo «povera» per esprimere l'eternità (ibid., p. 215). Altrove, tra le lunghe trattazioni consacrate all'Y-King e al Tao Tò King, sia nella *Filosofia della storia* che nella *Storia della filosofia*: «I Cinesi si occupano anche, è vero, di pensieri astratti, di categorie pure. Così possiedono un antico libro, chiamato Y-King, che contiene la più antica saggezza cinese che gode di un'autorità assoluta [...]. L'origine dell'Y-King è attribuita a Fo-Hi, un vecchio principe della tradizione (che deve assolutamente essere distinto da Fo, che è lo stesso che Budda, il capo della tradizione buddista). Ciò che se ne narra ha del favoloso. I Cinesi raccontano che un giorno un animale meraviglioso uscì da un fiume; aveva il corpo di drago e la testa di toro. Era dunque un cavallo - drago sul dorso del quale si distinguevano certi segni, certe figure (Ho-Tou). Fo-Hi incise, si dice, questi segni su una tavoletta e li trasmise al suo popolo. Altre figure (Lo-Chou) erano tratte da un dorso di tartaruga e combinate con i segni di Fo-Hi. Il punto più importante è che Fo-Hi ha trasmesso ai Cinesi una tavoletta su cui si trovavano diversi tratti a fianco e al di sopra gli uni degli altri; sono i simboli che formano la base della saggezza cinese; li si considera anche come gli elementi primitivi della scrittura cinese» (ibid., pp. 273 sgg.).

²⁵ Ibid., p. 274.

²⁶ «I Cinesi sono rimasti all'astrazione e, quando arrivano al concreto, si trova, dal la-

Movimento tipico del testo hegeliano: la dialettica speculativa impone senza riguardi la sua disciplina ad un'informazione storica talvolta molto precisa. Ne risulta un certo numero di effetti ben determinati, nella stessa forma di ciò che Hegel altrove critica: giustapposizione di un contenuto empirico e di una forma conseguentemente astratta, esteriore e sovrapposta a ciò che dovrebbe organizzare. Ciò si manifesta in particolare in delle contraddizioni inavvertite, prive del loro concetto, irriducibili al movimento speculativo della contraddizione.

Le affermazioni che riguardano la scrittura e la grammatica cinesi ne sono un esempio sintomatico. Così, la grammatica cinese sarebbe sviluppata insufficientemente, cosa che Hegel non pone a suo credito. In confronto alle grammatiche occidentali, la sintassi cinese sarebbe in uno stato di primitività stagnante e paralizzerebbe il movimento della scienza. Hegel si contraddice dunque due volte, e non si tratta qui affatto di una negazione dialettica della negazione, ma solamente di un diniego. Abbiamo infatti riconosciuto più sopra i due motivi seguenti: 1) lo sviluppo e la differenziazione della grammatica sono in ragione inversa della cultura e del progresso spirituali di una lingua; 2) il momento «cinese» della cultura è quello dell'intelletto formale, dell'astrazione matematica, ecc.; ora, in opposizione alla sua funzione materiale o lessicologica, la funzione formale o grammaticale di una lingua proviene dall'intelletto.

Avvolgendosi in queste incoerenze, Hegel finisce sempre per incriminare un certo rapporto della parola con la scrittura. Questo rapporto in Cina non è quello che avrebbe dovuto essere. «Se da un lato le scienze sembrano dunque essere onorate al più alto grado [in Cina], d'altro lato manca loro precisamente il libero fondo ("Boden") dell'interiorità e l'interesse propriamente scientifico che ne fa un'occupazione teorica. Un regno libero ed ideale dello spirito non ha qui posto e ciò che può chiamarsi scientifico è di natura empirica e si trova essenzialmente al servizio dell'utile, destinato allo Stato, ai suoi bisogni e a quelli degli individui. Il genere di scrittura è già un grande ostacolo al progresso delle scienze; o piuttosto, inversamente, poiché il vero interesse scientifico non è presente, i Cinesi non possiedono uno strumento migliore

to teorico, una connessione esteriore di oggetti, di genere sensibile; non vi si coglie alcun ordine, alcuna intuizione profonda, il resto appartiene alla morale. Il concreto in cui l'inizio ha la sua prosecuzione consiste in morale, arte di governo, storia, ecc., ma questo concreto non è di ordine filosofico. In Cina, nella religione e nella filosofia cinesi, ci imbattiamo in una prosa dell'intelletto particolarmente perfetta» (*ibid.*, p. 268).

per la rappresentazione ("Darstellung") e la comunicazione del pensiero. È noto che, a fianco della lingua parlata, essi hanno una scrittura che non designa come da noi i suoni particolari, che non mette davanti agli occhi le parole articolate, ma, per mezzo di segni le rappresentazioni ("Vorstellungen") stesse. Ciò, di primo acchito sembra un gran vantaggio e ha fatto grande impressione a parecchi grandi uomini e tra gli altri a Leibniz; ma è esattamente il contrario di un vantaggio» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 169-70).

La dimostrazione seguente adduce il gran numero di segni d'imparare (da 80000 a 90000). Ma prima essa sviluppa, riguardo all'influenza nefasta della scrittura sul linguaggio parlato, un'argomentazione che sembra difficile conciliare con se stessa (la lingua cinese sarebbe ad un tempo troppo e insufficientemente differenziata, troppo accentata e insufficientemente articolata; la circolazione di valori posta da Rousseau nel *Saggio sull'origine della lingua* è rovesciata e confermata). Come conciliarla, per di più, con l'elogio che Hegel fa altrove di una certa polisemia regolata (regolata, è vero, dalla dialettica speculativa che provvidenzialmente si accorda al genio naturale della lingua tedesca)²⁷. Il paradigma di questa requisitoria resta «il ragionamento del paiolo» (Freud e l'accumulazione interessata di argomenti fra loro incompatibili. Leggiamo: «Perché se si considera in primo luogo l'effetto di tale scrittura sul *linguaggio parlato*, si constata che questo è, presso i Cinesi, assai imperfetto, precisamente a causa di questa divisione. Poiché la nostra lingua parlata giunge alla distinzione soprattutto grazie al fatto che la scrittura deve trovare dei segni che noi impariamo a pronunciare distintamente con la lettura. Privi di questo mezzo di formare la lingua parlata, i Cinesi non fanno perciò delle modificazioni dei suoni elementi vocali distinti, suscettibili di essere rappresentati da lettere e sillabe. La loro lingua parlata si compone di un piccolo numero di monosillabi, che hanno più di un solo significato. Perciò la differenza di senso è ottenuta solo con la loro connessione, o con l'accento, o con la pronuncia, lenta o rapida, più debole o più forte. L'orecchio dei Cinesi a questo riguardo è finissimo. Così posso constatare che *Po*, a seconda del tono, ha undici significati differenti: vetro, bollire, sp

²⁷ È vero che non c'è posto, nella dialettica speculativa, per un'opposizione fissa lingua naturale e lingua formale (o universale). Il processo della lingua, come mostreremo altrove, è la sua denaturalizzazione. Ogni lingua è, se così si può dire, in quanto lingua universale.

lare il grano, innaffiare, preparare, una vecchia, schiavo, uomo generoso, persona intelligente, un po' » (*ibid.*, p. 170)²⁸. Il discorso dei Cinesi sprofonda dunque nella disseminazione dei sensi e degli accenti. La loro scrittura, poiché non riflette più, non raccoglie più la lingua vivente, si paralizza restando distante dal concetto, nel freddo spazio dell'astrazione formale, cioè nello spazio senz'altro. Hegel rimprovera insomma ai Cinesi di parlar troppo quando parlano e di scrivere troppo quando scrivono.

Tale processo è per lo meno coerente con il sistema che lega il logos alla scrittura alfabetica, dal momento in cui esso è preso come modello assoluto. La dialettica speculativa non si lascia separare né dal logos né, nello stesso tempo, da un logos che non si pensa e non si presenta mai come tale se non nella sua complicità storica con la voce e la scrittura fonetica. Dato che la grammatica del logos si confonde con il sistema della metafisica, Hegel può allora scrivere, nel corso di una lunga trattazione sul *Tao Tö King*: «Secondo Abel Rémusat, Tao significa presso i Cinesi "strada, mezzo di comunicazione da un luogo ad un altro", e poi ragione, sostanza, principio. Tutto ciò condensato in senso metaforico, metafisico, significa strada in generale [...]. Tao è dunque "la ragione originale, il noi (l'intelligenza)" che ha generato il mondo e lo governa come lo spirito regge il "corpo". Secondo Abel Rémusat, la miglior traduzione di questa parola sarebbe logos. Tuttavia ciò rimane molto confuso. La lingua cinese, a causa della sua struttura grammaticale, crea molte difficoltà; questi oggetti in particolare non sono facili ad esporsi a causa della loro natura in sé astratta e indeterminata. Il signor Humboldt ha ultimamente mostrato in una lettera ad Abel Rémusat quanto fosse indeterminata la costruzione grammaticale (W. von Humboldt, lettera ad Abel Rémusat sulla natura delle forme grammaticali [...] della lingua cinese, Parigi, 1827)²⁹. Più sotto: «la lingua cinese è tanto poco precisa che non possiede né preposizione, né designazione di casi, le parole sono messe piuttosto le une a fianco delle altre. Le determinazioni rimangono così nell'indeterminazione» (*ibid.*).

3) Scrivere e calcolare: la macchina. Assegnando dei limiti alla cosiddetta scrittura universale, cioè muta, slegata dalla voce e da ogni lingua naturale, Hegel critica nello stesso tempo le pretese del simbolismo matematico e del calcolo, operazioni dell'intelletto formale. Il silenzio di questa scrittura e lo spazio di questo

calcolo interromperebbero il movimento dell'*Aufhebung* o, in ogni caso, resisterebbero all'interiorizzazione del passato (*Erinnerung*), all'idealizzazione rilevante, alla storia dello spirito, alla riappropriazione del logos nella presenza a sé e nella *parousia* infinita. Se il passaggio per l'astrazione matematica, per l'intelletto formale, per lo spaziamiento, l'esteriorità e la morte (cfr. la prefazione della *Fenomenologia dello spirito*) è un passaggio necessario (lavoro del negativo, spoliamento del sensibile, ascesa pedagogica, purificazione del pensiero)³⁰, questa necessità diventa perversione e regressione quando viene presa come *modello filosofico*.

E l'atteggiamento inaugurato da Pitagora. E, quando Leibniz sembra farsi impressionare dalla caratteristica cinese, non fa che riallacciarsi alla tradizione pitagorica. A proposito dell'Y-King: «La filosofia cinese sembra partire dagli stessi pensieri fondamentali della dottrina di Pitagora» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 171). «È noto che Pitagora espone ("dargestellt") in numeri i rapporti razionali o filosofemi. Anche recentemente si usavano nella filosofia i numeri e le forme delle loro relazioni, come le potenze ecc., affin di regolare in conseguenza di ciò i pensieri o di esprimerli con cotesto mezzo» (*Scienza della logica*, I, sez. II (*Il quanto*), cap. II (*Il numero*), nota II, p. 229).

Il numero, cioè, parimenti, ciò che fa a meno di ogni notazione fonetica, è assolutamente estraneo al concetto come lo intende Hegel. Più precisamente, esso è all'opposto del concetto. In quanto tale, certamente esso è indispensabile al movimento concettuale. «Vedemmo il numero come determinatezza assoluta della quantità, e il suo elemento come differenza ("Unterschied") divenuta indifferente ("gleichgültig"); - la determinatezza in sé, che è in pari tempo posta solo estrinsecamente. L'aritmetica è scienza analitica, perché tutti i collegamenti e tutte le differenze che si manifestano nel suo oggetto non risiedono in questo stesso, ma gli sono imposti in maniera completamente estrinseca. Essa non ha un oggetto concreto che possieda in sé rapporti interni, celati sulle prime per il sapere, non dati cioè nella immediata rappresentazione dell'oggetto, ma da mettersi in luce solo mediante lo sforzo del conoscere. Non solo l'aritmetica non contiene il concetto epperò nemmeno il compito per il pensiero concettivo, ma ne è l'opposto. A cagione della indifferenza che quel che vien collegato ha per un collegamento cui manca la necessità, il pensiero si ritrova

²⁸ Stessa argomentazione in *Enciclopedia*, § 459, Osservazione.

²⁹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* cit., ed. Hoffmeister, p. 283.

³⁰ Questo motivo tradizionale (ancora una volta, rigorosamente platonico) è al centro della grande *Logica*, specialmente nel capitolo sul *Quanto*.

qui in una attività, la quale è in pari tempo l'estrema esteriorizzazione ("äußerste Entäußerung") del pensiero stesso, nell'attività artificiosa ("gewaltsame") di *muoversi in un elemento, che è l'assenza stessa del pensiero* ("Gedankenlosigkeit") e di collegar quello che non è capace di alcuna necessità. L'oggetto è il pensiero astratto dell'esteriorità stessa. Come questo pensiero dell'esteriorità, il numero è in pari tempo l'astrazione dalla molteplicità sensibile. Esso non ha conservato del sensibile altro che l'astratta determinazione dell'esteriorità stessa. Perciò il sensibile vi è portato vicinissimo al pensiero. Il numero è il *puro pensiero* della propria esteriorizzazione del pensiero» (*ibid.*, p. 230).

Dunque nel calcolo aritmetico il pensiero fronteggerà il suo altro. Un altro che esso avrà certo suscitato, che si sarà opposto in vista di riappropriarsi (di esso). Perché un tale movimento non si areni nella regressione o nell'immobilizzazione dialettica, bisogna dunque che questa opposizione si lasci a sua volta interiorizzare, riassumere, rilevare. Il pensiero è questo rilevamento. In caso contrario, se questo momento di non-pensiero fosse costituito a modello ideale, se questo altro del pensiero, il calcolo, divenisse la finalità ultima, la paralisi diverrebbe regressione. La filosofia ripomberebbe nell'infanzia [*retomberait en enfance*]. È di questa «inetta infanzia» («unvermögenden Kindheit») che sognano i filosofi affascinati da un «pervertito formalismo matematico» (*ibid.*, p. 232). A cosa sono ciechi questi filosofi? Non solamente al fatto che la filosofia non deve importare al suo interno il linguaggio di un'altra scienza e ancor meno lasciarsi governare da esso³¹, ma soprattutto al fatto che l'esteriorità dell'astrazione aritmetica resta sensibile. Certo essa è spogliata da ogni diversità sensibile empirica, pura di ogni contenuto sensibile determinato; ma «del sensibile conserva [...] la estrinsecità reciproca» (*ibid.*). Sensibilità pura, sensibilità ideale, sensibilità formale, sensibilità insensibile, il suo rapporto con la sensibilità naturale è analogo al rapporto del segno con il simbolo, nel quale «la verità è ancora *intorbidata* ("ge-trübt") e *velata* ("verhüllt") dall'elemento sensibile» (*ibid.*, p. 233). In questo senso, il segno è (la verità rilevante del) simbolo, l'essenza (l'esser-stato-rilevato) del simbolo, il simbolo passato (*gewesen*). L'uno e l'altro devono essere a loro volta pensati (rilevati) dal

³¹ Il ricorso della filosofia alle costruzioni logiche delle altre scienze, e non semplicemente alla Logica, è qualificato come «espediente» (*Notbehelf*) dell'«incapacità filosofica» (*Scienza della logica*, p. 234).

concetto vivente, dal linguaggio senza linguaggio, il linguaggio divenuto la cosa stessa, la voce interiore che mormora nella massima prossimità allo spirito l'identità del nome (e) dell'essere.

La prefazione della *Fenomenologia dello spirito* aveva posto l'equivalenza dell'intelletto, della formalità, del matematico, del negativo, dell'esteriorità e della morte. Essa aveva anche posto la necessità del loro lavoro, che deve essere guardato in faccia. Ora il calcolo, la macchina, la scrittura muta appartengono allo stesso sistema di equivalenza e il loro lavoro pone lo stesso problema: nel momento in cui il senso si perde, in cui il pensiero si oppone il suo altro, in cui lo spirito si assenta da se stesso, il rendimento dell'operazione è sicuro? E se il rilevamento dell'alienazione non è una certezza calcolabile, si può ancora parlare di alienazione e produrre degli enunciati nel sistema della dialettica speculativa? della dialettica in generale che in quella riassume la sua essenza? Se l'investimento nella morte non si ammortizzasse integralmente (anche nel caso di un utile, di un'eccedenza di entrata), si potrebbe ancora parlare di un lavoro del negativo? Cosa sarebbe un «negativo» che non si lasciasse rilevare? e che, insomma, in quanto negativo, ma senza apparire come tale, senza *presentar* si, cioè senza lavorare al servizio del senso, avesse successo? ma che, di conseguenza, avesse successo in pura perdita?

Forse, puramente e semplicemente, una macchina, e una macchina funzionante. Una macchina definita in rapporto al suo puro funzionamento e non alla sua utilità finale, al suo senso, al suo rendimento, al suo lavoro.

Se si considera la macchina con tutto il sistema di equivalenze appena richiamato, si può arrischiare la seguente affermazione: ciò che Hegel, interprete che rileva tutta la storia della filosofia, non è mai stato in grado di pensare, è una macchina funzionante. Funzionante senza essere in questo regolata da un ordine di riappropriazione. Tale funzionamento sarebbe impensabile in quanto iscrive in se stesso un effetto di pura perdita. Sarebbe impensabile come un non-pensiero che nessun pensiero potrebbe rilevare costituendolo come suo proprio opposto, come *suo* altro. In esso la filosofia vedrebbe senza dubbio un non-funzionamento, un non-lavoro ed in tal modo le sfuggirebbe ciò che tuttavia, in tale macchina, funziona. Da solo. Fuori.

Beninteso, tutta questa logica, questa sintassi, queste affermazioni, questi concetti, questi nomi, questo linguaggio di Hegel - e, fino ad un certo punto, il linguaggio qui usato -, sono coin-

volti nel *sistema di questo in-potere*, di questa incapacità strutturale di pensare senza rilevamento. Perciò basta farsi intendere in questo sistema per confermarlo. Per esempio, chiamare macchina una macchina, funzionamento un funzionamento, lavoro un lavoro, ecc. O anche domandarsi semplicemente *perché* non si sia mai potuto pensare ciò, cercarne le cause, ragioni, origini, fondamenti, condizioni di possibilità, ecc. O ancora cercare altri nomi. Per esempio, un altro nome per quel «segno» che, al pari del pozzo o della piramide, non fa del tutto a meno della macchina.

Basterà allora collocare in silenzio qualche dispositivo? No. Bisogna ancora macchinare la presentazione. Per esempio, con la proposta di leggere, qui, ora, un certo enunciato hegeliano la cui severa ironia appartiene, senza saperlo, ad una prassi assai antica.

«Poiché il calcolare (“Rechnen”) è una faccenda così estrinseca, epperò meccanica, si son potute costruir *macchine* (“Maschinen”), che compiono nella maniera più perfetta le operazioni aritmetiche. Quando intorno alla natura del calcolo non si conoscesse che questa sola circostanza, vi sarebbe in essa abbastanza per decidersi, che cosa si debba pensare di quell’idea di far del calcolo il principal mezzo di educazione dello spirito, mettendo questo alla tortura di perfezionarsi fino a diventare una macchina» (*ibid.*, p. 235).

Ossia un sistema di costrizioni che (si) ripete regolarmente la protesta «vivente» e «pensante» e «parlante» contro la ripetizione; esso, operante ancora un po’ ovunque, fa agire per esempio un testo che non si comprende più semplicemente nella metafisica, ancor meno nello hegelismo: «Il [...] tempo del pensiero [...] è un tempo diverso rispetto a quello del calcolo (“des Rechnens”) che oggi da tutte le parti attrae tanto il nostro pensiero. La macchina pensante (“Denkmaschine”), oggi, può in un secondo compiere operazioni in cui compaiono migliaia di relazioni; ed esse, nonostante la loro utilità tecnica, sono inessenziali (“wesenlos”)»³².

E non basta rovesciare la gerarchia o invertire il senso della corrente, attribuire un’«essenzialità» alla tecnica e alla configurazione dei suoi equivalenti, per cambiar di macchinario, di sistema o di terreno.

Fini¹ dell’uomo

³² M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Tübingen 1957 (trad. it. *Identità e differenza*, in «Aut Aut», n. 187-88 (1982), p. 15). Bisognerebbe far comunicare questo testo, che tuttavia appartiene ad una delle più efficaci interrogazioni del pensiero hegeliano, con i motivi fonologisti del discorso heideggeriano che abbiamo segnalato e che preciseremo altrove. Cfr. oltre, capitolo V, *Fini dell’uomo*.

Questa conferenza, inedita in francese, fu pronunciata a New York nell'ottobre 1968, in occasione di un colloquio internazionale. Il tema proposto era *Filosofia e antropologia*.

Ora io dico: l'uomo, e, in generale, ogni essere ragionevole, *esiste* come fine in se stesso, *non semplicemente come mezzo* per essere usato da questa o quella volontà; ma in tutte le sue azioni, sia quelle che lo concernono in proprio sia quelle che concernono gli altri esseri ragionevoli, deve sempre essere considerato *nello stesso tempo come fine*.

I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*².

Essa [l'ontologia] ci ha semplicemente permesso di determinare i fini ultimi della realtà umana, i suoi possibili fondamentali e il valore che abita in essa.

J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*³.

L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra facilmente la data recente. E forse la fine prossima.

M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*⁴.

Ogni colloquio filosofico ha necessariamente un significato politico. E non solamente a causa di quello che, da sempre, lega l'essenza del filosofico all'essenza del politico. Essenziale e generale, questa portata politica rende tuttavia più pesante il suo *a priori*, lo fa diventare, in qualche modo, più gravoso e più determinato allorché il colloquio filosofico si qualifica anche come colloquio internazionale. Ed è questo il nostro caso.

La possibilità di un colloquio filosofico internazionale può essere interrogata all'infinito, secondo vie diverse e a molteplici livelli di generalità. Nella sua maggior estensione, a cui tornerò di nuovo fra poco, tale possibilità implica che, contrariamente all'essenza della filosofia, almeno quale essa si è sempre autorappresentata, si siano costituite delle nazionalità filosofiche. Ad un dato momento, in un certo contesto storico, politico ed economico, questi gruppi nazionali hanno giudicato possibile e necessario or-

² [I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785 (trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1980, p. 59)].

³ [J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943 (trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano 1958, p. 738). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *L'essere e il nulla*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

⁴ [M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966. Citazione non letterale; pertanto la si è ritradotta].

¹ [In questo saggio Derrida gioca costantemente sull'ambivalenza del significato di *fin* = 'termine' e 'scopo'; poiché in italiano i due significati sono distribuiti in due sostantivi di genere diverso («la fine» e «il fine»), per riprodurre l'ambivalenza si è abolito, quando possibile, l'articolo].

ganizzare degli incontri internazionali, presentarsi o farsi rappresentare in tali incontri con la loro identità nazionale, almeno nella forma in cui gli organizzatori del colloquio la presumono, determinare in tale sede la differenza loro propria o mettere in rapporto le loro rispettive differenze. Tale messa in rapporto si può attuare, sempre che ciò sia possibile, solo nella misura in cui si presuppongano delle identità filosofiche nazionali, sia che esse si definiscano nell'ordine del contenuto dottrinale, di un certo «stile» filosofico o, puramente e semplicemente, della lingua, o addirittura dell'unità dell'istituzione universitaria, con tutto ciò che implicano qui la lingua e l'istituzione. Ma la messa in rapporto delle differenze significa anche la promessa della complicità di un elemento comune: il colloquio può aver luogo solo in un mezzo o piuttosto nella rappresentazione, che tutti i partecipanti devono formarsi, di un certo etere trasparente che altro non sarebbe qui che quella che viene chiamata l'universalità del discorso filosofico. Con questi termini designo non tanto un fatto, quanto un progetto che è legato, per essenza (bisognerebbe dire per l'essenza, per il pensiero dell'essere e della verità) ad un certo gruppo di lingue e di «culture». Perché è necessario che alla purezza diafana di quest'elemento succeda o sia successo qualcosa.

Come comprendere, altrimenti, che sembrano possibili e necessari dei colloqui internazionali che hanno lo scopo di riparare, superare, cancellare o semplicemente mettere in reciproco rapporto delle differenze filosofiche nazionali? All'inverso, e soprattutto, come comprendere che qualcosa come un incontro filosofico internazionale sia una cosa estremamente rara nel mondo? Oggi il filosofo sa e può dirsi che questa cosa estremamente recente e insolita, inimmaginabile ancora un secolo fa, sta diventando un fenomeno frequente – direi addirittura di una sconcertante facilità – in certe società, ma di una rarità non meno degna di nota nella maggior parte del mondo. Da un lato, trattandosi del pensiero, che forse ripugna a questa fretta e a questa volubilità, il fatto inquietante sembra piuttosto essere la febbre dei colloqui e la moltiplicazione degli scambi organizzati o improvvisati. Ciò nondimeno, d'altra parte, le società, le lingue, le culture, le organizzazioni politiche o nazionali con le quali non è possibile alcuno scambio nella forma di un colloquio filosofico internazionale sono di un numero e di un'estensione considerevoli. Quest'impossibilità, non dobbiamo aver troppa fretta ad interpretarla. Essa non dipende in modo essenziale da una proibizione proveniente espressamente da un'istanza politico-ideologica. Nel caso in cui questa proibizione esiste, è estremamente probabile che il dissidio che essa sanziona non

sia irriducibile. È estremamente probabile che tale dissidio abbia già acquistato senso all'interno della sfera occidentale della metafisica o della filosofia, che sia già stato formulato nei concetti politici attinti a questa riserva metafisica e che da quel momento sia apparsa la possibilità di tale colloquio. Senza di questo non potrebbe essere articolata nessuna proibizione esplicita. Così, parlando del non-colloquio, non alludevo a una qualche barriera ideologico-politica che verrebbe a disegnare un reticolato di frontiere o di cortine su un campo già filosofico. Pensavo, innanzitutto, a tutti quei luoghi culturali, linguistici, politici, ecc. in cui l'organizzazione di un colloquio filosofico non avrebbe semplicemente alcun senso, in cui non avrebbe alcun senso dar vita ad esso e, ancora meno, proibirlo. Se mi permetto di ricordare quest'ovvietà, è perché un colloquio che ha scelto per tema l'*anthropos*, il discorso sull'*anthropos*, l'antropologia filosofica, deve sentir premere, alle sue frontiere, il peso insistente di questa differenza: essa è di un ordine affatto diverso da quello dei dissidi interni o intrafilosofici che potrebbero qui avere libero corso. Al di là di queste frontiere, quello che chiamerò il miraggio filosofico consisterebbe sia nel percepire una qualche filosofia – una filosofia più o meno costituita e adulta – che nel percepire un deserto. Mentre questo altro spazio non è né filosofico né desertico, cioè incolto. Se ricordo quest'ovvietà, è anche per un'altra ragione: il moltiplicarsi inquieto e affaccendato dei colloqui in Occidente è senza dubbio effetto di questa differenza di ordine affatto diverso che, come ho appena detto, grava, con una pressione sorda, crescente e minacciosa, sul recinto della collocazione occidentale. Quest'ultima si sforza senza dubbio di interiorizzare tale differenza, di dominarla, affettandosi, per così dire, di essa. L'interesse per l'universalità dell'*anthropos* ne è senza dubbio un segno.

Vorrei ora, sempre a titolo di preambolo, precisare in un'altra direzione quella che mi sembra essere una delle implicazioni politiche generali del nostro colloquio. Pur guardandomi dal dare valutazioni precipitose su questo fatto, proponendolo semplicemente alla riflessione di ognuno, marcherò qui ciò che lega la possibilità di un colloquio filosofico internazionale alla forma della democrazia. Dico alla forma, e alla forma della democrazia.

Bisogna che la democrazia sia qui la forma dell'organizzazione politica della società. Ciò significa almeno che:

- 1) L'identità filosofica nazionale fa a patti con una non identità, ed essa non esclude una relativa diversità e il venire al

linguaggio di tale diversità, eventualmente come minoranza. Va da sé che i filosofi qui presenti non si identificano gli uni con gli altri nel loro pensiero (perché sarebbero qui una pluralità?) più di quanto non siano i delegati di un qualche discorso nazionale unanime. Quanto al fatto che la totalità di questa diversità sia rappresentata in modo esauriente, ciò non può che rimanere problematico e dipende in parte dai discorsi che qui vengono tenuti.

- 2) Così come non si identificano fra loro, i filosofi qui presenti non sostengono la politica ufficiale del loro paese. Mi sia permesso di parlare qui a mio proprio nome. Lo farò peraltro solo nella misura in cui il problema che mi si è posto rinvia in verità ad una generalità essenziale ed è nella forma di questa generalità che voglio enunciarlo. Quando sono stato invitato a questo convegno, ho posto termine alle mie esitazioni solo quando ho avuto l'assicurazione che avrei potuto testimoniare proprio qui il mio accordo e, fino a un certo punto, la mia solidarietà con coloro che, in questo paese, lottavano contro quella che era allora la politica ufficiale del loro paese in determinate zone del mondo, in special modo nel Vietnam. È evidente che tale gesto – e il fatto che mi si autorizzi a compierlo – significa che coloro che hanno accolto il mio discorso non si identificano più di me con la politica del loro paese e non si sentono giustificati a sostenerla, almeno in quanto partecipano a questo colloquio.

E tuttavia ci sarebbe un po' di ingenuità o di interessata cecità a lasciarsi rassicurare dall'immagine o dall'apparenza di tale libertà. Sarebbe illusorio credere che l'innocenza politica sia restaurata e rotte le perverse complicità allorché le opposizioni possono esprimersi nel paese stesso, non solamente attraverso la voce dei cittadini ma anche attraverso quella di cittadini stranieri, e allorché la diversità o addirittura le opposizioni possono liberamente porsi in rapporto discorsivo le une con le altre. Che una dichiarazione di opposizione a una certa politica ufficiale sia autorizzata, autorizzata dalle autorità, ciò significa anche che, in questa stessa misura, essa non turba l'ordine, essa non dà fastidio [«ne gêne pas»]. Si può intendere quest'ultima espressione, «essa non dà fastidio», in tutti i suoi sensi. È ciò che volevo ricordare a titolo preliminare quando parlavo della *forma della democrazia* come *milieu* politico di ogni colloquio internazionale di filosofia. Ed è anche questa la ragione per cui proponevo di porre l'accento su

forma non meno che su *democrazia*. Questa, nel suo principio più generale e schematico, è la questione che mi si è imposta durante la preparazione di questo convegno, a partire dall'invito e dalla riflessione che è seguita fino all'accettazione, quindi alla redazione di questo testo che io dato con molta precisione al mese di aprile 1968: queste settimane, come si ricorderà, sono state anche quelle dell'apertura dei colloqui per la pace in Vietnam e dell'assassinio di Martin Luther King. Qualche tempo dopo, nel momento in cui battevo a macchina questo testo, le università di Parigi venivano invase, per la prima volta su richiesta di un rettore, dalle forze dell'ordine, e poi rioccupate dagli studenti nel sommovimento che conoscete. Questo orizzonte storico e politico richiederebbe una lunga analisi. Ho creduto di dover semplicemente marcare, datare e farvi partecipi delle circostanze storiche in cui ho preparato questa comunicazione. Esse mi sembrano appartenere, di pieno diritto, al campo e alla problematica del nostro colloquio.

I. Umanismo o metafisica.

Così sarà del tutto naturale il passaggio da questo preambolo al tema di questa comunicazione, quale esso mi si è imposto più di quanto io non l'abbia scelto.

Come si colloca la Francia per quanto riguarda l'uomo?

La questione «dell'uomo» si pone in modo molto attuale in Francia, secondo percorsi altamente significativi e nel quadro di una struttura storico-filosofica originale. Quello che, in base a determinati indici, chiamerò dunque la «Francia», per la durata di questa comunicazione, sarà solamente il luogo non-empirico di un movimento, di una struttura e di un'articolazione della questione «dell'uomo». In un secondo tempo sarebbe possibile e senza dubbio necessario – ma solamente allora – mettere rigorosamente in rapporto questo luogo con tutte le altre istanze che definiscono qualcosa come la «Francia».

Come si colloca, dunque, la Francia per quanto riguarda l'uomo?

Dopo la guerra, con il nome di esistenzialismo, cristiano o ateo, e collegato ad un personalismo fondamentalmente cristiano, il pensiero che dominava in Francia si presentava come essenzialmente umanista. Anche non volendo riassumere il pensiero sartriano nello slogan «l'esistenzialismo è un umanismo», si deve riconoscere che, nell'Essere e il nulla, nelle *Idee per una teoria delle emozioni*, ecc., il concetto centrale, il tema di fondo, l'orizzonte e l'origine irriducibili, è ciò che viene a quel tempo chiamata «realtà-umana». Come è no-

to, è questa una traduzione del *Dasein* heideggeriano. Traduzione per tanti aspetti mostruosa, ma tanto più significativa. Che questa traduzione, proposta da Corbin, sia stata allora adottata, che abbia regnato grazie all'autorità di Sartre, è un fatto che dà molto a pensare sulla lettura o non-lettura di Heidegger in quest'epoca, e sull'interesse che c'era allora a leggerlo o a non leggerlo in tal modo.

Certo, la nozione di «realtà-umana» traduceva il progetto di pensare su nuove basi, se così posso dire, il senso dell'uomo, l'umanità dell'uomo. Se si sostituiva alla nozione di uomo, con tutto il suo retaggio metafisico, con il motivo o la tentazione sostanzialisti che essa ha in sé iscritti, la nozione neutra e indeterminata di «realtà-umana», ciò avveniva anche per sospendere tutti i presupposti che costituivano da sempre il concetto di unità dell'uomo. Era dunque anche una reazione contro un certo umanismo intellettualista o spiritualista che aveva dominato la filosofia francese (Brunschvicg, Alain, Bergson, ecc.). E questa neutralizzazione di ogni tesi metafisica o speculativa, riguardante l'unità dell'*anthropos*, poteva essere considerata sotto certi aspetti come il fedele retaggio della fenomenologia trascendentale di Husserl e dell'ontologia fondamentale di *Sein und Zeit* (la sola opera allora in parte conosciuta di Heidegger, insieme a *Che cos'è la metafisica* e a *Kant e il problema della metafisica*). E tuttavia, malgrado questa pretesa neutralizzazione dei presupposti metafisici, bisogna peraltro riconoscere che l'unità dell'uomo non viene interrogata in sé stessa. Non soltanto l'esistenzialismo è un umanismo, ma il terreno e l'orizzonte di quella che Sartre chiama a quel tempo la sua «ontologia fenomenologica» (è il sottotitolo dell'*Essere e il nulla*) rimane l'unità della realtà-umana. In quanto descrizione delle strutture della realtà-umana, l'ontologia fenomenologica è un'antropologia filosofica. Quali che siano le rotture marcate da questa antropologia hegeliano-husserliano-heideggeriana nei con-

⁵ L'umanismo che marchia in profondità il discorso filosofico di Sartre è tuttavia smontato, con molta sicurezza ed ironia, nella *Nausea*: nella caricatura dell'Autodidatta, per esempio, la stessa figura riunisce il progetto teologico del sapere assoluto e l'etica umanista, nella forma dell'epistemofilia enciclopedica che conduce l'Autodidatta ad intraprendere la lettura della biblioteca mondiale (in verità occidentale e in definitiva comunale) seguendo l'ordine alfabetico dei nomi degli autori e laddove può amare l'Uomo («C'è uno scopo, signore, c'è uno scopo [...] ci sono gli uomini [...] bisogna amarli, bisogna amarli [...]») nella rappresentazione degli uomini, preferibilmente degli uomini giovani. E nel colloquio con l'Autodidatta che Roquentin fa il processo più terribile all'umanismo, a tutti i tipi di umanismo (cfr. J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris 1938; trad. it. *La nausea*, Torino 1975, p. 158) e, nel momento in cui la nausea gli sta lentamente montando, dice per esempio fra sé e sé: «Io non voglio farmi assimilare, né voglio che il mio bel sangue rosso vada ad ingrassare questa bestia linfatica; non commetterò la sciocchezza di dichiararmi "antiumanista". Io non sono umanista, ecco tutto» (*ibid.*, p. 161).

fronti delle antropologie classiche, non viene interrotta una familiarità metafisica con ciò che, con tanta naturalezza, mette in rapporto il noi del filosofo con «noi-uomini», col noi nell'orizzonte dell'umanità. Benché il tema della storia sia molto presente nel dibattito di quest'epoca, la storia dei concetti viene poco praticata; per esempio, non viene mai interrogata la storia del concetto di uomo. Tutto si svolge come se il segno «uomo» non avesse alcuna origine, alcun limite storico, culturale, linguistico. E nemmeno alcun limite metafisico. Alla fine dell'*Essere e il nulla*, allorché Sartre pone, programmaticamente, la questione dell'unità dell'essere (il che significa, in questo contesto, della totalità dell'ente), allorché dà a questa questione il titolo di «metafisica» per distinguerla dall'ontologia fenomenologica che, per parte sua, descriveva la specificità essenziale delle regioni, va da sé che questa unità metafisica dell'essere, come totalità dell'in-sé e del per-sé, è precisamente l'unità della realtà-umana nel suo progetto. L'essere in-sé e l'essere per-sé erano dell'essere; e questa totalità dell'ente, in cui essi trovavano una composizione, si legava a se stessa, si rapportava e appariva a se stessa attraverso il progetto essenziale della realtà-umana⁶. Quello che era stato così denominato, in un modo che si pretendeva neutro e indeterminato, non era nient'altro che l'unità metafisica dell'uomo e di Dio, il rapporto dell'uomo a Dio, il progetto di farsi Dio come progetto costitutivo della realtà-umana. L'ateismo non cambia nulla in questa struttura fondamentale. L'esempio del tentativo sartriano è una verifica notevole della tesi di Heidegger secondo la quale «ogni umanismo rimane metafisico» essendo la metafisica l'altro nome dell'onto-teologia.

⁶ «Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasce. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile» (*L'essere e il nulla*, p. 738). L'unità della totalità dell'ente si lega e appare a se stessa nella realtà-umana come coscienza per-sé: «Il per-sé e l'in-sé sono uniti da un legame sintetico che non è altro che il per-sé stesso» (*In-sé e Per-sé: motivi metafisici*, *ibid.*, p. 741). Questa unità sintetica è determinata come mancanza: mancanza di totalità dell'ente, mancanza di Dio che sarebbe stata presto trasformata in mancanza in Dio. La realtà-umana è il Dio mancato: «Anche l'*ens causa sui* resta come il mancato» (*ibid.*, p. 744); «[...] il per-sé si determina nel suo essere come mancanza» (*ibid.*, p. 751). Quanto al senso dell'essere di questa totalità dell'ente, alla storia di questo concetto di negatività come rapporto a Dio, al suo e all'origine del concetto di realtà (umana), alla realtà del reale, non viene posta alcuna questione. Sotto questo aspetto, ciò che è vero dell'*Essere e il nulla* lo è ancora di più della *Critica della ragione dialettica*. Il concetto di mancanza, legato alla non-identità a sé e al soggetto (come coscienza), al desiderio e all'istanza dell'Altro nella dialettica del signore del servo, cominciava allora a dominare la scena ideologica francese.

Così definito, l'umanismo o l'antropologismo era a quest'epoca una sorta di terreno comune degli esistenzialismi, cristiani o atei, della filosofia dei valori, spiritualista o meno, dei personalismi di destra o di sinistra, del marxismo di stile classico. E se ci si riferisce al terreno delle ideologie politiche, l'antropologia era il luogo d'incontro, inosservato e incontestato, del marxismo, del discorso socialdemocratico o democratico-cristiano. Quest'accordo profondo faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la *Fenomenologia dello spirito*, nella lettura che ne fa Kojève), di Marx (privilegiamento dei *Manoscritti del '44*), di Husserl (di cui si dà rilievo al lavoro descrittivo e regionale ma di cui si trascurano le questioni trascendentali), di Heidegger di cui si conosce o si accoglie solo un progetto di antropologia filosofica o di analitica esistenziale (*Sein und Zeit*). Beninteso, quelli che qui rilevo sono i tratti dominanti di un periodo. Tale periodo non si esaurisce in questi tratti dominanti. E non si può dire in modo del tutto rigoroso che esso sia cominciato dopo la guerra; ancora meno si può dire che esso sia oggi terminato. Tuttavia, credo che questa periodizzazione empirica sia qui giustificata nella misura in cui solo essa permette di leggere un motivo dominante e si vale di indici abbastanza incontestabili per chiunque si accosti a tale periodo. Inoltre tale periodizzazione è provvisoria e fra un istante reinscriveremo questa sequenza nel tempo e nello spazio di una totalità più ampia.

Per marcare in grassetto i tratti che oppongono questo periodo a quello seguente, quello in cui siamo e che probabilmente sta conoscendo un mutamento, bisogna ricordare che nel corso dei dieci anni seguiti alla guerra non regnava ancora il motivo onnipotente di quelle che oggi vengono chiamate, sempre di più e, anzi, inamancabilmente, le «scienze cosiddette umane», marcando con questa espressione una certa distanza, ma una distanza ancora rispettosa. Al contrario, l'attuale messa in questione dell'umanismo è contemporanea all'estendersi imperioso e affascinante delle «scienze umane» all'interno del campo filosofico.

2. Il rilevamento dell'umanismo.

Per un intero suo lato, la lettura antropologica di Hegel, Husserl, e Heidegger era un fraintendimento, forse del genere più gra-

ve. Era questa lettura che forniva le sue migliori risorse concettuali al pensiero francese del dopoguerra.

Ora, in primo luogo, la *Fenomenologia dello spirito*, la cui lettura era iniziata da poco in Francia, non si occupa di qualcosa che si possa chiamare semplicemente l'uomo. Scienza dell'esperienza della coscienza, scienza delle strutture della fenomenicità dello spirito che si rapporta a sé, essa si distingue rigorosamente dall'antropologia. Nell'*Enciclopedia*, la sezione intitolata *Fenomenologia dello spirito* viene dopo l'*Antropologia* e ne oltrepassa molto chiaramente i limiti. Ciò che è vero della *Fenomenologia* lo è a fortiori del sistema della *Logica*.

Nello stesso modo, in secondo luogo, la critica dell'antropologismo è uno dei motivi inaugurali della fenomenologia trascendentale di Husserl. È una critica esplicita e chiama per nome l'antropologia a partire dai *Prolegomeni alla logica pura*⁷. Essa riguarderà in seguito non soltanto l'antropologia empirica ma anche l'antropologia trascendentale⁸. Le strutture trascendentali descritte dopo la riduzione fenomenologica non sono quelle di quell'ente intra-mondano che viene chiamato «uomo». Esse non sono legate essenzialmente né alla società, né alla cultura, né al linguaggio, e nemmeno all'«anima», alla «psiche» dell'uomo. E così come si può, secondo Husserl, immaginare una coscienza senz'anima (*seelenloses*)⁹, così – e a fortiori – si può immaginare una coscienza senza uomo.

Perciò è sorprendente e molto significativo che, nel momento in cui l'autorità del pensiero husserliano si introduce e si instaura in Francia dopo la guerra, e vi diventa anzi una specie di moda filosofica, la critica dell'antropologia resti del tutto inavvertita o, in ogni caso, senza effetto. Una delle vie più paradossali di questa incomprendimento interessata passa per una lettura riduttiva di Heidegger. È perché si è interpretata l'analitica del *Dasein* in termini strettamente antropologici che talvolta si pongono dei limiti o si fanno delle critiche a Husserl a partire da Heidegger e si lascia cadere della fenomenologia tutto quello che non serve alla descrizione antropologica. È una via assai paradossale perché segue un percorso di lettura che fu già di Husserl. Infatti Husserl

⁷ Cap. VII, *Lo psicologismo in quanto relativismo scettico*, § 39, *L'antropologismo nella logica di Sigwart*, § 40, *L'antropologismo nella logica di B. Erdmann*.

⁸ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, cfr. per esempio § 49 e § 54 (trad. it. E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Idee*, seguita dalla pagina della traduzione italiana.

⁹ *Ibid.*

ha precipitosamente interpretato *Sein und Zeit* come una deviazione antropologica della fenomenologia trascendentale¹⁰.

Ma, in terzo luogo, subito dopo la guerra e l'apparizione dell'*Essere e il nulla*, Heidegger ricordava, nella sua *Lettera sull'umanismo*, a chi ancora eventualmente non lo sapesse, a chi eventualmente non avesse nemmeno tenuto conto proprio dei primi paragrafi di *Sein und Zeit*, che l'antropologia e l'umanismo non erano il *milieu* del suo pensiero e l'orizzonte dei suoi problemi. È anzi contro l'umanismo che è indirizzata la «distruzione» della metafisica o dell'ontologia classica¹¹. Dopo l'ondata umanistica e antropologica che ha sommerso la filosofia francese, si sarebbe perciò potuto credere che il riflesso antiumanista e antiantropologico che seguì e in cui ci troviamo, riscoprì il retaggio delle posizioni di pensiero che erano state in tal modo deformate o nelle quali, piuttosto, si era troppo rapidamente riconosciuta la figura dell'uomo. Non si era in procinto di operare un ritorno a Hegel, a Husserl, a Heidegger? di intraprendere una lettura più rigorosa dei loro testi e sottrarre l'interpretazione agli schemi umanistici e antropologici?

Nulla di tutto ciò è avvenuto ed è il significato di un tale fenomeno che vorrei ora interrogare. La critica dell'umanismo e dell'antropologia, che è uno dei motivi dominanti e conduttori del pensiero francese attuale, lungi dal cercare le sue fonti o le sue garanzie nella critica hegeliana, husserliana o heideggeriana dello stesso umanismo o della stessa antropologia, sembra al contrario, con un gesto talvolta più implicito che sistematicamente articolato, fare un'amalgama di Hegel, Husserl e - più diffusamente e ambigualmente - Heidegger con la vecchia metafisica umanista. Uso di proposito la parola «amalgama» che congiunge nel suo uso il riferimento alchimistico, che è qui il principale, al riferimento strategico o tattico nel campo dell'ideologia politica¹².

Prima di cercare di interpretare questo fenomeno dall'anda-

¹⁰ Cfr. *Postscriptum* a *Idee* e note in margine all'esemplare di *Sein und Zeit* (Archivi Husserl di Lovanio).

¹¹ «Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il proprio di ogni metafisica è nel suo essere "umanistica". Pertanto ogni umanismo rimane metafisico» (M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Bern 1947 (trad. it. *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, Milano 1987, p. 275). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Lettera sull'umanismo*, seguita dalla pagina della traduzione italiana.

¹² [In effetti *amalgame* in francese significa anche 'metodo consistente nel conglomerare artificialmente [...] formazioni o posizioni politiche diverse' (Robert)].

mento paradossale, bisogna prendere qualche precauzione. Innanzitutto questo amalgama non esclude che si siano fatto alcuni progressi in Francia nella lettura di Hegel, Husserl o Heidegger, né che questi progressi abbiano condotto a rimettere in questione l'insistenza umanistica. Ma questi progressi e questa rimessa in questione non sono al centro della scena, e ciò non può non avere un significato. Inversamente e simmetricamente, in quelli che praticano l'amalgama, gli schemi del fraintendimento antropologico del tempo di Sartre sono ancora all'opera e talvolta sono tali schemi a imporre che Hegel, Husserl e Heidegger siano respinti nelle tenebre della metafisica umanistica. Molto spesso, di fatto, coloro che denunciano l'umanismo e, nello stesso tempo, la metafisica, sono rimasti a questa «prima lettura» di Hegel, Husserl e Heidegger e di ciò si potrebbe rilevare più di un segno in numerosi testi recenti. Ciò fa pensare che, sotto certi aspetti e almeno in questa misura, si sia rimasti sulla stessa sponda.

Ma poco importa, per la questione che vorrei porre, che questo o quell'autore abbia letto male o semplicemente non abbia letto affatto questo o quel testo, e che perciò egli resti, per quanto riguarda delle posizioni di pensiero che crede di avere superate o rovesciate, in una condizione di grande ingenuità. Ecco perché non si farà qui questione di questo o quel nome di autore di questo o quel titolo di opera. Ciò che deve interessarci, al di là delle giustificazioni il più delle volte di fatto insufficienti, questa sorta di giustificazione profonda, di necessità sotterranea che fa apparire l'appartenenza delle critiche o delle *de-limitazioni* hegeliana, husserliana, heideggeriana dell'umanismo metafisico alla sfera di ciò stesso che esse criticano o de-limitano. In un parola, sia stato o no esplicitato questo diritto, sia stato o no articolato (e più di un indizio fa pensare di no), cos'è che oggi autorizza a considerare come essenzialmente antropico o antropocentrico tutto ciò che, nella metafisica o ai limiti della metafisica, ha creduto di poter criticare o delimitare l'antropologia. Cos'è il *rilevamento* dell'uomo nel pensiero di Hegel, di Husserl e di Heidegger?

3. Fine - vicino/a dell'uomo.

Innanzitutto riconsideriamo nell'ordine del discorso hegeliano che regge ancora per tanti fili il linguaggio della nostra epoca, i ra-

porti tra l'antropologia da una parte, la fenomenologia e la logica dall'altra¹³. Una volta che si sia rigorosamente evitata la confusione di una lettura semplicemente antropologica della *Fenomenologia dello spirito*, bisogna comunque riconoscere che i rapporti tra antropologia e fenomenologia non sono secondo Hegel semplicemente esteriori. Lo impediscono i concetti hegeliani di verità, di negatività e di *Aufhebung*, con tutto ciò che comportano. Nella terza parte dell'*Enciclopedia* che tratta della *Filosofia dello spirito*, la prima sezione (*La filosofia dello spirito*) inserisce la *Fenomenologia dello spirito* tra l'Antropologia e la Psicologia. La *Fenomenologia dello spirito* succede all'Antropologia e precede la Psicologia. L'Antropologia tratta dello spirito – qui è la «verità della natura» – in quanto anima o spirito-natura (*Seele* o *Naturgeist*). Lo sviluppo dell'anima, come viene descritto dall'antropologia, passa per l'anima naturale («natürliche Seele»), per l'anima sensibile («fühlende Seele»), per l'anima reale o effettiva («wirkliche Seele»). Questo sviluppo giunge al suo compimento, si conclude e apre alla coscienza. L'ultimo paragrafo dell'Antropologia¹⁴ definisce la forma generale della coscienza, quella stessa da cui prenderà le mosse la *Fenomenologia dello spirito*, nel primo capitolo sulla *Certezza sensibile*¹⁵. La coscienza, il fenomenologico, è dunque la verità dell'anima, cioè di ciò che costituisce precisamente l'oggetto dell'antropologia. La coscienza è la verità dell'uomo, la fenomenologia è la verità dell'antropologia. «Verità» deve essere qui inteso in senso rigorosa-

¹³ Senza trascurare la complessità dei rapporti tra la *Logica* e la *Fenomenologia dello spirito*, la questione che poniamo ci autorizza a considerarle insieme nel punto iniziale in cui il Sapere Assoluto le articola l'una sull'altra.

¹⁴ «L'anima reale, nell'*abitudine* del sentire e del suo sentimento concreto di sé, è in sé l'*idealità*, che è per sé, delle sue determinazioni, interiorizzata-ricordata ("erinnert") in sé nella sua esteriorità e in un rapporto infinito a sé. Questo essere per sé della universalità libera è il destarsi più alto dell'anima che si fa io, dell'universalità astratta, in quanto essa è per l'universalità astratta; la quale è così pensiero e soggetto per sé, e cioè, determinatamente, soggetto del suo giudizio [divisione originaria], in cui esso (l'io) esclude da sé la totalità naturale delle sue determinazioni come un oggetto, un mondo che gli è esterno, e si riferisce a questo, in modo che in esso è immediatamente riflesso in sé. Tale è la coscienza» [«Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende Idealität ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äußerlichkeit erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich. Die Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es ist die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äußere Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist –, das Bewußtsein»] [*Enciclopedia*, § 412, pp. 388-89].

¹⁵ Cioè l'oggettività in generale, il rapporto di un «io» in generale ad un ente-oggetto in generale.

mente hegeliano. In questo senso hegeliano trova compimento l'essenza metafisica della verità, la verità della verità. La verità è qui la presenza o la presentazione dell'essenza come *Gewesenheit*, del *Wesen* come «essente-stato». La coscienza è la verità dell'uomo in quanto l'uomo appare in essa a se stesso nel suo esser-passato, nel suo esser-stato, nel suo passato oltrepassato o conservato, ritenuto¹⁶, interiorizzato (*erinnert*) e rilevato. *Aufheben* è rilevare, nel senso in cui «rilevare» vuol dire ad un tempo spostare, sollevare, rimpiazzare e promuovere in un solo ed unico movimento. La coscienza è l'*Aufhebung* dell'anima o dell'uomo, la fenomenologia è il «rilevamento» dell'antropologia. Essa non è più ma è ancora una scienza dell'uomo. In questo senso, tutte le strutture descritte dalla *Fenomenologia dello spirito* – come tutto ciò che le articola alla *Logica* – sono le strutture di ciò che ha effettuato il rilevamento dell'uomo. L'uomo vi rimane in rilievo. La sua essenza riposa nella *Fenomenologia*. Questo equivoco rapporto di *rilevanza* marca senza dubbio la fine dell'uomo, l'uomo passato, ma nello stesso tempo il compimento dell'uomo, l'appropriazione della sua essenza. È fine dell'uomo finito. Quello che è fine della finitezza dell'uomo, l'unità del finito e dell'infinito, il finito come oltrepassamento di sé, questi temi essenziali di Hegel si riconoscono alla fine dell'Antropologia quando la coscienza viene infine designata come «rapporto infinito a sé». Il rilevamento o la rilevanza dell'uomo è il suo *telos* o il suo *eskhaton*. L'unità di tali due fini dell'uomo, l'unità della sua morte, della sua conclusione, del suo compimento è racchiusa nel pensiero greco del *telos* nel discorso sul *telos*, che è anche discorso sull'*eidos* sull'*ousia* e sull'*aletheia*. Tale discorso, in Hegel come in tutta la metafisica, collega indissociabilmente la teleologia ad una escatologia, a una teologia e ad un'ontologia. Il pensiero di fine dell'uomo è dunque sempre già prescritto nella metafisica, nel pensiero della verità dell'uomo. Ciò che oggi è difficile da pensare, è che si dia fine dell'uomo senza l'organizzazione di una dialettica della verità e della negatività, fine dell'uomo che non sia una teleologia alla prima persona plurale. Il noi che nella *Fenomenologia dello spirito* articola tra loro la coscienza naturale e la coscienza filosofica assicura la vicinanza a sé dell'ente fisso e centrale per cui si attua questa riappropriazione circolare. Il noi è l'unità del sapere assoluto e dell'antropologia, di Dio e dell'uomo, dell'onto-teo-teleologia e dell'umanismo. L'«essere» e la lingua – il gruppo di lingue – che esso governa o che esso apre, ec-

¹⁶ [Derrida gioca sul duplice significato di *retenir*: 'ricordare' e 'trattenere'].

co il nome di ciò che assicura questo passaggio attraverso il *noi* tra metafisica e umanismo¹⁷.

Ci siamo dunque resi avvertiti della necessità che lega il pen-

¹⁷ Lo schema di questa ambiguità o di questa rilevanza che si compie nella metafisica hegeliana e che persiste ovunque la metafisica - cioè la nostra lingua - mantiene la sua autorità - di tale schema avremmo potuto verificare la necessità non solamente nelle nostre più immediate vicinanze, ma già in tutti i sistemi prehegeliani. In Kant, la figura della finitezza organizza la facoltà conoscitiva fin dal sorgere stesso del limite antropologico. 1) *Da una parte*, è precisamente nel momento in cui Kant nel pensare qualcosa come il *fine*, il *fine* puro, il *fine* in sé che egli deve, nella *Metafisica dei costumi*, criticare l'antropologia. Non si possono dedurre i principi della moralità partendo dalla conoscenza della natura di un essere particolare chiamato *uomo*: «Ora questa metafisica dei costumi, completamente a sé stante, non mescolata con nessun antropologia o teologia, o fisica, o iperfisica, e meno ancora con qualità occulte (che potrebbero esser dette ipofisiche), non è soltanto l'indispensabile sostrato di ogni conoscenza teoretica dei doveri esattamente determinata, ma anche un *desideratum* della massima importanza per l'osservanza effettiva delle sue prescrizioni». «[E] anche della massima importanza pratica attingere questi concetti e queste leggi alla fonte della ragion pura, presentarli puri e senza mescolanze, anzi determinare l'estensione di tutta la conoscenza razionale pratica o pura, cioè l'intera facoltà della ragion pura pratica, senza però far dipendere - anche se la filosofia speculativa lo permette e talvolta lo trova necessario - i principi dalla particolare natura della ragione umana, ma derivandoli - dovendo le leggi morali valere per ogni essere ragionevole in generale - dal concetto universale di un essere ragionevole in generale, ed esponendo tutta la morale, che nella sua *applicazione* agli uomini ha bisogno dell'antropologia indipendentemente da questa scienza, come filosofia pura, cioè come metafisica», ecc. «Per assolvere questo compito è di estrema importanza astenersi dal pretendere di trarre la realtà di questo principio da una *particolare proprietà della natura umana* ("aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur"). Infatti il dovere dev'essere una necessità praticamente incondizionata dell'azione e deve pertanto valere per tutti gli esseri razionali (come i soli a cui è possibile in generale che si applichi un imperativo) e *soltanto in conseguenza di ciò* deve valere come legge per ogni volontà umana» (KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* cit., sez. II, trad. it. rispettivamente pp. 35, 37, 55). In questi tre passi si vede che ciò che è sempre della «massima importanza» («von der höchsten Wichtigkeit [...]»), «von der größten praktischen Wichtigkeit [...]», «von der äußersten Wichtigkeit») è determinare il fine in sé (come principio incondizionato della moralità) indipendentemente da ogni dato antropologico. Non si può pensare la purezza del fine a partire dall'uomo. 2) Ma d'altra parte, inversamente, la specificità dell'uomo, la sua essenza di essere razionale, di animale razionale («zōon logon ekon») non si annuncia a se stessa che a partire dal pensiero del fine in sé; essa si annuncia a se stessa *come* fine in sé; cioè parimenti come fine infinito, poiché il pensiero dell'incondizionato è anche il pensiero che si eleva al di sopra dell'esperienza, cioè della finitezza. Così si spiega che, malgrado la critica dell'antropologia di cui abbiamo appena dato alcuni ragguagli, l'uomo sia *il solo esempio*, il solo caso di essere razionale che si possa mai citare nello stesso momento in cui in via di diritto si distingue il concetto universale di essere razionale dal concetto di essere umano. Nel punto in cui emerge questo *fatto*, l'antropologia riprende tutta l'autorità che le era stata contestata. È a questo punto che il filosofo dice «noi» e che nel discorso di Kant «essere razionale» e «umanità» sono sempre collegati dalla congiunzione «e» o «vel». Per esempio: «Ora io dico: l'uomo, e, in generale ("und überhaupt") ogni essere ragionevole, *esiste* come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo [...]. Questo principio dell'umanità e di ogni natura ragionevole in generale in quanto fine in sé», ecc. [*ibid.*, rispettivamente pp. 59 e 63]. Si potrebbe rilevare un'ambiguità analoga, benché essenzialmente distinta, nella *Critica della ragion pura* ogni volta che si tratta di determinare la finitezza dell'ente e la ricettività dell'*intuitus derivativus*.

siero del *phainesthai* al pensiero del *telos*. In questa stessa apertura si può leggere la teleologia che comanda la fenomenologia trascendentale di Husserl. Malgrado la critica dell'antropologia, «umanità» è anche qui il nome dell'ente al quale si annuncia il *telos* trascendentale, determinato come Idea (in senso kantiano) o anche come Ragione. E l'uomo come *animal rationale* che, nella sua determinazione metafisica più classica, designa il luogo in cui si dispiega la ragione teleologica, cioè la storia. Per Husserl come per Hegel la ragione è storia e non c'è storia che della ragione. Questa «funziona in ciascun uomo, per quanto egli sia ancora primitivo, in quanto *animal rationale*» (*Origine della geometria*). Ciascun tipo di umanità e di socialità umana «affonda le sue radici nella compagine essenziale dell'umano in generale, in cui si annuncia una ragione teleologica che attraversa tutta la storicità. Si delinea così una peculiare problematica, che concerne la totalità della storia e di quel senso complessivo che in definitiva le conferisce la sua unità» (*ibid.*)¹⁸. La fenomenologia trascendentale sarebbe il compimento ultimo di questa teleologia della ragione che attraversa l'umanità¹⁹. Così, sotto l'autorità dei concetti fondatori della metafisica, che Husserl risveglia, restaura, affettandoli, in caso di bisogno, con un indice o con delle virgolette fenomenologiche, la critica dell'antropologia empirica non è che l'affermazione di un umanismo trascendentale. E, tra questi concetti metafisici che costituiscono la risorsa essenziale del discorso di Husserl, quello di *fine* o di *telos* gioca un ruolo decisivo. Si potrebbe mostrare che a tutte le tappe della fenomenologia, in particolare tutte le volte che è necessario il ricorso all'«Idea in senso kantiano», l'infinità del *telos* l'infinità del fine regola i poteri della fenomenologia. La fi-

¹⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag 1959 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p. 405). «La filosofia non è dunque nient'altro, da parte a parte, che il razionalismo che si diversifica esso stesso lungo differenti piani in cui si dispiegano intenzione e riempimento; essa è la *Ratio* nel suo movimento incessante per chiarire se stessa ("Selbstdarstellung"), a partire dalla prima irruzione della filosofia nell'umanità la cui ragione, sebbene innata, era rimasta fino allora inaccessibile a se stessa, immersa nella confusione e nella notte» (*ibid.*, p. 337). «[...] come l'uomo, e perfino un Papou, rappresenta un nuovo stadio dell'animalità in opposizione alla bestia, così la ragione filosofica rappresenta un nuovo stadio dell'umanità e della sua ragione» (id., *Die Krisis europäischen Menschentums und die Philosophie*, in *Husserliana*, VI, p. 73).

¹⁹ In un breve frammento del 1934 (id., *Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit*, Beilage XXVI (trad. it. di E. Filippini, *Gradi della storicità. Prima storicità*, in id., *La crisi delle scienze europee* cit., pp. 529 sgg.)), Husserl distingue tre livelli e tre tappe della storicità: cultura e tradizione come socialità umana in generale; cultura europea e progetto teoretico (scienza e filosofia), «conversione della filosofia in fenomenologia».

ne dell'uomo (come limite antropologico fattuale) si annuncia al pensiero a partire dal fine dell'uomo (come apertura determinata o infinità di un *telos*). L'uomo è ciò che ha rapporto, come a qualcosa di suo, a fine, nel senso fondamentalmente equivoco di questa parola. Da sempre. Il fine trascendentale può apparire a se stesso e dispiegarsi solo a condizione della mortalità, di un rapporto alla finitezza come origine dell'idealità. Il nome dell'uomo si è sempre iscritto nella metafisica tra tali due fini. Non si dà senso che in questa situazione escato-teleologica.

4. *Leggendo noi [nous lisant]*²⁰.

È a partire da questa situazione che si leva il «noi» che, in un modo o nell'altro, ha sempre dovuto rinviare a se stesso nella lingua della metafisica e nel discorso filosofico. Per concludere, che ne è di questo *noi* nel testo che, meglio di ogni altro, ci ha permesso di leggere la complicità essenziale, storica, della metafisica e dell'umanismo in tutte le loro forme? Che ne è dunque di questo *noi* nel testo di Heidegger?

Questa questione è la più difficile e ne abbozzeremo soltanto la discussione. Non si tratta qui di rinserrare tutto il testo di Heidegger in una chiusura [*clôture*] di cui egli meglio di ogni altro ha disegnato i limiti. Ciò che lega l'umanismo e la metafisica come onto-teologia è diventato leggibile come tale a partire da *Sein und Zeit*, dalla *Lettera sull'umanismo* e dai testi successivi. Dando questo per acquisito, cercando di tenerne conto, vorrei cominciare a disegnare le forme del legame reciproco che conservano l'«umanità» dell'uomo e il pensiero dell'essere, un certo umanismo e la verità dell'essere. Naturalmente, non si tratterà di quella falsificazione consistente nel fare di questo legame, contro i più espliciti avvertimenti di Heidegger, un dominio o un rapporto ontico in generale. Ciò a cui andrà qui la nostra attenzione riguarderà piuttosto un privilegio più sottile, più nascosto, più inestirpabile che, come nel caso di Hegel o di Husserl, ci riconduce alla posizione del *noi* nel discorso. Una volta che si sia rinunciato a porre il *noi* nella dimensione metafisica del «noi-gli-uomini», una volta che si

sia rinunciato a caricare il *noi-uomini* delle determinazioni metafisiche del proprio dell'uomo («*zôon logon ekon*», ecc.), resta il fatto che l'uomo - e dirò anzi, in un senso che si chiarirà fra un istante, il proprio dell'uomo -, il pensiero del proprio dell'uomo è inseparabile dalla questione o dalla verità dell'essere. Lo è, sui sentieri heideggeriani, per via di quello che potremmo chiamare una sorta di magnetismo.

Di questo magnetismo non posso che indicare il titolo generale e alcuni effetti. Per scoprirlo, al livello di profondità costante a cui esso si esercita, ha meno pertinenza che mai la distinzione fra questo o quel periodo del pensiero heideggeriano, tra i testi anteriori e i testi posteriori alla cosiddetta *Kehre*. Giacché da una parte l'analitica esistenziale aveva già oltrepassato l'orizzonte di un'antropologia filosofica: il *Dasein* non è semplicemente l'uomo della metafisica. E d'altra parte, inversamente, nella *Lettera sull'umanismo* e oltre, il magnetismo del «proprio dell'uomo» non cesserà di guidare ogni progresso di pensiero. Questo almeno è quanto vorrei suggerire e raccoglierò gli effetti o gli indizi di questo magnetismo sotto il concetto generale di *vicinanza*. E nel gioco di una certa vicinanza, vicinanza a sé e vicinanza all'essere che vedremo costituirsi, contro l'umanismo e contro l'antropologia metafisici, un'altra insistenza dell'uomo, che sostituisce, rileva, supplisce ciò che essa distrugge attraverso delle vie che sono quelle in cui noi siamo, da cui appena - forse - usciamo e che devono ancora essere interrogate.

Che ne è di questa vicinanza? Apriamo innanzitutto *Sein und Zeit* nel punto in cui la questione dell'essere viene posta nella sua «struttura formale» (§ 2). La nostra comprensione «vaga e media» del senso della parola «essere» o «è» si trova riconosciuta come un fatto (*Faktum*): «La posizione di una questione, in quanto cercare ("Suchen"), esige di essere preliminarmente guidata da ciò che è cercato. Il senso dell'essere deve quindi esserci già accessibile in qualche modo. Come dicemmo, *noi ci [nous nous] muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere.* È da essa che sorge la questione esplicita del senso dell'essere e la tendenza alla determinazione concettuale di esso. Non sappiamo cosa vuol dire "essere". Ma per il solo fatto di chiedere: "Che cosa è l'essere, *noi ci [nous nous]* manteniamo in una comprensione dell'è", anche se non siamo in grado di stabilire concettualmente ciò che vuol dire l'è. E neanche conosciamo l'orizzonte entro cui cogliere e fissare il senso dell'essere. Questa comprensione media e vaga dell'essere è un fatto. Il cor-

²⁰ [Derrida gioca fra *nous* come soggetto e *nous* come complemento oggetto; nel seguito del paragrafo, come si vedrà, egli metterà in corsivo diverse occorrenze di *nous*, specialmente nei casi in cui, in francese, sussiste ambiguità tra soggetto e complemento oggetto; il gioco non è naturalmente riproducibile in italiano].

sivo di *noi* e *già sempre* è mio. Dunque essi sono determinati in corrispondenza con questa comprensione di «essere» o di «è». In assenza di ogni altra determinazione o presupposto, il «noi» è *almeno* ciò che si apre a tale comprensione, ciò che le è sempre già accessibile e ciò per cui tale *factum* può essere riconosciuto come tale. Va dunque da sé che questo *noi*, per quanto semplice, per quanto discreto, per quanto cancellato, iscrive la struttura cosiddetta formale della questione dell'essere nell'orizzonte della metafisica e, più ampiamente, nel milieu linguistico indoeuropeo alla possibilità del quale è essenzialmente legata l'origine della metafisica. È in questi limiti che può essere inteso e accreditato il *factum*; è in questi limiti - determinati e perciò materiali - che esso può sostenere la suddetta formalità della questione. Resta il fatto che il senso di questi «limiti» non ci è dato che a partire dalla questione del senso dell'essere. Non dobbiamo fingere di sapere cosa vuol, per esempio, dire «milieu linguistico indoeuropeo».

Una volta posta, da parte di Heidegger, questa «struttura formale della questione dell'essere», si tratta allora, come si sa, di riconoscere l'ente esemplare («exemplarische Seiende») che costituirà il testo privilegiato per una lettura del senso dell'essere. Ricordo che la struttura formale della questione, di ogni questione, secondo Heidegger, deve comportare tre istanze: il *Gefragte*, ciò che è cercato, in questo caso il senso dell'essere; l'*Erfragte*, che è il cercato in quanto è propriamente fatto oggetto di una ricerca, il senso dell'essere in quanto ricercato; infine il *Befragte*, l'interrogato, l'ente che si interrogherà, al quale si porrà la questione del senso dell'essere. Si tratta dunque della scelta o del riconoscimento di quest'ente esemplare *interrogato* in vista del senso dell'essere: «In quale *ente* deve esser letto ("abgelesen") il senso dell'essere? Da quale ente prenderà le mosse l'aprimiento dell'essere? Il punto di partenza è indifferente o un determinato ente possiede un primato ("Vorrang") per quanto concerne l'elaborazione della questione dell'essere? Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato?» (*ibid.*, p. 59).

Da cosa sarà dettata la risposta a questa domanda? In quale *milieu* di evidenza, di certezza o almeno di intesa dovrà dispiegarsi? Prima ancora che il metodo fenomenologico sia rivendicato (*ibid.*, §7), almeno nella forma di un «concetto provvisorio», come metodo per tale elaborazione della questione dell'essere, la determinazione di questo ente esemplare è «fenomenologica» per principio. Essa è comandata dal principio dei principi della fenome-

nologia, il principio della presenza e della presenza nella presenza a sé, come essa si manifesta all'ente e nell'ente che *noi* siamo. E questa presenza a sé, questa vicinanza assoluta dell'ente (cercante a se stesso, questa familiarità a sé dell'ente pronto a intendere l'essere, che interviene nella determinazione del *factum*, che motiva la scelta dell'ente esemplare, del testo, del buon testo per l'ermeneutica del senso dell'essere. È la vicinanza a sé dell'ente cercante che lo fa scegliere come ente interrogato in modo privilegiato. La vicinanza a sé del cercante autorizza l'identità del cercante dell'interrogato. Noi, che siamo prossimi a noi stessi, *noi ci [nous nous]* interrogiamo sul senso dell'essere. Leggiamo questo protocollo di lettura: «Se la questione dell'essere deve essere posta esplicitamente e portata a soluzione nella piena trasparenza di se stessa, l'elaborazione di tale questione richiederà, in conseguenza delle delucidazioni da noi date, l'esplicazione del modo in cui si può volgere lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare, nonché l'elaborazione della giusta via di accesso a questo ente. Ma volgere lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, acedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e dunque primitivi modi di essere di un determinato ente, di *quell'ente* che noi stessi, i cercanti, sempre siamo ("eines bestimmten Seienden des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind"). Elaborazione della questione dell'essere vuole dunque dire: render trasparente un ente - il cercante - nel suo essere. La posizione di questa questione ("Das Fragen dieser Frage"), in quanto modo di essere di un ente, è anche determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca ("gefragt"): dall'essere. Questo ente che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro, ha quella possibilità di essere che consiste nel porre la questione, lo designiamo col termine di *Dasein* ("fassen wir terminologisch als Dasein"). La posizione esplicita e trasparente della questione del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (il *Dasein* nei riguardi del suo essere)» (*ibid.*, pp. 59-60).

Senza dubbio tale vicinanza, tale identità o presenza a sé dell'«ente che noi siamo» - del cercante e dell'interrogato - non ha la forma della coscienza soggettiva, come nella fenomenologia trascendentale. Altrettanto indubbiamente, questa vicinanza è a dirittura anteriore a ciò che il predicato metafisico «umano» può nominare. Il *Da-* del *Dasein* non può essere determinato come pr

senza prossima se non a partire da una rilettura della questione del senso dell'essere che lo interpella. Tuttavia, il processo di enucleazione o elaborazione della questione dell'essere, in quanto questione del *sensu* dell'essere, è definito come *esplicitazione* o come interpretazione esplicitante. La lettura del testo *Dasein* è un'ermeneutica di svelamento o di sviluppo (cfr. *ibid.*, § 7). A ben guardare, è l'opposizione fenomenologica «implicito/esplicito» che permette a Heidegger di respingere l'obiezione di circolo vizioso, circolo che consisterebbe nel determinare dapprima un ente nel suo essere e nel porre poi la questione dell'essere a partire da questa predeterminazione ontologica (*ibid.*). Questo stile di lettura esplicitante opera una continua messa in luce, qualcosa che è per lo meno simile alla presa di coscienza, senza rottura, senza spostamento, senza cambiamento di terreno. D'altra parte, come il *Dasein* – l'ente che *noi stessi* siamo – serve da testo esemplare, da buona «lezione» per l'esplicitazione del senso dell'essere, così il nome dell'uomo rimane il legame o il filo conduttore paleonimico che collega l'analitica del *Dasein* alla totalità del discorso tradizionale della metafisica. Donde lo strano statuto di frasi o parentesi come: «In quanto comportamenti dell'uomo, le scienze hanno il modo d'essere di quest'ente (l'uomo). Questo ente è da noi designato col termine di *Dasein* ("Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*")» (*ibid.*, p. 65). O anche: «La problematica dell'ontologia greca – come quella di ogni altra ontologia – deve desumere il proprio filo conduttore dall'Esserci stesso. L'Esserci, cioè l'essere dell'uomo ("Das *Dasein*, d. h. das sein des Menschen"), è assunto ("umgrenzt"), così nella "definizione" ordinaria come in quella filosofica come ζῶον λογόν ἐκόν, come quel vivente il cui essere è costituito in maniera essenziale dalla facoltà della parola» (del discorso: *Redenkönnen*) (*ibid.*, p. 83). Nello stesso modo, un'«ontologia completa del *Dasein*» è posta come condizione preliminare di un'«antropologia filosofica» (*ibid.*). Si vede dunque che il *Dasein*, se non è l'uomo, non è tuttavia altro che l'uomo. Esso è, come vedremo, una ripetizione dell'essenza dell'uomo che permette di risalire al di qua dei concetti metafisici della *humanitas*. Evidentemente, sono la sottigliezza e l'equivoco di questo gesto che hanno autorizzato tutte le deformazioni antropologiche nella lettura di *Sein und Zeit*, specialmente in Francia.

Il valore di vicinanza, cioè di presenza in generale, decide dunque dell'orientamento essenziale di quest'analitica del *Dasein*. Tale motivo della vicinanza si trova certo preso in un'opposizione che

non cesserà ormai di regolare il discorso di Heidegger. Il quinto paragrafo di *Sein und Zeit* sembra infatti non contraddire ma limitare e contenere ciò che era già acquisito, cioè che il *Dasein* «che noi siamo» costituiva l'ente esemplare per l'ermeneutica del senso dell'essere in ragione della sua vicinanza a sé, della nostra vicinanza a noi stessi, a quest'ente che noi siamo. Heidegger marca allora il fatto che questa vicinanza è *ontica*. Ontologicamente, cioè per quanto riguarda l'essere di quell'ente che noi siamo, la distanza, al contrario, è la maggiore possibile. «Certamente il *Dasein*, non solo ci è onticamente ("ontisch") vicino, anzi più vicino di ogni altra cosa, ma noi stessi lo *siamo* sempre. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ("ontologisch") ciò che vi è di più lontano da noi»²¹.

L'analitica del *Dasein*, così come il pensiero che, oltre la *Kehre*, continuerà ad elaborare la questione dell'essere, si manterrà nello spazio che separa e mette in rapporto l'una con l'altra tale vicinanza e tale distanza. Il *Da* del *Dasein* e il *Da* del *Sein* significheranno tanto il vicino che il lontano. Oltre la chiusura comune dell'umanismo e della metafisica, il pensiero di Heidegger sarà guidato dal motivo dell'essere come presenza – intesa in un senso più originario che nelle determinazioni metafisiche e ontiche della presenza o della presenza come presente – e dal motivo della vicinanza dell'essere all'essenza dell'uomo. Tutto avviene come se fosse necessario ridurre la distanza ontologica riconosciuta in *Sein und Zeit* e dire la vicinanza dell'essere all'essenza dell'uomo.

Per sostenere quest'ultima affermazione, qualche rimando indicativo alla *Lettera sull'umanismo*. Non insisterò sul tema prin-

²¹ «Il primato ontico-ontologico che si dimostrò proprio del *Dasein* potrebbe sviarci nella falsa opinione che questo ente sia anche il primo ("primär") a esser dato in sede ontico-ontologica, non solo nel senso di una afferrabilità "immediata" di questo ente stesso, ma anche nel senso di un'altrettanto "immediata" accessibilità del suo modo di essere. Certamente il *Dasein*, non solo ci è onticamente vicino, anzi più vicino di ogni altra cosa, ma noi stessi lo *siamo* sempre. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ciò che vi è di più lontano da noi [...]. Il *Dasein* è, onticamente, "vicinissimo" ("am nächsten") a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente, tuttavia non estraneo ("nicht fremd")» (*Sein und Zeit*, trad. it. pp. 70-71). Quattro cose sono da rimarcare a questo proposito: 1) Malgrado questa ambiguità o questa opposizione, è solo il valore di vicinanza, di essere non-estraneo, di esser-proprio o di esser-vicino (valore ontico) che ha deciso della scelta del *Dasein* come ente esemplare. L'esemplarità è dunque un motivo. 2) Quest'opposizione vicinanza/distanza, ontico/ontologico, sarà inseparabile dall'opposizione tra il proprio e il non-proprio (l'«autentico» e l'«inautentico»: *eigentlich/uneigentlich*). 3) Questa stessa opposizione permetterà, distinguendo tra la vicinanza e la nozione metafisica di «immediatezza», di criticare un certo stile di fenomenologia e il primato della «coscienza», dei «dati immediati della coscienza». 4) Rimane che tra questo valore di vicinanza – onticamente data o ontologicamente rifiutata ma promessa – e la «fenomenologia», il legame è essenziale e esplicito: bisogna che il *Dasein* «possa mostrarsi da se stesso e in se stesso» (*ibid.*, p. 72).

cipale e ben noto di questo testo: l'unità della metafisica e dell'umanismo²². Ogni messa in questione dell'umanismo che non raggiunga innanzitutto la radicalità archeologica delle questioni delineate da Heidegger e che non svolga le indicazioni che egli dà sulla genesi del concetto e del valore di «uomo» (ripresa della *paideia* greca nella cultura romana, cristianizzazione della *humanitas* latina, rinascita dell'ellenismo nel XIV e nel XVIII secolo, ecc.), ogni posizione meta-umanista che non si collochi nell'apertura di queste questioni resta storicamente regionale, periodica e periferica, giuridicamente secondaria e dipendente, qualunque interesse e qualunque necessità essa possa peraltro conservare in quanto tale.

Resta che il pensiero dell'essere, il pensiero della verità dell'essere in nome del quale Heidegger delimita l'umanismo e la metafisica, resta un pensiero dell'uomo. Nella questione dell'essere, come essa viene posta alla metafisica, l'uomo e il nome dell'uomo non subiscono spostamenti. Tanto meno scompaiono. Si tratta al contrario di una sorta di rivalutazione o di rivalorizzazione dell'essenza e della dignità dell'uomo. Ciò che è minacciato dall'estendersi della metafisica e della tecnica – si sa secondo quale necessità essenziale Heidegger le associa l'una all'altra –, è l'essenza dell'uomo, che dovrebbe qui esser pensata anteriormente e al di là delle sue determinazioni metafisiche: «La devastazione del linguaggio, che rapidamente si estende ovunque, non consuma solo la responsabilità estetica e morale che si ha in ogni uso del linguaggio. Essa proviene da una minaccia dell'essenza dell'uomo ("Gefährdung des Wesen des Menschen")» (*Lettera sull'umanismo*, trad. it. p. 272). «È così solamente, a partire dall'essere, che comincia a essere superata l'assenza di patria ("die Überwindung des Heimatlosigkeit") nella quale si smarriscono non solamente gli uomini ma l'essenza dell'uomo ("das Wesen des Menschen")» (*ibid.*). È dunque quest'essenza che si tratta di instaurare di nuovo: «Ma se l'uomo deve ancora una volta ritrovare la vicinanza dell'essere ("in die Nähe des Seins"), deve prima imparare a esistere nel-

²² «Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il proprio di ogni metafisica è nel suo essere "umanistica". Pertanto ogni umanismo rimane metafisico. Nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché, a causa della sua provenienza metafisica, l'umanismo non la conosce e non la comprende» (*Lettera sull'umanismo*, p. 275).

l'assenza di nomi ("im Namenlosen"). Egli deve riconoscere allo stesso modo sia la seduzione della pubblicità, sia l'impotenza della condizione privata. Prima di parlare ("bevor er spricht"), l'uomo deve lasciarsi reclamare ("wieder ansprechen") dall'essere, col pericolo che, sotto questo reclamo ("Anspruch"), abbia poco o raramente qualcosa da dire. Solo così viene ridata alla parola ("dem Wort") la ricchezza preziosa della sua essenza e all'uomo la dimora ("Behausung") per abitare nella verità dell'essere.

Ma in questo reclamo ("Anspruch") all'uomo, nel tentativo di preparare l'uomo a questo reclamo, non c'è dunque una preoccupazione per l'uomo? Dove altro si dirige "la cura" se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza ("den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen")? Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)? In questo modo l'*humanitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché *humanismus* è questo: è meditare e curarsi ("Sinnen und Sorgen") che l'uomo sia umano e non non-umano ("unmenschlich"), cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo? Essa riposa nella sua essenza» (*ibid.*, p. 273)²³.

²³ Nello stesso senso si potrebbero citare molti altri passi della *Lettera*. Così, per esempio: «Ma si deve anche aver ben chiaro che, attraverso ciò [attraverso la metafisica] l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all'*homo animalis*, anche quando l'*anima* è posta come *animus sive mens* e, quindi come soggetto, come persona, come spirito. Questo modo di porre è il modo tipico della metafisica. Ma così l'essenza dell'uomo è stimata troppo poveramente ("zu gering"), e non è pensata nella sua provenienza, una provenienza essenziale che per l'umanità storica ("geschichtliche Menschentum") resta sempre l'avvenire essenziale. La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*. La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo si dispiaccia solo nella sua essenza ("in seinem Wesen west") in quanto è chiamato ("angesprochen") dall'essere. Solo a partire da questo reclamo, l'uomo "ha" trovato dove la sua essenza abita. Solo a partire da questo abitare egli "ha" il "linguaggio" come dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico. Lo stare nella radura dell'essere ("Lichtung des Seins"), lo chiamo l'e-sistenza dell'uomo. Solo l'uomo ha in proprio ("eignet") un tal modo di essere. L'e-sistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'essenza dell'uomo conserva ("wahrt") la provenienza della sua determinazione. Di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di "essere"; perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza, è coinvolto nel destino dell'e-sistenza ("in das Geschick der Eksistence")» (*Lettera sull'umanismo*, p. 277). Il motivo del proprio (*eigen, eigentlich*) e dei diversi modi del *proprio* (in particolare l'*Ereignen* e l'*Ereignis*) che domina come tema tanto ricorrente la questione della verità dell'essere in *Zeit und Sein* (1962) è da lungo tempo all'opera nel pensiero di Heidegger. In particolare nella *Lettera sull'umanismo*. In essa i temi della *casa* e del *proprio* sono regolarmente associati: come cercheremo di mostrare più sotto, il valore di *oikos* (e di *oikesis*) gioca un ruolo decisivo, benché nascosto, nella catena semantica che ci interessa qui.

Una volta che il pensiero dell'essenza sia sottratto all'opposizione *essentia/existentia*, la proposizione secondo cui «"l'uomo esiste" non risponde alla domanda se l'uomo sia o no reale, ma alla questione dell'"essenza" ("Wesen") dell'uomo» [ibid., p. 280].

La restaurazione dell'essenza è anche la restaurazione di una dignità e di una vicinanza: la dignità co-rispondente dell'essere dell'uomo, la vicinanza dell'essere e dell'uomo. «Ciò che, ancora oggi, e per la prima volta, resta da dire, potrebbe forse costituire una spinta ("Anstoß") per condurre l'essenza dell'uomo a prestare attenzione, per mezzo del pensiero ("denkend"), alla dimensione della verità dell'essere che la governa. Ma ciò potrebbe accadere di volta in volta solo per la dignità dell'essere e a beneficio dell'esser-ci che l'uomo sopporta e-sistendo ("nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch existierend aussteht") e non a causa dell'uomo affinché con la sua attività si affermino la civiltà e la cultura» (ibid., p. 282).

La distanza ontologica del *Dasein* da ciò che esso è come e-sistenza e dal *Da* del *Sein*, questa distanza che dapprima si dava come vicinanza ontica deve essere ridotta dal pensiero della verità dell'essere. Donde la predominanza, nel discorso di Heidegger, di tutta una metaforica della vicinanza, della presenza semplice e immediata, che associa alla vicinanza dell'essere i valori di vicinanza, di rifugio, di casa, di servizio, di custodia, di voce e di ascolto. Non solo non si tratta, come è ovvio, di una retorica priva di significato, ma si potrebbe anzi esplicitare, a partire da tale metaforica e dal pensiero della differenza ontico-ontologica, tutta una teoria della metaforicità in generale²⁴. Qualche esempio di questo linguaggio connotato in modo così inequivocabile da ciò che lo iscrive in un ben preciso paesaggio. «Ma se l'uomo deve ancora una volta ritrovare la vicinanza dell'essere ("in die Nähe des Seins"), deve prima imparare a esistere nell'assenza di nomi [...]» [ibid., p. 272]. «[...] la proposizione: "la sostanza dell'uomo è l'e-sistenza" non dice altro che questo: il modo in cui l'uomo, nella sua assenza propria ("in seinem eigenen Wesen"), è presente all'essere ("zum Sein anwest") è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere. Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come animal rationale, come "persona", come essere composto di spirito, di anima e di corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non

²⁴ Cfr. oltre, capitolo IX, *La mitologia bianca*.

esperiscono ancora la dignità propria dell'uomo ("die eigentliche Würde des Menschen"). In questo senso, il pensiero di *Sein und Zeit* è contro l'umanismo. Questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'inumanità e svaluti la dignità dell'uomo. Si pensa contro l'umanismo, perché non si pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato [...]» [ibid., p. 283]. «L'"essere" non è né Dio né un fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno più vicino ("näher") all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio. L'essere è ciò che è più vicino ("Das Sein ist das Nächste"). Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano. Già sempre l'uomo si attiene innanzitutto e solamente all'ente [...]» [ibid., p. 284]. «Poiché l'uomo, in quanto e-sistente, viene a stare in questo rapporto in cui l'essere, destinandosi, si invia ("schickt"), sopportandolo estaticamente, cioè assumendolo nella cura, egli misconosce dapprima ciò che è più vicino ("das Nächste"), per attenersi a ciò che è al di là di esso ("das Übernächste"). Egli pensa persino che sia questo il più vicino. Invece più vicino di ciò che è il più vicino, l'ente e nello stesso tempo, per il pensiero abituale, più lontano di ogni lontananza è la vicinanza stessa: la verità dell'essere [...]» [ibid., p. 285]. «L'unica cosa ("das Einzige") che il pensiero che tenta di esprimersi per la prima volta in *Sein und Zeit* vorrebbe conseguire è qualcosa di semplice ("etwas Einfaches"). In quanto tale l'essere è misterioso, la semplice ("schlicht") vicinanza di un dominare non-invadente. Questa vicinanza dispiega la sua essenza ("west") come linguaggio [...]» [ibid., p. 286]. «Ma l'uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola ("hütend gehört")» [ibid., pp. 286-87].

Questa vicinanza non è la vicinanza ontica e bisogna tenere conto della ripetizione propriamente ontologica di questo pensiero del vicino e del lontano²⁵. Resta che l'essere che non è nulla, che non

²⁵ «Nell'introduzione a *Sein und Zeit* sta scritto, in modo semplice, chiaro e per di più in corsivo: "L'essere è il trascendens puro e semplice ("das Transcendens schlechthin)". Come l'apertura della vicinanza spaziale oltrepassa ogni cosa vicina o lontana, quando la si guarda da questa cosa, così l'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente, perché è la radura ("Lichtung") stessa. Qui, secondo un'impostazione in un primo momento inevitabile nella metafisica che ancora è dominante, l'essere è pensato a partire dall'ente» [Lettera sull'umanismo, pp. 289-90].

è un ente, non può essere detto, non può dirsi che nella metafora ontica. E la scelta dell'una o dell'altra metafora è necessariamente significativa. È nell'insistenza metaforica che si attua allora l'interpretazione del senso dell'essere. E se Heidegger ha radicalmente decostruito l'autorità del *presente* sulla metafisica, è per condurci a pensare la presenza del presente. Ma il pensiero di questa presenza non fa che metaforizzare, per una necessità profonda alla quale non si sfugge con una semplice decisione, il linguaggio che esso decostruisce²⁶.

²⁶ Qualche esempio di questo predominio accordato al valore di vicinanza ontologica: «Questo destino avviene come radura dell'essere ("Lichtung des Seins"), e come tale radura esso è. Essa custodisce la vicinanza all'essere ("Sie gewährt die Nähe zum Sein"). In questa vicinanza, nella radura del "ci" ("Da"), abita l'uomo come e-sistente, senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla. La vicinanza dell'essere, in cui consiste il "ci" dell'esserci, nel discorso sull'elegia di Hölderlin *Heimkunft* (1943) è pensata a partire da *Sein und Zeit* e [...] è chiamata "patria"» [*ibid.*, p. 290]. «[...] La patria di questo abitare storico è la vicinanza all'essere [...]» [*ibid.*, p. 291]. «L'uomo, nella sua essenza secondo la storia dell'essere, è quell'ente il cui essere, in quanto e-sistenza, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere ("in der Nähe des Seins wohnt"). L'uomo è il vicino dell'essere ("Nachbar des Seins")» [*ibid.*, p. 295]. «"E-sistenza" è, in una fondamentale differenza da ogni *existentia* ed *existence*, l'abitare e-statico nelle vicinanze dell'essere [...]. O invece il pensiero non deve tentare, con una resistenza aperta all'"umanismo", di imprimere un impulso in grado anzitutto di insospettire circa l'*humanitas* dell'*homo humanus* e la sua fondazione? Allora, anche se il momento attuale della storia mondiale spinge già di per sé in questa direzione, potrebbe destarsi una meditazione ("Besinnung") che pensa non solo all'uomo, ma anche alla "natura" dell'uomo, e non solo alla natura, ma, in modo ancora più iniziale, alla dimensione in cui l'essenza dell'uomo, determinata a partire dall'essere stesso, è di casa» [*ibid.*, p. 298]. «Il pensiero non oltrepassa la metafisica quando, salendo più in alto di essa, la supera e la risolve in una qualche direzione, ma quando ridiscende nella vicinanza di ciò che è più vicino ("in die Nähe des Nächsten")» [*ibid.*, p. 304]. Distruggere il privilegio dell'ora-presente (*Gegenwart*) riconduce sempre, sul sentiero heideggeriano, ad una presenza (*Anwesen, Anwesenheit*) che nessuno dei tre modi del presente (presente-presente, presente-passato, presente-futuro) può esaurire, condurre a un termine, ma che al contrario ne assicura lo spazio di gioco, a partire da una quarta [dimensione], pensare la quale costituisce l'intera posta della nostra problematica. La quarta [dimensione] può essere custodita o persa, messa a rischio o riappropriata, alternativa che è sempre sospesa al di sopra del suo «proprio» abisso e che non può esser vincente se non perdendosi. È il testo della disseminazione. Ora questa presenza della quarta [dimensione] è a sua volta pensata, specialmente in *Zeit und Sein*, secondo l'apertura della *propria*zione in quanto vicinanza del vicino, prossimazione, approssimazione. Ci si richiamerà qui all'analisi della quadridimensionalità del tempo e del suo gioco (*Zeit und Sein* cit., pp. 115 sgg.). «Il tempo proprio è quadridimensionale. [...] Perciò noi chiamiamo questo primo, iniziale, nel senso proprio della parola, incipiente arrecare ("Reichen") - in cui riposa l'unità del tempo proprio ("eigentlichen"), la vicinanza vicinante: *Nahheit* - prossimità -, un'antica parola ancora usata da Kant. Ma essa approssima l'uno all'altro ad-venire, essere-stato, presente nel mentre allontana ("indem sie entfernt")» [*ibid.*, p. 115]. «Nel destinare dell'"invio" d'essere che è il destino ("Im schicken des geschickes von Sein"), nell'apporto ("Reichen") di tempo, si mostra un ad-proprio ("Zueignen"), un trans-proprio ("Übereignen"), appunto dell'essere come *Anwesenheit* e del tempo come regione dell'Aperto in ciò che è loro proprio ("in ihr Eigenes"). Ciò che determina ambedue, tempo ed essere, in quel che è loro proprio, e ciò vuol dire nel-

Così la prevalenza accordata alla metafora *fenomenologica*, a tutte le varietà del *phainesthai*, della luminosità, dell'illuminazione, della radura, della *Lichtung*, ecc. schiude lo spazio della presenza e la presenza dello spazio, compreso nell'opposizione del vicino e del lontano. Nello stesso modo in cui il privilegio riconosciuto non solamente al linguaggio, ma al linguaggio parlato (voce, ascolto, ecc.) si accorda col motivo della presenza come presenza a sé²⁷. Il vicino e il proprio si pensano qui, di conseguenza, anteriormente all'opposizione di spazio e tempo, secondo l'apertura di uno *spaziamento* che non appartiene né al tempo né allo spazio e che disarticola, nel produrla, ogni presenza del presente.

Se dunque «l'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno più vicino all'uomo di qualunque ente», se «l'essere è ciò che è più vicino», si deve dunque poter dire che l'essere è il vicino dell'uomo e che l'uomo è il vicino dell'essere. Il vicino, è il proprio; il proprio, è il più vicino (*prope, proprius*). L'uomo è il proprio dell'essere, che in stretta vicinanza gli parla all'orecchio, l'essere è il proprio dell'uomo, questa è la verità che parla, questa è la proposizione che dà il *ci* della verità dell'essere e

la loro co-appartenenza, noi lo chiamiamo: *das Ereignis*» (*ibid.*, p. 119). «Noi non possiamo più rappresentare ciò che si nomina nel nome *Ereignis* seguendo il filo conduttore del significato corrente della parola; giacché questo intende *Ereignis* nel senso dell'avvenimento, dell'accadimento - non a partire dallo *Eignen*, dall'ap-proprio come il dischiudere salvaguardante nell'Aperto dell'arrecare e del destinare» (*ibid.*, p. 121). Si sarà rimarcata la facilità e anche la necessità del passaggio tra il vicino [*proche*] e il proprio [*propre*]. L'elemento latino di questo passaggio (*prope, proprius*) risulta interrotto in altre lingue, per esempio in tedesco.

²⁷ Su ciò che unisce i valori di presenza a sé e di linguaggio parlato, mi permetto di rinviare a DERRIDA, *De la grammatologie* cit. e a ID., *La voix et le phénomène*, Paris 1967 (trad. it. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Milano 1984). Implicitamente o esplicitamente, la valorizzazione del linguaggio parlato è costante, massiccia in Heidegger. Le dedicherò altrove uno studio apposito. Giunti ad un certo punto di tale analisi, bisognerà dare la misura esatta di tale valorizzazione: se essa copre la quasi totalità del testo heideggeriano (in quanto riconduce tutte le determinazioni metafisiche del *presente* o dell'*ente* alla forma-matrice dell'essere come presenza (*Anwesenheit*), essa scompare laddove si annuncia la questione di un *Wesen* che pure non sarebbe un *Anwesen*. (In proposito cfr. sopra, capitolo III, «*Ousia*» e «*grammé*»). Così si spiega, in particolare, la svalutazione della letteratura, opposta al pensiero e alla *Dichtung*, ma anche ad una pratica artigianale e «contadina» della lettera: «Nella scrittura, il pensiero perde facilmente la sua mobilità [...]. D'altra parte, lo scritto offre l'obbligo salutare di una ponderata formulazione linguistica [...]» [*Lettera sull'umanismo*, p. 269]. «Essa [la verità dell'essere] sarebbe così sottratta alla pura opinione e congettura e affidata a quell'artigianato della scrittura ("Handwerk der Schrift"), divenuto raro oggi» [*ibid.*]. «Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia e più attenzione al pensiero; meno letteratura e più cura della lettera delle parole» (*ibid.*, p. 314). «Bisogna liberare la *Dichtung* dalla letteratura» (testo pubblicato dalla «*Revue de Poésie*», Paris 1967).

della verità dell'uomo. Questa proposizione del *proprio* non deve certo intendersi in un senso metafisico: il proprio dell'uomo non è qui un attributo essenziale, il predicato di una sostanza, un carattere fra gli altri, per quanto fondamentale, di un ente, oggetto o soggetto, chiamato uomo. Parimenti non si può parlare in tal senso dell'uomo come proprio dell'essere. La proprietà, la co-proprietà dell'essere e dell'uomo, è la vicinanza come inseparabilità. Ma è proprio come inseparabilità che *in seguito*, nella metafisica, sono stati pensati i rapporti dell'ente (sostanza, o *res*) e del suo predicato essenziale. Poiché questa co-proprietà dell'uomo e dell'essere, quale essa si pensa nel discorso di Heidegger, non è ontica, essa non mette in rapporto l'uno con l'altro due «enti» ma, nel linguaggio, il senso dell'essere e il senso dell'uomo. Il proprio dell'uomo, la sua *Eigenheit*, la sua «autenticità» è di rapportarsi al senso dell'essere, di intenderlo e di interrogarlo (*fragen*) nell'e-sistenza, di star eretto²⁸ nella vicinanza della sua luce: «Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein (lo stare eretto nella radura dell'essere, lo chiamo l'e-sistenza dell'uomo. Solo l'uomo ha in proprio un tal modo di essere)»²⁹.

Oggi, forse, a vacillare non è questa sicurezza del vicino, questa co-appartenenza e questa co-proprietà del nome dell'uomo e del nome dell'essere, così come essa abita e da se stessa si abita nella lingua dell'Occidente, nella sua *oikonomia*, così come in essa è sprofondata, così come si è iscritta e immersa nell'oblio secondo la storia della metafisica, così come pure si risveglia per effetto della distruzione dell'onto-teologia? Ma questo vacillamento – che non può venire che da un certo esterno – era già richiesto nella struttura stessa che esso viene a sollecitare. Il margine di essa marchiava il suo corpo proprio. Nel pensiero e nella lingua dell'essere, da sempre c'è stata una prescrizione di fine dell'uomo e questa prescrizione non ha fatto mai altro che modulare l'equivoco di *fine*, nel gioco del *telos* e della morte. Nella lettura di questo gioco, si può intendere in tutti i suoi sensi la seguente concatenazione: fine dell'uomo è il pensiero dell'essere, l'uomo è fine del pensiero dell'essere, fine dell'uomo è fine del pensiero del-

²⁸ Ho tentato altrove (J. DERRIDA, *La parole soufflée*, in ID., *L'écriture et la différence* cit. e ID., *De la grammatologie* cit.) di indicare il passaggio tra il vicino, il «proprio» e l'«eruzione dello «star eretto».

²⁹ [Lettera sull'umanismo, p. 277].

l'essere. L'uomo è da sempre su(a)(o) propri(a)(o) fine, cioè fine del suo proprio. L'essere è da sempre su(a)(o) propri(a)(o) fine, cioè fine del suo proprio.

X

Vorrei ora, per concludere, raccogliere, sotto alcuni titoli molto generali, i segni che, secondo quell'anonima necessità che mi interessa qui, sembrano marcare gli effetti di questo sconvolgimento totale in ciò che, per comodità, con le virgolette o le precauzioni che si impongono, ho chiamato all'inizio la «Francia» o il pensiero francese.

1) La riduzione del senso. L'attenzione al sistema e alla struttura, per l'aspetto per cui essa è più inedita e più solida, cioè per cui non ricade subito nel vaniloquio cultural-giornalistico o, nel migliore dei casi, nella più pura tradizione «strutturalista» della metafisica, tale attenzione, che è rara, non consiste a) né nel restaurare il motivo classico del sistema, che si potrebbe mostrare essere sempre regolato sul *telos*, sull'*aletheia* e sull'*ousia*, tutti valori raccolti nei concetti di essenza o di *senso*; b) né nel cancellare o distruggere il senso. Si tratta piuttosto di determinare la possibilità del *senso* a partire da un'organizzazione «formale» che in se stessa non ha senso, ciò che non vuol dire che essa sia il non-senso o l'assurdità angosciante che aleggia minacciosa attorno all'umanesimo metafisico. Ora, se si considera che la critica dell'antropologia da parte degli ultimi grandi metafisici (specialmente Hegel e Husserl) veniva fatta in nome della verità e del senso, se si considera che queste «fenomenologie» – che erano delle metafisiche – avevano come motivo essenziale una riduzione al senso (è questa letteralmente la proposta di Husserl), si capisce come la riduzione del senso – cioè del significato – prenda in primo luogo la forma di una critica della fenomenologia. Se d'altra parte si considera che la distruzione heideggeriana dell'umanesimo metafisico si attua in primo luogo a partire da una questione ermeneutica sul *senso* o la *verità* dell'essere, si capisce che la riduzione del senso si operi attraverso una sorta di rottura con un pensiero dell'essere che ha tutti i tratti di un *rilevamento* (*Aufhebung*) dell'umanesimo.

2) La scommessa strategica. Uno sconvolgimento radicale non può venire che dall'esterno. Perciò quello di cui parlo non dipende più di qualunque altro da qualche decisione autonoma del pensiero filosofico susseguente ad un interno maturare della sua storia. Questo sconvolgimento si gioca nel rapporto violento della *totalità* del-

l'Occidente con il suo altro, che si tratti di un rapporto «linguistico» (in cui si pone assai per tempo la questione dei limiti di tutto ciò che riconduce alla questione dell'essere), o che si tratti di rapporti etnologici, economici, politici, militari, ecc. Il che del resto non vuol dire che la violenza militare o economica non sia strutturalmente solidale alla violenza «linguistica». Ma la «logica» di ogni rapporto con l'esterno è assai complessa e sorprendente. Proprio la forza e l'efficacia del sistema trasformano regolarmente le trasgressioni in «finte uscite». Tenuto conto di questi effetti di sistema, non abbiamo più, dall'interno in cui «siamo», che la scelta fra due strategie:

1. tentare l'uscita e la decostruzione senza cambiare di terreno, ripetendo ciò che è implicito nei concetti fondatori e della problematica originale, utilizzando contro l'edificio gli strumenti o le pietre disponibili nella casa, cioè, parimenti, nella lingua. Il rischio in questo caso è di confermare, di consolidare o di *rilevare* incessantemente ad una profondità sempre più indiscutibile ciò stesso che si pretende di decostruire. L'esplicitazione continua in direzione dell'apertura rischia di sprofondare nell'autismo della chiusura;
2. decidere di cambiare di terreno, in modo discontinuo e dirompente, installandosi brutalmente fuori e affermando la rottura e la differenza assolute. Senza parlare di tutte le altre forme di prospettiva in *trompe-l'oeil* in cui può farsi catturare tale spostamento, abitando più ingenuamente, più fedelmente che mai l'interno che si afferma di voler abbandonare, la semplice pratica della lingua incessantemente reinstalla il «nuovo» terreno sul suolo più antico. Si potrebbero mostrare con numerosi e precisi esempi gli effetti di tale reinstallazione o di tale accecamento.

Va da sé che questi effetti non bastano ad annullare la necessità di un «cambiamento di terreno». Va da sé anche che tra queste due forme di decostruzione la scelta non può essere semplice ed unica. Una nuova scrittura deve tesserne e intrecciarne entrambi i motivi. Il che equivale a dire che bisogna parlare parecchie lingue e comporre parecchi testi nello stesso tempo. Volevo soprattutto marcare che lo stile della prima decostruzione è piuttosto quello delle questioni heideggeriane, l'altro è soprattutto quello che domina in Francia attualmente. Parlo di proposito di stile dominante: perché anche nel testo di tipo heideggeriano vi sono delle rottu-

re e dei cambiamenti di terreno; perché il «cambiamento di terreno» è lungi dallo sconvolgere tutto il paesaggio francese a cui sto facendo riferimento; perché è di un cambiamento di «stile», come diceva Nietzsche, che noi abbiamo forse bisogno; e se c'è stile, come ci ha ricordato Nietzsche, esso deve essere plurale.

3) *La differenza fra l'uomo superiore e il superuomo*. Sotto questo titolo possono essere segnalati nello stesso tempo il ricorso a Nietzsche che in Francia si fa sempre più insistente, sempre più rigoroso, e il separarsi che forse si annuncia fra due *rilevamenti* dell'uomo. Si sa che, alla fine dello *Zarathustra*, al momento del «segno», allorché «das Zeichen kommt», Nietzsche distingue, nella massima vicinanza, in una strana rassomiglianza e in un'estrema complicità, alla vigilia dell'ultima separazione, del grande Meriggio, l'uomo superiore («höherer Mensch») e il superuomo (*Übermensch*). Il primo è abbandonato alla sua afflizione con un ultimo movimento di pietà. L'ultimo - che non è l'ultimo uomo - si risveglia e si mette in cammino, senza volgersi indietro verso ciò che lascia dietro di sé. Egli brucia il suo testo e cancella le tracce dei suoi passi. Allora il suo riso proromperà verso un ritorno che non avrà più la forma della ripetizione metafisica dell'umanesimo e nemmeno, senza dubbio, «al di là della metafisica», quella del memoriale o della custodia del senso dell'essere, quella della casa e della verità dell'essere. Egli danzerà, fuori dalla casa, quell'«aktive Vergeßlichkeit», quell'«oblio attivo» e quella festa crudele (*grausam*) di cui parla la *Genealogia della morale*. Nessun dubbio che Nietzsche abbia fatto appello ad un oblio attivo dell'essere: esso non avrebbe avuto la forma metafisica che gli imputa Heidegger.

Dobbiamo, con Heidegger, leggere Nietzsche come l'ultimo dei grandi metafisici? Dobbiamo al contrario intendere la questione della verità dell'essere come l'ultimo sonnolento sussulto dell'uomo superiore? Dobbiamo intendere la vigilia [*veille*] come la guardia montata nei pressi della casa o come il risveglio [*éveil*] al giorno che viene, del quale siamo alla vigilia? C'è un'economia della vigilia?

Noi siamo forse tra queste due vigilie che sono anche due fini dell'uomo. Ma noi chi?

Il circolo linguistico di Ginevra

Testo di una comunicazione presentata al colloquio consacrato a Jean-Jacques Rousseau, il 3 e 4 febbraio 1968, a Londra. Prima versione pubblicata sulla «Revue internationale de philosophie» (IV, 1967, n. 82), col titolo *La linguistique de Rousseau*.

I linguisti si interessano sempre di più alla genealogia della linguistica. E ricostruendo la storia o la preistoria della loro scienza, scoprono numerosi antenati, talvolta con una sorta di gratitudine mista a stupore. Nel momento in cui i problemi di origine del linguaggio cessano di essere messi al bando dai linguisti (come lo erano dalla fine del XIX secolo), nel momento in cui ad un certo genetismo – o ad un certo generativismo – vengono restituiti i suoi diritti, si risveglia l'interesse per l'origine della linguistica. Si potrebbe mostrare che non si tratta di una coincidenza casuale. Questa attività storiografica non si sviluppa più solamente in margine alla pratica scientifica e i suoi risultati sono già notevoli. In particolare, non siamo più al pregiudizio secondo il quale la linguistica come scienza sarebbe nata da una sola «rottura epistemologica» – questo concetto che viene detto bachelardiano e di cui oggi si usa o abusa –, e da una rottura che si sarebbe operata assai vicino a noi. Non si pensa più, come Grammont, che «tutto ciò che è anteriore al XIX secolo, non essendo ancora linguistica, può essere sbrigato in qualche riga»¹. In un articolo che annuncia la sua *Cartesian Linguistics* e che presenta nelle sue grandi linee il concetto di «grammatica generativa», Noam Chomsky dichiara: «Il mio proposito non è qui di giustificare l'interesse di questa ricerca, né di descrivere sommariamente il suo svolgimento, bensì di sottolineare che essa ci riconduce, *attraverso una singolare deviazione*, ad una tradizione di pensiero antico, più che costituire un nuovo inizio, o un'innovazione radicale, nel dominio della linguistica e della psicologia»².

¹ Citato da N. CHOMSKY, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York 1966 (trad. it. *Linguistica cartesiana*, in *Saggi linguistici*, III, Torino 1969, p. 43. Si veda anche la nota 1).

² *Id.*, *De quelques constantes de la théorie linguistique*, in «Diogenes», LI (1965). Il corsivo è mio. Cfr. anche *Current Issues in Linguistic Theory*, The Hague 1964 (trad. it. *Problemi di teoria linguistica*, Torino 1975, pp. 9 sgg.). Gesto analogo in R. Jakobson che ci

Se ci si installa nello spazio di questa «singolare deviazione», non si può che incontrarvi la «linguistica di Rousseau». Ci si dovrà allora domandare in cosa la riflessione di Rousseau sul segno, sul linguaggio, sull'origine delle lingue, sui rapporti tra parola e scrittura, ecc., annunci (ma che vuol dire qui «annunciare»?) ciò che siamo così spesso tentati di considerare come la modernità stessa della scienza linguistica, anzi addirittura la modernità come scienza linguistica, poiché tante altre «scienze umane» si riferiscono ad essa come al loro modello fondatore. Siamo tanto più incoraggiati a operare questa deviazione per il fatto che i riferimenti più importanti di Chomsky, nella *Cartesian Linguistics*, ci rinviano a quella *Logica* e a quella *Grammatica generale e ragionata* di Port-Royal che Rousseau conosceva bene e che, come si sa, hanno contato molto per lui³. Egli cita per esempio a più riprese il commento di Duclos alla *Grammatica generale e ragionata*. È proprio su una di tali citazioni che si chiude il *Saggio sull'origine delle lingue*. Rousseau vi riconosce il suo debito.

La *Cartesian Linguistics* non fa che un'allusione a Rousseau, in una nota che da una parte lo avvicina a Humboldt e d'altra parte, riferendosi solo all'intento più generale del secondo *Discorso*, lo presenta come strettamente cartesiano, almeno per quanto riguarda i concetti di animalità e di umanità. Benché si possa parlare in un certo senso di un fondamentale cartesianismo di Rousseau da questo punto di vista, sembra verosimile che gli debba essere riservato un posto più importante e più originale in tale storia della filosofia e della linguistica. E in questa direzione, a titolo di schema molto preliminare, che azzardo qui le seguenti proposizioni.

Si può essere autorizzati a parlare di una *linguistica di Rousseau* soltanto a due condizioni e in due sensi:

- 1) alla condizione e nel senso di una formulazione sistematica, che definisca il progetto di una scienza teorica del linguaggio, il suo metodo, il suo oggetto, il suo campo rigorosamente proprio; e ciò con un gesto che si potrebbe chia-

rinvia non solamente a Peirce e, come Chomsky, a Humboldt, ma anche a Giovanni di Salisbury, agli Stoici e al *Cratilo* di Platone: *A la recherche de l'essence du langage*, in «Diogene», LI (1965).

³ «Cominciavo con qualche opera di filosofia, come la *Logica* di Port-Royal, il *Saggio* di Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, ecc.» (J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* (1765 sgg.), Genève 1782 e 1789, trad. it. *Le confessioni*, Torino 1978, p. 260).

mare «rottura epistemologica» per comodità, poiché non è per nulla sicuro che la volontà dichiarata di rottura abbia effetto di rottura né che la suddetta rottura sia mai compiuta – unicamente – da un'opera o da un autore. Questa prima condizione e questo primo senso dovrebbero essere sempre implicati da ciò a cui daremo il titolo di *apertura del campo*, essendo inteso che una tale apertura equivale anche a *delimitare* il campo;

- 2) alla condizione e nel senso di quelle che Chomsky chiama le «costanti della teoria linguistica»: che il sistema dei concetti fondamentali, delle esigenze e delle norme che governano la linguistica cosiddetta moderna, così come essa si qualifica e si rappresenta nella sua scientificità come nella sua modernità, sia già all'opera e reperibile come tale nell'impresa di Rousseau, nel suo stesso testo. Cosa che d'altra parte non sarebbe solamente da interpretarsi, anzi, senza dubbio, non sarebbe nient'affatto da interpretarsi come l'anticipazione geniale di un pensatore che avrebbe così predetto e preformato la linguistica moderna. Non si tratta al contrario di un terreno di possibilità assai generale su cui si innalzano ogni sorta di suddivisioni subordinate e di periodizzazioni secondarie? Non si tratta dell'appartenenza comune del progetto di Rousseau e della linguistica moderna a un sistema determinato e finito di possibilità concettuali, ad un linguaggio comune, ad una riserva di opposizioni di segni (significanti/concetti) che non è altro, innanzitutto, che il fondo più antico della metafisica occidentale? Questa si articola nelle sue diverse epoche secondo degli schemi di implicazione la cui struttura e la cui logica non si lasciano dominare così facilmente come si crede talvolta: donde le illusioni di rottura, i miraggi del nuovo, la confusione o la distruzione degli strati, l'artificio dei prelevamenti e delle suddivisioni, l'illusione archeologica. La chiusura dei concetti, tale sarebbe il titolo che potremmo proporre per questa seconda condizione e questo secondo senso.

Queste due condizioni sembrano assolute; e in questi due sensi sembra che si possa legittimamente parlare di una linguistica di Rousseau. In questa sede possiamo marcare di questo fatto solo qualche indizio.

1. *L'apertura del campo.*

Rousseau dichiara, vuole, dichiara in ogni caso di voler rompere con ogni spiegazione soprannaturale dell'origine e del funzionamento del linguaggio. L'ipotesi teologica, se non è semplicemente scartata, non interviene mai con questo nome, in via di diritto, nella spiegazione e nella descrizione. Questa rottura si manifesta almeno in due punti e in due testi: nel secondo *Discorso* e nel *Saggio sull'origine delle lingue*.

Riferendosi a Condillac, a cui riconosce di dovere molto, Rousseau esprime chiaramente il suo disaccordo per quanto riguarda il percorso seguito dal *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*. Condillac *sembra* infatti presupporre la società costituita – e creata da Dio – nel momento in cui pone la questione del linguaggio, della sua genesi e del suo sistema, dei rapporti tra segni naturali e segni di istituzione, ecc. Ora Rousseau vuol rendere conto del sorgere stesso della convenzione, cioè, secondo lui, *ad un tempo* della società e del linguaggio, a partire dal «puro stato di natura». Egli deve così mettere tra parentesi tutto ciò che Condillac presuppone ed infatti è ciò che ha la pretesa di fare.

Il concetto di *natura* porta dunque qui l'onere della scientificità, tanto nell'esigenza della spiegazione naturale (non sovranaturale) quanto nel riferimento in ultima istanza allo stato di pura natura (pre-sociale, pre-istorico, pre-linguistico, ecc.). Il campo dell'analisi, della regressione genealogica, della spiegazione del funzionamento, è aperto come tale nella richiesta di naturalità. Non vogliamo dire che Rousseau stesso abbia aperto questo campo e questa richiesta. Vogliamo semplicemente riconoscere, in base a certi segni, che egli è implicato in questa apertura la cui storia e il cui sistema restano da ricostruire. La difficoltà del compito è tale, e tale il rinnovamento teorico o metodologico che esso esige, che questa individuazione dei segni non può attribuirli, assegnarli, collocarli se non come tasselli provvisori.

Ancor prima di domandarci se la naturalità e l'originalità naturali non siano ancora delle funzioni teologiche nel discorso di Rousseau – e in generale in ogni discorso –, precisiamo la critica rivolta a Condillac. Si potrebbe mostrare – ma non è questo il mio argomento in questa sede – che il procedimento di Condillac non è poi così lontano, nel principio che lo informa, da quello di Rousseau, e che il riferimento teologico si compone molto bene con l'e-

siggenza di spiegazione naturale: «Adamo ed Eva non dovettero all'esperienza l'esercizio delle operazioni dell'anima e, uscendo dalle mani di Dio, furono, grazie a un aiuto straordinario, in condizione di riflettere e di comunicarsi i propri pensieri. Ma suppongo che, qualche tempo dopo il diluvio, due bambini, dell'uno e dell'altro sesso, siano stati smarriti nel deserto, prima che conoscessero l'uso dei segni. Sono autorizzato a fare questa supposizione per il fatto che ho riportato. Del resto, chi sa se non ci sia qualche popolo che deve la propria origine a un simile avvenimento? Mi si permetta di supporlo; il problema è di sapere come questa nazione nascente si sia creata una lingua». Più oltre, alla fine di una nota: «Se suppongo che due bambini si trovino nella necessità d'immaginare fino ai più elementari segni di linguaggio, è perché non ho creduto che bastasse per un filosofo dire che una cosa è stata fatta in modi straordinari; al contrario, egli deve spiegare come questa cosa *avrebbe potuto* essere fatta con mezzi naturali»⁴. Metto in corsivo questo condizionale che sostiene tutta la scientificità del progetto.

Condillac non rinuncia dunque né alla spiegazione naturale né a congiungere la questione dell'origine delle lingue e quella dell'origine delle società. La certezza teologica si accorda con la spiegazione naturale secondo uno schema assai classico in cui i concetti di natura, di esperienza, di creazione e di caduta sono rigorosamente inseparabili. (L'esempio più notevole di un «sistema» di questo tipo è senza dubbio quello di Malebranche, che ricordo qui solo a causa della sua ben nota influenza su Rousseau). L'evento del diluvio; che si troverà analogamente in Rousseau, dà qui libero corso al funzionamento della spiegazione naturale.

Ciò non impedisce a Rousseau di separarsi da Condillac, esattamente nel punto in cui gli rimprovera di presupporre ciò che si tratta di spiegare, «cioè una specie di società già formata tra gli inventori del linguaggio [...]»⁵. Rousseau non rimprovera tanto a Condillac di rifiutare ogni modello di spiegazione naturale – ciò sarebbe ingiusto – quanto di non radicalizzare il suo concetto di natura:

⁴ E. DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement*, Amsterdam 1746, II, I, 1 (trad. it. *Saggio sull'origine delle conoscenze umane, opera in cui si riduce a un unico principio tutto ciò che concerne l'intelligenza*, in *Opere*, a cura di C. A. Viano, Torino 1978 p. 208).

⁵ [J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et le fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755 (trad. it. di E. e M. Garin, *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino 1970, I, p. 154). Da questo punto in poi le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Discorso*, seguita dalla pagina della traduzione italiana].

Condillac non risalirebbe fino al puro stato di natura per analizzare il sorgere del linguaggio: «Mi sia concesso soffermarmi un istante sulle difficoltà dell'origine delle lingue. Potrei contentarmi di citare o riportare le ricerche in proposito dell'abate di Condillac; tutte confermano in pieno il mio punto di vista e forse tutte me ne hanno suggerito la prima idea. Ma dato che la via seguita da questo filosofo per risolvere le difficoltà che egli si propone a proposito dei segni stabiliti dimostra com'egli supponesse ciò che io metto in discussione, cioè una specie di società già formata tra gl'inventori del linguaggio, rimandando alle sue riflessioni, credo di dovervi aggiungere le mie [...]» (*Discorso*, p. 154)⁶.

Condillac avrebbe dunque commesso ciò che Rousseau chiama un po' più sotto «l'errore di coloro che, analizzando lo Stato di Natura, vi trasferiscono le idee derivate dalla Società [...]».

L'esigenza propriamente scientifica si marcherebbe dunque nella decisione di non ricorrere che a delle cause puramente naturali. Tale il motivo con cui si apre il *Saggio sull'origine delle lingue*⁷, fin dal suo primo paragrafo: «Per dirlo bisogna risalire a qualche ragione connessa con il luogo e anteriore agli stessi costumi: la parola, che è la prima istituzione sociale, deve la sua forma soltanto a cause naturali» (*Saggio*, p. 3). Ora, senza nemmeno entrare nel contenuto della genealogia naturale del linguaggio che ci propone Rousseau, notiamo che la suddetta «rottura epistemologica» corrisponde paradossalmente a una sorta di rottura nel campo della causalità naturale. Se la «parola», «prima istituzione sociale, deve la sua forma» soltanto a cause naturali», queste agiscono esse stesse

⁶ Su tutti i problemi del linguaggio in Rousseau, rinvio in special modo alle note, assai preziose, di Jean Starobinski nell'edizione *La Pléiade*; e, beninteso, agli altri lavori dello stesso autore su Rousseau, in particolare a *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris 1976 (trad. it. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna 1982).

⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, Genève 1761 (trad. it. *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Torino 1989). Sul *Saggio*, cfr. l'edizione, con notevole commento, di Ch. Porset (Bordeaux 1968). Da questo punto in poi le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Saggio*, seguita dalla pagina della traduzione italiana.

⁸ Bisogna prestar attenzione alla parola «forma»: le cause naturali devono produrre la varietà delle forme della parola come varietà delle lingue. Il *Saggio* ne rende conto attraverso la fisica, la geografia, la climatologia. È questa distinzione tra la parola e le lingue che sostiene la nozione di forma all'inizio del *Saggio*: «La parola distingue l'uomo dagli animali: il linguaggio distingue le nazioni fra loro; non si sa di dove sia un uomo se non dopo che ha parlato. L'uso e il bisogno fanno apprendere ad ognuno la lingua del proprio paese; ma che cosa rende tale lingua propria di quel paese e non di un altro? Per dirlo bisogna risalire a qualche ragione connessa con il luogo e anteriore agli stessi costumi: la parola, che è la prima istituzione sociale, deve la sua forma soltanto a cause naturali» [*Sag-*

come forze di rottura con la natura, instaurando così naturalmente un ordine radicalmente eterogeneo rispetto all'ordine naturale. Sarebbero così adempite entrambi le condizioni – apparentemente contraddittorie – per la costituzione di un campo e di un oggetto scientifici, in questo caso il linguaggio: una causalità naturale, naturale senza soluzione di continuità, e una rottura che delinea l'autonomia e l'originalità irriducibili di un dominio. La problematica dell'origine si sospenderebbe da sola, non richiederebbe più una descrizione genealogica continua, reale e naturale, per essere ormai soltanto l'indice di una descrizione strutturale interna.

Tutto ciò non è certo privo di difficoltà né di quell'incoerenza evidente di cui non si è mancato di accusare Rousseau. Lo si è fatto con tanta più facilità in quanto egli stesso sembra a più riprese rinunciare alla spiegazione naturale e ammettere una sorta di interruzione violenta – catastrofica – nella concatenazione della causalità naturale. Interruzione arbitraria, interruzione dell'arbitrario. Decisione grazie alla quale unicamente si sono potuti istituire l'arbitrarietà e la convenzione; se ne può ritrovare la necessità ovunque si accrediti la concettualità organizzata intorno all'opposizione natura/arbitrarietà, ecc. Prima di definire la necessità di questa rottura e di questo scacco almeno apparente, prima di sottolineare la motivazione scientifica ed euristica che si accorda qui con il suo contrario, ricordiamo brevemente i punti, ben noti, in cui essi compaiono.

1) Dopo aver tentato, con una finzione, una derivazione delle lingue a partire dalla dispersione primitiva nello stato di pura natura, a partire dal nucleo biologico che unisce la madre al bambino (*Discorso*, p. 155), Rousseau deve far marcia indietro e supporre «vinta questa prima difficoltà»: «Tenete anche presente che il bambino, dovendo esprimere tutti i suoi bisogni e avendo quindi da dire alla madre più cose di quante la madre non abbia da dirne a lui, deve sostenere il maggior peso dell'invenzione impiegando una lingua che in gran parte deve essere opera sua; di qui il moltiplicarsi delle lingue: tante lingue quanti sono gli individui che le parlano; a ciò contribuisce anche la vita nomade e vagabonda che non lascia a nessun idioma il tempo di assumere una certa quale

gio, p. 3]. Ma il seguito del testo permette forse di estendere la varietà delle forme oltre la diversità delle lingue orali, fino alla molteplicità delle «sostanze di espressione», dei mezzi di comunicazione. Questi mezzi naturali sono i sensi e ciascun senso ha il suo linguaggio. Cfr. oltre, p. 203.

consistenza; perché, dicendo che la madre detta al bambino le parole con cui deve chiederle questo o quello, si mostra come si insegnano le lingue già formate ma non come le lingue si formano. *Ma supponiamo vinta questa prima difficoltà: portiamoci per un momento al di là dell'immenso spazio che dovrà fraporsi tra il puro stato di natura e il bisogno delle lingue; supponendole necessarie cerchiamo di stabilire come hanno potuto cominciare a formarsi. Sorge una nuova difficoltà anche peggiore della precedente; infatti, se gli uomini hanno avuto bisogno della parola per imparare a pensare, anche più bisogno hanno avuto di saper pensare per inventare l'arte della parola [...]*» (corsivo mio; *ibid.*, pp. 155-56).

2) E più sotto, anche quando si è concesso, per *supposizione*, sia «l'immenso spazio che dovrà fraporsi tra il puro stato di natura e il bisogno delle lingue», che la soluzione del circolo che esige la parola prima del pensiero e il pensiero prima della parola, Rousseau deve ancora, *per la terza volta*, indietreggiare di fronte alla terza difficoltà; deve allora addirittura fingere di rinunciare alla spiegazione naturale per ricorrere all'ipotesi dell'istituzione divina. È vero che, nell'intervallo tra la supposizione e l'apparente abbandono, egli avrà proposto tutta una teoria del linguaggio: teoria funzionale, sistematica, strutturale, sviluppata in occasione e col pretesto di una questione genetica, di una fittizia problematica dell'origine.

La formula dell'apparente rinuncia, nel *Discorso*, quando si arriva alla terza difficoltà («Per parte mia, spaventato dal moltiplicarsi delle difficoltà, convinto dell'impossibilità quasi dimostrata che le lingue abbiano potuto nascere e consolidarsi in base a mezzi puramente umani, lascio a chi vorrà intraprenderla la discussione di questo difficile problema: c'è stata una maggior necessità di una società già costituita per fondare le lingue o di lingue già inventate per fondare la società?» [*ibid.*, p. 159]) sarà da accostarsi a quella formula del *Saggio* in cui, di fronte alla necessità di riconoscere, all'origine delle lingue, un'irruzione imprevedibile e inesplicabile (passaggio dal grido inarticolato all'articolazione e alla convenzione), Rousseau cita senza criticarla, benché senza assumerla, semplicemente per illustrare la difficoltà della spiegazione naturale, l'ipotesi teologica del padre Lamy: «In tutte le lingue le esclamazioni più vive sono inarticolate; le grida, i gemiti sono semplici suoni vocali; i sordomuti non emettono che suoni inarticolati: il padre Lamy ritiene addirittura che gli uomini non avrebbero mai potuto inventare altri suoni, se Dio non aves-

se espressamente insegnato loro a parlare» (*Saggio*, cap. IV, p. 25)⁹.

Le tre difficoltà hanno la stessa forma: un circolo attraverso il quale la tradizione (o trasmissione) e la lingua, il pensiero e la lingua, la società e la lingua si precedono l'un altro, si postulano e si producono reciprocamente. Ma questi momenti di imbarazzo apparenti e apparentemente confessati hanno un rovescio di cui costituiscono in qualche modo il prezzo. Giacché il circolo, come circolo vizioso, come circolo logico, costituisce nello stesso tempo l'autonomia rigorosamente limitata, chiusa e originale di un campo. Se non c'è entrata nel circolo, se esso è chiuso, se ci troviamo sempre già installati in esso, se esso ha sempre già cominciato a trascinarci nel suo movimento, in qualunque punto vi entriamo, è perché esso forma una figura che, attraverso un movimento di causalità continua, non è assolutamente derivabile da nient'altro che da se stessa. Un'iniziativa assoluta, di irruzione assoluta l'ha posto con una decisione inappellabile, l'ha aperto e chiuso nello stesso tempo. La società, la lingua, la convenzione, la storia, ecc., formano, con tutte le possibilità che sono ad esse solidali, un sistema, una totalità organizzata la cui originalità può esser fatta oggetto di una teoria. Al di là dei suoi effetti negativi e sterilizzanti, al di là della domanda alla quale sembra non poter rispondere logicamente, il «circolo logico» delimita positivamente un circolo epistemologico, un campo che disporrà di oggetti specifici. Lo studio di questo campo come tale ha per condizione che ad un certo punto la derivazione genetica e fattuale sia interrotta. Genealogia ideale o descrizione strutturale, tale è esattamente il progetto di Rousseau. Citiamo una volta di più questo testo: «Cominciamo dunque col tralasciare tutti i fatti, in quanto non pertinenti alla questione. Non bisogna pren-

⁹ Sul padre Lamy, rinvio allo studio di G. RODIS-LEWIS, *Un théoricien du langage au XVII^e siècle: Bernard Lamy*, in «Le Français moderne», gennaio 1968, pp. 19-50. Rousseau ricorda tutto ciò che deve al padre Lamy: «uno dei miei autori preferiti, e di cui rileggo ancora con piacere le opere» (ROUSSEAU, *Confessions* cit., trad. it. p. 261). Un po' più sopra: «Il gusto che avevo per lui [il signor Salomon] si estese agli argomenti che trattava, e cominciai a cercare i libri che potessero aiutarmi a capirlo meglio. Quelli che mescolavano la devozione alle scienze utili mi si addicevano di più; e tali erano particolarmente quelli dell'Oratorio e di Port-Royal. Cominciai a leggerli, o piuttosto a divorarli. Mi cadde sotto mano uno del padre Lamy, intitolato *Conversazioni sulle scienze*. Era una specie di introduzione alla conoscenza dei libri che ne trattano. Lo lessi e lo rilessi cento volte, decisi di farne la mia guida» (*ibid.*, p. 254). Si potrebbe rilevare più di una corrispondenza tra le due teorie del linguaggio, specialmente per quanto riguarda i rapporti fra parola e scrittura. Nella *Rhetorica* del padre Lamy si legge: «Le parole sulla carta sono come un corpo morto steso in terra. In bocca a chi le proferisce, esse sono efficaci; sulla carta sono senza vita, incapaci di produrre gli stessi effetti» (B. LAMY, *Rhetorique*, Paris 1688³, p. 285. E «un discorso scritto è morto», «il tono, i gesti, l'atteggiamento del volto di chi parla sostiene le sue parole» (citato da RODIS-LEWIS, *Un théoricien du langage* cit., p. 27).

dere le ricerche in cui ci si può addentrare su questo tema per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che non a svelarne la vera origine, simili a quelli che fanno ogni giorno i nostri fisici sulla formazione del mondo» (*Discorso*, p. 140).

3) È questo che dà conto, nel *Saggio*, dell'intervento assolutamente imprevisto di quel «leggero movimento» del dito che produce la nascita della società e delle lingue. Come il sistema dello stato di Natura non poteva uscire *da se stesso*, non poteva da se stesso uscire da se stesso (*ibid.*, p. 171), non poteva dunque interrompersi spontaneamente, era allora necessario che una causalità perfettamente esterna venisse a provocare – *arbitrariamente* – questa uscita che non è altro, precisamente, che la *possibilità dell'arbitrarietà*. Ma questa causalità arbitraria ed esterna dovrà anche agire secondo delle vie naturali o quasi-naturali. La causalità di rottura dovrà essere ad un tempo naturale ed esterna allo stato di pura Natura, e particolarmente allo stato della natura, allo stato della terra corrispondente allo stato di natura. Solo una *rivoluzione terrestre*, o piuttosto una catastrofe della rivoluzione terrestre può fornire il modello di questa causalità. È il centro del *Saggio*: «Immaginate una primavera perpetua sulla terra; immaginate ovunque acqua, bestiame, pascoli; immaginate gli uomini, uscenti dalle mani della natura, dispersi in un mondo come questo: non vedo come essi avrebbero mai rinunciato alla loro libertà primitiva e abbandonato la vita isolata e pastorale così conveniente alla loro indolenza naturale, per imporsi, senza necessità, la schiavitù, i lavori, le miserie inseparabili dallo stato sociale.

Colui che volle che l'uomo fosse socievole, toccò col dito l'asse del globo e l'inclinò sull'asse dell'universo. A questo leggero movimento vedo cambiare la faccia della terra e decidersi la vocazione del genere umano: odo di lontano le grida di gioia di una moltitudine insensata; vedo edificare i palazzi e le città; vedo nascere le arti, le leggi, il commercio; vedo i popoli formarsi, svilupparsi, espandersi, dissolversi, succedersi come i flutti del mare; vedo gli uomini riuniti in qualche punto della loro dimora, per divorarsi l'altro reciprocamente e fare del resto del mondo un terribile deserto, degno monumento dell'unione sociale e dell'utilità delle arti» (cap. IX, pp. 58-59)¹⁰.

¹⁰ Cfr. anche il frammento su *L'influence des climats sur la civilisation*, in *Œuvres complètes*, Paris 1959 sgg., t. III, p. 531 e DERRIDA, *De la grammatologie* cit., pp. 287 sgg.

Questa finzione ha il vantaggio di delineare un modello di spiegazione dell'*uscita fuori di sé della natura*; quest'uscita è nello stesso tempo assolutamente naturale e assolutamente artificiale, essa deve nello stesso tempo rispettare e violare la legalità naturale. La natura *si inverte da sé*, e non può farlo che a partire da un punto di exteriorità assoluta a se stessa, cioè da una forza nello stesso tempo nulla e infinita. Nello stesso tempo, questo modello rispetta l'eterogeneità dei due ordini o dei due momenti (natura e società, non-linguaggio e linguaggio, ecc.) e coordina, secondo quello che abbiamo analizzato altrove sotto il nome di *supplementarità* (*ibid.*), il continuo e il discontinuo. Giacché l'irruzione assoluta, la rivoluzione imprevedibile che ha reso possibili il linguaggio, l'istituzione, l'articolazione, l'arbitrarietà, ecc., non ha fatto tuttavia che sviluppare delle *virtualità* già presenti nello stato di pura natura. Come è detto nel secondo *Discorso*, «[...] la *perfettibilità*, le virtù sociali, e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza, non avrebbero mai potuto svilupparsi da sole; avendo bisogno a tal fine del concorso fortuito di parecchie cause esterne che potevano anche non verificarsi mai e senza le quali l'uomo sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva» (p. 171).

La nozione di virtualità assicura dunque una funzione di coesione e di sutura tra i due ordini discontinui, come tra le due temporalità – progressione insensibile e rottura perentoria – che ritmano il passaggio dalla natura alla società¹¹. Ma, anche se i concetti di pura natura e di virtualità, anche se il movimento del dito originario possono ancora supplire l'ipotesi teologica, anche se altrove vien fatto appello alla Provvidenza divina, resta che Rousseau può pretendere di fare a meno in via di diritto, ad un determinato livello superficiale del suo discorso, di ogni spiegazione sovranaturale e di proporre un ordine strutturale dell'origine e della funzione del linguaggio, mettendo fra parentesi ogni storia e ogni cronologia fattuale. Ciò facendo, pur rispettando l'ordine originale della lingua e della società, egli lo mette e lo mantiene sistematicamente in correlazione con l'ordine della natura e in primo luogo con l'ordine geologico o geografico di tale natura. È così che

¹¹ Pur marcando la rottura assoluta che deve separare – in via di diritto e strutturalmente – la natura e la lingua o la società, Rousseau fa allusione «alle inconcepibili fatiche, al tempo interminabile che deve aver richiesto la prima invenzione delle lingue» (*Discorso*, p. 154), al «progresso quasi insensibile degli inizi»; «infatti, quanto più gli avvenimenti si succedono con lentezza tanto più rapidamente si narrano» (*ibid.*, p. 176).

la tipologia delle lingue sarà regolata, nel *Saggio*, su una topologia generale e che si terrà conto della «differenza locale» nell'origine delle lingue (cap. VIII). All'opposizione sud/nord corrisponde l'opposizione delle lingue di passione alle lingue di bisogno che si distinguono per il predominio accordato in queste all'articolazione, in quelle all'accentazione, in queste alla consonante, in quelle alla vocale, in queste all'esattezza e alla proprietà, in quelle alla metafora. Queste – le lingue del nord – si prestano meglio alla scrittura; quelle vi si rifiutano per natura. Avremo dunque una serie di correlazioni. Al polo dell'origine, vicinissimo alla nascita della lingua, c'è la catena origine-vita-mezzogiorno-estate-calore-passione-accentazione-vocale-metafora-canto, ecc. All'altro polo, mano a mano che ci si allontana dall'origine: decadenza-malattia-morte-nord-inverno-freddo-ragione-articolazione-consonante-proprietà-prosa-scrittura. Ma, con uno strano movimento, più ci si allontana dall'origine, più si tende a ritornare al di qua dell'origine, verso una natura che non si è ancora svegliata alla parola e a tutto ciò che nasce con essa. E, tra le due serie polari, dei rapporti regolati di complementarità: la seconda serie si aggiunge alla prima per *sostituirla* ma, supplendo ad una mancanza, anche per *aggiungerle* qualcosa di nuovo, un'addizione, un *accidente*, un eccedente *che non sarebbe dovuto* sopraggiungere. Ciò facendo, essa scaverà una nuova mancanza o aggraverà la mancanza originale, il che richiederà un nuovo supplemento, ecc. La stessa logica è all'opera nella classificazione – storica e sistematica – delle scritture: a tre stadi dell'uomo in società (popoli selvaggi, barbari o civili) corrispondono tre tipi di scritture (pittografica, ideografica, fonetica)¹². Ma, benché la scrittura abbia un rapporto regolato con lo stato della lingua («un altro modo di comparare le lingue e giudicare della loro antichità si trae dalla scrittura», *ibid.*, cap. V, p. 31), il suo sistema forma una totalità indipendente nella sua organizzazione interna e nel suo principio: «L'arte di scrivere non è affatto connessa con quella di parlare. Essa è legata a bisogni di altra natura che nascono prima o poi secondo circostanze del tutto indipendenti dall'età dei popoli» (*ibid.*, p. 33).

Ridotti al loro schema più povero, più generale, più originario,

¹² «Queste tre maniere di scrivere rispondono abbastanza esattamente ai tre diversi stadi nei quali si possono considerare gli uomini riuniti in nazioni. La rappresentazione degli oggetti si confa ai popoli selvaggi; i segni delle parole e delle proposizioni ai popoli barbari, e l'alfabeto ai popoli civili» (*Saggio*, cap. V, p. 32). «Alla divisione precedente sono da collegare i tre stadi dell'uomo considerati in rapporto alla società. Il selvaggio è cacciatore, il barbaro è pastore, l'uomo civile è agricoltore» (*ibid.*, cap. IX, p. 58).

sarebbero questi i motivi di un'apertura del campo linguistico. Rousseau ha operato quest'apertura *lui stesso e in assoluta solitudine* oppure si trova già preso e compreso in essa? La domanda non è ancora ad un livello di sufficiente elaborazione, i suoi termini sono ancora troppo ingenui, l'alternativa è ancora troppo sommaria per indurci a dare una risposta in questa sede. Nessuna problematica, nessuna metodologia ci paiono oggi in grado di misurarsi effettivamente con le difficoltà che si presentano effettivamente con tali questioni. Diremo dunque, senza arrischiare molto, sempre a titolo di tassello provvisorio, che, malgrado la gran quantità di derivazioni, la geografia complicata delle fonti, la collocazione passiva in un ambiente, ciò che si delinea per noi empiricamente sotto il titolo dell'«opera di Jean-Jacques Rousseau» ci permette di leggere uno sforzo relativamente originale e relativamente sistematico di delimitazione del campo di una scienza linguistica. Forse si sarà più disponibili ad accogliere delle affermazioni così modeste, oggi, pensando alle imprudenze, se non addirittura alle stupidaggini dalle quali esse ci preservano, almeno provvisoriamente.

Beninteso, non si tratta di confrontare il contenuto del sapere linguistico scoperto in tale campo con il contenuto del sapere linguistico moderno. Ma la sproporzione che renderebbe ridicolo tale confronto è una sproporzione di contenuto: essa si riduce massicciamente quando si tratta delle intenzioni teoriche, dei lineamenti, dei concetti fondamentali.

2. La chiusura dei concetti.

È allettante invertire ora la direzione della verifica e far apparire, a partire da alcuni tentativi esemplari della linguistica moderna, il filo che riconduce a Rousseau. In questa sede potremo insistere solo sull'esempio della linguistica e della semiologia saussuriana, giustificati in questo ad un tempo dall'importanza di questo ceppo delle teorie moderne e dall'evidenza o dal numero delle analogie che esso sembra prometterci.

① Rousseau e Saussure accordano un privilegio etico e metafisico alla voce. Entrambi pongono l'inferiorità e l'esteriorità della scrittura in rapporto al «sistema interno della lingua» (Saussure) e questo gesto, che ha delle conseguenze sull'insieme dei loro discorsi, si esprime in delle formule la cui somiglianza letterale è talvolta sorprendente. Così:

Saussure: «Linguaggio e scrittura sono due distinti sistemi di segni; l'unica ragion d'essere del secondo è la rappresentazione del primo» (*Corso di linguistica generale*, p. 36).

Rousseau: «Le lingue sono fatte per essere parlate, la scrittura non serve che di supplemento alla parola [...], la scrittura non è che la rappresentazione della parola» (*Saggio*, Frammento sulla *Pronuncia*, pp. 107-10).

Saussure: «Quando si dice che bisogna "pronunziare una lettera" in questo o quel modo, si scambia l'immagine per il modello [...]. Per spiegare questa bizzarria, si aggiunge che in tal caso si tratta di una pronuncia eccezionale» (*Corso di linguistica generale*, p. 42).

Rousseau: «La scrittura non è che la rappresentazione della parola; è bizzarro che si presti più attenzione a determinare l'immagine che l'oggetto» (*Saggio*, p. 110).

E si potrebbero moltiplicare le citazioni per mostrare che entrambi temono gli effetti della scrittura sulla parola e li condannano dal punto di vista morale. A tutte le invettive di Rousseau contro una scrittura che «altera» e «snerva» la lingua, che ostacola la libertà o la vita (*ibid.*, capp. v e xx) fanno eco le messe in guardia di Saussure: «L'oggetto linguistico non è definito dalla combinazione della forma scritta e parlata; quest'ultima costituisce da sola l'oggetto della linguistica» (*Corso di linguistica generale*, p. 36). «La scrittura offusca la visione della lingua: non la veste, ma la traveste» (*ibid.*, p. 41). Il legame di scrittura e lingua è «superficiale», «fittizio». E tuttavia la scrittura «usurpa il ruolo principale» e «il rapporto naturale è capovolto» (*ibid.*, p. 37). Dunque la scrittura è una «trappola», la sua azione è «viziosa» e «tirannica» (oggi si direbbe *dispotica*); i suoi guasti sono delle mostruosità, dei «casi teratologici», «la linguistica deve metterli in osservazione in un reparto speciale» (*ibid.*, p. 43). Infine, Rousseau e Saussure considerano la scrittura non fonetica – per esempio, una caratteristica universale di tipo leibniziano – come il male stesso¹³.

② Entrambi fanno della linguistica una parte della semiologia generale, mentre quest'ultima non è a sua volta che una branca della psicologia sociale che dipende dalla psicologia generale e dall'antropologia generale.

Saussure: «Si può dunque concepire una scienza che studia la vi-

ta dei segni nel quadro della vita sociale; essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale e, di conseguenza, della psicologia generale; noi la chiamiamo *semiologia* (dal greco σημεῖον, "segno"). Essa potrebbe dirci in che consistono i segni, quali leggi li regolano. Poiché essa non esiste ancora non possiamo dire che cosa sarà; essa ha tuttavia diritto ad esistere e il suo posto è determinato in partenza. La linguistica è solo una parte di questa scienza generale, le leggi scoperte dalla semiologia saranno applicabili alla linguistica e questa si troverà collegata a un dominio ben definito nell'insieme dei fatti umani.

Tocca allo psicologo determinare il posto esatto della semiologia» (*ibid.*, p. 26).

Anche Rousseau ci proponeva, fin dal primo capitolo del *Saggio sull'origine delle lingue* (*Differenti mezzi per comunicare i nostri pensieri*), una teoria generale dei segni ordinata in base alle diverse regioni della sensibilità che forniscono le diverse sostanze significative. Questa semiologia generale fa parte di una sociologia e di un'antropologia generali. La parola è la «prima istituzione sociale», non la si può dunque studiare che studiando l'origine e la struttura generale della società e all'interno di una teoria generale delle forme e delle sostanze di significazione. Questa teoria è inseparabile da una psicologia delle passioni. Poiché «la prima invenzione della parola non deriva dai bisogni ma dalle passioni» (*ibid.*, cap. II, p. 16). «Non appena un uomo riconobbe un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri gliene fece cercare i mezzi. Questi mezzi non possono trarsi che dai sensi, i soli strumenti attraverso i quali un uomo possa agire su un altro. Ecco dunque l'istituzione dei segni sensibili per esprimere il pensiero. Gli inventori del linguaggio non fecero questo ragionamento, ma l'istinto gliene suggerì il risultato. In generale, i mezzi con i quali possiamo agire sui sensi altrui si limitano a due soltanto, e cioè il movimento e la voce. L'azione del movimento è immediata attraverso il tatto o mediata attraverso il gesto: la prima, avendo come termine la lunghezza del braccio, non può non trasmettersi a distanza, ma l'altra giunge tanto lontano quanto il raggio visivo. Così restano solamente la vista e l'udito come organi passivi del linguaggio fra gli uomini dispersi» (*ibid.*, cap. I, p. 3). Segue un confronto della lingua gestuale e della lingua vocale che, benché siano entrambi «naturali», dipendono in misura disuguale dalla convenzione. Da questo punto di vista, Rousseau può

¹³ Cfr. DERRIDA, *De la grammatologie* cit., p. 43.

certamente fare un elogio dei segni muti, che sono piú naturali e piú immediatamente eloquenti. Ma, legando la società alla passione e alla convenzione, egli accorda un privilegio alla parola all'interno del sistema generale dei segni; e, di conseguenza, alla linguistica all'interno della semiologia. È il terzo punto di un possibile confronto dei principi o del programma.

③ Il privilegio della parola è legato in particolare, in Saussure come in Rousseau, al carattere istituzionale, convenzionale, arbitrario del segno. Il segno verbale, pensano Rousseau e Saussure, è piú arbitrario degli altri segni:

Saussure: «I segni interamente arbitrari realizzano meglio di altri l'ideale del procedimento semiologico: è perciò che la lingua, il piú complesso e diffuso tra i sistemi di espressione, è altresí il piú caratteristico di tutti. In questo senso, la linguistica può diventare il modello generale di ogni semiologia, anche se la lingua non è che un sistema particolare» (*Corso di linguistica generale*, p. 86).

Rousseau: «Sebbene la lingua del gesto e quella della voce siano ugualmente naturali, tuttavia la prima è piú facile e dipende meno dalle convenzioni» (*Saggio*, cap. I, p. 3). E d'altra parte, solo la linguistica è una scienza antropologica, sociale e psicologica, poiché «La lingua di convenzione appartiene soltanto all'uomo» (*ibid.*, p. 7) e poiché l'origine della parola è nella passione e non nel bisogno («Si deve dunque ritenere che i bisogni dettarono i primi gesti e che le passioni strapparono le prime voci», *ibid.*, cap. II, p. 16). In questo sta la spiegazione del fatto che il linguaggio è originariamente metaforico (*ibid.*, cap. III). L'originalità del dominio linguistico dipende dalla rottura col bisogno naturale, rottura che inaugura ad un tempo la passione, la convenzione e la parola.

④ Per la stessa ragione, e come Saussure, Rousseau rifiuta ogni pertinenza al punto di vista fisiologico nella spiegazione del linguaggio. La fisiologia degli organi fonatori non è una parte intrinseca della disciplina linguistica. Con gli stessi organi, senza alcuna differenza anatomica o fisiologica assegnabile, gli uomini parlano e gli animali no.

Saussure: «Il problema dell'apparato vocale è dunque secondario nel problema del linguaggio» [*Corso di linguistica generale*, pp. 19-20].

Rousseau: «La lingua di convenzione appartiene soltanto all'uomo. Ecco perché l'uomo fa dei progressi sia in bene che in ma-

le, e perché gli animali non ne fanno. Questa sola distinzione sembra portare lontano: la si può spiegare, si dice, con la differenza degli organi. Sarei curioso di vedere questa spiegazione» (*Saggio*, cap. I, p. 7). Si potrebbero trovare altri testi analoghi, data l'attualità e la vivacità di questo dibattito nel momento in cui Rousseau redigeva il *Dictionnaire de Musique*. Cfr. specialmente l'articolo *Voix* e la critica di Dodart, citata da Duclos nell'*Encyclopédie*, alla voce «Déclamation des anciens»).

⑤ Se l'animale non parla, è perché non articola. La possibilità del linguaggio umano, la sua fuoriuscita dal grido animale, ciò che rende possibile il funzionamento della lingua convenzionale, è dunque l'articolazione. La parola e il concetto di articolazione giocano un ruolo centrale nel *Saggio*, malgrado il sogno di una lingua naturale, di un linguaggio di canto inarticolato, sul modello del neuma. Nel *Corso*, subito dopo aver notato che «il problema dell'apparato vocale è dunque secondario nel problema del linguaggio», Saussure prosegue: «Una determinata definizione di ciò che si chiama *linguaggio articolato* potrebbe confermare quest'idea. In latino *articulus* significa 'membro, parte, suddivisione in una sequenza di cose'; in materia di linguaggio, l'articolazione può designare tanto la suddivisione della catena parlata in sillabe, quanto la suddivisione della catena delle significazioni in unità significative; è appunto in questo senso che in tedesco si dice *gegliederte Sprache*. Collegandosi a questa seconda definizione, si potrebbe dire che non il linguaggio parlato è naturale per l'uomo, ma la facoltà di costituire una lingua, vale a dire un sistema di segni distinti corrispondenti a delle idee distinte» (*Corso di linguistica generale*, p. 20).

Si potrebbe proseguire a lungo, ben oltre le generalità programmatiche e di principio, l'inventario di queste analogie. Dato che la loro concatenazione è sistematica, si può dire a priori che nessuna zona dei due discorsi vi sfugge completamente. Basta per esempio che si accrediti assolutamente, in un punto o in un altro, l'opposizione natura/convenzione, natura/arbitrarietà, o animalità/umanità, i concetti di segno (significante/significato) o di rappresentazione (rappresentante/rappresentato), ecc., perché la totalità del discorso ne sia investita sistematicamente. Gli effetti di tale opposizione - che, come è noto, risale al di là Platone - possono dar luogo ad un'analisi infinita alla quale non sfugge nessun elemento del testo. Quest'analisi è in via di diritto presupposta da ogni domanda, per quanto necessaria e legittima, sulla specificità

degli effetti di una stessa opposizione in dei testi differenti. Ma i criteri classici di queste differenze («lingua», «epoca», «autore», «titolo e unità dell'opera», ecc.) sono ancor più derivati e vanno divenendo oggi profondamente problematici.

All'interno del sistema di una stessa concettualità fondamentale (fondamentale per esempio laddove l'opposizione della *physis* ai suoi altri – *nomos*, *techne* – che ha aperto tutta la serie delle opposizioni natura/legge, natura/convenzione, natura/arte, natura/società, natura/libertà, natura/storia, natura/spirito, natura/cultura, ecc., ha governato, attraverso la «storia» delle sue modificazioni, tutto il pensiero e tutto il linguaggio della filosofia della scienza fino al xx secolo), il gioco delle implicazioni strutturali, la mobilità e l'intrico degli strati sedimentari sono abbastanza complessi, abbastanza poco lineari perché la stessa costrizione dia luogo a delle trasformazioni sorprendenti, a degli scambi parziali, a dei delicati spostamenti, a degli arretramenti, ecc. È così che, per esempio, si potranno criticare legittimamente certi elementi del progetto saussuriano e, ciò facendo, ritrovare dei motivi pre-saussuriani; o ancora criticare Saussure a partire da Saussure o anche a partire da Rousseau. Ciò non impedirà che «tutto si tenga» in una certa maniera all'interno del discorso di «Saussure» e nella parentela che lo lega a «Rousseau». Semplicemente, questa unità della totalità dev'essere differenziata in modo diverso da come si fa abitualmente per poter rendere conto di questo gioco. È solo a questa condizione che si potrà, per esempio, spiegare la presenza, nel testo di «Rousseau», dei motivi indispensabili a dei linguisti che, malgrado il loro debito verso Saussure, criticano tuttavia il suo fonologismo, il suo psicologismo (Hjelmslev)¹⁴, il suo tassinomismo (Chomsky)¹⁵. Prestando attenzione a questi sottili spostamenti si potrebbero scoprire nel secondo *Discorso* e nel *Saggio sull'origine delle lingue* le premesse concettuali della glossematica e della teoria della grammatica generativa. Vi vedremo assai presto all'opera, sotto altri nomi, le opposizioni combinate delle nozioni di «sostanza» e di «forma», di «contenuto» e di «espressione», e ciascuna delle prime due la vedremo alternativamente applicata, co-

me nella glossematica, a ciascuna delle ultime due. E come non accreditare a Rousseau tutto ciò che viene accreditato alla linguistica cartesiana? Colui che aveva «cominciato» con la *Logica di Port-Royal* non ha associato, fin dal principio, il tema della creatività del linguaggio a quello di una genesi strutturale della grammaticalità generale¹⁶?

Una volta di più, non si tratta di confrontare il contenuto delle dottrine, la ricchezza dei saperi positivi, ma solamente di rilevare la ripetizione o la permanenza, in uno strato profondo del discorso, di certi schemi fondamentali e di certi concetti direttivi. Poi, a partire da questo, di cominciare a elaborare delle domande. Sulla possibilità, senza dubbio, di tali «anticipazioni», che alcuni di primo acchito potrebbero giudicare «sorprendenti». Ma anche su una certa chiusura dei concetti: sulla metafisica nella linguistica o, se si vuole, sulla linguistica nella metafisica.

¹⁶ Per esempio nella Prima Parte del secondo *Discorso*, quando Rousseau descrive l'ordine nel quale si produce la «divisione del discorso nelle sue parti costitutive», l'origine della distinzione tra il soggetto e l'attributo, il verbo e il nome, a partire dalla non differenziazione primitiva: «È da credere che [...] gli uomini cominciassero col dare a ciascuna parola il significato di una proposizione completa [...]. I sostantivi, dapprima, furono altrettanti nomi propri [...] l'infinito [fu] il solo tempo del verbo e, quanto alla nozione di aggettivo, indubbiamente dovette svilupparsi, tra gravi difficoltà, perché ogni aggettivo è un termine astratto e le astrazioni sono operazioni faticose», ecc. [*Saggio*, p. 157]. Descrizione, di nuovo, com'è ovvio, di un ordine piuttosto che di una storia, benché quest'ultima distinzione non sia più pertinente in una logica della complementarità.

¹⁴ L. HJELMSLEV, *La stratification du langage*, in «Word», X (1954), pp. 163-88 (trad. it. *La stratificazione del linguaggio*, in *Saggi linguistici*, Milano 1988, I, p. 234), e id., *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, København 1943 (2^a edizione riveduta *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison 1961; trad. it. di G. C. Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino 1968).

¹⁵ Cfr. per esempio CHOMSKY, *Current Issues in Linguistic Theory* cit., trad. it. pp. 13 sgg.

La forma e il voler-dire
Nota sulla fenomenologia del linguaggio

Prima versione pubblicata sulla «Revue internationale de philosophie», III (1967), n. 81.

To gar ikhnos tou amorphou morphé.

PLOTINO

La fenomenologia ha criticato la metafisica nello stato di fatto in cui essa si trova solo per restaurarla. Essa le ha detto il fatto suo per risvegliarla all'essenza del suo compito, all'originalità autentica del suo disegno. Le *Meditazioni cartesiane* ricordano questo nelle loro ultime pagine: contro la speculazione «avventurosa», contro la metafisica «ingenua» e «degenerata», bisogna far ritorno al progetto critico della «filosofia prima». Se certe metafisiche destano sospetto, se persino l'intera metafisica nel suo stato di fatto è «sospesa» dalla fenomenologia, quest'ultima non esclude la «metafisica in generale».

Il concetto di *forma* potrebbe servire da filo conduttore se si volesse seguire questo movimento di critica purificatrice nella fenomenologia. Se la parola «forma» traduce in modo molto equivoco parecchie parole greche, si può tuttavia star certi che queste ultime rinviano tutte a dei concetti fondamentali della metafisica. Reinscrivendo le parole greche (*eidos* e *morphé*, ecc.) nella lingua fenomenologica, giocando sulle differenze tra il greco, il latino e il tedesco, Husserl ha certo voluto sottrarre i concetti alle interpretazioni metafisiche venute in un secondo tempo, tardi, accusate d'aver depositato, nella parola, tutto il carico di una sedimentazione invisibile¹. Ma ciò avveniva sempre per ricostituire in tali parole, se del caso contro i *primi*, contro Platone e Aristotele, un senso *originario* che ha *cominciato* ad essere pervertito, fin dalla sua iscrizione nella tradizione. Che si tratti di determinare l'*eidos* contro il «platonismo», la forma (*Form*) (nella problematica della logica e dell'ontologia formali) o la *morphé* (nella problematica della costituzione trascendentale e nei suoi rapporti con la *hyle*) contro Aristotele, la potenza, la vigilanza, l'efficacia della critica rimangono, per quanto riguarda tutte le loro ri-

¹ Cfr. l'Introduzione alle *Idee*.

sorse, intrametafisiche. Come potrebbe essere altrimenti? Dal momento in cui ci serviamo del concetto di forma foss'anche per criticare un altro concetto di forma, dobbiamo ricorrere all'evidenza di un centro irradiatore di senso. E il *milieu* di tale evidenza non può essere che la lingua della metafisica. In essa noi sappiamo cosa vuol dire «forma», come si regola la possibilità delle sue variazioni, quale ne è il limite, e in quale campo devono mantenersi tutte le contestazioni che si possono immaginare riguardo ad essa. Il sistema delle opposizioni nelle quali può essere pensato qualcosa come la forma, la formalità della forma, è un sistema finito. Non basta del resto dire che «forma» ha per noi un *senso*, un centro di *evidenza*, o che la sua *essenza* ci è data come tale: in verità, questo concetto non si lascia e non si è mai lasciato dissociare da quello di apparire, di senso, di evidenza, di essenza. Solo una forma è evidente, solo una forma ha o è un'essenza, solo una forma si presenta come tale. È questo un punto accertato che nessuna interpretazione della concettualità platonica o aristotelica può spostare. Tutti i concetti con i quali si sono volta a volta tradotti e determinati *eidōs* o *morphé* rinviano al tema della *presenza in generale*. La forma è la presenza stessa. La formalità è ciò che della cosa in generale si presenta, si lascia vedere, si dà a pensare. Che il pensiero metafisico e di conseguenza la fenomenologia sia pensiero dell'essere come forma, che in esso il pensiero si pensi come pensiero della forma, e della formalità della forma, tutto ciò è assolutamente necessario e se ne può cogliere un ultimo segno nel fatto che Husserl determina il *presente vivente* («lebendige Gegenwart») come la «forma» ultima, universale, assoluta dell'esperienza trascendentale in generale.

Benché il privilegio della *theoria* non sia, nella fenomenologia, così semplice come talvolta si è voluto sostenere, benché i teoreticismi classici siano in essa profondamente rimessi in questione, il dominio metafisico del concetto di forma non può non dar luogo ad una qualche sottomissione allo sguardo. Questa sottomissione sarà sempre sottomissione del *senso* allo sguardo, del *senso* al *senso-della-vista*, poiché il *senso* in generale è il concetto stesso di ogni campo fenomenologico. Si potrebbero sviluppare le implicazioni di una tale *messa in sguardo*. Lo si potrebbe fare in numerose direzioni e procedendo a partire dai luoghi apparentemente più diversi della problematica e del testo fenomenologici: mostrare per esempio come tale *messa in sguardo* e tale

concetto di forma permettano la circolazione tra il progetto di ontologia formale, la descrizione del tempo o dell'intersoggettività, la teoria latente dell'opera d'arte, ecc.

Ma, se il senso non è il discorso, il loro rapporto, per quanto riguarda tale *messa in sguardo*, merita senza dubbio una particolare attenzione. Perciò abbiamo scelto qui di concentrare l'attenzione e di accostarci piuttosto ad un testo riguardante lo statuto del linguaggio in *Idee*, I. Una certa circolazione, tra la determinazione di tale statuto, il privilegio del formale e la predominanza del teorico, si organizza in sistema. E tuttavia la coerenza appare in tale circolazione travagliata da un certo esterno di quel rapporto con l'esterno che è il rapporto con la forma. È di questa circolarità e di questo disagio che vogliamo solamente rilevare alcuni segni a titolo preliminare, valendoci della certezza che non solamente *Idee*, I non contraddice le *Ricerche logiche* su questo punto e anzi le esplicita continuamente, ma anche che nessun altro testo al di là di *Idee*, I ha mai espressamente rimesso in questione queste analisi.

1. Il voler-dire nel testo.

Per più di due terzi del libro, tutto si è svolto come se l'esperienza trascendentale fosse silenziosa, non abitata da alcun linguaggio; anzi disertata dall'*espressività* come tale, poiché, a partire dalle *Ricerche*, Husserl ha in effetti determinato l'essenza o il *telos* del linguaggio come *espressione* (*Ausdruck*). La descrizione trascendentale delle strutture fondamentali di ogni esperienza prosegue fino alla fine della penultima *Sezione* senza che il problema del linguaggio sia neanche sfiorato. È vero che il mondo della cultura è stato evocato, e così quello della scienza, ma anche se i predicati della cultura e della scienza sono di fatto impensabili al di fuori di un mondo linguistico, ci è dato il diritto, per ragioni di metodo, di non considerare lo «strato» dell'espressione, di metterlo provvisoriamente fra parentesi.

Questo diritto, Husserl non può darselo se non supponendo che l'*espressività* costituisca uno «strato» (*Schicht*) originale e rigorosamente delimitato dell'esperienza. Che gli atti di espressione siano originali e irriducibili, è quello di cui le *Ricerche* avevano proposto un'insistente dimostrazione e che resta presupposto in *Idee*, I. Dunque si può arrivare, ad un certo momento dell'iti-

nerario descrittivo, a considerare l'espressività linguistica come un problema circoscritto. E già si sa, nel punto in cui lo si affronta, che lo «strato del logos» sarà compreso nella *struttura più generale* dell'esperienza, quella di cui sono stati appena descritti i poli o le correlazioni: l'opposizione parallela di noesi e noema. Dunque sarebbe già acquisito che, per quanto originale, lo strato del logos dovrebbe organizzarsi secondo il parallelismo di noesi e noema. Il problema del «voler-dire» (*bedeuten*)² è affrontato nel paragrafo 124, intitolato: *Lo strato noetico-noematico del «Logos». Atto e contenuto del voler-dire* ("Bedeuten und Bedeutung"). La metafora dello strato (*Schicht*) ha due implicazioni: da una parte il voler-dire è fondato su qualcosa di altro da se stesso e questa dipendenza sarà incessantemente confermata dall'analisi di Husserl. D'altra parte esso costituisce uno strato la cui unità può essere rigorosamente delimitata. Ora, se la metafora dello strato viene accreditata per tutto questo paragrafo, essa sarà nondimeno investita dal sospetto nelle ultime righe. Questo sospetto non è puramente retorico, esso tradisce un'inquietudine profonda riguardo alla fedeltà descrittiva del discorso. Se la metafora dello strato non risponde alla struttura che si vuol descrivere, come si è potuto utilizzarla per tanto tempo? «Poiché all'immagine di una stratificazione ("Schichtung") non si può domandare troppo; l'espressione non è qualcosa come una lacca ("übergelagerter Lack") o come un vestito infilato sopra all'espresso; essa è una formazione spirituale ("geistige Formung"), che esercita nuove funzioni intenzionali sul sottostrato intenzionale ("an der intentionalen Untersicht") e subisce correlativamente da esso delle funzioni intenzionali»³.

Questa diffidenza nei confronti di una metafora si manifesta nel momento in cui si rende necessaria una nuova complicazione dell'analisi. Ho voluto solamente rimarcare qui che lo sforzo per isolare lo «strato» logico dell'espressione va incontro, prima che a difficoltà tematiche, a quelle della sua enunciazione. Il discorso sull'elemento logico del discorso s'ingarbuglia nel gioco delle me-

² Ho tentato di giustificare questa traduzione in DERRIDA, *La voix et le phénomène* cit., che rinvia soprattutto alla prima della *Ricerche logiche*.

³ In generale utilizzo la traduzione francese di P. Ricœur e rinvio alle preziose note che l'accompagnano [qui ci si è serviti della già ricordata trad. it. di E. Filippini; il passo citato è in I, § 124, p. 277]. Tuttavia, per ragioni che dipendono solo dagli intenti di questa analisi, ho dovuto mettere in rilievo certe parole tedesche e insistere sulla loro carica metaforica.

tafore. Quella dello strato, lo vedremo, è lungi dall'essere la sola.

Che si tratti di dar la caccia a ciò che, nel discorso, assicura la funzione propriamente *logica*; che l'essenza o il *telos* del linguaggio siano qui determinati come *logici*; che, come nelle *Ricerche*, la teoria del discorso riduca a valore estrinseco la massa considerevole di ciò che, nel linguaggio, non è puramente logico, è quanto appare fin dall'inizio dell'analisi. Una metafora tradisce già la difficoltà di questa prima riduzione; questa difficoltà è quella stessa che, alla fine del paragrafo, richiederà nuove esplicitazioni e nuove distinzioni. Essa sarà stata solo differita e prorogata. «Con tutti gli atti considerati fin qui si intrecciano ("verweben sich") gli strati di atti espressivi, quelli "logici" in senso specifico, nei quali è ugualmente da mettere in luce il parallelismo di noesi e noema. E nota la generale e inevitabile ambiguità dei modi di parlare, che è condizionata da questo parallelismo e si rivela attiva dovunque i rapporti formati giungano ad espressione linguistica» [*Idee*, I, § 124, p. 274].

L'intreccio (*Verwebung*) del linguaggio, di ciò che nel linguaggio è puramente linguaggio, e degli altri fili dell'esperienza, costituisce un tessuto. La parola *Verwebung* rinvia a tale zona metaforica: gli «strati» vengono «tessuti», il loro garbuglio è tale che non si può discernere la trama e l'ordito. Se lo strato del logos fosse semplicemente *fondato*, lo si potrebbe asportare e far apparire sotto di esso lo strato soggiacente degli atti e dei contenuti non-espressivi. Ma poiché questa sovra-struttura retroagisce, in modo essenziale e decisivo, sull'*Unterschicht*, si è obbligati, fin dall'inizio della descrizione, ad associare alla metafora geologica una metafora propriamente *testuale*: poiché tessuto vuol dire *testo*. *Verweben* qui vuol dire *texere*. Il discorsivo si rapporta al non-discorsivo, lo «strato» linguistico si mischia allo «strato» pre-linguistico secondo il sistema regolato di una sorta di testo. Si sa già e Husserl lo riconosce che, per lo meno in via di fatto, i fili secondari vanno ad agire sui fili primari; in ciò che in questo modo si *ordisce*, è precisamente l'operazione dell'inizio (*ordiri*) che non si lascia più riafferrare; ciò che si trama come linguaggio consiste nel fatto che la trama discorsiva si rende irricognoscibile come trama e prende il posto di un ordito che non l'ha veramente preceduta. Questa tessitura è tanto più inestricabile per il fatto che essa è tutta significativa: i fili non-espressivi non sono senza significato. Husserl aveva mostrato nelle *Ricerche* che il loro significato è in tal caso semplicemente di natura *indicativa*. E, nel paragrafo di

cui ci stiamo occupando, egli riconosce che le parole *bedeuten* e *Bedeutung* possono largamente sconfinare dal campo «espressivo»: «Noi guardiamo solamente al “voler-dire” (“bedeuten”) e al contenuto del voler-dire (“Bedeutung”). Originariamente queste parole si riferiscono soltanto alla sfera linguistica (“sprachliche Sphäre”), quella dell’“esprimere” (“des Ausdrückens”). Ma è inevitabile, e rappresenta inoltre un importante passo avanti della conoscenza, ampliare quel che queste parole vogliono dire e far loro subire una conveniente modificazione, grazie a cui esse trovano in certo modo applicazione all’intera sfera noetico-noematica, ossia a tutti gli atti, siano o no intrecciati (“verflochten”) con atti espressivi» [*ibid.*, pp. 274-75].

Davanti a questa tessitura inestricabile, davanti a questo intreccio (*Verflechtung*)⁴ che sembra sfidare l’analisi, il fenomenologo non si scoraggia. La sua pazienza e la sua minuzia devono, in via di diritto, trovare il bandolo della matassa. Giacché ne va del «principio dei principî» della fenomenologia. Se la descrizione non fa apparire un terreno che fondi assolutamente e semplicemente la significazione in generale, se un terreno intuitivo e percettivo, un basamento di silenzio, non fonda il discorso nella presenza originariamente data della cosa stessa, se la tessitura del testo è, in una parola, irriducibile, non solamente la descrizione fenomenologica sarà fallita, ma sarà stato rimesso in questione il «principio» descrittivo stesso. La posta in gioco di questo sbrigliamento è dunque il motivo fenomenologico stesso.

2. La scrittura a specchio.

Husserl comincia col delimitare il problema, col semplificarne o purificarne i dati. Egli procede a una duplice esclusione o, se si vuole, a una duplice riduzione, secondo una necessità a cui si era resa giustizia nelle *Ricerche* e che non sarà mai rimessa in questione. *Da una parte*, si mette fuori causa la *faccia sensibile* del linguaggio, la sua faccia sensibile e non materiale, quello che si potrebbe chiamare il «corpo proprio» animato (*Leib*) del linguaggio. Poiché l’espressione presuppone secondo Husserl un’intenzione di voler-dire (*Bedeutungsintention*), sua condizione essen-

⁴ Sul senso e l’importanza della *Verflechtung*, sulla funzione di questo concetto nelle *Ricerche*, cfr. *La réduction de l’indice*, in DERRIDA, *La voix et le phénomène* cit.

ziale è dunque l’atto puro dell’intenzione animante e non il corpo al quale, in modo misterioso, essa si unisce e dà vita. È questa unità enigmatica dell’intenzione informante e della materia informata che Husserl si permette di dissociare all’inizio. Ecco perché, d’altra parte, egli differisce per sempre, sembra il problema dell’unità delle due facce, il problema dell’unione dell’anima e del corpo. «Ci rifacciamo alla nota distinzione tra la faccia sensibile dell’espressione, la faccia, per così dire, del suo corpo proprio (“leiblichen Seite”), e la sua faccia non-sensibile, “spirituale”. Non occorre addentrarsi in una precisa discussione della prima, e nemmeno del modo di unificarsi delle due facce. È ovvio per altro che si tratta di titoli per non irrilevanti problemi fenomenologici» [*ibid.*, p. 274].

Preso questa duplice precauzione, appaiono meglio i contorni del problema: quali sono i tratti distintivi che separano essenzialmente lo strato espressivo dallo strato pre-espressivo e come sottomettere ad un’analisi eidetica gli effetti dell’uno sull’altro? Questa domanda sarà pienamente formulata solo dopo un certo svolgimento dell’analisi: «[...] si è condotti alle questioni di come sia da intendere l’“esprimere” di un “espresso”, del rapporto tra *Erlebnisse* espressivi e non espressivi e che cosa subiscano questi ultimi al sopraggiungere dell’espressione: ci si troverà indirizzati alla loro “intenzionalità”, al “senso” ad essi “immanente”, alla “materia” (“Materie”) e qualità (ossia, il carattere dell’atto della tesi), alla distinzione di questo senso e di questi momenti essenziali, che si trovano nel pre-espresso, da ciò che vuol dire il fenomeno esprime stesso e dai momenti che gli sono propri, ecc. Nella letteratura odierna si vede ancora da molti aspetti quanto poco i grandi problemi qui accennati vengano abitualmente apprezzati in tutto il loro senso profondo» [*ibid.*, p. 276].

Certamente questo problema era già stato posto, in particolare all’inizio della sesta *Ricerca logica*. Ma il percorso che conduce ad esso è qui differente; non solamente per delle ragioni assai generali (accesso ad una problematica espressamente tra-

⁵ Husserl aveva preso queste precauzioni, e le aveva lungamente giustificate, nelle *Ricerche*. Beninteso, queste giustificazioni, pur essendo di ordine dimostrativo, rimanevano nondimeno all’interno di opposizioni metafisiche tradizionali (anima/corpo, psichico/fisico, vivente/non-vivente, intenzionalità/non-intenzionalità, forma/materia, significato/significante, intellegibile/sensibile, idealità/empiria, ecc.). Si troveranno queste precauzioni in particolare nella prima delle *Ricerche*, che ne è in fondo solo una lunga esplicitazione, nella quinta (cap. II, § 19) e nella sesta (cap. I, § 7). Esse saranno costantemente confermate in *Logica formale e logica trascendentale* e nell’*Origine della geometria*.

scendentale, appello alla nozione di noema, riconosciuta generalità della struttura noetico-noematica), ma, in particolare, per la distinzione, sopravvenuta nel frattempo, tra i concetti di *Sinn* e *Bedeutung*. Non che Husserl accetti ora la distinzione proposta da Frege e che aveva contestato nelle *Ricerche*⁶. Semplicemente, egli trova comodo riservare la coppia *bedeuten-Bedeutung* all'ordine del voler-dire espressivo, al discorso propriamente detto, ed estendere il concetto di *sensu* (*Sinn*) alla totalità della faccia noematica dell'esperienza, sia essa espressiva o meno⁷.

Dal momento che l'estensione del *sensu* oltrepassa assolutamente quella del voler-dire, il discorso dovrà sempre attingere il suo *sensu*. Esso non potrà in un certo modo che ripetere o riprodurre un contenuto di *sensu* che non attende il discorso per essere ciò che è⁸. Stando così le cose, il discorso non farà che portare all'esterno un *sensu* costituito senza di lui e prima di lui. È questa una delle ragioni per le quali l'essenza del voler-dire logico viene determinata come espressione (*Ausdruck*). Il discorso è nella sua essenza espressivo perché consiste nel portare all'esterno, nell'esteriorizzare, un contenuto di pensiero interiore. Esso si accompagna sempre a quel «sich äußern» di cui parlava la prima *Ricerca* (§ 7).

Siamo dunque già in possesso del primo tratto distintivo dello strato espressivo. Se, fisicamente o no, esso *proferisce* solamente un *sensu* costituito, esso è essenzialmente ri-produttivo, cioè *improduttivo*. È verso questa definizione che si indirizza l'analisi di Husserl in questa prima tappa: «Lo strato dell'espres-

sione, prescindendo dal fatto che fornisce appunto l'espressione a tutti gli altri elementi intenzionali, è – e questo costituisce la sua peculiarità – improduttivo. O, se si vuole: *la sua produttività, la sua azione noematica, si esaurisce nell'esprimere e nella forma, che sopraggiunge nuova con esso, del concettuale*» [*Idee*, I, § 124, pp. 276-77].

Questa improduttività del logos *prende corpo*, per così dire, nella descrizione husserliana. Essa si lascia inoltre *sedurre* da due metafore alle quali non possiamo non prestare attenzione.

La prima sembra passare inosservata agli occhi di Husserl. Essa si muove tra una scrittura e uno specchio. Essa enuncia anzi la *scrittura a specchio*. Vediamo come essa si costituisce.

Per esporre la differenza fra *Sinn* e *Bedeutung*, Husserl ricorre ad un esempio percettivo. Cioè, la percezione silenziosa di un «questo bianco». In un certo modo, l'enunciato «questo è bianco» è perfettamente indipendente dall'esperienza percettiva. Esso è comprensibile anche da chi non abbia questa percezione. E le *Ricerche* avevano rigorosamente dimostrato ciò. Questa indipendenza del valore espressivo implica altresì l'indipendenza del *sensu* percettivo. Noi possiamo esplicitare questo *sensu*: «Questo processo non esige minimamente un'«espressione», né nel senso di suono vocale, né nel senso di voler-dire verbale, il quale ultimo può eserci anche indipendentemente dal suono della parola (come nel caso che quest'ultimo sia stato dimenticato)» [*ibid.*, p. 275].

Di conseguenza, il passaggio all'enunciazione non aggiunge nulla al *sensu*, e in ogni caso non aggiunge alcun contenuto di *sensu*; e tuttavia, malgrado questa sterilità, o piuttosto a causa di essa, l'apparizione dell'espressione è rigorosamente nuova. È in quanto essa non fa, in un certo modo, che una riedizione del *sensu* noematico che l'espressione è rigorosamente inedita. In quanto non aggiunge né deforma nulla, essa può sempre in via di principio ripetere il *sensu* facendolo accedere alla «forma del concettuale»: «[...] se noi abbiamo «pensato» o «affermato»: «questo è bianco», c'è allora un nuovo strato, unito al «preso di mira come tale» della pura percezione. In questo modo, è esplicabile ed esprimibile («explizierbar und ausdrückbar») anche ogni ricordato, anche ogni fantasticato come tale. Ogni «preso di mira («Gemeint») in quanto tale», ogni presa di mira («Meinung») in senso noematico (e precisamente come nocciolo noematico) di un atto qualsiasi è *esprimibile per mezzo di contenuti di «voler-dire» («Bedeutungen»)*» [*ibid.*].

⁶ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen* (1900-901), Halle 1922¹, § 15.

⁷ *Ibid.*, § 124. Per «discorso propriamente detto» non intendiamo, va da sé, un discorso effettivamente e fisicamente proferito, ma, secondo le indicazioni di Husserl, l'animazione dell'espressione verbale da parte di un voler-dire, di un'«intenzione» che può, senza esserne essenzialmente affetta, restare fisicamente silenziosa.

⁸ Da questo punto di vista si potrebbe interrogare tutta l'estetica latente della fenomenologia, tutta la teoria dell'opera d'arte che traspare dalla didattica degli esempi, che si tratti di esporre il problema dell'immaginario o lo statuto dell'idealità, di quel momento del «per una volta» dell'opera la cui identità ideale può riprodursi all'infinito come *la stessa*. In questa descrizione del rapporto tra l'archetipo e gli esemplari che lo riproducono si annunciano un sistema e una classificazione delle arti. Può la teoria husserliana dell'idealità dell'opera d'arte e dei suoi rapporti con la percezione render conto delle differenze fra l'opera musicale e l'opera delle arti plastiche, tra l'opera letteraria e l'opera non letteraria in generale? E, d'altra parte, bastano le precauzioni prese da Husserl riguardo all'originalità dell'immaginario, per quanto rivoluzionarie, a sottrarre l'opera a tutta una metafisica dell'arte come riproduzione, a una *mimetica*? Si potrebbe mostrare che l'arte, secondo Husserl, rinvia sempre alla percezione come sua ultima risorsa. E ricorrere alle opere d'arte come esempi in una teoria dell'*immaginario* non è già una decisione estetica e metafisica?

E Husserl pone allora come regola universale che il voler-dire logico è un atto di espressione («logische Bedeutung ist ein Ausdruck»). In via di principio, dunque, tutto deve poter essere detto, tutto deve poter accedere alla generalità concettuale che costituisce propriamente il logico del logos. E ciò non malgrado ma grazie all'originalità del mezzo di espressione logica: infatti questa originalità consiste nel fatto di non averne, nel fatto di svanire, a guisa di una trasparenza che nulla produce, di fronte al passaggio del senso.

Ma questa trasparenza deve anche avere una certa consistenza: non solamente per esprimere, ma in primo luogo per lasciar imprimere⁹ su di sé ciò che poi farà leggere: «Sotto l'aspetto noetico, va indicato sotto il titolo "esprimere" uno speciale strato di atti, al quale vanno commisurati tutti gli altri atti e col quale essi vanno fusi in maniera caratteristica e precisamente in modo che ogni senso noematico di atto e quindi il relativo rapporto ad oggettività si imprima ("sich ausprägt": si confà) "concettualmente" ("begrifflich") nel momento noematico dell'esprimere» [ibid., p. 276].

Così il noema pre-espressivo, il senso pre-linguistico, deve imprimersi sul noema espressivo, deve trovare il suo marchio concettuale nel contenuto del voler-dire. Per limitarsi a portare all'esterno un senso costituito, per farlo accedere nello stesso tempo, senza alterarlo, alla generalità concettuale, per esprimere ciò che è già pensato bisognerebbe quasi dire scritto, per farne un doppio fedele, l'espressione deve lasciare che il senso si imprima su di essa nel tempo stesso in cui essa lo esprime. Il Sinn deve iscriversi nella Bedeutung. Il noema espressivo deve offrirsi, ecco la nuova immagine della sua improduttività, come una pagina bianca o una cera vergine; o almeno come un palinsesto restituito alla sua pura ricettività. Dal momento in cui l'iscrizione in esso del senso lo renderà leggibile, l'ordine logico della concettualità sarà costituito come tale. Esso si offrirà allora *begrifflich*, cioè in maniera afferrabile, maneggiabile, concepibile, concettuale. L'ordine del concetto è inaugurato dall'espressione ma questa inaugurazione è il raddoppiamento di una concettualità preesistente, poiché essa in primo luogo si sarà dovuta imprimere sulla pagina nuda del voler-dire. Secondo la necessità im-

⁹ [Derrida gioca qui e nel seguito sul duplice significato di *imprimer*: 'imprimere' e 'stampare'].

placabile di questi due concetti, la *produzione* e la *rivelazione* si uniscono nell'impressione-espressione del discorso. E poiché ciò che Husserl considera qui non è l'ordine verbale, con tutta la sua complessità «ingarbugliata» (fisica e intenzionale), ma l'intenzione ancora silenziosa del voler-dire (il momento, che è più che il senso, in cui la *Bedeutung* è apparsa, ma non si è ancora effettivamente e fisicamente proferita), se ne deve concludere che il senso in generale, il senso noematico di ogni vissuto, è qualcosa che, per sua natura, deve già potersi imprimere in un voler-dire, lasciare o ricevere il suo marchio formale in una *Bedeutung*. Il senso sarebbe dunque già una sorta di scrittura bianca e muta che si raddoppia nel voler-dire.

Lo strato della *Bedeutung* avrebbe dunque come sola originalità quella di essere una sorta di *tabula rasa*. Questa metafora, già lo si intuisce, può porre gravi problemi. In particolare, se ci sono una storia e una permanenza originali dei concetti quali essi sono già iscritti nel solo voler-dire, supposto che si possa separare questo dalla storia della lingua e dei significanti, essi sono sempre più antichi del senso e costituiscono a loro volta un testo. Anche se si potesse supporre in via di diritto che un testo vergine abbia accolto, *in illo tempore*, la prima produzione del senso, è pur necessario, *di fatto*, che l'ordine sistematico del voler-dire imponga in qualche modo il suo senso al senso, gli detti la sua forma, lo obblighi a imprimersi secondo questa o quella regola, sintattica o altro. E questo «di fatto» non è una necessità empirica fra altre, non lo si può mettere fra parentesi per porre delle questioni trascendentali di diritto, poiché lo statuto del voler-dire non può essere fissato senza che si determini nello stesso tempo quello del senso. La messa fra parentesi di questo «fatto» è una decisione relativa allo statuto del senso in generale nei suoi rapporti con il discorso. *Essa non dipende dalla fenomenologia, essa le dà inizio con un gesto acritico. E benché Husserl non abbia in seguito mai rimesso in causa quest'«anteriorità» giuridica del senso in rapporto al voler-dire (del Sinn in rapporto al *bedeuten*), mal si vede come essa si concili con la tematica successiva, ad esempio con quella dell'*Origine della geometria*. Questa tematica è nello stesso tempo, e molto precisamente, quella che stiamo seguendo in questo momento e quella di una storia sedimentata del *bedeuten*. E anche se non si considerasse che la storia egologica, come pensare la restaurazione perpetua del voler-dire nella sua verginità?*

L'analogia scritturale non trattiene qui l'attenzione di Husserl. Questa viene attratta da un'altra metafora.

Il *milieu* che riceve l'impronta sarebbe neutro. Husserl ha appena evocato l'*Ausprägung* concettuale. Egli determina allora la neutralità del *milieu* come quella di un medium senza colore proprio, senza opacità determinata, senza potere di rifrazione. Ma questa neutralità non è allora tanto quella della trasparenza quanto quella della riflessione speculare: «Abbiamo un vero e proprio medium intenzionale, che ha per essenza l'eminente proprietà di riflettere ("widerzuspiegeln", rinvviare come uno specchio) secondo la forma e il contenuto ogni altra intenzionalità, di dipingerla ("abzubilden") in una propria coloritura e con ciò di dipingere ("einzubilden") in essa la sua propria forma di "concettualità"» [ibid.].

Doppio effetto del *milieu*, doppio rapporto del logos al senso: da una parte, una pura e semplice riflessione, un riflesso che rispetta quello che riceve e rinvia, che dipinge [dé-peint] il senso in quanto tale, nei suoi propri colori originari e lo (rap)(ri)presenta¹⁰ di persona. È il linguaggio come *Abbildung* (copia, ritratto, raffigurazione, rappresentazione). Ma, d'altra parte, questa riproduzione impone il marchio bianco del concetto. Essa dà forma al senso nel voler-dire, produce una non-produzione specifica che, senza nulla cambiare al senso, dipinge [peint]¹¹ qualcosa in esso. Il concetto si è formato senza aver nulla aggiunto al senso. Si potrebbe qui parlare, in un certo senso, di finzione concettuale e di una sorta di immaginazione che recupererebbe l'intuizione del senso nella generalità del concetto. Sarebbe il linguaggio come *Einbildung*. Le due parole non intervengono casualmente nella descrizione di Husserl: la produzione improduttiva della logicità risulterebbe originale grazie a questo strano concorso di *Abbildung* e di *Einbildung*.

È una contraddizione? In ogni caso Husserl lascia trasparire un certo disagio. E quello che dovrebbe dare molto a pensare è che egli attribuisce l'indecisione della sua descrizione alla metaforicità accidentale della lingua, a quello che per la precisione egli chiama la *Bildlichkeit* del discorso. È perché il discorso deve talvolta servirsi di immagini, di figure, di analogie che sarebbero

come dei suoi scarti che il logos deve esser descritto ad un tempo come improduttività dell'*Abbildung* e come produttività dell'*Einbildung*. Se si eliminasse la *Bildlichkeit* nel discorso descrittivo, si eliminerebbe nello stesso tempo la contraddizione apparente fra *Abbildung* e *Einbildung*. Ma Husserl non si chiede che cosa ne sia di questo *bilden* elementare nei suoi rapporti col logos. Il passo che citavamo più sopra così prosegue: «Questi termini di riflettere o dipingere sono da assumere con cautela, poiché la metaforicità ("Bildlichkeit") che interviene nel loro uso potrebbe traviare ("irreführen")» [ibid.]. La metafora è dunque, in tutti i sensi della parola, seducente. E il discorso fenomenologico dovrebbe resistere a questa seduzione.

3. Il potere-limite della forma.

Se Husserl sospetta di tutti i predicati attribuiti al *milieu* del logos, egli non critica mai il concetto stesso di *medium*. Lo strato espressivo è un *medium*, cioè ad un tempo un elemento e un mezzo, un etere che accoglie il senso e un mezzo di farlo accedere alla forma concettuale. La parola «medium» compare spesso nelle pagine seguenti. Sotto il suo titolo, appunto, si colloca il problema della storia dei concetti di cui richiamavamo or ora la difficoltà e che mettevamo in rapporto con le successive tematiche dell'*Origine della geometria*. Husserl formula qui proprio la difficoltà che costituirà il tema centrale dell'*Origine*: «Ai titoli *Bedeutung* e *Bedeutung* si connettono problemi straordinariamente difficili. Poiché ogni scienza per il suo contenuto teoretico, per tutto ciò che è nella sua "dottrina" ("Lehre") (enunciati, dimostrazioni, teorie), si oggettiva nello specifico *medium* "logico", in quello dell'espressione, pertanto i problemi dell'espressione e della *Bedeutung* sono i più prossimi per i filosofi e gli psicologi guidati da interessi generalmente logici, e in generale sono i primi che spingano a indagini fenomenologiche essenziali, non appena si cerca di giungere al loro fondamento» [ibid., p. 276].

La teoria è dunque il nome di ciò che non può né esimersi dall'oggettivazione nel medium né tollerare di subirvi la minima deformazione. Non c'è senso (*Sinn*) scientifico senza voler-dire (*bedeuten*), ma appartiene all'essenza della scienza l'esigenza dell'univocità senza ombra, della trasparenza assoluta del discorso. La scienza avrebbe bisogno che ciò di cui essa ha bisogno (il di-

¹⁰ [Re-présente: sia 'rappresenta' che 'ripresenta' cfr. sopra, p. 120, nota 5].

¹¹ [Derrida gioca fra *dé-peindre* = 'dipingere' nel senso di 'descrivere, rappresentare' e *peindre* = 'dipingere' nel senso letterale ('dipingere un quadro')].

scorso in quanto puro voler-dire) non serva a nulla: che serva solamente a guardare e a far la guardia al senso che essa gli affida. In nessun luogo il discorso può essere ad un tempo più produttivo e più improduttivo che come elemento della teoria.

Se questa produttività improduttiva è il *telos* dell'espressione, ciò conferma bene che il discorso logico-scientifico non ha mai cessato qui di funzionare come modello di ogni discorso possibile.

Tutta l'analisi dovrà ormai muoversi fra due concetti o due valori. Da una parte, il discorso ideale dovrà compiere una sovrapposizione o una coincidenza (*Deckung*) dello strato non espressivo del senso e dello strato espressivo del voler-dire. Ma, per le ragioni che abbiamo già individuato, questa sovrapposizione non deve (mai) essere una *confusione*. E il lavoro di chiarificazione, di distinzione, di articolazione, ecc., deve vertere sui due strati come tali. La differenza fra la coincidenza e la confusione ci riconduce dunque all'apertura stessa del nostro spazio problematico. Ma questa formulazione permette forse di andare oltre.

Nel migliore dei casi, quello della sovrapposizione perfetta dei due strati, ci sarebbe dunque *parallelismo*. Il concetto di parallelo permetterebbe di rispettare nello stesso tempo la corrispondenza perfetta e la non confusione. E, secondo un'analogia che andrebbe meditata, esso giocherebbe qui un ruolo altrettanto decisivo che nel caso in cui Husserl lo fa intervenire esplicitamente per descrivere il rapporto tra lo psichico puro e il trascendentale.

Il parallelismo dei due strati può essere una sovrapposizione perfetta soltanto se il voler-dire (se non il discorso effettivo) riproduce integralmente il senso dello strato soggiacente. C'è sempre una certa sovrapposizione dei due strati, senza di che il fenomeno espressivo non si produrrebbe nemmeno; ma questa sovrapposizione può non essere integrale: «È inoltre da mettere in rilievo la differenza tra espressione *completa* ("vollständigem") e *incompleta* ("unvollständigem"). L'unità di esprimente e di espresso nel fenomeno è sì quella di una certa sovrapposizione ("Deckung"), ma non è necessario che il superstrato copra nell'espressione l'intero sottostrato. L'espressione è completa quando essa *imprime* ("ausprägt") *il sigillo del voler-dire-concettuale su tutte le forme e materie* ("Materien") *sintetiche del sottostrato*; incompleta, se lo fa solo parzialmente: come quando, riguardo ad un accadimento complesso, ad es. l'arrivo della vettura che condu-

ce degli ospiti lungamente attesi, gridiamo in casa: "la vettura! gli ospiti!" È ovvio che questa differenza di completezza si incroci con quella della relativa chiarezza e distinzione» [*ibid.*, § 126, pp. 279-80].

Fin qui si potrebbe pensare che la non completezza dell'espressione e il non parallelismo dei due strati abbiano valore di fatto o di accidente; e che, anche se un tal *fatto* si verifica spesso, anche se affetta quasi sempre il nostro discorso nella sua totalità, *esso non appartenga all'essenza dell'espressione*. L'esempio che Husserl ha appena citato appartiene infatti al linguaggio della vita corrente e si può ancora supporre che l'espressione scientifica abbia proprio il compito e il potere di padroneggiare queste ombre e di ricostituire la completezza del senso intenzionato nell'espressione.

Ora, a rischio di compromettere un assioma (il carattere improduttivo e di rispecchiamento dell'espressione), Husserl porta alla luce anche una non completezza essenziale dell'espressione, un'incompletezza che mai nessuno sforzo potrà superare perché essa dipende proprio dalla forma concettuale, dalla formalità stessa senza la quale l'espressione non sarebbe ciò che è. Mentre più sopra Husserl sembrava voler insistere sulla natura riproduttiva, ripetitiva, di rispecchiamento dell'espressione, sul suo *Abbilden*, e neutralizzare d'altra parte i suoi effetti e i suoi marchi, il suo potere di deformazione o di rifrazione, il suo *Einbilden*, ora al contrario egli insiste su uno spostamento essenziale dell'espressione che le impedisce per sempre di rieditare lo strato del senso. Il voler-dire (*bedeuten*) non sarà mai il doppio del senso: e questa differenza altro non è che quella del concetto. È necessario che leggiamo tutto questo paragrafo: «Una incompletezza totalmente diversa ("Eine total andere Unvollständigkeit") da quella ora accennata è quella che appartiene all'essenza dell'espressione come tale ossia alla sua *universalità* ("Allgemeinheit"): il "potesse" esprime universalmente il desiderio, la forma imperativa, il comando; il "potrebbe" la supposizione, ossia il supposto come tale, ecc. Tutto ciò che fornisce determinazioni più precise nell'unità dell'espressione è esso stesso espresso universalmente. C'è nel senso della universalità inerente all'essenza dell'esprimere, che mai tutte le particolarità dell'elemento espresso possano riflettersi ("sich reflektieren") nell'espressione. Lo strato del voler-dire non è, e non lo è per principio, una sorta di reduplicazione ("Reduplikation") del sottostrato» [*ibid.*, p. 280].

Rinviando a tutta la problematica delle espressioni complete e incomplete nelle *Ricerche logiche*, Husserl richiama allora i valori del sottostrato che per principio non possono ripetersi nell'espressione (qualità di chiarezza, di distinzione, modificazioni attenzionali, ecc.).

Quest'impoverimento è la condizione della formalizzazione scientifica. L'univocità si estende man mano che si rinuncia alla ripetizione completa del senso nel voler-dire. Non si può dunque neanche dire che la non completezza di fatto, accidentale, inesenziale sia ridotta da una teleologia del discorso scientifico, o che essa sia inclusa come ostacolo provvisorio nell'orizzonte di un compito infinito. Il *telos* del discorso scientifico stesso comporta, *in quanto tale*, una rinuncia alla completezza. La differenza non è qui deficienza provvisoria dell'*episteme* in quanto discorso, essa è la sua risorsa propria, la condizione positiva della sua attività e della sua produttività. Essa è tanto il limite del potere scientifico che il potere del limite scientifico: potere-limite della sua formalità.

4. La forma «è» – la sua ellissi¹².

Queste affermazioni riguardavano prima di tutto, sembra, il rapporto tra la forma dell'enunciato e il contenuto del senso, tra l'ordine del voler-dire e l'ordine del noema in generale. Esse implicano tuttavia una decisione essenziale riguardante questa volta il rapporto degli enunciati tra loro, all'interno del sistema generale dell'espressività. Perché il rapporto dell'espressione al senso avesse potuto ricevere la determinazione che abbiamo appena delineato, non bisognava aver già riconosciuto un privilegio assoluto ad un certo tipo di enunciato? Non c'è un rapporto essenziale tra il valore di formalità e una certa struttura della frase? Nello stesso tempo, tra un certo tipo di noema (o di esperienza del senso) e l'ordine del voler-dire non c'è una *facilità di passaggio* che avrebbe in qualche modo garantito a tutta questa fenomenologia del logos la sua propria possibilità?

Con questa questione ritorniamo sui nostri passi iniziali: che ne è del concetto di forma? Come tale concetto iscrive la fenomenologia nella chiusura della metafisica? Come determina il

¹² [Ellipse: sia nel senso della figura geometrica che della figura grammaticale].

sensu dell'essere come presenza, cioè come presente? Cos'è che lo fa segretamente comunicare con questa delimitazione del senso dell'essere che lo dà a pensare per eccellenza nella forma verbale del presente, e in modo ancor più particolare nella terza persona dell'indicativo presente? Cosa dà a pensare la complicità della forma in generale (*eidos, morphé*) e dell'«è» (*esti*)?

Ricolleghiamo queste questioni con il testo di Husserl nel punto in cui l'impoverimento formale è stato riconosciuto come una regola essenziale. Il problema del rapporto tra i differenti tipi di enunciato sorge allora in modo del tutto naturale. L'enunciato nella forma del giudizio, del «così è», è un enunciato fra gli altri? Non gli è riservata una qualche speciale dignità nello strato dell'espressività? «Bisogna chiarirsi tutti questi punti se si vuole risolvere uno dei più antichi e difficili problemi della *Bedeutungssphäre*, che finora, appunto per la mancanza delle necessarie intuizioni fenomenologiche, è rimasto insoluto: il problema di come si comporti l'affermare, quale espressione del giudicare, verso l'espressione di altri atti» [*ibid.*, § 127, pp. 280-281].

La risposta a tale domanda era stata preparata, la necessità ne era stata annunciata ad una tappa dell'analisi che non riguardava ancora lo strato dell'espressione. Si trattava allora di mettere in evidenza, all'interno dei vissuti pratici o affettivi, all'interno degli atti di valutazione estetica, morale, ecc., un nocciolo «dossico» che, permettendo sempre di pensare i valori come degli enti (il desiderato come ente-desiderato, il piacevole come ente-piacevole, ecc.; *ibid.*, 114), costituisca, per così dire, la *logicità* dello strato preespressivo. E perché questo strato silenzioso comporta sempre o ha sempre il potere di ristabilire un rapporto alla forma che esso può sempre convertire la sua esperienza affettiva, assiologica, il suo rapporto a ciò che non è essente-presente, in un'esperienza nella forma dell'essente-presente (il bello come essente-bello, il desiderato come essente-desiderato, il futuro-temuto come essente-futuro-temuto, l'inaccessibile come essente-inaccessibile, e al limite, l'assente come ente-assente), che esso si offre senza riserva al discorso logico sorvegliato dalla forma predicativa, cioè dall'indicativo presente del verbo essere¹³. Agli occhi

¹³ Husserl vuole ad un tempo rispettare la novità o l'originalità del senso (pratico, affettivo, assiologico) che viene ad aggiungersi al nocciolo di senso della cosa (*Sache*) nuda, come tale, e farne tuttavia apparire il carattere «fondato», sovrastrutturale. «Il nuovo senso porta innanzi una dimensione di senso totalmente nuova, con esso non si costituiscono nuove determinazioni delle semplici "cose" ("Sache"), ma *valori delle cose*, valen-

di Husserl, non solamente ciò non ridurrà l'originalità delle esperienze e dei discorsi pratici, affettivi, assiologici, ma assicurerà loro la possibilità di una formalizzazione senza limite¹⁴.

Avendo mostrato che «ogni atto, e ogni correlato di atto, racchiude in sé un "logico", esplicitamente o implicitamente» (*ibid.*, § 117), Husserl doveva soltanto trarne le conseguenze riguardo alla ripresa espressiva di questi atti, e confermare piuttosto che scoprire il privilegio dell'«è» o dell'enunciato predicativo. Nel momento in cui egli ripete¹⁵ la domanda nell'ordine del voler-dire, la risposta in verità è già obbligata. Non bisogna rimanere per questo sorpresi o delusi. C'è in questo come una regola del discorso o del testo: la domanda non può iscriversi che nella forma dettata dalla risposta che la attende, cioè che non l'ha attesa. Bisogna solo domandarsi come la risposta abbia prescritto la forma della domanda: non secondo l'anticipazione necessaria, cosciente e calcolata di chi svolge un'esposizione sistematica ma, in

ze ("Wertheiten"), o concrete oggettività di valore ("Wertobjektitäten"): bellezza e bruttezza, bontà e malvagità; l'oggetto d'uso, l'opera d'arte, la macchina, il libro, l'azione, il fatto, ecc. [...]. Riguardo a questo nuovo carattere la coscienza è parimenti coscienza *posizionale*: il "valevole" è dossicamente ponibile come valevolmente esistente ("als wert seiend"). L'"esistente" che appartiene al "valevole" come sua caratterizzazione può inoltre venir pensato anche *modalizzato*, come qualunque "esistente" [...].» (*Idee*, I, § 116, pp. 258-59). «Possiamo pertanto dire anche: ogni atto, e ogni correlato di atto, racchiude in sé un "logico" ("ein Logisches"), esplicitamente o implicitamente [...]. Da tutto questo consegue che tutti gli atti in generale – anche quelli di sentimento e di volontà – sono "oggettivanti" ("objektivierende"), "costituiscono" originariamente degli oggetti e sono sorgenti necessarie di diverse regioni dell'essere e quindi anche delle relative ontologie [...]. E qui la più profonda delle origini secondo cui va chiarita l'universalità del logico, e infine quella del giudizio predicativo (dove assumiamo lo strato, non ancora minutamente trattato, dell'esprimere nell'ordine di ciò che "vuol dire" ("des bedeutungsmäßigen Ausdrückens"))» (*ibid.*, § 117, pp. 262-63).

¹⁴ «E qui si fondono in ultimo le analogie avvertite in ogni tempo tra la logica generale, la dottrina generale dei valori e l'etica, che, seguite nelle loro ultime profondità, conducono alla costituzione di discipline formali parallele, la logica formale, l'assiologia formale e pratica ("Praktik" formale)» (*ibid.*, p. 261). (Cfr. anche *Logica formale e logica trascendentale*, § 50).

¹⁵ «Abbiamo delle predicazioni espressive in cui un "Così è!" ("So ist es!") giunge ad espressione. Abbiamo supposizioni, domande, dubbi, desideri, comandi espressivi, ecc. Linguisticamente, si presentano qui delle forme di proposizioni, in parte propriamente costituite, ma interpretabili ambiguamente: accanto alle proposizioni affermative si allineano proposizioni interrogative, suppositive, desiderative, imperative, ecc. Il contrasto originario riguarda questo: se, prescindendo dal grammaticale suono verbale e dalle sue forme storiche, si tratti di forme di "voler-dire" coordinate ("gleichgeordnete Bedeutungsarten") o se tutte queste proposizioni non siano in verità, per il loro voler-dire, delle proposizioni affermative. Nel secondo caso tutte le formazioni di atti ad esse inerenti, ad es. quelle della sfera del sentimento, che in se stesse non sono atti di giudizio, potrebbero giungere all'"espressione" soltanto per la via indiretta ("Umweg") di un giudizio fondato sopra di loro» (*Idee*, I, § 127, p. 281).

un certo modo, a sua insaputa. Per esempio, ci si può qui domandare fino a che punto il riferimento allo strato espressivo, prima ancora di divenire un tema, non abbia guidato segretamente le analisi dello strato preespressivo e non abbia permesso di scoprire in esso un nocciolo di senso logico, nella forma universale e che si vorrebbe silenziosa dell'essente-presente.

E se, tra l'essere come essente-presente nella forma del voler-dire (*bedeuten*) e l'essere come essente-presente nella forma cosiddetta preespressiva del senso (*Sinn*), non sia stata attiva una complicità irriducibile, che ha saldato fra loro i due strati e ha anche permesso altresì di metterli in reciproco rapporto, di articularli in tutta questa problematica. Non è questo il luogo che decide di tutti i problemi che abbiamo fin qui individuato?¹⁶ A partire da questa domanda non diventa problematica l'idea stessa di un linguaggio espressivo? E, con essa, la possibilità di una distinzione tra lo strato del senso e lo strato del voler-dire? Soprattutto, i rapporti tra i due strati possono essere pensati sotto la categoria dell'espressione? Dire infatti che la descrizione dell'infrastruttura (del senso) è stata segretamente guidata dalla possibilità sovrastrutturale del voler-dire, non è contestare, contro Husserl, la dualità degli strati e l'unità di un certo passaggio che li mette in rapporto reciproco. Non è né voler ridurre uno strato all'altro né giudicare impossibile la ripresa integrale del senso nel voler-dire. Non è né ricostruire l'esperienza (del senso) come un *linguaggio*, soprattutto se con ciò si intende un *discorso*, un tessuto verbale; né mettere in atto una critica del linguaggio a

¹⁶ Benché la risposta abbia prescritto la forma della domanda, o, se si preferisce, si sia da se stessa prescritta in essa, la sua articolazione tematica non è una semplice ridondanza. Essa mobilita dei nuovi concetti e va incontro a nuove difficoltà, per esempio quando, alla fine del § 127, si tratta delle espressioni *dirette* o *indirette* del senso, e dello statuto della deviazione (*Umweg*) perifrastica. Vediamo qualche indicazione in questo paragrafo: «Il *medium* del voler-dire espressivo, questo caratteristico *medium* del Logos, è specificamente dossico? [...]. Naturalmente, questo non escluderebbe che ci siano più modi di espressione, diciamo, di *Erlebnisse* di sentimento. Ma uno solo tra essi sarebbe *diretto*, ossia quello della mera espressione ["schlicht", corsivo mio] dell'*Erlebnis* (e, per il correlativo senso del termine di espressione, del suo noema) mediante l'immediata convenienza di una espressione articolata all'articolato *Erlebnis* di sentimento, dove il dossico coinciderebbe col dossico. La forma *dossica*, che inabita secondo tutte le componenti nell'*Erlebnis* di sentimento, sarebbe dunque quella che verrebbe resa possibile dalla convenienza dell'espressione – come *Erlebnis* esclusivamente dossotetico ("doxothetischen") – all'*Erlebnis* di sentimento [...]. Più esattamente, questa espressione *diretta* spetterebbe, per essere fedele e completa, soltanto agli *Erlebnisse* non modalizzati dossicamente [...]. Si danno sempre *molteplici possibilità di espressioni indirette* per "deviazioni" ("mit *Umwegen*") [...].» (*ibid.*, pp. 281-82).

partire dalla ricchezza ineffabile del senso. È semplicemente interrogarsi su un *altro rapporto* tra quelli che, problematicamente, vengono chiamati il *senso* e il *voler-dire*.

Cioè sull'unità del senso e della parola nell'«è»: che ha potuto in via di diritto promettere la ripresa di ogni linguaggio nella predicazione *teorica* solo perché aveva già, teleologicamente, promesso tutto il senso al voler-dire. E sui rapporti fra l'è e la formalità in generale: è nell'evidenza dell'è (presente), nell'*evidenza stessa*, che viene a proporsi tutta la fenomenologia trascendentale, se la si considera in quella che è la sua ambizione più alta, quella che passa ad un tempo per la costituzione di una logica e di un'ontologia assolutamente *formali* e per una descrizione trascendentale della *presenza a sé* o della coscienza originaria.

Si può allora pensare che il *senso dell'essere* sia stato limitato dall'imposizione della *forma* che, nel suo significato più ampio, fin dalle origini della filosofia, gli avrebbe assegnato, con l'autorità dell'è, la chiusura della presenza, la forma-della-presenza, la presenza-nella-forma, la forma-presenza¹⁷. Si può pensare al contrario che la formalità o la formalizzazione sia limitata dal senso dell'essere che, di fatto, nella totalità della sua storia, non è mai stato separato dalla sua determinazione come presenza, sotto la sorveglianza e supremazia dell'è; e che quindi il pensiero della forma abbia potere di estendersi al di là del pensiero dell'essere. Ma, che i due limiti così denunciati siano *lo stesso*, è ciò che forse è illustrato dall'impresa husserliana: la fenomenologia non ha potuto spingere al suo limite estremo *l'esigenza formalista e criti-*

care tutti i formalismi precedenti se non a partire da un pensiero dell'essere come presenza a sé, a partire da un'esperienza trascendentale della coscienza pura.

Dunque, probabilmente non si tratta di scegliere tra due linee di pensiero. Piuttosto, di meditare la circolarità che le fa passare indefinitamente l'una nell'altra. E, ripetendo rigorosamente questo *circolo* nella sua propria possibilità storica, lasciare forse che si produca, nella differenza della ripetizione, qualche spostamento *ellittico*: che comporta una deficienza, senza dubbio, ma una certa deficienza che non è ancora, o non è già più assenza, negatività, non-essere, mancanza, silenzio. Né materia né forma, niente che possa essere ripreso da qualche filosofema, cioè da qualche dialettica, in qualunque senso la si determini. Ellissi ad un tempo del voler-dire e della forma: né parola piena, né circolo perfetto. Di più e di meno, né di più né di meno. Forse tutt'un'altra domanda.

¹⁷ La forma (la presenza, l'evidenza) potrebbero non essere l'estremo punto di approdo, l'ultima istanza a cui farebbe ritorno ogni segno possibile, l'*arché* o il *telos*. O piuttosto, è possibile che, in un modo forse mai udito, la *morphé*, l'*arché* e il *telos* facciano ancora segno. In un senso - o in un non-senso - che la metafisica avrebbe escluso dal suo campo, tenendosi tuttavia in rapporto segreto e permanente con esso, la forma sarebbe già in sé la *traccia* (*ikhnos*) di una certa non-presenza, il vestigio dell'in-forme, che, come forse fece Plotino, annuncia-richiama il suo altro alla totalità della metafisica. La traccia non sarebbe il misto, il passaggio tra la forma e l'a-morfo, tra la presenza e l'assenza, ecc., ma ciò che, sottraendosi a questa opposizione, la rende possibile a partire dall'irriducibilità del suo eccesso. Allora, la chiusura della metafisica, che quell'audacia delle *Enneadi* sembra indicare, trasgredendola (ma si possono accreditare a questo titolo altri testi), non passerebbe *intorno* ad un campo omogeneo e continuo della metafisica. Essa ne fenderebbe la struttura e la storia, inscrivendovi *organicamente, articolandovi* sistematicamente e dall'interno le tracce del *prima*, del *dopo* e del *fuori* della metafisica. Proponendocene in tal modo una lettura infinita e infinitamente sorprendente. All'interno di un'epoca, in un punto determinato del suo testo (ad esempio, nel tessuto «platonico» del «plotinismo») possono sempre prodursi una rottura e un eccesso irriducibili. Senza dubbio già nel testo di Platone...

Il supplemento di copula
La filosofia innanzi la linguistica

Prima versione pubblicata in «Langages», 24 dicembre 1971.

Se, a partire dall'opposizione, ingenuamente accolta, tra lingua e parola, lingua e discorso, si tentasse di elaborare una teoria del discorso *filosofico*, sarebbe difficile aggirare il problema classico: il discorso filosofico è regolato – fino a che punto e secondo quali modalità – dalle costrizioni della lingua? In altri termini, se consideriamo la storia della filosofia come un grande discorso, una potente catena discorsiva, essa non è immersa in una riserva di lingua, riserva sistematica di una lessicologia, di una grammatica, di un insieme di segni e di valori? Di conseguenza, non è limitata dalle risorse e dall'organizzazione di questa riserva?

Come determinare questa lingua della filosofia? Si tratta di una «lingua naturale» o di una famiglia di lingue naturali (greco, latino, tedesco, indoeuropeo, ecc.)? O si tratta invece di un codice formale elaborato a partire da queste lingue naturali? Questi problemi hanno una vecchia storia, risalgono senza dubbio all'origine della filosofia stessa. Ma non si potrebbe ri-elaborarli senza trasformare o spostare le coppie di concetti che costituiscono quest'ultima. Tali coppie, per esempio lingua naturale / lingua formale, lingua/parola, ecc., in quanto prodotti del discorso filosofico, appartengono al campo che si vorrebbe ad esse sottomettere; cosa che, senza privarle di ogni autorità, non le rende per nulla pertinenti a dominare il rapporto del «discorso» filosofico con le sue costrizioni.

D'altra parte, questi problemi, che sono a lungo rimasti particolari e virtuali, sono diventati, ad un dato momento, dominanti e assillanti. Questo non è certamente senza significato rispetto al rapporto «storico» della filosofia con il suo proprio limite e con la singolare forma di questa chiusura. Questa singolarità si manifesta regolarmente secondo la seguente *figura [tournure]*²: chi sostiene

¹ [Per il duplice senso di questo «innanzi» (*devant*) cfr. quanto dice lo stesso Derrida oltre, p. 250].

² [Derrida gioca sul duplice significato di *tournure*: 'figura, forma', ma anche 'costruzione della frase'].

l'appartenenza del discorso filosofico alla chiusura di una lingua deve muoversi ancora in questa lingua e con le opposizioni che essa gli fornisce. Secondo una legge che si potrebbe formalizzare, la filosofia si riappropria sempre del discorso che la de-limita.

Infine, benché il problema delle costrizioni linguistiche abbia una certa permanenza in filosofia, la forma nella quale lo prospettiamo oggi si è senza dubbio costituita in una configurazione storico-teorica molto particolare e molto complessa. Essa collega numerosi campi della critica, ma soprattutto resta inseparabile dallo sviluppo della linguistica storica nel XIX secolo. Nel ricordare al filosofo che egli resta murato dentro una lingua, Nietzsche è senza dubbio più reciso e più esplicito di ogni altro, ma egli sfrutta anche una possibilità che, da mezzo secolo, affiorava un po' dappertutto, anche se essa veniva il più delle volte riappropriata dall'interesse filosofico. In questa situazione il discorso nietzscheano non poteva, non più di qualunque altro, sfuggire in modo semplice alla legge di questa riappropriazione. Per esempio, Nietzsche determina come liberazione (o libertà di pensiero) il movimento grazie al quale riusciremmo infine a svincolarci dal linguaggio e dalla grammatica che hanno imposto fin qui l'ordine filosofico. Molto tradizionalmente, egli giunge così a definire la legge della lingua o del significante come una «schiavitù» da cui bisogna svincolarsi e, nel momento più critico o «sovversivo» della sua impresa, egli resta filosofo, diciamo *provvisoriamente*. «La logica non è altro che la schiavitù nelle catene del linguaggio ("die Sklaverei in den Banden der Sprache"). Questo (o questa: la lingua) ha però in sé un elemento illogico, la metafora. Questa facoltà produce ("bewirkt") come identico il non identico ("Gleichsetzen des Ungleichen"), è quindi un'operazione fantastica ("Wirkung der Phantasie"). Su di essa posa l'esistenza dei concetti, delle forme, ecc.»³. Questo movimento si ripete regolarmente, e in primo luogo quando Nietzsche analizza l'illusione filosofica della «verità»: asservimento ad un ordine di segni che si dimentica essere «arbitrari» («willkürlich»). Ricordare l'arbitrarietà del segno, non è quello che ha sempre fatto la filosofia al fine di porre l'esteriorità contingente e superficiale del linguaggio rispetto al pensiero, la secondarietà del segno rispetto all'idea, ecc.? Con un intento del tutto diverso, Nietzsche deve ricorrere

ad un argomento analogo: «È solamente grazie alla sua capacità di oblio ("Vergeßlichkeit") che l'uomo può arrivare ad illudersi di possedere una verità nel senso indicato sopra. Se non vuole contentarsi della verità nella forma della tautologia, vale a dire dei gusci vuoti, prenderà in eterno le illusioni per verità. Che cos'è una parola? La rappresentazione sonora di uno stimolo nervoso. Ma arrivare ad inferire a partire dallo stimolo nervoso una causa fuori di noi è già di per sé il risultato di un'applicazione falsa e infondata del principio di ragione. Se dalla verità dipendesse la genesi del linguaggio, e le definizioni dal solo punto di vista della certezza, come potremmo allora dire: "la pietra è dura", come se "duro" ci fosse noto in qualche altra maniera, e non solo come stimolo assolutamente soggettivo? Noi dividiamo le cose in generi, definiamo l'albero maschile, la pianta femminile: che trasposizioni arbitrarie ("welche willkürliche Übertragungen")! Quanto lontane dal canone della certezza!»⁴. Seguono l'esempio del «serpente» e un'interpretazione della metafora come la struttura stessa o la condizione di possibilità di ogni linguaggio e di ogni concetto.

Osserviamo questo in via provvisoria: l'illusione diagnosticata poggia sul valore dell'«è» che ha la funzione di trasformare un'«eccitazione soggettiva» in giudizio oggettivo, in pretesa alla verità. Funzione grammaticale? Funzione lessicologica? È una questione che si determinerà più oltre.

L'esempio della pietra o del serpente illustrava un'arbitrarietà semantica o lessicologica. Ma Nietzsche incrimina il più delle volte la grammatica o la sintassi. Queste sosterebbero con la loro struttura l'intera costruzione metafisica: «Le più antiche credenze metafisiche saranno l'ultima cosa di cui ci sbarazzaremo, se mai potremo sbarazzarcene - quelle credenze che hanno preso corpo nella lingua e nelle categorie grammaticali, rendendosi talmente indispensabili, che potrebbe sembrare uno smettere di pensare, se rinunciassimo a questa metafisica. Proprio i filosofi riescono più difficilmente a liberarsi dalla credenza secondo cui i concetti fondamentali e le categorie della ragione appartengono già senz'altro al dominio delle certezze metafisiche; fin dai tempi antichi credono infatti alla ragione come a un elemento del mondo metafisico stesso - questa antichissima fede erompe in loro sempre di nuovo come un prepotente contraccolpo»⁵.

³ Ibid., p. 74.

⁴ Frammento del 1886 in id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, sez. VIII, I, Berlin 1974 (trad. it. *Frammenti postumi 1885-87*, in *Opere*, Milano 1975, p. 225).

⁵ F. NIETZSCHE, *Das Philosophenbuch / Le livre du philosophe*, Paris 1969 (trad. it. *Il libro del filosofo*, Roma 1978, p. 87).

Nietzsche dunque deve, ad un dato momento, far appello a degli schemi filosofici (per esempio l'arbitrarietà del segno o l'emancipazione del pensiero rispetto a una lingua) nella sua operazione critica contro la metafisica. Non è un'incoerenza di cui bisogna cercare la soluzione *logica*, ma una strategia e una stratificazione testuali di cui bisogna *praticare* l'analisi. Si potrebbe farlo anche seguendo il percorso di Heidegger che fu alle prese con difficoltà analoghe. Queste sono esplicitamente formulate nella *Lettera sull'umanismo*: «[...] la metafisica che fin dall'inizio si è impossessata dell'interpretazione del linguaggio nella forma della "logica" e della "grammatica" occidentali. Ciò che si nasconde in questo accadimento, oggi lo possiamo solo sospettare. La liberazione del linguaggio dalla grammatica per una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensare e al poetare» (*Lettera sull'umanismo*, p. 268). E altrove, ricordando che *Sein und Zeit* è rimasto incompiuto: «Qui il tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata, perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica» (*ibid.*, p. 281).

1. *Rapsodie.*

Invece di seguire questa immensa problematica per così dire in mare aperto, forse è meglio, in rapporto alle esigenze e ai limiti di questo saggio, partire qui dalle tesi di un linguista moderno. È noto che Benveniste ha analizzato in *Categorie di pensiero e categorie di lingua*⁶ le costrizioni alle quali la lingua greca sottoporrebbe il sistema delle categorie aristoteliche.

Le sue tesi fanno parte di un insieme stratificato; esso non si limita al testo che ne enuncia direttamente la tesi. Dovremo tenerne conto quando sarà il momento. Questa tesi, d'altra parte, ha già incontrato delle obiezioni di tipo filosofico⁷ che unite ad

⁶ E. BENVENISTE, *Catégories de pensée et catégories de langue* (1958), ripreso in *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966 (trad. it. *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in *Problemi di linguistica generale*, Milano 1980², pp. 79 sgg.). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con il titolo del testo in italiano e i numeri di pagina della traduzione.

⁷ Cfr. P. AUBENQUE, *Aristote et le langage, note annexe sur les catégories d'Aristote. A propos d'un article de M. Benveniste*, in «Annales de la faculté des lettres d'Aix», XLIII (1965), e J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967, pp. 75 sgg.

essa vanno a formare perciò un dibattito la cui elaborazione sarà per noi preziosa.

Ecco, innanzitutto, la tesi: «Ora, a noi sembra e cercheremo di dimostrarlo che queste distinzioni siano in primo luogo categorie di lingua, e che in realtà Aristotele, ragionando in assoluto, ritrovi semplicemente alcune delle categorie fondamentali della lingua nella quale pensa» (*Categorie di pensiero e categorie di lingua*, p. 82).

X Quali sono le motivazioni di questa tesi? Benveniste parte da un certo numero di caratteristiche generalmente riconosciute alla lingua, almeno a partire da Saussure. In primo luogo, «la realtà della lingua» è «inconscia» [*inconscient*]⁸, il che si riallaccia appunto alle tesi di Saussure sul fatto che «la lingua non è una funzione del soggetto parlante». Non ci soffermeremo su questa premessa, che solleva tuttavia più di una difficoltà: non solo a causa della sua forma empirica («Nella loro diversità, questi usi [della lingua] hanno tuttavia due caratteristiche comuni. La prima è che la realtà della lingua rimane, in generale, inconscia» [*ibid.*, p. 79]). Che vuol dire qui «realtà della lingua»? Che ne è della «realtà» nella locuzione «realtà della lingua»? Perché solamente «in generale»? È o no un predicato essenziale della suddetta realtà il fatto di restare inconscia? La difficoltà di separare conscio e inconscio tocca il punto della sua massima oscurità quando si tratta di linguaggio o di lingua (di uso della lingua). Essa non si attenua, al contrario, quando l'inconscio rischia di diventare una coscienza affievolita («[...] la realtà della lingua rimane, in generale, inconscia; tranne quando facciamo uno studio propriamente linguistico, abbiamo tutt'al più una coscienza fiavole e passeggera delle operazioni che compiamo per parlare» [*ibid.*]), o quando l'attività della linguistica, nel suo rapporto con la lingua, è determinata come presa o ulteriore presa di coscienza. Con queste domande, non si tratta né di insistere su maglie senza dubbio secondarie della dimostrazione di Benveniste né di muovere obiezioni ad un determinato discorso: si tratta solamente di indicare un esempio delle aporie in cui sembra che ci si avvolga dal momento in cui ci si accinge a definire le costrizioni che limitano il discorso filosofico; è da quest'ultimo che devono essere prese a prestito le nozioni acritiche che si applicano alla

⁸ [Qui e per tutto il saggio Derrida gioca sul duplice significato di *inconscient*: 'inconsapevole' e 'inconscio'].

sua delimitazione. Ci saremmo anche potuti soffermare sulle nozioni di sistema, di forma, di contenuto, che servono a definire le caratteristiche della lingua («Ora, la lingua è configurata nel suo insieme e in quanto totalità. Inoltre è organizzata come assetto di "segni" distinti e distintivi, che possono anch'essi scomporsi in unità inferiori o raggrupparsi in unità complesse. Questa grande struttura, che contiene in sé strutture più piccole e di diversi livelli, dà la *forma* al contenuto di pensiero [...]» [*ibid.*, p. 80]). Ora, la nozione di sistema linguistico, seppure contrapposta a quelle di sistema logico o di sistema di categorie, e seppure si volessero ridurre queste a quello, non sarebbe mai stata possibile al di fuori della storia (e) dei concetti della metafisica come teoria, episteme, ecc. Quali che siano gli spostamenti, le rotture, le discontinuità secondarie di ogni genere (e senza dubbio bisogna tenerne conto nel modo più rigoroso) questa filiazione non è mai stata interrotta in modo assoluto. Benveniste lo riconosce altrove⁹; e qui riconosce che gli è necessario criticare subito come metafora o «immagine» una grande opposizione classica, ereditata dalla filosofia e che tuttavia era al centro del passo che abbiamo appena citato: «Parlare di contenente e di contenuto significa semplificare. L'immagine non deve ingannare. A rigore, il pensiero non è una materia alla quale la lingua fornirebbe una forma, perché, in nessun istante, questo "contenente" può essere immaginato vuoto del suo "contenuto", né il "contenuto" indipendente dal suo "contenente"» (*ibid.*, pp. 80-81). Si potrebbero prendere precauzioni di questo genere a proposito di ogni concetto; e, con questi pochi esempi, vogliamo solo far rimarcare la necessità che è propria della struttura di un discorso o di un progetto e nient'affatto dell'iniziativa di un autore.

Abbandoniamo ora l'introduzione propedeutica del testo di Benveniste e veniamo al problema più importante. Esso è posto in questo modo: «La domanda diventa allora la seguente: pur ammettendo che il pensiero non può essere colto se non formato e attualizzato nella lingua, abbiamo modo di riconoscere al pensiero caratteri che gli sono propri e che non debbano nulla all'espressione linguistica? Possiamo descrivere la lingua per se

⁹ *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, cap. II, p. 28: «È noto che la linguistica occidentale ha la sua origine nella filosofia greca. Nulla è più evidente di questa filiazione. La nostra terminologia linguistica è costituita in larga parte di termini greci adottati direttamente o nella loro traduzione latina».

stessa. Bisognerebbe allo stesso modo giungere direttamente al pensiero. Se fosse possibile definirlo attraverso caratteri esclusivamente suoi, si vedrebbe anche come esso si adegui alla lingua e di che natura siano i loro rapporti.

Ci sembra utile affrontare il problema attraverso le "categorie", che sembrano fare da mediatrici. A seconda che siano categorie di pensiero o categorie di lingua, esse non presentano lo stesso aspetto. Proprio questa discordanza potrebbe far luce sulla loro rispettiva natura. Per esempio, noi riconosciamo immediatamente che il pensiero può specificare liberamente le sue categorie, instaurarne di nuove, mentre le categorie linguistiche, attributi di un sistema che ogni parlante riceve e conserva, non sono modificabili a piacere; vediamo anche che, mentre il pensiero può aspirare a porre categorie universali, le categorie linguistiche sono invece sempre categorie di una particolare lingua. A prima vista, questo confermerebbe la posizione di superiorità e di autonomia del pensiero nei confronti della lingua.

Tuttavia, non possiamo continuare, dopo quanto è già stato scritto, a porre il problema in termini così generali. Bisogna entrare nel concreto di una situazione storica, scrutare le categorie di un pensiero e di una lingua definiti. Soltanto a questa condizione eviteremo le prese di posizione arbitrarie e le soluzioni astratte. Ora, abbiamo la fortuna di disporre di dati pronti, si direbbe, per il nostro esame, elaborati e presentati in modo oggettivo, integrati in un insieme noto: sono le categorie di Aristotele. Esamineremo queste categorie senza preoccupazioni di tecnicismo filosofico, semplicemente come l'inventario delle proprietà che un pensatore greco giudicava predicabili di un oggetto, e di conseguenza come l'elenco dei concetti *a priori* che, secondo Aristotele, organizzano l'esperienza. È un documento di grande valore per ciò che ci proponiamo» [*ibid.*, pp. 81-82].

Così definita, questa problematica sembra implicare almeno tre presupposti. Essi riguardano tutti una certa «storicità» dei concetti.

1) È stato invero necessario, foss'anche in via provvisoria, a titolo di punto di partenza in seguito da sottoporre eventualmente a critica, ricorrere alla differenza o all'opposizione tra lingua e pensiero («Possiamo descrivere la lingua per se stessa. Bisognerebbe allo stesso modo giungere direttamente al pensiero. Se fosse possibile definirlo attraverso caratteri esclusivamente

suoi, si vedrebbe anche come esso si adegui alla lingua e di che natura siano i loro rapporti»). Senza dubbio, Benveniste parte da questo scarto solo per ridurlo in seguito e per riportare alle strutture della lingua i caratteri che si pretende appartengano esclusivamente al pensiero. Ma, lungo tutta l'analisi, non viene posto nessun problema riguardo all'origine e alla possibilità di questa distinzione iniziale, riguardo a ciò che ha reso storicamente possibile almeno la presunzione di questa non coincidenza, detto altrimenti, l'apertura stessa del problema. Cos'è che, almeno nella struttura della lingua (poiché in essa tutto sarebbe dato: «Possiamo descrivere la lingua per se stessa»), ha aperto questa discesa e l'ha determinata come differenza del pensiero dalla lingua?

2) Nel secondo paragrafo citato si fa dunque questione di un'eventuale o pretesa opposizione fra le «categorie di pensiero» e le «categorie di lingua». Ora, quello che non viene interrogato in nessun momento è questa categoria comune di categoria, questa *categorialità in generale* a partire dalla quale si possono dissociare le categorie di lingua e le categorie di pensiero. Ora, il concetto, la categoria di categoria, entra in gioco sistematicamente nella storia della filosofia e della scienza (nell'*Organon* e nelle *Categorie* di Aristotele) laddove l'opposizione della lingua al pensiero è impossibile o non ha che un senso molto derivato. Senza avere, certo, ridotto il pensiero alla lingua nel senso in cui Benveniste intende farlo qui, Aristotele ha tentato di ricondurre l'analisi fino al luogo di emergenza, cioè alla radice comune della coppia lingua/pensiero. Questo luogo è quello di «essere». Le categorie di Aristotele sono insieme di lingua e di pensiero: di lingua, in quanto sono determinate come risposte al problema di sapere come l'essere *si dice* (*legetai*); ma anche come si dice l'essere, come è detto ciò che è, in quanto esso è, tale quale esso è: problema di pensiero, poiché il pensiero, la parola «pensiero» che Benveniste utilizza come se il suo significato e la sua storia fossero ovvi, in ogni caso non ha mai voluto dire niente al di fuori del suo rapporto con l'essere, con la verità dell'essere tale quale esso è e in quanto esso è (detto). Il «pensiero» – ciò che vive sotto questo nome in Occidente – non ha mai potuto sorgere o annunciarsi che a partire da una certa configurazione di *noein*, *legein*, *einai* e di quella strana medesimezza di *noein* ed *einai* di cui parla il poema di Parmenide. Ora, senza proseguire qui in questa direzione, bisogna almeno sottolineare che nel momento in cui Aristotele dà sistemazione alle categorie, alla categoria di

categoria (gesto inaugurale per l'idea stessa di logica, cioè di scienza della scienza, poi di scienza determinata, di grammatica razionale, di sistema linguistico, ecc.), egli intende rispondere a un problema che non ammette, nel luogo dove esso si pone, la distinzione tra lingua e pensiero. La categoria è una delle maniere dell'«essere» di dirsi o di significarsi, cioè di aprire la lingua al suo esterno, a ciò che è in quanto è o tale quale esso è, alla verità. «Essere» si dà nel linguaggio proprio come ciò che lo apre al non-linguaggio, al di là di ciò che non sarebbe che l'interno («soggettivo», «empirico» nel senso anacronistico di queste parole) di una lingua. È evidente – e Benveniste lo dice esplicitamente – che ridurre le categorie di pensiero a delle categorie di lingua significa affermare che le pretese di una lingua al «pensiero», cioè alla verità, all'universalità, all'ontologico, sono delle pretese abusive. Ma si dà il caso che la categoria di categoria non sia che il conferimento di una forma sistematica a questa pretesa all'esterno della lingua, che è lingua e pensiero ad un tempo perché la lingua è interrogata laddove si produce il significato «essere».

Tra le diverse presentazioni delle categorie, la lista più completa è senza dubbio quella che cita Benveniste (*Categorie*, IV, 1 b, 25). Ma il testo della *Metafisica* (VI, 2, 1026 a, 33), che pure propone una lista di categorie, la fa precedere da una sorta di definizione a partire dai principî. Le categorie rispondono al problema di sapere in quali sensi si dica l'essere, poiché esso si dice *pollakôs*, in maniera molteplice: «Essa [la filosofia prima] è universale perché prima. E a lei spetterà di considerare l'ente in quanto ente (“kai peri tou ontos è on tautes an eîè theoesai”), cioè ad un tempo la sua essenza (“ti esti”) e gli attributi che gli appartengono in quanto ente (“kai ta uparkonta è on”). L'ente propriamente detto [traduzione consacrata di “to aplôs legomenon”. *Aplôs*: ‘semplicemente’, ‘francamente’, ‘in una parola’, ‘senza rigiri’] si dice molteplicemente (“pollakôs legetai”); abbiamo visto che c'era l'ente per accidente (“kata sumbebekos”), poi l'ente come vero (“ôs alethes”) e il non-ente come falso (“kai to me on ôs to pseudos”); inoltre, ci sono le figure della predicazione (“ta skhemata tes categorias”), per esempio il che cosa (“ti”), il quale (“poion”), il quanto (“poson”), il dove (“pou”), il quando (“pote”) e altri termini che significano (“semainei”) in questo modo (“ton tropon tauton”).».

Aristotele è dunque consapevole di interrogare dei *modi di di-*

re¹⁰ l'ente in quanto esso è «pollakôs legomenon». Le categorie sono figure (*skhemata*) secondo le quali viene detto l'ente propriamente detto in quanto esso si dice secondo numerosi giri di frase [*tours*], secondo numerosi tropi. Il sistema delle categorie è il sistema delle figure [*tourmures*]¹¹ dell'ente. Esso fa comunicare la problematica dell'analogia dell'essere, della sua equivocità o della sua univocità, con la problematica della metafora in generale. Aristotele le collega esplicitamente affermando che la miglior metafora si conforma all'analogia di proporzionalità. Ciò basterebbe a provare che la questione della metafora non si pone al margine della metafisica più di quanto lo stile metaforico e l'uso delle figure non sia un ornamento accessorio o un ausilio secondario del discorso filosofico.

Non ci si può dunque servire della parola «categoria» come se essa non avesse storia. Ed è difficile contrapporre categoria di lingua e categoria di pensiero come se l'idea di categoria in generale (e quella di categoria di lingua in particolare, nozione che non sarà mai criticata da Benveniste) fosse in qualche modo naturale. Non bisogna domandarsi in primo luogo da dove essa provenga? Non bisogna tener conto del fatto che essa è stata prodotta sullo stesso terreno in cui era messa in questione l'opposizione semplice di lingua e pensiero? Sapere cos'è una categoria, cos'è una lingua, una teoria della lingua come sistema, una scienza della lingua in generale, ecc., nulla di tutto questo sarebbe stato possibile senza l'emergere di un valore di categoria in generale il cui principale effetto è proprio di problematizzare il semplice fronteggiarsi di due entità, la lingua e il pensiero. Quando Benveniste ricorda che non c'è esteriorità semplice tra «contenente» e «contenuto», lingua e pensiero, ecc., quando indirizza questa affermazione contro Aristotele, fino a che punto rende giustizia al fatto che questa affermazione si mantiene in ambito aristotelico, almeno finché non si sia interrogata in modo radicalmente nuovo la funzione dell'«essere» in

¹⁰ È quanto ricorda AUBENQUE, *Aristote et le langage* cit., p. 104: «È dunque un fatto di linguaggio - l'equivocità dell'essere - che Aristotele ha espressamente in mente e che egli si sforza di regolare o, come abbiamo detto, di "amministrare", con un procedimento anch'esso "linguistico": la distinzione dei molteplici significati della parola controversa. Inversamente, Aristotele non presenta in nessun luogo le categorie come proprietà delle cose o come le leggi del pensiero. Bisogna dunque rinunciare a imputare ad Aristotele una pretesa "inconsapevolezza" dei rapporti della sua ontologia con il linguaggio».

¹¹ [Cfr. sopra, nota 2].

quanto esso opera come rappresentazione che apre la lingua e il pensiero l'una sull'altro?

3) Questa scarsa accuratezza storiografica si manifesta in altri modi. Posto il problema in questi termini, Benveniste viene infatti alla considerazione che, per studiare questo problema generale, abbiamo la «fortuna» di «disporre di dati pronti, si direbbe, per il nostro esame» [*Categorie di pensiero e categorie di lingua*, p. 81], di un «documento di grande valore per ciò che ci proponiamo» [*ibid.*, p. 82], cioè il testo di Aristotele sulle *Categorie*. Tutto si svolge dunque come se questo problema generale non avesse nulla di specificamente aristotelico, come se non fosse essenzialmente legato alla storia che si indica sotto il nome di Aristotele o della sua «eredità». Tutto si svolge come se lo stesso problema avesse potuto essere formulato negli stessi termini in assenza di ogni riferimento al discorso aristotelico, che perciò fornirebbe ad esso soltanto, casualmente, un esempio felice, un'illustrazione assai utile che avremmo la buona sorte di incontrare nella nostra biblioteca. Poi annunciando il «documento di grande valore per ciò che ci proponiamo» nello stile convenzionale della parafrasi, il linguista ne ha trasposto i termini, come se niente fosse, in una concezione anacronistica, singolarmente kantiana, a parte certe approssimazioni su cui dovremo tornare: «Esamineremo queste categorie senza preoccupazioni di tecnicismo filosofico, semplicemente come l'inventario delle proprietà che un pensatore greco giudicava predicabili di un oggetto, e di conseguenza come l'elenco dei concetti a priori che, secondo Aristotele, organizzano l'esperienza. È un documento di grande valore per ciò che ci proponiamo» (corsivo mio) [*ibid.*, pp. 81-82].

Siamo al preambolo. La questione è posta ma il contenuto della risposta non è ancora elaborato. Eccolo:

Ricordiamo innanzitutto il testo essenziale, che contiene l'elenco più completo di queste proprietà, in tutto dieci (*Categorie*, IV): «Ogni espressione non inserita in una combinazione significa: la sostanza; o quanto; o quale; o relativamente a che cosa; o dove; o quando; o essere in posizione; o essere in stato; o fare; o subire. "Sostanza" per esempio, in generale, "uomo; cavallo"; "quanto", per esempio "di due cubiti; di tre cubiti"; "quale", per esempio "bianco; istruito"; "relativamente a che cosa", per esempio "doppio; metà; maggiore"; "dove", per esempio "al Liceo; al mercato"; "quando", per esempio "ieri; l'anno scorso"; "essere in posizione", per esempio "è sdraiato; è seduto"; "essere in stato", per esempio "è calzato; è armato"; "fare", per esempio "taglia; brucia"; "subire", per esempio "è tagliato; è bruciato". Aristotele formula così la totalità dei predicati che si possono

affermare dell'essere e mira a definire lo *status* logico di ciascuno di essi. Ora, a noi sembra – e cercheremo di dimostrarlo – che queste distinzioni siano in primo luogo categorie di lingua, e che in realtà Aristotele, ragionando in assoluto, ritrovi semplicemente alcune delle categorie fondamentali della lingua nella quale pensa. È sufficiente prestare un minimo d'attenzione all'enunciazione delle categorie e agli esempi che le illustrano, per verificare, senza lunghi discorsi, questa interpretazione, a quanto pare non ancora proposta. Passiamo successivamente in rassegna i dieci termini» [*ibid.*, p. 82].

«[...] Questa interpretazione, a quanto pare non ancora proposta [...]»: in effetti la prudenza era d'obbligo. Molto spesso si è rimproverato ad Aristotele di ignorare l'origine delle categorie, di averle raccolte secondo un procedimento empirico (anche Benveniste dirà, e noi ci torneremo: «Inconsciamente ha seguito come criterio la necessità empirica di una *espressione* distinta per ciascun predicato», *ibid.*, p. 86) e anche di essersi limitato a riflettere le strutture grammaticali della lingua greca. Tra tutti coloro che hanno accusato Aristotele di costruire empiricamente quello che Leibniz chiamava «eine Musterrolle» (un catalogo di paradigmi simile al ruolo di un equipaggio), bisogna innanzitutto ricordare Kant. E citare un testo classico che delinea esattamente l'intento di Benveniste fornendogli il suo vocabolario se non i suoi concetti. Senza dubbio non si fa qui questione di lingua o di grammatica, ma soltanto di una rilevazione *empirica* delle categorie: ma delle categorie quali esse *si presentano*; e dove potrebbero presentarsi se non nella lingua? Questo testo è tratto dalla presentazione della tavola delle categorie, nell'*Analitica dei concetti*:

In tal modo, sorgono precisamente tanti concetti puri dell'intelletto, che si applicano a priori agli oggetti della intuizione in generale, quante funzioni logiche si avevano in tutti i giudizi possibili nella tavola precedente; perché le dette funzioni esauriscono completamente l'intelletto, e ne misurano perciò tutto il potere. Chiamiamo questi concetti *categorie*, sull'esempio di Aristotele, giacché il nostro intento è, nella prima origine, in tutto identico al suo, sebbene molto se ne allontani nell'esecuzione.

TAVOLA DELLE CATEGORIE

[...] Ecco dunque l'enumerazione di tutti i concetti puri originari della sintesi, che l'intelletto contiene in sé a priori, e soltanto in virtù dei quali è anche intelletto puro; solo per mezzo di essi potendo comprendere qualche cosa nel molteplice della intuizione, cioè pensare un oggetto di essa. Questa divisione ricavata sistematicamente da un principio comune, cioè dalla facoltà di *giudicare* (che equivale a facoltà di pensare), non deriva, rapsodicamente, da una ricerca dei concetti puri fatta affidandosi alla buona fortuna, della cui compiutezza non si può essere certi, poiché non la si può inferire se non per induzione, senza pensare che, in questo modo, non si scor-

ge mai perché siano precisamente questi e non altri i concetti inerenti all'intelletto puro. Ricercare questi concetti era un'impresa degna di quella mente acuta di Aristotele. Ma, non avendo nessun principio, Aristotele li raccolse affrettatamente, come gli si presentavano, e ne mise insieme dieci, che chiamò *categorie* (predicamenti). Dopo, credette averne trovate altre cinque, che aggiunse alle precedenti, col nome di post-predicamenti. Ma la sua tavola rimase sempre difettosa¹².

Quest'accusa di empirismo è ripresa da Hegel¹³, Prantl, Hamelin, ecc. Ricordando questo, non si tratta tanto di marcare che Benveniste elabora la sua problematica a partire da motivi di cui gli resta nascosta la storia. Piuttosto si tratta di questo: poiché, a partire da Aristotele, si è tentato parecchie volte di costruire delle tavole di categorie che non fossero l'effetto o il rispecchiamento empirico della lingua, non era su questi tentativi che doveva esercitarsi la dimostrazione del linguista? Altrimenti, si fa come se dopo Aristotele non fosse successo nulla, cosa che non è impensabile, ma richiede di essere dimostrata e non sarebbe un compito facile. Poiché allora bisognerebbe provare, per esempio, che le categorie kantiane sono degli effetti di lingua. Ne risulterebbe per lo meno una complicazione della problematica, che obbligherebbe, senza pregiudicare il conseguimento di risultati, a tutta una trasformazione dei concetti di lingua e di pensiero utilizzati da Benveniste. Quando Kant propone un sistema di categorie che sia regolato sulla «facoltà di giudicare» che è lo stesso della «facoltà di pensare», la grammatica è ancora il filo conduttore di questa ricerca? Ciò è tutt'altro che escluso; ma in quale labirinto storico ci trascinerà allora? Di che groviglio di strutture linguistiche e filosofiche bisogna dunque tener conto! Il rapporto delle categorie kantiane con la lingua sarebbe infatti mediato da tutta una stratificazione filosofica (per esempio, tutta l'eredità di Aristotele, cioè molte cose) e da tutto un insieme di spostamenti linguistici dei quali si può facilmente sospettare la complessità. L'immensità di questo compito non ne diminuisce la necessità. Perciò, soprattutto, non si tratta qui di rifiutare il problema posto da Benveniste, tutt'altro, ma piuttosto di cercare di analizzarne certi presupposti e forse di proseguirne, per quel poco che è possibile, l'elaborazione.

¹² KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., trad. it. I, pp. 113-15.

¹³ «Er stellte sie so neben einander (egli li giustappose)», HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* cit., trad. it. II, p. 378, citato in H. BONITZ, *Über die Kategorien des Aristoteles*, 1853 (riediz. Darmstadt 1957), p. 38.

Non era soltanto accaduto che si rilevasse, o si credesse di poter rilevare, l'empirismo di Aristotele. Con molta precisione, e da molto tempo, si erano riconosciute le sue categorie come prodotti della lingua. Il tentativo piú preciso e piú sistematico fu a questo proposito quello di Trendelenburg (1846)¹⁴. Come ricorda ancora Aubenque¹⁵, Benveniste ha un predecessore immediato, che a tratti sembra addirittura parafrasare, nella persona di Brunschvicg che, in *Les Ages de l'intelligence* (1939), accusava anch'egli Aristotele di scambiare l'«universo del discorso» per l'«universo della ragione» e credeva di poter smascherare «il carattere interamente verbale della sua ontologia», «e senza dubbio di ogni ontologia», poiché «l'essere in quanto essere è il genere di parola che non può essere piú che una parola». «Egli [Aristotele] ricava la conoscenza delle cose solo dalla percezione sensibile [...] e dal linguaggio, o piú esattamente dalla lingua che parlava e i cui tratti particolari egli erige inconsciamente [corsivo mio] a condizioni necessarie e universali del pensiero». E con ciò, dice altrove Brunschvicg citando Serrus, Aristotele non avrebbe fatto che «esplicitare una certa metafisica spontanea della lingua greca». Aubenque cita ancora una tesi di Rougier: «Bergson ha detto che la metafisica di Aristotele è la metafisica spontanea dello spirito umano: sarebbe piú giusto dire che essa è la metafisica spontanea delle lingue indoeuropee, in particolare della lingua greca»¹⁶.

Cassirer, che non è mai stato citato in questo dibattito, è senza dubbio il predecessore piú notevole e piú immediato di Benveniste. Nell'*Influenza del linguaggio sullo sviluppo del pensiero nelle scienze della natura*, egli ricorda anche i tentativi precedenti, in special modo quello di Trendelenburg: «Quando, nelle analisi della sua teoria delle categorie, Aristotele segue il linguaggio e si affida alla sua guida, da un punto di vista moderno questo modo di procedere non è per noi affatto discutibile. Ma esigeremmo che egli distinguesse con cura tra l'«universale» e il «particolare», che egli non facesse, di certe determinazioni che, in una certa lingua o in certi gruppi di lingue, hanno la loro legitti-

¹⁴ Citato da VUILLEMIN, *De la logique à la théologie* cit., p. 75, e da AUBENQUE, *Aristote et le langage* cit., p. 103. Sull'interpretazione di Trendelenburg e sul dibattito al quale essa ha dato luogo, cfr. BONITZ, *Über die Kategorien des Aristoteles* cit., pp. 37 sgg.

¹⁵ AUBENQUE, *Aristote et le langage* cit., pp. 87-88.

¹⁶ ID., *Pseudo-problèmes soulevés et résolus par la logique d'Aristote*, in *Actes du Congrès international scientifique*, Paris 1935.

mità e la loro ragion d'essere, delle caratteristiche del linguaggio e del pensiero in generale. Se giudichiamo da storici, comprendiamo, è vero, come e perché per Aristotele fosse impossibile adempiere a questa condizione. Non esisteva ancora per lui alcuna possibilità di confronto e di delimitazione certa. Egli non poteva pensare al di fuori della lingua greca o contro di essa, ma solamente in essa e con essa»¹⁷.

E, dopo essersi lungamente riferito ai lavori di W. von Humboldt, Cassirer prosegue: «Per quanto riguarda Aristotele, è da lungo tempo riconosciuto che le categorie particolari che egli distingue nell'essere sono in stretto rapporto con le categorie del linguaggio e della grammatica. La teoria delle categorie di Aristotele si propone di descrivere e di determinare l'essere nella misura in cui esso si esplicita e si analizza in qualche modo nelle differenti forme di enunciati. Ma ogni enunciato richiede innanzitutto un soggetto al quale collegarsi, una cosa di cui si enuncia un predicato. Al culmine della teoria delle categorie si colloca dunque la categoria dell'essere. Quest'essere (*ousia*) è definito da Aristotele in un senso ad un tempo ontologico e linguistico. [...] L'unità della *physis* e del *logos* appare dunque nel sistema di Aristotele, non come accidentale, ma come necessaria».

Questa breve rassegna doveva soltanto mostrare che l'interpretazione di Benveniste era stata «proposta» piú di una volta e che la sua «verifica» richiedeva per lo meno dei «discorsi» abbastanza «lungi». Si rimproverano spesso, a giusto titolo, certi filosofi di staccare determinate proposizioni scientifiche dal loro contesto o dall'elaborazione che le ha prodotte per manipolarle incautamente a fini non scientifici. Ma il testo filosofico è piú immediatamente aperto e a disposizione? Si può estrarne un passo o un «documento» di cui avremmo la «buona fortuna di disporre»? Si avrebbe torto se si credesse all'immediata e storica leggibilità di un'argomentazione filosofica, come si avrebbe torto a credere che si possa, senza un'elaborazione preliminare e molto complessa, sottoporre un testo metafisico ad una determinata griglia di decifrazione scientifica, sia essa linguistica, psicoanalitica o altro. Una delle prime precauzioni da prendere riguarderà l'origine e l'appartenenza metafisica dei concetti che

¹⁷ E. CASSIRER, *L'influence du langage sur le développement de la pensée dans les sciences de la nature*, in «Journal de Psychologie», 1946, p. 129. La stessa indicazione è valida anche per la citazione successiva.

costituiscono spesso questa griglia «scientifica». Qui, per esempio, nessuno dei concetti utilizzati da Benveniste, né la linguistica come scienza, né la nozione stessa di lingua, avrebbe visto la luce senza quel piccolo «documento» sulle categorie. La filosofia non è solamente *innanzi* la linguistica nel senso in cui ci si può trovare *di fronte* ad una nuova scienza, ad un nuovo modo di vedere o a un nuovo oggetto; essa le è anche *innanzi*, in quanto la precede in tutti i concetti che continua a fornirle, nel bene e nel male, intervenendo talora nelle operazioni più critiche, talora nelle operazioni più dogmatiche, meno scientifiche del linguista. Naturalmente, se esiste la precipitazione acritica del filosofo nel maneggiare proposizioni scientifiche di cui gli sfugge l'elaborazione effettiva, se esiste, inversamente, la fretta dello scienziato nell'affrontare il testo filosofico, la palma spetta ai rapsodi che screditano i passi di un testo filosofico di cui ignorano la macchinazione valendosi dell'alibi di una scientificità alla quale sono del tutto estranei.

2. Il *transfert*.

Trascrizione, trasposizione, proiezione di categorie di lingua in categorie di pensiero: è così che Benveniste definisce l'operazione inconscia di Aristotele e, inversamente, la decodificazione simmetrica alla quale procede egli stesso coscientemente: «Possiamo ora trascrivere in termini di lingua l'elenco delle dieci categorie. Ciascuna di esse è indicata dalla sua designazione e seguita dal suo equivalente: *ousia* ('sostanza'), sostantivo; *poson*, *poion* ('quale; in quale numero'), aggettivi derivati da pronomi, del tipo del latino *qualis* e *quantus*; *pros ti* ('relativamente a che cosa'), aggettivo comparativo; *pou* ('dove'), *pote* ('quando'), avverbi di luogo e di tempo; *keisthai* ('essere in una posizione'), verbo medio; *ekein* ('essere in uno stato'), perfetto; *poiein* ('fare'), attivo; *paschein* ('subire'), passivo» [*Categorie di pensiero e categorie di lingua*, p. 86].

Il linguista trascrive dunque in termini di lingua ciò che della lingua il filosofo aveva precedentemente, «inconsciamente», *trasmesso, progettato* in termini di pensiero: «Abbiamo così una risposta alla domanda formulata all'inizio e che ci ha condotti a fare quest'analisi. Ci domandavamo di che natura fossero le relazioni fra categorie di pensiero e categorie di lingua. Nella mi-

sura in cui vi si riconosca una validità per il pensiero, le categorie di Aristotele si rivelano come la trasposizione delle categorie di lingua. E ciò che si può dire che delimita e organizza ciò che si può pensare. La lingua fornisce la configurazione fondamentale delle proprietà che la mente riconosce alle cose. Questa tavola dei predicati ci informa dunque prima di tutto sulla struttura delle classi di una particolare lingua. Ne segue che quanto Aristotele ci dà come un quadro di condizioni generali e permanenti non è che la proiezione concettuale di una data situazione linguistica» [*ibid.*].

La trascrizione non equivale qui ad una *traduzione*, cioè ad un movimento *intra-linguistico* che assicura il trasporto di un significato da una lingua all'altra, da un sistema di significanti ad un altro. Non si può infatti chiamare traduzione il passaggio da una struttura categoriale (non linguistica), che è detta «di pensiero», a una struttura categoriale linguistica, che è detta «di lingua». Il senso di «trascrizione» ci rinvia dunque a ciò che è chiamato più sotto «trasposizione» o «proiezione». La trascrizione del linguista percorrerebbe il cammino inverso, farebbe tornare nella lingua ciò che pretendeva di sfuggirle per via di trasposizione e proiezione.

Che ne è di questo strano *transfert*? Come ha potuto avvenire? Secondo quale necessità? Benveniste riconosce questa sola corrispondenza, che si esita, per evidenti ragioni, a chiamare *omologia*, ma non interroga né lo statuto dell'operazione, né le condizioni che hanno reso possibile l'inganno, né lo spazio o il termine medio in cui avvengono la proiezione e poi la trascrizione; per esempio, il campo della categorialità in generale. Allo scopo, senza dubbio, di evitare quel «tecnicismo filosofico» che rifiuta all'inizio, egli non si domanda attraverso quale aberrazione si sia potuti giungere a dare nomi di categorie di pensiero a (quelli che non erano che) nomi di categorie di lingua. (Doppio ricorso, dunque, all'omonimia e alla sinonimia: Aristotele ha dato lo stesso nome a cose differenti, pensiero e lingua, e nomi differenti, pensiero e lingua, a ciò che è fondamentalmente la stessa cosa, la lingua. Come si può dare lo stesso nome a concetti e a cose discernibili? Come si possono dare nomi differenti a concetti e cose identiche? Questa domanda, osserviamolo di passaggio, è posta, in termini espliciti, anche da Aristotele. Per la precisione nell'*Organon*, all'inizio del testo sulle *Categorie*. E quando questa domanda viene a riguardare l'elemento suo proprio,

cioè il linguaggio in generale, essa prende una forma del tutto singolare. Essa presuppone, fra tante altre cose, che si arrivi a una qualche chiarezza su quello che possono *essere* o *voler dire* (questa alternativa riassume e riflette già tutto il problema) lingua e pensiero).

Per tutto il corso dell'analisi di Benveniste, sembra che una sola frase si offra come spiegazione e sia in rapporto con queste ultime questioni: «Inconsciamente, [Aristotele] ha seguito come criterio la necessità empirica di una *espressione* distinta per ogni predicato» (*ibid.*).

Cosa vuol dire qui «empirica»? Presa alla lettera, questa spiegazione sembra supporre che Aristotele, disponendo per altra via, al di fuori della lingua, di predicati, o di classi di predicati *pensabili*, e di fronte alla necessità *empirica* di esprimere questi contenuti (la parola *espressione* è posta in corsivo da Benveniste), avrebbe confuso fra la distinzione dei predicati e la distinzione delle espressioni. Avrebbe scambiato la catena delle unità esprimenti per quella delle unità espresse. «Inconsciamente» e senza volerlo, avrebbe scambiato la «classe delle forme», come la offre il sistema della lingua, per il sistema di ciò che è espresso o esprimibile. (Supponendo d'altronde che sia così, non c'è nella pratica di una lingua, nell'appartenenza ad una lingua, una necessità strutturale per cui si verifica tale «inconsapevolezza», di modo che quello che viene rilevato in Aristotele verrebbe ad essere solo la conferma di questa legge generale di inconsapevolezza che è ricordata in via preliminare?)

Dobbiamo insistere sull'aggettivo «empirica». Benché, dal punto di vista grammaticale, «empirica» qualifichi, in ogni modo, «necessità», esso può trovarsi ad essere deviato, dalla parola «necessità», dalla sua costruzione e da ciò che ne dipende nella frase, verso la parola «espressione» o verso «espressione distinta» («necessità empirica di un'espressione distinta»). Queste due possibilità aprono due ipotesi.

Nella prima ipotesi, la più verosimile, è la necessità di esprimere (ciascuno dei predicati) che resterebbe empirica. Sarebbe allora empirica non solamente la situazione all'interno di una lingua in generale, come pure quella all'interno di una lingua naturale, ma anche il legame tra la struttura di un predicato pensato al di fuori della lingua e la sua «espressione» nella lingua. Linguaggio e lingua diverrebbero, secondo il più tradizionale dei motivi, l'esteriorità contingente del pensiero, del senso pensabile e signi-

ficabile. Si potrebbe senza dubbio distinguere ancora tra logos (o linguaggio in generale) e lingua naturale particolare per sostenere che la necessità empirica riguarda non più il legame di pensiero e linguaggio in generale ma quello di un logos in qualche modo universale e di una lingua naturale. Benché non siano identiche, queste due possibilità hanno tra loro la più stretta analogia. Esse equivalgono entrambe a porre la lingua come scorza empirica del senso in generale, del pensiero o del linguaggio essenziali, universali, ecc.¹⁸. In questa prima ipotesi, Benveniste non può che ripetere anch'egli l'operazione che imputa ad Aristotele: distinguere il *dire* e il *pensare* (sono parole sue) e considerare fra loro solo una relazione empirica. Sola differenza: Aristotele manterrebbe la distinzione per rimanere all'interno del divario, credendo di aver a che fare col pensare laddove non è questione che di dire; Benveniste manterrebbe la distinzione per dimostrare che si sono scambiate, per sostituzione, articolazioni di lingua per articolazioni di pensiero.

Questa prima lettura di «necessità empirica di un'espressione» trova conferma in parecchie affermazioni dello stesso testo, in particolare nelle sue conclusioni: «Indubbiamente non è un caso che l'epistemologia moderna non cerchi di costruire una tavola delle categorie. È più fecondo concepire l'intelletto come virtualità che come schema, come dinamismo che come struttura. È un fatto che, sottoposto alle esigenze dei metodi scientifici, il pensiero adotta dovunque gli stessi procedimenti qualunque sia la lingua scelta per descrivere l'esperienza. In questo senso, diventa indipendente, non dalla lingua, ma dalle strutture linguistiche particolari. Il pensiero cinese può avere inventato categorie specifiche come il *tao*, lo *yin* e lo *yang*: esso è nondimeno capace di assimilare i concetti della dialettica del materialismo o della meccanica quantistica senza che la struttura della lingua cinese costituisca un ostacolo. Nessun tipo di lingua può per se stesso e da solo favorire o impedire l'attività mentale. Il progresso del pensiero è legato molto più strettamente alle capacità umane, alle condizioni generali della cultura, all'organizzazione della società che alla particolare natura della lingua. Ma la possibilità del pensiero è legata alla facoltà di linguaggio, poiché la lingua è

¹⁸ Nella misura in cui questo presupposto essenzialmente metafisico resta anche all'opera nel testo di Benveniste, non risulta più paradossale che le obiezioni filosofiche a cui il suo progetto è andato incontro siano fondamentalmente dello stesso tipo.

una struttura informata di significato, e pensare vuol dire maneggiare i segni della lingua».

Inseparabili indubbiamente dal linguaggio in generale, il «progresso del pensiero» e l'«attività mentale» non sarebbero dunque legati essenzialmente ad una lingua particolare. Il che equivale a riconoscere che possono esserci dei «contenuti» di pensiero senza alcun legame essenziale con le «forme» di una lingua particolare. In queste condizioni, né Aristotele né alcuno dei filosofi che hanno tentato di costruire una tavola delle categorie di pensiero indipendenti, per principio, dalle categorie di lingua avrebbero avuto torto in linea di principio. Il pensiero non è la lingua, una lingua, sembra ammettere qui Benveniste. Ma Aristotele si è illuso nella pratica: perché ha creduto ad una tavola e soprattutto perché, per incoscienza¹⁹ ed empirismo, ha confuso quel che avrebbe dovuto distinguere.

Siamo sempre nell'ambito della prima ipotesi. Qualificare come empirica la necessità di un'espressione, la necessità di portare ad enunciazione il pensabile in una data lingua, non è strano? Il valore di empiricità non ha mai potuto riferirsi, in ultima analisi, che alla variabilità di dati sensibili e individuali, o, per estensione, a ogni passività o attività senza concetto, per esempio, per citare Leibniz, ad «una pratica senza teoria»²⁰. Ora, se qualcuno mai ha potuto concedere che vi fosse della pura empiricità nella pratica del linguaggio, ciò non poteva essere, a rigore, che riguardo all'evento sensibile e singolare di un significante materiale (fonico o grafico); ammesso che un tale evento puro, non ripetibile, tale da sfuggire ad ogni generalità formale, intervenga mai nella pratica linguistica o semiotica. Soprattutto, come affermare l'empiricità del movimento che porta a significare in generale e a significare all'interno di una lingua, cioè ricorrendo ad un'organizzazione di forme, ad una distribuzione di classi, ecc.? Infine, da quale sistema, come pure da quale fonte storica riceviamo e siamo in grado di intendere, ancor prima di porre l'empiricità della significazione, la significazione di empiricità? Nessuna analisi a questo proposito potrà aggirare o escludere l'istanza aristotelica. Ciò non implica che Aristotele sia l'autore o l'origine del

¹⁹ [Derrida gioca sul duplice valore di *inconscience*: 'trascuratezza' e 'inconsapevolezza', duplice valore che è comune al termine italiano «incoscienza»].

²⁰ G. W. LEIBNIZ, *Monadologie* (1714), in «Acta eruditorum», supplemento, VII (1721), sez. XI, 28 (trad. it. *Monadologia*, a cura di V. Mathieu, Bari 1963, p. 373).

concetto di empiricità, anche se l'opposizione di empirico e di teorico (a priori, scientifico, oggettivo, sistematico, ecc.) coinvolge in un modo o nell'altro la metafisica di Aristotele. Anche se tale concetto non è assegnato una volta per tutte ad un'«origine», non si può comprendere la storia e il sistema delle sue mutazioni o trasformazioni senza prendere in considerazione il codice generale della metafisica e, in esso, il marchio decisivo dell'aristotelismo. Heidegger nota, in *Die Zeit des Weltbildes* (1938) che «fu Aristotele a definire per primo il significato di *empeiria*»²¹. Se si volesse utilizzare la parola «empirico» in un senso totalmente estraneo a quello di Aristotele e della storia della filosofia, bisognerebbe intraprendere esplicitamente quest'opera di trasformazione. Nulla nel testo di Benveniste indica o annuncia uno spostamento del genere.

Ma allora, si dirà, non si può nemmeno più impiegare *en passant* una parolina innocente come *empirico*, che tutti comprendono correntemente, in una dimostrazione che mira oltre e a più alti obiettivi? Sarei tentato di rispondere così: data la posta in gioco nella dimostrazione, dato il suo carattere strategicamente decisivo, se anche, in dei punti secondari del percorso, certi termini potessero essere proposti senza un'infinità di precauzioni, non sarebbe certo possibile farlo con questo, poiché esso sostiene di fatto tutto il peso dell'argomentazione critica.

Seconda ipotesi: la «necessità empirica» non determinerebbe tanto l'«espressione» quanto, più indirettamente, l'espressione in quanto «distinta per ogni predicato». In questo caso, Aristotele non avrebbe soltanto né essenzialmente ceduto alla necessità che è stata detta empirica di *esprimere* dei predicati; piuttosto, nel cederle, nello stabilire la lista delle classi, avrebbe proceduto in modo empirico. Non solo il progetto, ma la sua messa in opera, le modalità della sua esecuzione sarebbero rimasti empirici.

In questo caso l'argomentazione sarebbe molto fragile. Essa si riallaccerebbe da un lato all'obiezione filosofica più tradizionale; contraddirebbe dall'altro ciò che c'è di più convincente e di più originale nell'analisi di Benveniste. Questa, come ha molto giustamente sottolineato J. Vuillemin²², dimostra infatti: 1) che

²¹ [M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in *Holzwege* cit. (trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti* cit., p. 77)].

²² VUILLEMIN, *De la logique à la théologie* cit., pp. 76-77. Si impone una lunga citazione. «Questa dimostrazione [quella di Benveniste] ha un duplice merito. In primo luogo

la tavola delle categorie è sistematica e non rapsodica; 2) che operando una selezione nelle categorie di lingua, essa non è più il loro semplice calco o rispecchiamento empirico.

go, essa rende comprensibile l'organizzazione della tavola delle categorie alla quale si era sempre rimproverato il suo carattere rapsodico. Le prime sei categorie si riferiscono tutte a forme nominali, le ultime quattro a forme verbali. All'interno di questa divisione, l'enumerazione procede, salvo che in un caso, per opposizione di coppie. La categoria dei sostantivi sembra fare eccezione a questa regola; ma si trova essa stessa suddivisa in nomi propri (sostanze prime) e nomi comuni (sostanze seconde). Gli aggettivi *poson* e *poion* si corrispondono (*osos/oios, tosos/toios*), come si corrispondono gli avverbi *pou* e *pote* (*ou/oté, tou/toté*). Il *pros ti* che si presenta da solo non fa che esprimere la proprietà fondamentale degli aggettivi greci, quella di fornire un comparativo. Quanto alle quattro forme verbali, se *poiein* e *paschein* (fare/subire) costituiscono visibilmente un'opposizione corrispondente a quella di attivo e passivo, *keisthai* (essere in una posizione) e *ekhein* (essere in uno stato) formano egualmente una coppia, quando li si interpreti come categorie di lingua: "In greco, infatti, fra il perfetto e il medio, vi sono varie relazioni, formali e nello stesso tempo funzionali, che, ereditate dall'indoeuropeo, hanno formato un sistema complesso: per esempio, una forma *gegona*, perfetto attivo, si affianca al medio *gignomai*". In secondo luogo, si conclude che, credendo di classificare dei concetti, Aristotele ha in realtà classificato delle categorie di lingua, di modo che le particolarità della lingua greca hanno dominato il destino della filosofia in Occidente. Tuttavia, questa seconda conclusione va oltre quello che l'argomentazione ha dimostrato. Infatti, dal fatto che una filosofia prende a prestito dalle opposizioni di una lingua i concetti e le opposizioni riconosciute come fondamentali per il pensiero, è illegittimo concludere non solo che la lingua ispira il pensiero, ma anche che è impossibile pensare ciò che in essa non è espresso; comunque, è illegittimo concludere che la tavola delle categorie del pensiero rifletta quella delle categorie della lingua. Per poter arrivare a questa conclusione, bisognerebbe aver mostrato che la tavola delle categorie prese a prestito dalla lingua è anche la tavola completa di tali categorie per quanto riguarda la lingua. Nel caso contrario, ci sarà selezione e, se il filosofo sceglie fra le categorie linguistiche, la sua scelta non è appunto più dettata unicamente dalla considerazione della lingua. Ora, questo è proprio quello che si verifica, poiché non si pretenderà che la struttura delle categorie della lingua greca sia esposta esaustivamente nella tavola di Aristotele. Di fatto, questi segue un'articolazione logica che, nello stesso tempo, possiede una portata ontologica [...] I due argomenti principali (sistematicità e selezione), ai quali è difficile non sottoscrivere, si sviluppano qui su un terreno che ci sembra tuttavia assai problematico. Per esempio: la filosofia «prende a prestito» dalla lingua? E che vuol dire qui *prendere a prestito*? Si prende a prestito «dalle opposizioni di una lingua i concetti e le opposizioni riconosciute come fondamentali per il pensiero» come si prende a prestito uno strumento? del quale il «pensiero» avrebbe *d'altra parte* riconosciuto il valore? In che senso «la lingua ispira il pensiero»? La formula è ripresa e ancor meglio argomentata altrove: «Morfologia e sintassi così riunite costituiscono certamente una lingua, ma questa lingua filosofica si discosta quanto è necessario da quanto in origine è stato ispirato dalla lingua greca» (*ibid.*, p. 225). Il presupposto generale di questo discorso sembra essere l'inverso - simmetrico - di quello che sostiene l'analisi di Benveniste (almeno quando questi opera da linguista e non da filosofo dell'«attività mentale» e del «progresso del pensiero»): i contenuti di pensiero sono essenzialmente, per principio, strutturalmente indipendenti dalla lingua, malgrado i «prestiti» e le «ispirazioni». Come viene detto, il «logico» e l'«ontologico» non hanno alcun legame intrinseco con la linguistica. La simmetria speculare delle tesi qui presenti, la loro profonda somiglianza, in un'opposizione in(de)terminabile, inviterebbe già, da sola, ad una rielaborazione del problema; nella quale, per esempio, non si assumerebbe preliminarmente come cosa ovvia, con senso di familiarità, di dominio, di «sapere», l'accesso all'«essenza» del «pensiero», della «lingua», della loro opposizione o della loro identità. Non è che un esempio.

3. *Il trascendentale e la lingua.*

Non siamo ancora arrivati al punto capitale del problema. Questo viene completamente allo scoperto quando Benveniste propone di «estendere questa osservazione». E nelle ultime pagine (*Categorie di pensiero e categorie di lingua*, p. 87), allorché gli sembra che sia conseguito l'intento generale e acquisita la dimostrazione: «Questa tavola dei predicati ci informa dunque prima di tutto sulla struttura delle classi di una particolare lingua. Ne segue che quanto Aristotele ci dà come un quadro di condizioni generali e permanenti non è che la proiezione concettuale di una data situazione linguistica. Si può anzi estendere questa osservazione. Al di là dei termini aristotelici, al di sopra di questa categorizzazione, si spiega l'idea di «essere» che racchiude tutto. Pur senza essere un predicato, l'«essere» è la condizione di tutti i predicati. Tutte le varietà dell'«essere in un certo modo», dello «stato», tutte le idee possibili del «tempo», e così via, dipendono dalla nozione di «essere». Anche qui, questo concetto riflette una proprietà linguistica molto specifica».

È chiara la portata di questa specie di post-scriptum. Esso fa molto di più che «estendere questa osservazione». Arriviamo infine alla possibilità del campo delle categorie, all'apertura stessa del progetto aristotelico: costruire una tavola delle figure della predicazione che plasmano l'ente semplice («propriamente detto») che si dice molteplicemente. Questa volta, non abbiamo più a che fare con una categoria, o per lo meno, con una categoria tra le altre²³ nel sistema; e non si può trattare più di «progettare» o di «trascrivere» una determinata categoria in un'altra, cioè di procedere più o meno empiricamente in questo lavoro. L'estensione della «nota» fa un balzo: di colpo essa travalica il campo delineato dal titolo e dalla formulazione iniziale del problema. Quello che, assai rapidamente, Benveniste chiama la «nozione di

²³ Accertato questo punto, ed è sufficiente per quello che ci interessa qui, non possiamo addentrarci nella complessità del suo contesto. Si troveranno analisi e riferimenti in AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* cit., specialmente pp. 171-72: «Come si vede, l'essenza stessa è qui presentata come un predicato; benché altrove sia definita come ciò che è sempre soggetto e mai predicato (*Anal. pr.* 1, 27, 43 a 25; *Phys.*, 1, 7, 190 a 34; *Met.*, Z, 3, 1028 b 36). Ma l'essenza, che è effettivamente il soggetto di ogni attribuzione concepibile, può essere in un secondo momento attribuita a se stessa, ed è in questo senso che essa è una categoria, cioè una delle figure della predicazione, uno dei sensi possibili della copula». Cfr. anche pp. 190 sgg.

essere» non è piú semplicemente una categoria omogenea alle altre: è la condizione transcategoriale delle categorie. Benveniste lo riconosce: «Al di là dei termini aristotelici, al di sopra di questa categorizzazione, si spiega l'idea di "essere" che racchiude tutto. Pur senza essere un predicato, l'"essere" è la condizione di tutti i predicati» (*ibid.*). Questa avvertenza va letta all'interno dell'immenso filone problematico che va dal *Sofista* (che la frase di Benveniste evoca letteralmente: «una pluralità di forme, reciprocamente differenti, che un'unica forma racchiude esteriormente; una forma unica diffusa attraverso una pluralità di insiemi senza che si rompa la sua unità», 253 d) all'affermazione di Aristotele secondo la quale l'essere non è un genere, a quella della *Critica della ragion pura* («Essere, manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse»)²⁴ e alle questioni poste da Heidegger, specialmente in *La tesi di Kant sull'essere*²⁵.

L'«essere» non si trova dunque sulla tavola. Né altrove. Il linguista o il logico che voglia stabilire una regola di traslazione o di corrispondenza tra categorie di lingua e categorie di pensiero non incontrerà mai in essa qualcosa che egli chiamerebbe semplicemente «essere».

Dunque quello che Benveniste scopre, con questa «estensione», è la relazione assolutamente unica fra il trascendentale e la lingua. Prendiamo qui la parola «trascendentale» nella sua accezione piú rigorosa, nella sua «tecnicità» piú attestata, proprio come è venuta a fissarsi nel corso dello sviluppo della problematica aristotelica delle categorie e di ciò che sta al di là delle categorie. Trascendentale vuol dire transcategoriale. Letteralmente: «che trascende ogni genere». (Questa definizione di una parola senza dubbio inventata dal cancelliere Filippo (1128) si attaglia anche, malgrado le differenze di contesto, al concetto kantiano e husserliano di trascendentale).

2 | Che ne è dunque del valore trascendentale di «essere» rispetto alla lingua? Ecco la questione che abbiamo ora di fronte.

Per dimostrare che «essere» è fondamentalmente radicato in

²⁴ [KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., trad. it. p. 472].

²⁵ M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main 1963 (trad. it. *La tesi di Kant sull'essere*, in *Seignavia* cit., pp. 393 sgg.).

una lingua naturale molto particolare, Benveniste sottolinea che non tutte le lingue dispongono del verbo «essere»: «Il greco non soltanto possiede un verbo "essere" (cosa che non è affatto una necessità di ogni lingua), ma ne fa degli usi del tutto singolari» (*Categorie di pensiero e categorie di lingua*, p. 87). Questa singolarità è descritta in un paragrafo che dobbiamo leggere per rimarcare in esso alcuni fuochi problematici.

«Gli [a questo verbo] fa svolgere una funzione logica, quella di copula (Aristotele stesso già rimarcava che in tale funzione il verbo non ha un significato proprio, ma opera soltanto una *synthesis*), e ha perciò avuto un'estensione maggiore di qualsiasi altro. Inoltre, "essere" può diventare, grazie all'articolo, un concetto nominale, trattato come una cosa; dà origine a delle varianti, per esempio il suo participio presente anch'esso sostantivato e declinato (*to on; oi ontes; ta onta*); può fare da predicato a se stesso, come nell'espressione *to ti en einai*, che designa l'essenza concettuale di una cosa, senza parlare della straordinaria varietà dei predicati particolari con i quali si può costruire, mediante i casi delle declinazioni e le preposizioni [...]. Non si finirebbe piú di elencare questa ricchezza di usi, ma si tratta pure di dati di lingua, di sintassi, di derivazione. Bisogna sottolinearlo, perché è in una situazione linguistica con tali caratteristiche che ha potuto nascere e svilupparsi tutta la metafisica greca dell'"essere", le meravigliose immagini del poema di Parmenide e la dialettica del *Sofista*. La lingua evidentemente non ha orientato la definizione metafisica dell'"essere" – ogni pensatore greco ha la sua – ma ha permesso di fare dell'"essere" una nozione oggettivabile, che la riflessione filosofica poteva maneggiare, analizzare, situare come qualsiasi altro concetto» [*ibid.*, pp. 87-88].

- 1) Se «essere», almeno come copula, «non ha un significato proprio», poiché dispiega la sua estensione all'infinito, esso non è piú legato alla forma determinata di una parola, o piuttosto di un nome (in senso aristotelico, che comprende i nomi e i verbi), cioè dell'unità di una *phonè semantike*²⁶ fornita di contenuto di senso. Allora, affermarne la presenza in una lingua e l'assenza in un'altra non è un'operazione impossibile? O contraddittoria? Torneremo su questo punto.

²⁶ Cfr. oltre, capitolo IX, *La mitologia bianca*.

- 2) Come essere certi che «si tratta pure di dati di lingua, di sintassi, di derivazione»? Non è stata data ancora nessuna definizione della lingua, né dell'immanenza a sé del sistema della lingua in generale. Che ne è di quest'immanenza, dell'inclusione *nella* lingua di una struttura o di un'operazione che ha per effetto – linguistico, se si vuole – di aprire la lingua al suo esterno, di articolare il linguistico con il non-linguistico? E ciò, nel caso di «essere» e di tutto quello che ne dipende, *per definizione e per eccellenza*?
- 3) Come chiamare «immagini» (termine filosofico assai derivato e carico di storia) termini come sentieri, crocevia, biforcazione, (sentiero) che ritorna indietro su se stesso, sfera, velo, asse, ruota, sole, luna, ecc., del «poema» di Parmenide, cioè, per limitarsi a questo aspetto, di un testo che, ponendo una certa medesimezza di «pensare» ed «essere», ha *rimarcato* nella lingua l'apertura, l'apertura alla presenza dell'essere, alla verità, a ciò che ha sempre *rapresentato l'effrazione* nella chiusura su di sé della lingua?
- 4) «La lingua evidentemente non ha orientato la definizione metafisica dell'«essere» – ogni pensatore greco ha la sua [...]» Come conciliare quest'enunciato con tutti quelli che riducono le categorie di pensiero a delle categorie di lingua? Che vuol dire «orientare» in questo caso? Dunque, adesso la «definizione metafisica dell'«essere»» sarebbe del tutto libera rispetto alla lingua? Se la costrizione della lingua non ha pesato sulla «definizione metafisica dell'essere» (nozione assai oscura), su cosa si è esercitata? Su una funzione formale senza contenuto semantico? Ma allora come riservarne l'esclusiva alla grammatica o alla lessicologia greca? Abbiamo ora notato che questo problema era per noi ancora aperto. Infine, se la lingua ha «orientato» la «definizione metafisica» dell'«essere» così poco che «ogni pensatore greco ha la sua», cos'è che essa ha comandato nella filosofia? Dov'è l'illusione del filosofo che ha scambiato la lingua per il pensiero? E si può dire (ma cosa si dice in questo caso?) che «ogni pensatore greco ha la sua»? La costrizione della lingua non sarebbe mai stata tanto debole. E che ne è degli «eredi» della «metafisica greca» che hanno pensato-parlato-scritto in latino o in tedesco? Tutto ciò è lungi dal dimostrare l'assenza di costrizione della lingua sulla filosofia ma sicuramente dimostra

la necessità di rielaborare il concetto corrente di costrizione linguistica. Questa oscurità e queste contraddizioni si condensano allorché Benveniste si serve delle nozioni di «predisposizione» e «vocazione», come J. Vuillemin parlava di «prestiti» e «ispirazioni»: «Quanto vogliamo far vedere qui è che la struttura linguistica del greco predisponne la nozione di “essere” a una vocazione filosofica» (*ibid.*, p. 90).

- 5) Infine se, come è vero, «pur senza essere un predicato, l'«essere» è la condizione di tutti i predicati», non è più possibile credere che «la riflessione filosofica poteva maneggiar[lo], analizzar[lo], situar[lo] come qualsiasi altro concetto».

Per «estendere quest'osservazione», non si dovrebbe dunque soltanto estendere il dominio di una dimostrazione, ma mettere sottosopra la struttura del terreno già acquisito. Senza la transcategorialità dell'«essere» che «racchiude tutto», il passaggio tra categorie di lingua e categorie di pensiero non sarebbe stato possibile, né in un senso né nell'altro, né per Aristotele né per Benveniste.

4. *Il resto come supplemento. Della terza persona singolare dell'indicativo presente del verbo «essere».*

Queste difficoltà propagano i loro effetti; esse lasciano il loro marchio sulla controprova proposta da Benveniste. Se la metafisica greca, con la sua pretesa di verità, di universalità, ecc., dipende da un fatto linguistico particolare, che è passato inosservato agli occhi dei filosofi, l'esame di una lingua differente dovrebbe confermare la dimostrazione.

«Ci si renderà meglio conto che si tratta in primo luogo di un fatto linguistico esaminando il comportamento di questa stessa nozione in una lingua diversa. È utile scegliere, per contrapporla al greco, una lingua di tipo completamente diverso, poiché è proprio per l'organizzazione interna di queste categorie che i tipi linguistici differiscono maggiormente. Precisiamo però che noi qui confrontiamo fatti di espressione linguistica, non sviluppi concettuali.

Nella lingua ewe (parlata nel Togo), che scegliamo quale ter-

mine di confronto, la nozione di "essere", o ciò che noi chiameremmo così, è ripartita fra piú verbi» (*ibid.*, p. 88).

Osserviamo subito che quest'analisi (che stranamente si propone di limitarsi a dei «fatti di espressione linguistica» senza considerare gli «sviluppi concettuali») non riguarda affatto l'assenza pura e semplice del verbo «essere», come si sarebbe potuto credere - «il greco non soltanto possiede un verbo "essere" (cosa che non è affatto una necessità di ogni lingua)» -, ma un'altra distribuzione, un'altra ripartizione di questa funzione «fra piú verbi». Ora, nelle lingue indoeuropee, la funzione «ontologica», in pari modo, non è affidata ad un solo verbo o a una sola forma verbale²⁷.

L'analisi della lingua ewe consisterà nel ritrovare in una lingua senza «verbo "essere"» una molteplicità di funzioni analoghe e ripartite diversamente. A quali risorse attinge allora la traduzione? Questa domanda la pone lo stesso Benveniste; ma, nel denunciare come «un po' artificiosa» la sua descrizione, egli non si chiede come sia possibile un tale artificio e perché esso non sia totalmente assurdo o inefficace: «Questa descrizione della situazione in ewe è un po' artificiosa: essa è fatta dal punto di vista della nostra lingua, e non, come si dovrebbe, dal punto di vista della lingua stessa. All'interno della morfologia o della sintassi ewe non c'è nulla che avvicini fra loro quei cinque verbi. È rispetto ai nostri usi linguistici che scopriamo in essi qualcosa di comune. Il vantaggio di questo confronto "egocentrico", è proprio quello di illuminarci su noi stessi; nella varietà degli usi di "essere" in greco esso ci mostra un fatto tipico delle lingue indoeuropee, non una situazione universale né una condizione necessaria. Indubbiamente, i pensatori greci hanno a loro volta agito sulla lingua, arricchito i significati, creato forme nuove. È proprio dalla riflessione dei filosofi sull'"essere" che è nato il sostantivo astratto derivato da eina; lo vediamo crearsi nel corso della storia: dapprima come essta nel pitagorismo dorico e in Platone, poi come ousia che si è imposto. Quanto vogliamo far vedere qui è che la struttura linguistica del greco predisponesse la nozione di "essere" a una vocazione filosofica. Al contrario la lingua ewe non ci presenta che una nozione limitata, usi partico-

²⁷ Lo ricorda lo stesso Benveniste: *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, p. 90. Cfr. anche M. HEIDEGGER, *Sulla grammatica e l'etimologia della parola «essere»*, in *Id.*, *Introduzione alla metafisica* cit., pp. 63 sgg.

lari. Non sapremmo dire quale posto occupi l'"essere" nella metafisica ewe, ma *a priori* la nozione deve articolarsi in modo del tutto diverso» (*ibid.*).

C'è una «metafisica» al di fuori dell'organizzazione indoeuropea della funzione «essere»? Questa domanda non è assolutamente etnocentrica. Essa non comporta una concezione secondo cui le altre lingue possano essere *private* della vocazione preminente alla filosofia e alla metafisica, ma, al contrario, impedisce di proiettare fuori dell'Occidente le forme assai determinate di una «storia» e di una «cultura».

Ci si deve dunque domandare come vada letta l'assenza della funzione verbale - unica - «essere» in una qualunque lingua. Una tale assenza è possibile e come va interpretata? Quest'assenza non è quella di una parola in un lessico; in primo luogo perché la funzione «essere» è espressa da diverse parole nelle lingue indoeuropee. Non è parimenti l'assenza di un contenuto semantico determinato, di un semplice significato, poiché «essere» non significa nulla di determinabile; dunque è ancor meno l'assenza di una cosa che possa esser fatta oggetto di riferimento.

La questione è stata posta da Heidegger: «Supponiamo che questo significato indeterminato dell'essere non si dia, e che non comprendiamo nemmeno ciò che vuol dire. Che cosa ci sarebbe allora? Solo una parola di meno nella nostra lingua? No. Non ci sarebbe allora in generale alcun linguaggio. Non succederebbe piú, affatto, che, nelle parole, l'essente si schiudesse *come tale*, che potesse essere evocato e discusso. Perché dire l'essente come tale, significa comprendere anzitutto l'essente come essente, vale a dire il suo essere. Supposto che noi non comprendiamo per nulla l'essere, supposto che la parola "essere" non avesse nemmeno quel significato evanescente, ebbene, in tal caso non ci sarebbe piú, assolutamente, alcuna parola»²⁸.

Se ci fosse un etnocentrismo del pensiero heideggeriano, esso non sarebbe mai così semplicista da rifiutare il nome di lingua (almeno in un senso non derivato dalla tradizione filosofica) ad ogni sistema di significazione non occidentale; queste affermazioni devono avere un altro scopo. Se si tien conto del fatto che altrove Heidegger distingue il senso di «essere» dalla parola «essere» e dal concetto di «essere», ciò equivale a dire che egli pone come condizione dell'esser-lingua di una lingua non piú la

²⁸ *Ibid.*, pp. 91-92.

presenza in essa della parola o del concetto (significato) «essere», ma quella di un'altra possibilità che resta da definire. Il concetto stesso di «etnocentrismo» non ci fornisce alcuna garanzia di critica fintanto che non si sia portata a termine l'elaborazione di quest'altra possibilità.

Per accostarci a questa possibilità – e dato che non sarebbe qui per noi possibile interrogare sistematicamente l'intero testo heideggeriano –, torniamo a Benveniste. Ma consideriamo stavolta un saggio diverso da quello di cui ci siamo occupati fin qui. Si tratta di uno studio posteriore di due anni: «Essere» e «avere» nelle loro funzioni linguistiche²⁹. Il suo punto di partenza è precisamente l'assenza o, per riprendere la parola usata da Benveniste, la «mancanza» del verbo «essere»: non solamente in alcune lingue non indoeuropee, ma soprattutto in alcune operazioni tipiche delle «nostre» lingue³⁰. «Lo studio delle frasi con il verbo "essere" è reso poco chiaro dalla difficoltà, anzi dall'impossibilità di porre una definizione soddisfacente della natura e delle funzioni del verbo "essere". Prima di tutto, "essere" è un verbo? Se lo è, perché manca così spesso? E se non lo è, come mai ne assume lo status e le forme, restando tuttavia ciò che viene chiamato un "verbo-sostantivo"?» («Essere» e «avere», p. 223).

Benveniste mette allora in evidenza quella che chiama una «contraddizione». Questa a noi sembra essere anche una contraddizione tra i due testi di Benveniste, o almeno tra l'affermazione secondo la quale il verbo «essere» non apparterebbe a tutte le lingue e quella secondo la quale l'*equivalenza* delle frasi con il verbo «essere» è un fenomeno universale. È dunque quest'*equivalenza* sostitutiva che concentra in sé tutta la difficoltà: «Il fatto che esista una "frase nominale", caratterizzata dall'assenza di verbo, e che si tratti di un fenomeno universale, sembra contraddittorio con il fatto, anch'esso molto generale, che essa abbia un equivalente nella frase con il verbo "essere". I dati sembrano sfuggire all'analisi, e tutto il problema è ancora così scarsamente trattato che non si sa dove appoggiarsi. La causa di tut-

²⁹ E. BENVENISTE, «Etre» et «avoir» dans leurs fonctions linguistiques, in «Bulletin de la Société de linguistique», LV (1960) (trad. it. «Essere» e «avere» nelle loro funzioni linguistiche, in *Problemi di linguistica generale* cit., cap. XVI, pp. 223 sgg.). Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate con la sigla «Essere» e «avere» e i numeri di pagina della traduzione italiana.

³⁰ Si potrebbe studiare da questo punto di vista la lingua di Mallarmé e il rarefarsi, in essa, di «essere» ed «è». Cfr. DERRIDA, *La double séance* cit.

to ciò è probabilmente che si ragiona, almeno in modo implicito, come se l'apparizione di un verbo "essere" seguisse, logicamente e cronologicamente, uno stato linguistico privo di tale verbo. Ma questo ragionamento lineare cozza da ogni lato con le smentite della realtà linguistica, senza peraltro soddisfare alcuna esigenza teorica» (*ibid.*).

Quest'ultima proposizione non può che essere sottoscritta. Ma non invalida alcune affermazioni del testo sulle categorie? Come dobbiamo intendere adesso il fatto che *tutte* le lingue dispongano di un equivalente delle frasi col verbo «essere»?

1) La funzione di «copula» o «demarcatore grammaticale dell'identità» è assolutamente distinta dal verbo essere «nella pienezza della sua funzione». «I due sono coesistiti e possono sempre coesistere, dato che sono completamente diversi. In molte lingue tuttavia si sono fusi» (*ibid.*). Di conseguenza, «quando si parla di un verbo "essere" occorre precisare se si tratta della nozione grammaticale o della nozione lessicale. La mancanza di questa distinzione ha reso il problema insolubile e persino impossibile da enunciare con chiarezza» (*ibid.*, p. 188).

Ora, per quanto riguarda la funzione grammaticale della copula, Benveniste dimostra la sua universalità con una grande abbondanza di esempi. Essa appartiene a tutte le lingue che non possiedono il verbo «essere» come presenza lessicale.

2) In tutte le lingue, l'«assenza» lessicale del verbo «essere» viene ad essere supplita da una determinata funzione. A dire il vero, questa complementarità viene a colmare un'assenza solo agli occhi di coloro che, come noi, praticano una lingua in cui le due funzioni grammaticale e lessicale si sono «fuse» (almeno fino a un certo punto), con tutte le conseguenze «storiche» fondamentali che si possono immaginare. Quello che noi percepiamo, al di fuori dell'Occidente, come supplemento di asseriva o come funzione vicaria, non è di fatto una possibilità originale che viene ad aggiungersi alla funzione lessicale del verbo «essere» – e che dunque può anche farne a meno – può anche dispensarsi dal far riferimento ad essa? E questo non vale anche all'interno dell'indoeuropeo?

La forma più generale di questo supplemento di copula è la frase nominale: «In questo caso l'espressione più generale non comporta alcun verbo. È la "frase nominale", quale è oggi rappresentata, per esempio, in russo o in ungherese, ove un morfe-

ma-zero, la pausa, assicura il legame tra i due termini e ne asserisce l'identità quale che sia, dal punto di vista logico, la modalità di tale identità: equazione formale ("Roma è la capitale d'Italia"), inclusione in una classe ("il cane è un mammifero"), partecipazione a un insieme ("Piero è francese"), e così via.

Ciò che interessa è che non vi è alcun rapporto né di natura né di necessità tra una nozione verbale "esistere, essere realmente" e la funzione "copulativa". Non ci si deve chiedere come mai il verbo "essere" può mancare o essere omesso, vorrebbe dire ragionare al contrario. Il vero interrogativo sarà invece: come mai esiste un verbo "essere" che dà espressione verbale e consistenza lessicale a una relazione logica in un enunciato assertivo?» (*ibid.*, pp. 224-25).

Si verifica così che l'assenza lessicale non sia «supplita» che da un'assenza *tout court*, dato che in questo caso la funzione grammaticale di «essere» viene assicurata dal bianco di uno spaziamento, da una punteggiatura in qualche modo cancellata, da una *pausa*: interruzione orale, cioè un arrestarsi della voce (si tratta dunque di un *fenomeno orale?*), che pertanto non viene ad essere marcato da nessun segno *grafico*, nel senso corrente di questa parola, da nessuna pienezza di scrittura. L'assenza di «essere», l'assenza di questo singolare lessema è l'assenza stessa. Il valore semantico di *assenza* in generale non dipende dal valore lessical-semantico di «essere»? E nell'orizzonte di questa domanda che bisognerebbe forse analizzare quello che Benveniste chiama anche «tratto supplementare», cioè un tratto soltanto «probabile», che non *esiste* né *consiste* in null'altro che in una certa sospensione: «L'antico semitico, come si sa, non possiede un verbo "essere". Per ottenere una frase nominale bastagiustapporre i termini nominali dell'enunciato, con un tratto supplementare, probabile, ma privo di espressione grafica, che è la pausa tra i termini. L'esempio dell'ungherese, del russo, ecc., dà a questa pausa il valore di un elemento dell'enunciato; è il segno stesso della predicazione. Probabilmente si dovrà ammettere che dovunque la struttura della lingua permette di costituire un enunciato predicativo giustapponendo due forme nominali in ordine libero, queste sono separate da una pausa» (*ibid.*, p. 225).

3) Altra forma, molto corrente, di questo supplemento di copula: il gioco sintattico con il pronome, per esempio il suo raddoppiamento in fine di proposizione: «mān yaš mān», «io sono giovane» (io giovane io), «sān yaš sän», «tu sei giovane», in al-

cuni dialetti orientali (altaico: «ol bay ol», «egli è ricco» (lui ricco lui)). «La valorizzazione sintattica del pronome in funzione di copula è un fenomeno di cui bisogna mettere in rilievo la portata generale» (*ibid.*, p. 227).

Il processo di oggettivazione porta quindi al costante privilegiamento della terza persona singolare. Il rapporto nascosto tra tale privilegiamento e la legge del supplemento di copula apre un problema che la linguistica e l'ontologia *come tali* non possono che additare a distanza, innanzitutto perché esse sono in via di principio sottoposte, come *scienza* e come *filosofia*, all'autorità di quell'è di cui va interrogata la possibilità. Illustriamo questo con un semplice accostamento.

Dobbiamo qui riferirci ad un altro saggio di Benveniste, *La frase nominale*. «Dopo il memorabile articolo in cui A. Meillet («MSL», XIV) ha definito la situazione della classe nominale in indoeuropeo, dandole per la prima volta uno *status* linguistico, molti studi, concernenti soprattutto le lingue indoeuropee antiche, hanno contribuito alla descrizione storica di questo tipo di enunciato. In termini molto generali, la frase nominale implica un predicato nominale, senza verbo né copula, ed è considerata come l'espressione normale in indoeuropeo laddove un'eventuale forma verbale sarebbe stata la terza persona del presente indicativo di "essere". Queste definizioni sono state largamente utilizzate, anche fuori dell'ambito indoeuropeo, ma senza dare origine a uno studio parallelo delle condizioni che hanno reso possibile questa situazione linguistica. La teoria di questo singolarissimo fenomeno sintattico è anch'essa ben lontana dall'aver fatto qualche passo avanti a mano a mano che veniva scoperta la portata delle sue manifestazioni.

Questo tipo di frase non è limitato a una famiglia o ad alcune famiglie di lingue. Quelle in cui è stato osservato non sono che le prime di una lista che oggi potrebbe essere considerevolmente allungata. La frase nominale si incontra non solo in indoeuropeo, in semitico, in ugro-finnico, in bantu, ma anche nelle lingue più diverse: sumero, egizio, caucasico, altaico, dravidico, indonesiano, siberiano, amerindo, e così via. [...] Qual è la necessità alla quale la frase nominale risponde perché tante lingue diverse la producano allo stesso modo, e come mai – la domanda sembrerà strana, ma la stranezza sta nei fatti – il verbo di esistenza ha, fra tutti gli altri, il privilegio di essere presente in un enunciato in

cui non figura? Basta approfondire un po' il problema per trovarsi costretti ad esaminare nel loro insieme i rapporti nome-verbo, nonché la natura particolare del verbo "essere"»³¹.

Questa insistenza della terza persona singolare dell'indicativo presente del verbo «essere» avrebbe marcato anche la storia delle lingue in cui «essere» comportava una presenza lessicale. La funzione di copula avrebbe quindi comandato invisibilmente l'interpretazione del senso di «essere» perché da sempre l'avrebbe in qualche modo tormentata.

Heidegger: «Noi comprendiamo il sostantivo verbale "essere" a partire dall'infinito, il quale, dal suo canto, mantiene il riferimento all'"è" e alla sua accennata molteplicità. La forma verbale specifica e determinata "è", la terza persona singolare dell'indicativo presente, ha qui la preminenza. L'"essere" noi non lo comprendiamo in riferimento al "tu sei", al "voi siete", all'"io sono", o all'"essi sarebbero" [...] che pure costituiscono tutti, e allo stesso titolo dell'"è", altrettante coniugazioni del verbo "essere". "Essere" è per noi l'infinito di "è". Siamo quindi involontariamente portati, quasi non vi fosse altra possibilità, a interpretare l'infinito "essere" a partire dall'"è".

L'"essere" assume pertanto quel significato, già indicato, che ricorda il modo di intendere l'essenza dell'essere ("Wesen des Seins") da parte dei Greci, una determinatezza che non giunge a noi per caso, ma che domina da lungo tempo la nostra esistenza storica ("geschichtliches Dasein")»³².

Benché sempre sofferta e internamente tormentata, la fusione della funzione grammaticale e della funzione lessicale di «essere» ha senza dubbio un rapporto essenziale con la storia della metafisica e con tutto ciò che ad essa si collega in Occidente.

A stento si sfugge alla forte tentazione di considerare il predominio crescente della funzione formale di copula come un processo di caduta, di astrazione, di degradazione, di svuotamento della pienezza semantica del lessema «essere» e di tutti quelli che, al pari di esso, si sono lasciati sostituire o scarnificare. Interrogare questa «storia» (ma la parola «storia» appartiene a tale sviluppo del senso) come la storia del senso, porre la «questione

³¹ E. BENVENISTE, *La phrase nominale*, in «Bulletin de la Société de linguistique de Paris», XLVI (1950), fasc. 1, p. 132 (trad. it. *La frase nominale*, in *Problemi di linguistica generale* cit., cap. XIII, pp. 179-80, corsivo mio).

³² HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* cit., trad. it. p. 101.

dell'essere» come questione del «senso dell'essere» (Heidegger), non è limitare la distruzione dell'ontologia classica all'orizzonte di una riappropriazione della pienezza semantica di «essere», di una riattivazione dell'origine perduta, ecc.? Non è fare del supplemento di copula un accidente istoriale, anche se lo si considera come strutturalmente necessario? Non è sospettare in esso una sorta di caduta originaria, con tutto ciò che implicherebbe tale prospettiva?

Infine, perché l'orizzonte del senso domina l'interrogazione del linguista così come quella del filosofo? Quale desiderio li spinge entrambi, in quanto tali, a procedere analogamente verso un'istanza supralapsaria, che precede il supplemento di copula? Che il loro modo di procedere e il loro orizzonte restino, da questo punto di vista, analoghi, come si vede:

(Tutte le varie coniugazioni del verbo «essere» risultano da tre diverse radici.

Le prime due sono indogermaniche e compaiono anche nelle parole greche e latine col significato di «essere».

- 1) La più antica e genuina è *es* in sanscrito (*asus*) la vita, il vivente, ciò che in sé e di per sé sussiste, si muove e riposa [...]. E da notare che in tutte le lingue indogermaniche l'«è» (*estin, est...*) sussiste fin dall'inizio.
- 2) L'altra radice indogermanica suona *bhū, bheu*. Ad essa si riattacca il greco *phuo*, schiudersi, imporsi, predominare, venire in posizione e permanervi di per sé. Questo *bhū* è stato finora inteso, secondo la concezione comune e superficiale di *physis* e di *phuein*, come natura e come «crescere» [...].
- 3) La terza radice: *wes* (sanscrito: *vasami*, germanico: *wesan*), risiedere, ristare, trattenersi, comparire solo nella coniugazione del verbo germanico *sein* [...]. Il sostantivo *Wesen* originariamente non significa l'essenza («Was-sein»), la *quidditas*, ma il durare come presente («Gegenwart»), la pre-senza («An-wesen») e l'as-senza («Ab-wesen»). Quanto al *-sens* del latino *prae-sens* e *ab-sens* è andato perduto. [...] Da queste tre radici desumiamo le tre significazioni chiaramente determinate fin dall'origine di: vivere, schiudersi, permanere. La linguistica le constata. Essa constata altresì che questi significati primitivi sono oggi scomparsi, mentre quello che persiste è solo il significato «astratto» di «essere» [...].
- 8) Il senso dell'essere che, stando alle interpretazioni puramente logiche e grammaticali, ci si presenta come «astratto» e come qualcosa, per conseguenza, di puramente derivato, può essere in se stesso pieno e originario?
- 9) E tutto questo si può mettere in luce in base all'essenza della lingua colta originariamente? [...] «L'essere», per ora, non è per noi che un semplice vocabolo, un termine *frusto* («vernützer»). Se non altro, bisogna che cerchiamo almeno d'impadronirci di quest'ultimo resto

(«Rest») *rimasto in nostro possesso*. [...] Chiediamo pertanto: che ne è della *parola* essere?

A questa domanda abbiamo già risposto per due vie che ci hanno condotto alla grammatica e all'etimologia della parola. Riassumiamo il risultato di questa duplice spiegazione della parola «essere».

- 1) La considerazione grammaticale della forma della parola ci ha fatto conoscere che all'infinito i modi determinati del significato del verbo non risultano più apprezzabili; si sono *cancellati* («verwisch»). Quanto alla sostantivazione, essa non fa, in ultima analisi, che rafforzare e obiettivare questa *cancellazione* («Verwischung»). La parola diventa un nome che designa qualcosa di indeterminato.
- 2) La considerazione etimologica del significato della parola ci ha mostrato che quello che noi oggi, e da gran tempo, designiamo con la parola «essere» non è, quanto al significato, che una *fusione, allo stesso livello* («ausgleichende»), di tre diversi significati basilari, nessuno dei quali peraltro rientra più, in modo proprio e distinto, nel significato del nome. Questa *fusione* («Vermischung») e quella *cancellazione* («Verwischung») si implicano a vicenda³³.

Queste indicazioni restano da completare con l'esame, in rapporto alla frase nominale, della situazione del verbo «essere». Si deve insistere decisamente sulla necessità di rigettare ogni implicazione di un «essere» lessicale nell'analisi della frase nominale, e di rivedere abitudini di traduzione imposte dalla diversa struttura delle lingue occidentali moderne. Una rigorosa interpretazione della frase nominale può cominciare solo quando ci si sia liberati da questa schiavitù e si sia riconosciuto che il verbo *esti* dell'indoeuropeo è un verbo come tutti gli altri. E non solo perché possiede tutte le caratteristiche morfologiche della sua classe e assolve la medesima funzione sintattica, ma anche perché ha dovuto avere un significato lessicale definito, prima di *cadere* – al termine di un lungo sviluppo storico – al rango di «copula». Non è più possibile cogliere direttamente questo significato, ma offre qualche spiraglio il fatto che **bh-u*, 'spuntare, crescere', abbia fornito una parte delle forme di **es*. In ogni caso, anche interpretandolo come 'esistere, avere una consistenza reale' (cfr. il senso di 'verità' legato agli aggettivi a. sl. *sannr*, lat. *sons*, sanscrito *satya*-), lo si definisce quanto basta per la sua funzione di intransitivo suscettibile di essere usato sia assolutamente, sia accompagnato da un aggettivo; sicché *esti* assoluto o *esti* + agg. si comporta come un gran numero di verbi intransitivi che hanno questa duplice posizione (quali: sembrare, apparire, crescere, rimanere, giacere, sgorgare, cadere, e così via) [...]. Si deve *ridare al verbo «essere» il suo pieno valore e la sua funzione autentica* per misurare la distanza tra un'asserzione nominale e un'asserzione con «essere»³⁴),

³³ *Ibid.*, pp. 81-84. Ho messo in corsivo il punto 9, *frusto, quest'ultimo resto rimasto in nostro possesso, cancellati, cancellazione, fusione allo stesso livello, fusione, cancellazione*.

³⁴ BENVENISTE, *La phrase nominale* cit., trad. it. pp. 188-89. Ho messo in corsivo *cadere e ridare al verbo «essere» il suo pieno valore e la sua funzione autentica*.

ciò apparirà forse (sempre che ciò si rimetta ad un qualche apparire) a partire da un luogo di cui resta non tanto da trovare il nome quanto da inscrivere l'elaborazione. Questo luogo non può in ogni caso essere un'ontologia, una scienza regionale o qualunque cosa che si ordini sulla falsariga di tale gerarchia. Questa potrebbe infatti ordinare le scienze particolari sulla falsariga delle ontologie regionali e poi dell'ontologia fondamentale solo presupponendo quello che (è) viene qui in questione.

Che ne è della *parola*? e poi dell'opposizione di lessicale (semantico, etimologico) e grammaticale che domina nel modo che si è visto questo discorso senza essere interrogata per se stessa? Dove e come si è costituita? Perché l'è dà ancora la sua forma a tutte queste domande? Che ne è del rapporto tra la verità, il senso (dell'essere) e la terza persona singolare dell'indicativo presente del verbo «essere»? Cos'è *restare* o non *restare*? Cosa resta in un supplemento di copula?

Se si trattasse qui, ancora, di una parola da dire, senza dubbio essa non toccherebbe né alla filosofia né alla linguistica in quanto tali.

La mitologia bianca
La metafora nel testo filosofico

Prima versione pubblicata in «Poétique», V (1971).

1. *Esergo.*

Dalla filosofia la retorica. Da un volume, pressappoco, piú o meno, fare qui un fiore, trarlo fuori, montarlo pezzo a pezzo, anzi lasciarlo montar da sé, venire alla luce – allontanandosi come da se stesso, avvolto su di sé a mo' di voluta, questo fiore fa un'incisione – imparando a coltivare, sul modello del calcolo del lapidario¹, la pazienza...

La metafora *nel* testo filosofico. Sicura di intendere ogni parola di questo enunciato, precipitandoci a comprendere – a inscrivere – una figura nel volume la cui capienza contiene filosofia, ci potremmo accingere a trattare di una questione particolare: c'è metafora nel testo filosofico? In quale forma? Fino a che punto? È essenziale? accidentale? ecc. La sicurezza va ben presto perduta: la metafora sembra coinvolgere nella sua totalità l'uso della lingua filosofica, né piú né meno che l'uso della lingua cosiddetta naturale *nel* discorso filosofico, o addirittura della lingua naturale *come* lingua filosofica.

Ciò richiede un libro, insomma: della filosofia, dell'*uso* o del buon uso della filosofia. Convieni che l'impegno in tale lavoro prometta piú di quanto non dia. Ci contenteremo dunque di un capitolo e sostituirlo all'uso – nel titolo – l'*usura*. Ci interessiamo in primo luogo ad una certa usura della forza metaforica nello scambio filosofico. L'*usura* non viene ad aggiungersi ad un'energia tropica destinata altrimenti a restare intatta; essa costituisce al contrario la storia stessa e la struttura della metafora filosofica.

Come rendere ciò *sensibile*, se non attraverso metafora? Qui, la parola *usura*. Infatti non si può aver accesso all'*usura* di un fenomeno linguistico senza dargli una qualche rappresentazione fi-

¹ [«Lapidario», che traduce qui *lapidaire*, ha come significato arcaico quello di 'artigiano che attende alla lavorazione delle pietre dure e delle pietre preziose'; anche, 'esperto delle gemme e delle loro magiche virtù' (Devoto-Oli)].

gurata. Cosa potrebbe essere l'usura *propriamente detta* di una parola, di un enunciato, di un significato, di un testo?

Di questa metafora dell'usura (della metafora), del logorio di questa figura, prendiamoci intero il rischio di dissotterrarne l'esempio (l'esempio solamente, per riconoscere in esso un tipo corrente) nel *Giardino di Epicuro*. Nell'esergo di questo capitolo, vogliamo rimarcarlo, la metafora ripresa da Anatole France – l'usura filosofica di questa figura – descrive anche, per un caso fortunato, l'erosione attiva di un esergo.

Quasi al termine del *Giardino di Epicuro*², un breve dialogo fra Ariste e Polifilo ha come sottotitolo *O il linguaggio metafisico*. I due interlocutori hanno uno scambio [*commercent*] proprio sulla figura sensibile che si rifugia e si us(ur)a, fino a sembrare impercettibile, in ciascun concetto metafisico. Le nozioni astratte nascondono sempre una figura sensibile. E la storia della lingua metafisica verrebbe a confondersi con il cancellarsi della sua efficacia e l'usura della sua effigie. La parola non viene pronunciata, ma è possibile decifrare la duplice portata dell'*usura*: il cancellarsi per sfregamento, l'esaurimento, lo sfaldamento, certamente, ma anche il provento supplementare di un capitale, lo scambio che, lungi dal perdere la posta, ne metterebbe a frutto la ricchezza primitiva, ne accrescerebbe la resa sotto forma di rendite, di interesse addizionale, di plusvalore linguistico, laddove queste due storie del senso rimangono inseparabili. «POLIFILO Non era che una *rêverie*. Fantasticavo che i metafisici, quando si fabbricano un linguaggio, somigliano [immagine, paragone, figura per significare la raffigurazione] a degli arrotini che, invece di coltelli e forbici, passassero sulla loro mola medaglie e monete, per cancellarne l'esergo, l'annata e l'effigie. Quando hanno tanto fatto che non si vede più sulle loro monete da cento soldi né Vittoria, né Guglielmo, né la Repubblica, dicono: "Queste monete non hanno nulla di inglese, né di tedesco, né di francese; le abbiamo tratte fuori dal tempo e dallo spazio; esse non valgono più cinque franchi: esse hanno un valore inestimabile e il loro corso è stato esteso infinitamente". Essi hanno ragione a parlare così. Con questo lavoro da pochi soldi le parole vengono portate dal fisico al metafisico. Si vede innanzitutto cosa ci perdono; non si vede subito cosa ci guadagnano».

² A. FRANCE, *Le Jardin d'Epicure*, Paris 1900. La stessa opera contiene una sorta di *rêverie* sulle figure dell'alfabeto, sulle forme originarie di alcune delle sue lettere (*De l'entretien que j'eus cette nuit avec un fantôme sur les origines de l'alphabet*).

Non si tratta qui di basarsi su questa *rêverie* ma di vedere delinarsi, attraverso la sua logica implicita, la configurazione del nostro problema, le condizioni teoriche e storiche del suo emergere. Due limiti, almeno: 1) Polifilo sembra voler salvare l'integrità del capitale, o piuttosto, prima dell'accumulazione di un capitale, la ricchezza naturale, la virtù originale dell'immagine sensibile, deflorata e deteriorata dalla storia del concetto. Egli suppone così – motivo classico, luogo comune del XVIII secolo – che all'origine del linguaggio abbia potuto aver corso un linguaggio sensibile puro e che resti sempre possibile determinare l'*etymon* di un senso primitivo, benché nascosto; 2) questo etimologismo interpreta la degradazione come passaggio dal fisico al metafisico. Esso si serve dunque di un'opposizione tutta filosofica, che ha anch'essa la sua storia e la sua storia metaforica, per giudicare di quello che il filosofo farebbe, inconsapevolmente, delle metafore.

Lo conferma il seguito del dialogo: esso interroga proprio la possibilità di restaurare o di riattivare, sotto la metafora che a un tempo nasconde e si nasconde, la «figura originale» della moneta usurata, cancellata [*effacée*], levigata dalla circolazione del concetto filosofico. Il *dis-fac(c)i(a)mento*³ non dovrebbe dirsi, sempre, di una figura originale, se esso non si disfacesse [*s'effaçoit*] da se stesso?

«Di tutte queste parole, o sfigurate dall'uso o levigate o anche forgiate in vista di qualche costruzione mentale, possiamo rappresentarci la figura originale. I chimici ottengono dei reagenti che fanno comparire sul papiro o sulla pergamena l'inchiostro cancellato. È con l'ausilio di questi reagenti che si leggono i palinsesti. Se si applicasse un procedimento analogo agli scritti dei metafisici, se si mettesse in luce il senso primitivo e concreto che rimane invisibile e presente al di sotto del senso astratto e nuovo, si troverebbero delle idee assai strane e talvolta assai istruttive».

Il senso primitivo, la figura originale, sempre sensibile e materiale («tutte le parole del linguaggio umano furono coniate all'origine a partire da una figura materiale e [...] tutte rappresentarono nella loro novità qualche immagine sensibile [...], materialismo fatale del vocabolario [...]») non è esattamente una

³ [*Effacement*: Derrida gioca, qui e più sotto, sui vari significati di *effacement*: 'cancellazione', 'cancellazione della faccia, dell'aspetto' e anche 'cancellazione della faccia di una moneta'; nel seguito, si è tradotto col più ordinario «cancellazione», segnalando fra parentesi il termine *effacement*].

metafora. È una sorta di figura trasparente, equivalente ad un senso proprio. Essa diventa metafora quando il discorso filosofico la mette in circolazione. Allora si dimenticano simultaneamente il primo senso e il primo spostamento. Non si rimarca più la metafora e la si prende per il senso proprio. Doppia cancellazione [effacement]. La filosofia sarebbe questo processo di metaforizzazione che da se stesso si toglie via. Costitutivamente, la cultura filosofica sarà sempre stata logora.

È una regola di economia: per ridurre il lavoro dello sfregamento, i metafisici sceglierebbero di preferenza, nella lingua naturale, le parole più usate: «[...] essi scelgono di preferenza, per levigarle, le parole che arrivano loro un po' logore. Così risparmiano una buona metà del lavoro. Talvolta, più fortunati ancora, mettono mano a parole che, per lungo e universale uso, hanno perso, da tempo immemorabile, ogni traccia di figura». Reciprocamente, noi siamo metafisici inconsapevoli in proporzione all'usura delle nostre parole. Senza farne un tema o un problema, Polifilo non può evitare il passaggio al limite: l'usura assoluta di un segno. Che cos'è? È questa perdita – cioè questo plusvalore illimitato – non è ciò che il metafisico preferisce, sistematicamente, scegliendo per esempio i concetti di forma negativa, assoluto, in-finito, in-tangibile, non-essere? «In tre pagine di Hegel, prese a caso dalla sua *Fenomenologia* [libro che pare fosse assai poco citato nell'Università francese nel 1900], su ventisei parole, soggetti di frasi importanti, ho trovato diciannove termini negativi contro sette termini affermativi [...]. Gli *ab*, gli *in*, i *non* agiscono ancor più energicamente della mola. Vi cancellano d'un colpo solo le parole più salienti. Talvolta, a dire il vero, ve le capovolgono soltanto, e ve le mettono sottosopra». Al di là della battuta, resta da interrogare il rapporto tra la metaforizzazione che si sopprime da se stessa e i concetti di forma negativa. Togliendo la determinazione finita, questi hanno la funzione di rompere il legame che tiene avvinti al senso di un ente particolare, se non addirittura alla totalità di ciò che è. Essi sospendono così la loro metaforicità apparente. (Definiremo meglio questo problema della negatività individuando, più sotto, la connivenza tra il *rilevamento* hegeliano – l'*Aufhebung*, anch'essa unità di una perdita e di un utile – e il concetto filosofico di metafora). «Tale è, per quanto ho saputo vedere, l'usanza dei metafisici o, per dir meglio, dei "metatafisici", perché è una meraviglia da aggiungere alle altre che la vostra scienza abbia essa stessa un nome negativo, tratto dall'ordine in

cui furono disposti i libri di Aristotele, e ai quali voi stessi conferiste il titolo: quelli che vengono dopo i fisici. Capisco bene che voi supponiate che essi siano messi in pila e che prender posto successivamente significa montar sopra. Ma con ciò voi ammettete di essere fuori dalla natura».

Benché la metafora metafisica abbia messo tutto sottosopra, benché essa abbia anche cancellato pile di discorsi fisici, dovrebbe sempre essere possibile riattivare l'iscrizione primitiva e restaurare il palinsesto. Polifilo si dedica a questo gioco. Da un'opera che «passa in rassegna i sistemi a partire dagli antichi Eleati fino agli ultimi eclettici e finisce col signor Lachelier», egli estrae una frase di tenore assai astratto e assai speculativo: «L'anima possiede Dio nella misura in cui essa partecipa dell'assoluto». Poi mette mano ad un lavoro etimologico o filologico che deve risvegliare tutte le figure che in essa giacciono addormentate. Per questo, egli presta attenzione non a quanto la frase «conteneva di verità» ma «unicamente alla forma verbale». E, dopo aver precisato che le parole «Dio», «anima», «assoluto», ecc. sono dei *simboli* e non dei *segni*, poiché il simbolizzato conserva un legame di affinità naturale con il simbolo e autorizza così la riattivazione etimologica (l'arbitrarietà non sarebbe così, come suggerisce anche Nietzsche, che un grado di usura del simbolico), Polifilo presenta i risultati della sua operazione chimica:

Ero così nel vero nel ricercare i sensi contenuti nelle parole *anima*, *Dio*, *assoluto*, che sono dei simboli e non dei segni.

«L'anima possiede Dio nella misura in cui essa partecipa dell'assoluto».

Che cos'è questo, se non un accostamento di piccoli simboli che sono stati fortemente cancellati, ne convengo, che hanno perso il loro splendore e il loro pittoresco, ma che ancora rimangono dei simboli per forza di natura? L'immagine è ridotta in essi allo schema. Ma lo schema è ancora l'immagine. E ho potuto, senza essere infedele, sostituire quest'ultima al primo. È così che ho ottenuto: «*Il soffio è seduto su colui che brilla nello stajo del dono che riceve in ciò che è completamente sciolto (o sottile)*» da cui senza difficoltà ricaviamo: «*Colui il cui soffio è un segno di vita, l'uomo, prenderà posto (certamente dopo che il soffio sarà esalato) nel fuoco divino, fonte e centro della vita, e questo posto gli sarà misurato in base alla virtù che gli è stata data (dai demoni, immagino) di estendere questo soffio caldo, questa piccola anima invisibile, attraverso lo spazio libero (il blu del cielo, probabilmente)*».

E notate che questo ha l'aria di un frammento di inno vedico, che sa della vecchia mitologia orientale. Non garantisco di aver ristabilito questo mito primitivo rispettando il pieno rigore delle leggi che governano il linguaggio. Poco importa. Basta che si veda che abbiamo trovato dei simboli e un mito in una frase che era essenzialmente simbolica e mitica, poiché era metafisica.

Credo di averlo fatto capire abbastanza, Ariste: ogni espressione di un'idea astratta non può essere che un'allegoria. Per un bizzarro destino, questi metafisici, che credono di sfuggire al mondo delle apparenze, sono costretti a vivere in perpetuo nell'allegoria. Poeti tristi, essi scoloriscono le favole antiche, e non sono che dei raccoglitori di favole. Essi fanno della mitologia bianca.

Una formula – breve, condensata, economica, quasi muta – è stata svolta in un discorso interminabilmente esplicativo, che si mette in mostra come un pedagogo, con gli effetti di ridicolo che produce sempre la traduzione prolissa e gesticolante di un ideogramma orientale. Parodia del traduttore, ingenuità del metafisico, del povero peripatetico che non riconosce la sua figura e non sa dove essa l'ha portato.

La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione. Il che non accade senza conflitti. Ariste, il difensore della metafisica (un refuso avrà fatto stampare, nel titolo, *Artiste*), finisce per *andarsene*, deciso a non dialogare più con un giocatore sleale: «Me ne vado non persuaso. Se aveste ragionato conformemente alle regole, mi sarebbe stato facile confutare i vostri argomenti».

Mitologia bianca – la metafisica ha cancellato in se stessa la scena favolosa che l'ha prodotta e che tuttavia resta attiva, irrequieta, inscritta in inchiostro bianco, disegno invisibile e nascosto nel palinsesto.

Questo dialogo dissimetrico – falso – non merita di essere posto in esergo solo perché colpisce; e perché, colpendo non meno la ragione dell'immaginazione, esso incide il nostro problema in un'effigie teatrale. Esso ha altri titoli. Molto schematicamente:

1) L'intento di Polifilo sembra appartenere ad una configurazione la cui distribuzione storica e teorica, i cui limiti, le cui divisioni interne, i cui sfalsamenti restano da interpretare. Guidata dalla questione della retorica, tale interpretazione dovrebbe interrogare tanto i testi di Renan⁴ e di Nietzsche⁵ (che entrambi, da

⁴ Cfr. per esempio E. RENAN, *De l'origine de langage* (1848), cap. v, in *id.*, *Œuvres complètes*, Paris 1947-61, t. VIII.

⁵ Cfr. per esempio F. NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), Leipzig 1925 (trad. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *id.*, *Opere cit.*, III, t. II, pp. 263 sgg.).

filologi, hanno richiamato quella che consideravano come l'origine metaforica dei concetti, in specie di quello che sembra sostenere il senso proprio, la proprietà del proprio, l'essere) quanto quelli di Freud⁶, di Bergson⁷, di Lenin⁸ che, attenti all'attività metaforica nel discorso teorico o filosofico, hanno proposto o praticato la moltiplicazione di metafore antagoniste al fine di meglio neutralizzarne o controllarne l'effetto. Lo sviluppo della linguistica storica nel XIX secolo è lungi dall'essere sufficiente a spiegare l'interesse per la sedimentazione metaforica dei concetti. E va da sé che la configurazione di questi motivi non ha un limite cronologico o storico lineare. Ben lo mostrano i nomi che abbiamo ora accostati e, per di più, le sfaldature che dobbiamo definire o mantenere passano all'interno dei discorsi firmati da un unico nome. Una nuova determinazione dell'unità dei *corpus* delle opere dovrebbe precedere o accompagnare l'elaborazione di queste questioni.

2) Leggere in un concetto la storia nascosta di una metafora, è privilegiare la *diacronia*, a spese del sistema, e puntare su quel-

⁶ Cfr. per esempio J. BREUER in *id.* e S. FREUD, *Studien über Hysterie*, Leipzig-Wien 1895 (trad. it. *Studi sull'isteria*, in *id.*, *Opere cit.*, I, p. 372); S. FREUD, *ibid.*, pp. 426-427; o anche *id.*, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Leipzig-Wien 1905 (trad. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *id.*, *Opere cit.*, V, p. 187); *id.*, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien 1915-17 (trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, *ibid.*, VIII, p. 456) (a proposito della metafora dell'anticamera); *id.*, *Jenseits des Lustprinzips* cit., fine del cap. VI; *id.*, *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*, Leipzig-Wien-Zürich 1926 (trad. it. *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, in *id.*, *Opere cit.*, X, p. 362). D'altra parte, riguardo all'intervento degli schemi retorici nel discorso psicoanalitico, naturalmente cfr. J. LACAN, *Écrits*, Paris 1966 (si veda l'indice ragionato di J.-A. MILLER), E. BENVENISTE, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne* (1956), in *Problèmes de linguistique générale* cit., (trad. it. *Note sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana*, in *Problemi di linguistica generale* cit., pp. 93 sgg.), e R. JAKOBSON, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances* (1954), ora in *id.* e M. HALL, *Fundamentals of Language*, The Hague 1956 (trad. it. *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia*, in R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, Milano 1966, pp. 22 sgg.).

⁷ Cfr. per esempio *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant* cit., p. 185.

⁸ Nei *Quaderni* sulla dialettica di Hegel, Lenin definisce il più delle volte il rapporto di Marx con Hegel come «rovesciamento» (a testa in giù) ma anche come «decapitazione» (il sistema hegeliano meno tutto ciò che lo comanda: l'assoluto, l'Idea, Dio, ecc.) o anche come lo sviluppo di un «seme» o di un «chicco», e perfino come la «mondatura» che dalla buccia procede verso il nocciolo, ecc. Per quel che riguarda la questione della metafora nella lettura di Marx e in una problematica marxista in generale, cfr. specialmente L. ALTHUSSER, *Contradiction et surdétermination*, in *id.*, *Pour Marx*, Paris 1965 (trad. it. *Contraddizione e surdeterminazione*, in *Per Marx*, Roma 1969², pp. 69 sgg.); *id.*, *Lire le Capital*, Paris 1965 (trad. it. *Leggere il Capitale*, Milano 1968, pp. 27 sgg. e *passim*); *id.*, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, in «La Pensée», n. 151 (1970), pp. 3-38 (trad. it. in M. BARBAGLI (a cura di), *Istruzione, legittimazione e conflitto*, Bologna 1978², pp. 41-61), e J.-J. GOUX, *Numismatiques*, I, II, in «Tel Quel», 35 (1968), 36 (1969).

la concezione *simbolista* del linguaggio che di passaggio abbiamo fatto rilevare: il legame del significante col significato ha dovuto essere e restare, benché sotterraneo, un legame di necessità naturale, di partecipazione analogica, di rassomiglianza. La metafora è sempre stata definita come il tropo della rassomiglianza; non semplicemente fra un significante e un significato, ma tra quelli che sono già dei segni, l'uno dei quali designa l'altro. È la sua caratteristica più generale ed è ciò che ci ha autorizzato a riunire sotto questo nome tutte le figure cosiddette *simboliche* o *analogiche* evocate da Polifilo (figura, mito, favola, allegoria). In questa critica del linguaggio filosofico, interessarsi alla metafora – questa figura particolare – corrisponde dunque ad un partito preso simbolista. È interessarsi soprattutto al polo non sintattico, non sistematico, alla «profondità» semantica, al magnetismo della similarità piuttosto che alla combinazione posizionale, diciamo «metonimica», nel senso definito da Jakobson che giustamente sottolinea⁹ l'affinità fra il predominio del metaforico, il simbolismo (sia, diremmo noi, come scuola letteraria che come concezione linguistica) e il romanticismo (più storico, cioè storicista, e più ermeneutico). Va da sé che la questione della metafora, quale qui la ripetiamo, lungi dall'appartenere a questa problematica e dal dividerne i presupposti, dovrebbe al contrario delimitarli. Tuttavia, non si tratta di sostenere simmetricamente quello che Polifilo prende come bersaglio; ma piuttosto di decostruire gli schemi metafisici e retorici che sono all'opera nella sua critica, non per rifiutarli o buttarli via come scarti ma per reinscriverli altrimenti e soprattutto per cominciare a identificare il terreno storico-problematico a partire dal quale è stato possibile domandare sistematicamente alla filosofia i titoli metaforici dei suoi concetti.

3) Bisognava anche sottoporre ad interpretazione il valore di *usura*. Esso sembra avere un legame sistematico con la prospettiva metaforica. Lo si ritroverà ovunque il tema della metafora sarà privilegiato. È anche una metafora che trascina con sé un presupposto continuista: la storia di una metafora non avrebbe essenzialmente l'aspetto di uno spostamento, con rotture, reinscrizioni in un sistema eterogeneo, mutazioni, scarti senza origine, ma quello di un'erosione progressiva, di una perdita semantica

⁹ R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963 (trad. it. da originali inglesi, *Saggi di linguistica generale* cit., p. 41).

regolare, di un impoverimento ininterrotto del senso primitivo. Astrazione empirica senza estrazione dal suolo natio. Non che il lavoro degli autori citati sia interamente consegnato a tale presupposto, ma vi fa ricorso ogniqualvolta fa dominare il punto di vista metaforico. Questa caratteristica – il concetto di usura – non appartiene senza dubbio ad una configurazione storico-teorica ristretta ma, piuttosto, al concetto di metafora stesso e alla lunga sequenza metafisica che esso determina o che lo determina. E ad essa che, per cominciare, qui ci interessiamo.

4) Per significare il processo metaforico, i paradigmi della moneta, del metallo, argento e oro, si sono imposti con una notevole insistenza. Prima che la metafora – fatto di linguaggio – trovasse la sua metafora in un fatto economico, è stato necessario che un'analogia più generale organizzasse gli scambi tra le due «regioni». L'analogia all'interno del linguaggio si trova rappresentata da un'analogia tra il linguaggio e qualcosa di altro da esso. Ma ciò che qui sembra «rappresentare», raffigurare, è anche ciò che apre lo spazio più ampio di un discorso sulla figura e non si lascia contenere più in una scienza regionale o determinata, la linguistica e o la filologia.

L'iscrizione della moneta è il più delle volte il luogo d'incrocio, la scena dello scambio tra il linguistico e l'economico. I due tipi di significante si suppliscono nella problematica del feticismo, sia in Nietzsche che in Marx¹⁰. E *Per la critica dell'economia politica* organizza in sistema i motivi dell'usura, del «denaro che parla linguaggi [...] differenti», dei rapporti tra la «differenza di denominazione» e la «differenza di figura», della conversione del denaro in «oro *sans phrase*» e, reciprocamente, dell'idealizzazione dell'oro che «diventa simbolo di se stesso ma non può servire come simbolo di se stesso» («nessuna cosa può essere simbolo di se stessa», ecc.)¹¹. Il riferimento sembra qui piuttosto eco-

¹⁰ Cfr., per esempio, K. MARX, *Das Kapital*, I, Hamburg 1867 (trad. it. *Il Capitale*, Roma 1964, pp. 114-15): «Di dove vengono le illusioni del sistema monetario? Questo sistema non ha visto che l'oro e l'argento, in quanto denaro, rappresentano un rapporto sociale di produzione, ma li ha considerati nella forma di cose naturali dotate di strane qualità sociali [...]. Se le merci potessero parlare, direbbero: [...] Si ascolti ora come l'economista parla con l'anima stessa della merce: [...]».

¹¹ ID., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1859 (trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1969, pp. 87 sgg.). Facciamo un semplice richiamo a questi testi. Per analizzarli dal punto di vista che ci interessa qui (critica dell'etimologismo, questioni vertenti sulla storia e sul valore del proprio *idion*, *proprium*, *eigen*), bisognerebbe tenere rigorosamente conto, in particolare, di questo fatto: Marx non ha solo criticato, insieme

nomico e la metafora linguistica. Che inoltre, almeno apparentemente, Nietzsche inverta la corrente dell'analogia, non è certamente cosa di poco significato, ma non deve dissimulare la possibilità comune dello scambio e dei termini: «Che cos'è allora la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che, migliorate poeticamente e retoricamente, sono trasposte e abbellite e che, dopo un lungo uso, sembrano a un popolo salde, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni che abbiamo dimenticato siano tali, metafore divenute consunte e svuotate della forza dei sensi, monete che hanno perso la loro immagine e che vengono ora considerate solo come metallo, non più come monete»¹².

ad altri (Platone, Leibniz, Rousseau, ecc.) l'etimologismo come abuso o aberrazione non scientifica, come pratica della cattiva etimologia. La sua critica dell'etimologismo ha preso ad esempio il *proprio*. Non possiamo citare qui tutta la critica di Destutt de Tracy che gioca sulle parole *propriété* e *proprio* come «Stirner» faceva con *Mein* e *Meinung* [mio, il mio parere; anche Hegel faceva altrettanto], *Eigentum* e *Eigenheit* [proprietà e individualità]. Riporto solo questo passo, che riguarda la riduzione della scienza economica al gioco del linguaggio, e quella della specificità stratificata dei concetti all'unità immaginaria di un *etimo*: «"Stirner" ha negato d'anzì l'abolizione comunista della proprietà privata trasformando la proprietà privata nell'"avere" e dichiarando poi che il verbo "avere" è una parola indispensabile, una verità eterna, perché anche nella società comunista potrebbe capitargli di "avere" i dolori di corpo. Proprio allo stesso modo egli motiva qui l'impossibilità di abolire la proprietà privata, trasformandola nel concetto della proprietà, sfruttando il nesso etimologico fra "proprietà" e "proprio" e dichiarando che la parola "proprio" è una verità eterna, perché anche sotto il regime comunista potrebbe capitare che gli fossero "propri" i dolori di corpo. Tutta questa assurdità teorica, che cerca asilo nell'etimologia, sarebbe impossibile se la proprietà privata reale, che i comunisti vogliono abolire, non fosse stata trasformata nel concetto astratto "la proprietà". Con ciò da una parte ci si risparmia la fatica di dire o anche solo di sapere alcunché sulla proprietà privata reale, e d'altra parte si giunge facilmente a scoprire nel comunismo una contraddizione, dal momento che in esso, anche *dopo* l'abolizione della proprietà (*reale*), si può certo scoprire ogni sorta di cose che possono essere sussunte sotto "la proprietà"». Questa critica - che apre o lascia aperte le questioni della «realtà» del proprio, dell'«astrazione» e del concetto (non della realtà generale) del proprio - continua più sotto con degli esempi notevoli: «Per esempio, *propriété Eigentum* e *Eigenschaft, property Eigentum* e *Eigentümlichkeit*, "proprio" nel senso mercantile e nel senso individuale, *value, Wert - commerce, Verkehr - échange, exchange, Austausch*, ecc., che sono adoperati tanto per i rapporti commerciali quanto per le qualità e le relazioni degli individui come tali. Nelle altre lingue moderne accade esattamente lo stesso. Se san Max si mette seriamente a sfruttare questa ambiguità, può riuscire facilmente a fare una magnifica serie di nuove scoperte economiche senza sapere una parola di economia; e del resto anche i suoi nuovi fatti economici, che vedremo in seguito, restano interamente nell'ambito di questa sfera della sinonimia» (ID. e F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-46), in *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, V, Frankfurt am Main - Berlin - Moskau 1932 (trad. it. *L'ideologia tedesca*, Roma 1958, rispettivamente pp. 211-12 e 213)).

¹² NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Einleitung über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (estate 1873), in *Das Philosophenbuch* cit., trad. it. p. 76. Tale motivo del cancellarsi, dell'impallidire dell'immagine, si ritrova anche in S. FREUD, *Die Traumdeutung*, Leipzig-Wien 1900 (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere* cit., III), ma, in

Se si accetta la distinzione saussuriana, si dirà dunque che la questione della metafora rientra qui nel campo di una teoria del *valore* e non solo di una teoria della *significazione*. È nel momento in cui giustifica tale distinzione che Saussure pone la necessità, per tutte le scienze del valore ma solo per esse, di incrociare le assi sincronica e diacronica (*Corso di linguistica generale*, pp. 98 sgg.). Egli sviluppa allora l'analogia tra l'economia e la linguistica: «[...] la dualità di cui parliamo si impone già imperiosamente alle scienze economiche. Qui, diversamente da ciò che accadeva nei casi precedenti, l'economia politica e la storia economica costituiscono due discipline nettamente separate in seno a una stessa scienza [...]. Procedendo in tal modo si obbedisce, senza rendersene ben conto, a una necessità intrinseca: ed è una necessità affatto simile che ci obbliga a scindere la linguistica in due parti aventi ciascuna il suo principio. Il fatto è che qui, come in economia politica, si è di fronte alla nozione di *valore*; in entrambe le scienze ci si occupa di *un sistema di equivalenza tra cose di ordini differenti*: nell'una un lavoro e un salario, nell'altra un significato e un significante» (*ibid.*).

Per definire la nozione di valore, prima ancora che essa sia specificata come valore economico o valore linguistico, Saussure descrive le caratteristiche generali che garantiranno quindi il passaggio metaforico o analogico, per similarità o proporzionalità, da un ordine all'altro. Ora, una volta di più, la metaforicità per analogia è costitutiva di ciascuno dei due ordini quanto del loro rapporto.

Una volta di più è il pezzo da cento soldi a far le spese della dimostrazione:

[...] è necessario mettere in luce questo problema [rapporto fra significazione e valore], sotto pena di ridurre la lingua a una semplice nomenclatura [...].

Per rispondere a un tale quesito, constatiamo anzitutto che anche fuori della lingua tutti i valori sembrano retti da questo principio paradossale. Essi sono sempre costituiti:

- 1) da una cosa *dissimile* suscettibile d'esser *scambiata* con quella di cui si deve determinare il valore;
- 2) da cose *simili* che si possono *confrontare* con quella di cui è in causa il valore.

Freud come in Nietzsche, non determina univocamente o unilateralmente la teoria della metafora. Questa risulta compresa in un'agonistica più generale.

Questi due fattori sono necessari per l'esistenza d'un valore. Così per determinare che cosa vale un pezzo da cinque franchi, bisogna sapere: 1) che lo si può scambiare con una determinata quantità di una cosa diversa, per esempio del pane; 2) che lo si può confrontare con un valore simile del medesimo sistema, per esempio un pezzo da un franco, o con una moneta di un altro sistema (un dollaro ecc.). *Similmente* [corsivo mio], una parola può esser scambiata con qualche cosa di diverso: un'idea; inoltre, può venir confrontata con qualche cosa di egual natura: un'altra parola. Il suo valore non è dunque fissato fintantoché ci si limita a constatare che può esser «scambiata» con questo o quel concetto, vale a dire che ha questa o quella significazione; occorre ancora confrontarla con valori simili, con le altre parole che le sono opponibili. Il suo contenuto non è veramente determinato che dal corso di ciò che esiste al di fuori. Facendo parte di un sistema, una parola è rivestita non soltanto di una significazione, ma anche e soprattutto di un valore, che è tutt'altra cosa (*ibid.*, pp. 139-40).

Il valore, l'oro, l'occhio, il sole, ecc. sono trascinati, lo sappiamo da lungo tempo, nello stesso movimento tropico. Il loro scambio domina il campo della retorica e della filosofia. Quest'osservazione di Saussure, alla pagina seguente, può essere dunque messa a fronte della versione di Polifilo (il «soffio seduto», il «fuoco divino, fonte e centro della vita», ecc.). Essa ci ricorda che la cosa più naturale, più universale, più reale, più chiara, il referente in apparenza più esterno, il sole, dal momento in cui interviene (e lo fa *sempre*) nel processo di scambio assiologico e semantico, non sfugge affatto alla legge generale del valore metaforico: «Così il valore di un qualunque termine è determinato da ciò che lo circonda; persino della parola che significa "sole" non è possibile fissare immediatamente il valore se non si considera quel che le sta intorno; ci sono delle lingue in cui è impossibile dire "mi seggo al sole"» (*ibid.*, p. 141).

In questa stessa costellazione, ma nella sua posizione irriducibile, bisognerebbe rileggere di nuovo¹³ tutto il testo di Mallarmé sulla linguistica, l'estetica e l'economia politica, tutta la sua scrittura del segno *oro* che calcola degli effetti testuali eludendo le opposizioni del proprio e del figurato, del metaforico e del metonimico, della figura e del contenuto, del sintattico e del semantico, della parola e della scrittura classiche, del più e del meno. Specialmente in quella pagina che dissemina il suo titolo *Oro* nel corso di «fantasmagorici calar del sole».

2. (Niente) più metafora¹⁴.

Se dunque l'esergo è cancellato, come decifrare la figura, in particolare la metafora, nel testo filosofico? Non si è mai data risposta a questa domanda con un trattato sistematico e ciò non è senza dubbio privo di significato. Invece di avventurarci qui in dei prolegomeni a qualche metaforica futura, cerchiamo piuttosto di riconoscere nel suo principio la *condizione di impossibilità* di tale progetto. Nella sua forma più povera, più astratta il limite sarebbe il seguente: la metafora resta, in tutte le sue caratteristiche essenziali, un filosofema classico, un concetto metafisico. Essa rimane dunque avvinta all'interno del campo che una metaforologia generale della filosofia vorrebbe dominare. Essa nasce da una rete di filosofemi che corrispondono essi stessi a dei tropi o a delle figure e che sono a questi ultimi contemporanei o sistematicamente solidali. Questo strato di tropi «fondatori», questa falda di «primi» filosofemi (supponendo che le virgolette siano qui una precauzione sufficiente) non si domina. Essa non si lascia dominare da se stessa, da ciò che essa stessa ha generato, fatto crescere sul suo terreno, sostenuto facendogli da base. Essa perciò si sconvolge¹⁵ ogni qualvolta uno dei suoi prodotti – qui, il concetto di metafora – tenta invano di comprendere sotto la sua legge la totalità del campo a cui appartiene. Se si volessero immaginare e classificare tutte le possibilità metaforiche della filosofia, una metafora, per lo meno, resterebbe sempre esclusa, fuori dal sistema: almeno quella senza la quale non si sarebbe costruito il concetto di metafora o, per sin copare un'intera catena argomentativa, la metafora della metafora. Inoltre, questa metafora in più, restando fuori dal campo che essa permette di circoscrivere, estrae o astrae da sé questo campo, dunque gli si sottrae come metafora in meno. In ragione di quella che potremmo denominare, per economia, la complementarità tropica, poiché il giro in più diventa il giro in meno, alla tassonomia o alla storia delle metafore filosofiche i conti non tornerebbero mai. All'interminabile *deiscenza* del supplemento (se è consentito di coltivare ancora un po' questa metafora botanica) sarà sempre rifiutato lo stato o lo statuto del complemento. Il campo non viene mai saturato.

¹³ Questa lettura è abbozzata in DERRIDA, *La double séance* cit. (II).

¹⁴ [«Plus de métaphore», che significa sia 'più metafora' che 'niente più metafora'].

¹⁵ [«S'emporte»: lett. sia 'si adira' che 'slitta via', 'frena'].

Per dimostrarlo, immaginiamo cosa potrebbe essere una tale rassegna [*relevé*], nello stesso tempo storica e sistematica, delle metafore filosofiche. Essa in primo luogo si regolerebbe in base ad un concetto rigoroso di metafora, accuratamente distinta, all'interno di una tropologia generale, da tutti i giri di frase con cui troppo spesso la si confonde. Supponiamo provvisoriamente che questa definizione sia acquisita. Sarebbe poi necessario individuare l'importazione nel discorso cosiddetto filosofico di metafore allogene, o piuttosto di significati che divengono metaforici quando vengono trasportati fuori dal loro habitat proprio. Si farebbe pertanto la classificazione dei luoghi di provenienza: ci sarebbero delle metafore biologiche, organiche, meccaniche, tecniche, economiche, storiche, matematiche – geometriche, topologiche, aritmetiche – (supposto che ci possano essere delle metafore matematiche in senso stretto, problema che dobbiamo per ora tenere in riserva). Questa classificazione, che suppone un indigenato e una migrazione, è adottata correntemente da coloro, non numerosi, che hanno studiato la metaforica di un filosofo o di un singolo *corpus*.

Classificando le metafore secondo le loro regioni di origine, si dovrebbe necessariamente – e la cosa non ha mancato di verificarsi – ricondurre tutti i discorsi «che danno in prestito», i discorsi di origine, in opposizione ai discorsi che prendono in prestito, a due grandi tipi: quelli che per l'appunto sembrano più originari in se stessi¹⁶ e quelli il cui oggetto ha cessato di essere originario, naturale, primitivo. I primi forniscono delle metafore fisiche, animali, biologiche, i secondi delle metafore tecniche, artificiali, economiche, culturali, sociali, ecc. Questa opposizione derivata (di *physis* a *techne* o di *physis* a *nomos*) è all'opera ovunque. Talvolta il filo conduttore non è dichiarato. Succede che si pretenda di rompere con la tradizione. Il risultato è lo stesso. Questi principi tassonomici non dipendono da un problema particolare di metodo. Essi sono comandati dal concetto di metafora e dal suo sistema (per esempio, l'opposizione del luogo di origine, dell'*etimo*, del proprio e dei loro altri) e, fintanto che questo concetto non viene sollecitato, la riforma metodologica resta infrut-

¹⁶ Quelle che si incontrano innanzitutto in natura, non chiedono che di essere colte, come dei fiori. Il fiore appartiene sempre alla giovinezza, è vicinissimo alla natura e al mattino della vita. La retorica del fiore, per esempio in Platone, ha sempre questo senso. Cfr. *Simposio*, 183 e, 196 ab, 203 e, 210 c; *Repubblica*, 474 e, 601 b; *Politico*, 273 d, 310 d, ecc.

tuosa. Per esempio, nella sua tesi *Les métaphores de Platon*¹⁷, Pierre Louis dichiara che non seguirà il modello di classificazione «genealogica» o basata sulla migrazione. Al criterio esterno del dominio di provenienza preferirà dunque, ci dice, il principio di organizzazione interna delle metafore. Si tratterà allora di regolarsi in base alle intenzioni dell'autore, a ciò che egli vuol dire, a ciò che significa il gioco delle figure. Proposito in apparenza tanto più legittimo per il fatto che qui si ha a che fare con un discorso filosofico, o trattato come tale: pertanto ciò che importa, come tutti sanno, è il contenuto significato, il senso, l'intenzione di verità, ecc. Tener conto del pensiero platonico, del suo senso e della sua articolazione interna, è esigenza poco contestabile per chi voglia ricostruire il sistema delle metafore di Platone. Ma ci si rende ben presto conto che l'articolazione interna non è quella delle metafore stesse, ma quella delle idee «filosofiche», mentre la metafora, checché ne voglia l'autore, gioca il ruolo di ornamento pedagogico. Quanto alla configurazione propriamente filosofica del pensiero platonico, essa non è che una proiezione anacronistica. Consideriamo in primo luogo la dichiarazione di metodo: «Il metodo tradizionale, in questo genere di studi, consiste nel raggruppare le immagini secondo il dominio da cui l'autore le trae. Questo metodo può andar bene, a rigore, quando si tratta di un poeta in cui le immagini non sono che degli ornamenti la cui bellezza testimonia di un'eccezionale ricchezza immaginativa. Allora, ci si preoccupa ben poco del senso profondo della metafora o del paragone, per interessarsi soprattutto al suo splendore originale. Ora le immagini platoniche non si raccomandano solamente per delle qualità di brillantezza. Chiunque le studi si rende subito conto che esse non sono dei semplici ornamenti, ma sono interamente destinate a esprimere delle idee meglio di quanto non lo farebbe una lunga illustrazione» (*ibid.*, pp. 13-14).

Proposizioni nello stesso tempo paradossali e tradizionali. Di rado si considera la metafora poetica come un ornamento estrinseco, soprattutto per contrapporla alla metafora filosofica. Di rado se ne deduce che essa merita, per questo motivo, di essere studiata di per se stessa e che non ha un'identità propria che in ragione della sua esteriorità di significante. Viceversa, nulla è più classico di questa teoria «economica» della metafora destinata a

¹⁷ P. LOUIS, *Les métaphores de Platon*, Rennes 1945. Da questo punto in poi, le relative indicazioni saranno riportate nel testo con la sigla *Les métaphores de Platon*.

risparmiare una «lunga illustrazione»¹⁸ e soprattutto un paragone. Louis aveva tuttavia preteso di contrapporsi a questa tradizione: «Se c'è bisogno di un criterio che permetta di distinguere la metafora dal paragone, dirò piuttosto che il paragone appare sempre come un elemento accessorio facilmente separabile, mentre la metafora è assolutamente indispensabile al senso della frase» (*ibid.*, p. 4)¹⁹. La procedura economica dell'abbreviazione non si eserciterebbe dunque su un'altra figura ma, direttamente, sull'espressione dell'«idea», del senso, con i quali la metafora avreb-

¹⁸ La metafora e le altre figure, specialmente il paragone, sarebbero in tal modo omogenei; esse si distinguerebbero solo per l'ampiezza del loro sviluppo. La più breve delle figure retoriche, la metafora, sarebbe anche la più generale e farebbe economia di tutte le altre. Questa teoria economica può farsi forte dell'autorità di Aristotele: «Anche il paragone (o l'immagine: "eikôn") è una metafora; la differenza è minima ("diapherei gar mikron"): quando Omero dice, parlando di Achille, che egli si lancia come ("ôs") un leone, egli fa un paragone ("eikôn"); quando dice "è un leone che si lancia", è una metafora» (*Rhetorica*, III, 1406 b, 20-26). Lo stesso motivo ricompare in Cicerone (*De oratore*, III, 38. 156; 39. 157. *Orator*, XXVII, 92-94), in Quintiliano (*Institutio oratoria*, VIII, 6, § 4), in Condillac (*De l'art d'écrire*, II, 4), in Hegel («Tra metafora da un lato e paragone ("Gleichnis") dall'altro bisogna collocare l'immagine. Questa infatti ha tanta affinità con la prima, che propriamente è solo una metafora sviluppata ("ausführliche"), la quale perciò si riavvicina molto al paragone ("Vergleichung")», *Estetica*, II, cap. III, B 3, *L'immagine*, p. 460). Tale motivo sopravvive tuttora («La metafora è un paragone abbreviato»; J. VENDRYES, *Le langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris 1921, p. 209). Ciò che, sembra, merita qui di essere interrogato non è tanto la considerazione economica in se stessa quanto il carattere meccanico delle spiegazioni alle quali essa dà luogo (abbreviazione, risparmio quantitativamente omogeneo, accorciamento di tempo e spazio, ecc.). D'altra parte, la legge di economia viene riconosciuta in questo caso nel rapporto fra una figura costituita, almeno implicitamente, e un'altra figura costituita e non nella produzione stessa della figura. L'economia di tale produzione non potrebbe essere così meccanica ed esterna. Diciamo che l'ornamento in più non è mai inutile o che l'inutile può sempre servire. Non abbiamo qui né il tempo né lo spazio per commentare la pagina di *Les vases communicants* in cui Breton, attento agli equivalenti retorici della condensazione e dello spostamento, come alla loro economia, analizza un ornamento: «Non c'è dubbio che io abbia un "complesso" delle cravatte. Detesto questo ornamento incomprendibile dell'abbigliamento maschile. Mi rimprovero ricorrentemente di cedere ad un'usanza così misera come quella di annodare ogni mattina davanti ad uno specchio (cerco di spiegare agli psicoanalisti) questo pezzo di stoffa che, con la sua nullità così accurata, deve mettere in risalto l'espressione già idiota di una giacca col bavero. È, molto semplicemente, sconcertante. Non ignoro, del resto, e sono incapace di nascondermi che, come le *slot-machines*, sorelle del dinamometro su cui si esercita vittoriosamente il Supermaschio di Jarry ("Venite, Signora"), simboleggiano sessualmente - la sparizione dei gettoni nella fessura - e metonimicamente - la parte per il tutto - la donna, così la cravatta, perlomeno a parere di Freud, raffigura il pene, "non solo perché pende giù lunga ed è tipica dell'uomo, ma anche perché la si può scegliere a proprio piacere, libertà questa che la natura nega al corrispettivo reale del simbolo" (*L'interpretazione dei sogni*)» (*Les vases communicants*, Paris 1932, p. 53; sul «lavoro di condensazione» e «questa legge dell'estrema brevità che ha impresso alla poesia moderna uno dei suoi caratteri più notevoli», cfr. anche *ibid.*, pp. 66 sg).

¹⁹ P. Louis si appoggia qui su W. B. STANFORD, *Greek Metaphor*, Oxford 1936 e H. KONRAD, *Etude sur la métaphore*, Paris 1939.

be questa volta un legame interno ed essenziale. Con ciò essa cesserebbe di essere un ornamento, per lo meno un «ornamento di troppo» (la tesi reca in esergo questa massima di Fénelon: «Ogni ornamento che è solo ornamento è di troppo»). Niente di troppo in questo prezioso ornamento che è la metafora; niente in essa viene a sovraccaricare il necessario dispiegarsi dell'idea, il naturale svolgimento del senso. Ne segue, secondo una logica imperturbabile, che la metafora sarà più che mai «di troppo»: identificandosi col suo tutore, col comando dell'idea significata, essa potrebbe distinguersene, distinguersi solo a condizione di cader via come un segno eccedente e subito appassito. Fuori dal pensiero, come effetto dell'«immaginazione»: «[...] sono tutte destinate a esprimere delle idee meglio di quanto non lo farebbe una lunga illustrazione. In queste condizioni, mi è sembrato interessante cercare quali fossero tali idee. E ciò mi ha condotto a preferire, alla classificazione tradizionale, un altro metodo di cui si è già servito F. Dornseiff nel suo studio sullo stile di Pindaro²⁰. Questo metodo, che consiste nel raggruppare le metafore secondo le idee che esse esprimono, ha il gran vantaggio di far afferrare la maniera di pensare dello scrittore, invece di interessarsi solamente alla sua immaginazione. Esso permette anche, precisando esattamente il senso di ciascuna immagine, di individuare in certi dialoghi una metafora dominante che l'autore "tesse" da un capo all'altro della sua opera. Esso ha infine il merito di rendere visibile ogni evoluzione nell'impiego delle metafore, mostrando le nuove immagini che, da un dialogo all'altro, possono apparire nell'espressione di una stessa idea. In una parola, esso non soddisfa solamente il bisogno di classificare, ma aiuta anche a penetrar meglio il ruolo e il valore delle immagini» (*ibid.*, p. 14).

Per non trattare la metafora come un ornamento immaginativo o retorico, per tornare all'articolazione interna del discorso filosofico, si riducono dunque le figure a dei modi di «espressione» dell'idea. Nel migliore dei casi, ciò avrebbe potuto dar luogo ad uno studio strutturale immanente, che trasponesse all'interno della retorica (ma è una cosa possibile in via di principio?) il metodo di M. Guérout, o, più esattamente, il programma di V. Goldschmidt in *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*²¹

²⁰ F. DORNSEIFF, *Pindars Stil*, Berlin 1921.

²¹ V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947. Cfr. specialmente il capitolo III, *Paradigme et métaphore*, pp. 104-10.

(citando la definizione del *paradigma* nel *Politico*, 278 c, Louis si lancia nella seguente esclamazione: «Basterebbe sostituire *paradeigma* con *metaphora* per ottenere una definizione platonica della metafora!» (*Les métaphores de Platon*, p. 5). Ma, nel caso presente, la giustificazione metodologica è sostenuta da tutta una filosofia implicita i cui titoli non sono mai sottoposti ad interrogazione: la metafora viene incaricata di esprimere un'idea di metter fuori o rappresentare il contenuto di un pensiero che viene chiamato con naturalezza «idea», come se ognuna di queste parole o di questi concetti non avesse tutta una storia (alla quale Platone non è estraneo) e come se tutta una metaforica o, piú in generale, tutta una tropica non vi avesse lasciato dei marchi. In questa prima classificazione, il preteso rispetto delle articolazioni platoniche dà come risultato i titoli seguenti: due grandi parti, *La ricerca* e *La dottrina*, e nove capitoli: *L'attività intellettuale (riflessione e creazione)*; *La dialettica*; *Il discorso*; *L'uomo*; *L'anima*; *La teoria della conoscenza*; *La morale*; *La vita sociale*; *Dio e l'Universo*; tutte categorie anacronistiche e violenze architettoniche imposte, col pretesto della fedeltà, al pensiero di colui che raccomandava di rispettare le articolazioni dell'organismo vivente, e dunque del discorso. Che queste distinzioni non abbiano potuto assumere senso al di fuori di ogni platonismo non permette di applicarle immediatamente in senso inverso al sistema platonico. Infine, esse non hanno dispensato l'autore dall'aggiungere in appendice un indice organizzato secondo l'opposizione che avevamo identificata poco fa (*physis/nomos; physis/techné*). Titoli dell'Appendice: *Indice delle metafore e paragoni classificati in base ai campi da cui Platone li ricava*: I. *La Natura*; II. *L'Uomo*; III. *La Società*; IV. *Ricordi mitologici, storici e letterari*.

Dunque si prende a prestito da un discorso filosofico derivato i criteri di una classificazione delle metafore filosofiche. Ciò potrebbe forse essere legittimo se queste figure fossero governate, con calcolo cosciente, dall'autore identificabile di un sistema, o se si dovesse descrivere una retorica filosofica al servizio di una teoria autonoma, costituita prima e fuori del suo linguaggio, in grado di manovrare i suoi tropi come degli strumenti. Ideale senza dubbio filosofico, «platonico» certamente, che si realizza nella distanza (e nell'ordine) che Platone ha rivendicato tra la filosofia e la dialettica da una parte e la retorica (sostantiva) dall'altra. Direttamente o meno, sono questa distanza e questa gerarchia che dobbiamo qui sottoporre a interrogazione.

Le difficoltà appena segnalate si aggravano quando si tratta di tropi «arcaici» che hanno dato ai concetti «fondatori» (*theoria, eidos, logos*, ecc.) le determinazioni di una lingua «naturale». E già i segni (parole/concetti) di cui è fatta questa proposizione, a cominciare da quelli di tropo e di *arkhé*, hanno la loro carica metaforica. Sono metaforici, resistono a ogni meta-metaforica, i valori di concetto, di fondazione, di teoria. Non insistiamo sulla metafora ottica che schiude sotto il sole ogni punto di vista teorico. Il fondamentale risponde al desiderio del suolo fermo e definitivo, del terreno di costruzione, della terra come sostegno di una struttura artificiale. Il suo valore ha una storia, è una storia della quale Heidegger ha proposto l'interpretazione²². Infine, il concetto di concetto non può non conservare, quand'anche non si riduca ad esso, lo schema del gesto di dominio, che prendemantiene, che comprende e afferra la cosa come un oggetto. Questo tanto in latino che in tedesco. Nel far rimarcare ciò, Hegel definisce di passaggio il nostro problema, o piuttosto lo determina con una risposta che si confonde con la formulazione della sua propria logica speculativa e dialettica: «La metafora trova la sua principale applicazione nell'espressione linguistica, che noi dobbiamo considerare, a questo riguardo, secondo i seguenti aspetti. αα) In primo luogo, ogni lingua ha già in se stessa un gran numero di metafore. Esse sorgono dal fatto che una parola che all'inizio indica solo qualcosa del tutto sensibile ("nur etwas ganz sinnliches bedeutet"), viene estesa ("übertragen wird") al campo spirituale ("auf Geistiges"). *Fassen, begreifen* (cogliere, afferrare) e in generale altre parole che riguardano il sapere, hanno, rispetto al loro significato proprio ("eigentliche Bedeutung") un contenuto

²² Esponendo la sua teoria dell'ipotiposi, Kant era ricorso all'esempio del «fondamento». L'ipotiposi può essere *schematica* (esibizione diretta di un'intuizione ad un concetto dell'intelletto) o *simbolica* (esibizione indiretta di un'intuizione a un concetto puramente razionale). «Questo fatto è stato finora discusso ben poco, sebbene meriti un'indagine piú profonda; ma non è questa la sede per soffermarsi. La nostra lingua è piena di tali esibizioni ("Darstellungen") indirette, secondo un'analogia, con la quale l'espressione non contiene lo schema vero e proprio ("eigentliche") per il concetto, ma solo un simbolo per la riflessione. Così, le parole *fondamento* ("Grund") (sostegno-"Stütze" - base - "Basis"-), *dipendere* (venire tenuti dall'alto), *derivare* (invece di: conseguire) da qualcosa, *sostanza* (come si esprime Locke: il portatore degli accidenti) e innumerevoli altre sono ipotiposi non schematiche, ma simboliche, e sono espressioni per concetti non tramite un'intuizione diretta, bensì solo secondo un'analogia con questa, cioè secondo il trasferimento della riflessione ("mit [...] der Übertragung der Reflexion") su un oggetto dell'intuizione a un tutt'altro concetto, al quale forse non può mai corrispondere direttamente un'intuizione» (*Kritik der Urteilskraft*, Berlin-Libau 1790, § 59; trad. it. *Critica del giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995, I, pp. 545-47).

del tutto sensibile che in seguito è stato però abbandonato e sostituito da un significato spirituale; il primo senso è sensibile ("der erste Sinn ist sinnlich"), il secondo è spirituale. $\beta\beta$) Il lato metaforico sparisce però via via nell'uso ("im Gebrauche") di quella parola che, con l'abitudine ("durch die Gewohnheit"), passa da un'espressione impropria ("uneigentliche") ad una propria ("eigentlichen Ausdruck"), in quanto immagine e significato, per l'abitudine di cogliere in quella solo questo, non sono più distinti e l'immagine, invece di un'intuizione concreta, ci dà immediatamente soltanto l'astratto significato stesso. Quando noi, per esempio, prendiamo *begreifen* in senso spirituale, non ci viene più affatto in mente di pensare all'atto sensibile ("das sinnlichen Anfassen") di prendere con le mani. Nelle lingue vive, è facile stabilire questa differenza tra le metafore reali ("wirklicher Metaphern") e quelle già ridotte dall'usura ("durch die Abnutzung") ad espressioni proprie ("eigentliche Ausdrücken"); nelle lingue morte, invece, questa distinzione è difficile, poiché la semplice etimologia non basta qui a fornire la decisione definitiva, in quanto non si tratta della prima origine e dello sviluppo linguistico di una parola, ma precipuamente di vedere se questa parola, che si presenta tale da descrivere e rendere intuibile in modo del tutto pittoresco, non abbia, nel corso della vita stessa della lingua, già perduto questo primo significato sensibile e non l'abbia in tal modo RILEVATO ("AUFGEHOBEN HATTE") nel significato spirituale» (*Estetica*, 3 a (corsivo mio), pp. 455-56)²³.

Al valore di usura (*Abnutzung*), di cui abbiamo già riconosciuto le implicazioni, corrisponde qui l'opposizione tra metafore effettive e metafore cancellate. È questo un tratto pressoché costante dei discorsi sulla metafora filosofica: vi sarebbero delle metafore inattive, alle quali si può rifiutare ogni interesse, poiché l'autore non ci pensava e l'effetto metaforico è studiato nel campo della coscienza. Alla differenza tra le metafore effettive e le metafore spente corrisponde l'opposizione tradizionale tra metafore viventi e metafore morte²⁴. Soprattutto, il movimento della metaforizzazione (origine e poi cancellarsi della metafora, passaggio

²³ Considerazioni analoghe sulle figure della prensione in P. VALÉRY, *Discours aux Chirurgiens*, in *Œuvres*, Paris 1973, t. I, p. 919. Cfr. anche, oltre, capitolo X, *Qual quelle*.

²⁴ Essa è al centro dello studio di T. SPOERRI, *La puissance métaphorique de Descartes (Colloque de Royaumont)*, Paris 1957. Cfr. anche CH. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Paris 1958 (trad. it. *Trattato dell'argomentazione*, Torino 1966).

dal senso proprio sensibile al senso proprio spirituale attraverso la deviazione delle figure) non è altro che un movimento di idealizzazione. Ed è compreso sotto la categoria dominante dell'idealismo dialettico, cioè il rilevamento (*Aufhebung*), vale a dire la memoria che produce i segni, li interiorizza (*Erinnerung*) elevando, sopprimendo e conservando l'esteriorità sensibile. Questo schema mette in opera, per pensarla e risolverla, l'opposizione natura/spirito, natura/storia o natura/libertà, legata per genealogia all'opposizione della *physis* ai suoi altri e, al tempo stesso, all'opposizione sensibile/spirituale, sensibile/intelligibile, sensibile/senso (*sinnlich/Sinn*). Non c'è luogo in cui questo sistema sia più esplicito che in Hegel. Ora esso descrive lo spazio di possibilità della metafisica e il concetto di metafora così definito le appartiene²⁵.

Supponiamo provvisoriamente che sia possibile accreditare queste opposizioni e affidare ad esse il programma di una metaforica generale della filosofia. Classificando le metafore di origine (naturali), si dovrebbe ricorrere ben presto alla mitologia dei quattro elementi. Questa volta, non si tratterebbe di una sorta di psicoanalisi dell'immaginazione materiale vertente su un *corpus* abbastanza indeterminato ma di un'analisi retorica del testo filosofico, supponendo di disporre di criteri sicuri per identificarlo come tale. In seguito non sarebbe possibile evitare di combinare con quest'ultima classificazione delle zone di provenienza una griglia generale, costituita non più a partire dalle regioni elementari dei fenomeni (di ciò che appare) ma dalle zone

²⁵ Ciò spiega la diffidenza che a Heidegger ispira il concetto di metafora. Nel *Principio di ragione*, egli insiste soprattutto sull'opposizione sensibile / non-sensibile, caratteristica importante ma non l'unica né senza dubbio quella che viene al primo posto né la più determinante del valore di metafora. «Per ora, tuttavia, basta la riflessione seguente: poiché il nostro sentire e il nostro vedere non sono mai soltanto un mero recepire sensibile, è inadeguato affermare che il pensare in quanto udire ("als Er-hören") e scorgere ("Erblicken") sia inteso in senso meramente traslato, vale a dire come traslazione ("Übertragung") del presunto sensibile nel non-sensibile. L'idea del "traslare" e della metafora ("Metapher") si basa sulla distinzione, se non addirittura sulla separazione, fra sensibile e non-sensibile, intesi come due ambiti a sé stanti. L'aver stabilito tale scissione tra sensibile e non-sensibile, tra fisico e non-fisico, è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale. Con la cognizione che la menzionata distinzione fra sensibile e non sensibile rimane insufficiente, la metafisica perde il rango di modo di pensare determinante. Con la cognizione dei limiti della metafisica viene a cadere anche l'idea determinante ("maßgebende Vorstellung") di "metafora". Essa, infatti, determina la misura della nostra rappresentazione dell'essenza del linguaggio. Per questo la metafora serve spesso come ausilio nell'interpretazione delle opere poetiche e delle creazioni artistiche. Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica» *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Milano 1991, pp. 89-90).

della ricettività, dalle regioni della sensibilità. All'infuori del testo matematico che è difficile vedere come possa fornire delle metafore in senso stretto (esso non è legato ad alcuna regione ontica determinata, non ha contenuto sensibile empirico), tutti i discorsi regionali, in quanto non siano puramente formali, procurano dei contenuti metaforici di tipo sensibile al discorso filosofico. Si può dunque essere tentati di analizzare questi contenuti secondo i concetti classici della sensibilità. Si parla così correntemente di metafore visive, uditive, tattili (è questo l'elemento della problematica della conoscenza) e pure, più di rado, cosa non priva di significato, di metafore olfattive²⁶ o gustative.

Ma a questa estetica empirica dei contenuti sensibili dovrebbe corrispondere, come sua condizione di possibilità, un'estetica trascendentale e formale delle metafore. Essa ci riporterebbe alle forme a priori dello spazio e del tempo. Non si parla infatti correntemente di metafore temporalizzanti, che ricorrono all'udito non solamente secondo il paradigma musicale, da Platone a Husserl, facendo appello all'ascolto, all'intelletto [*entendement*], ecc.? Nietzsche allarga a tal punto i confini del metaforico che attribuisce a ogni enunciazione fonica un potere di metafora: non si trasporta nel tempo della parola ciò che è adesso in sé eterogeneo?²⁷ All'inverso, non si dice frequentemente che ogni enunciato metaforico è spazializzante dal momento che fa immaginare, vedere o toccare? Bergson è lungi dall'essere il solo a diffidare delle metafore spaziali.

²⁶ «Pensammo di dover cominciare dall'odorato, poiché fra tutti i sensi pare quello che meno contribuisca alle conoscenze dello spirito umano» (E. DE CONDILLAC, *Traité des sensations*, London-Paris 1754, Introduzione (trad. it. a cura di P. Salvucci, *Trattato delle sensazioni*, Bari 1970, p. 6).

²⁷ Il che, in modo abbastanza strano, finisce col fare di ogni significante una metafora di significato mentre il concetto classico di metafora designa solamente la sostituzione di un significato ad un altro, l'uno divenendo così il significante dell'altro. L'operazione di Nietzsche non consiste qui nell'estendere a tutto l'elemento del discorso, sotto il nome di metafora, ciò che la retorica classica considerava, in modo non meno strano, come una figura del tutto particolare, la *metonimia del segno*? Essa consiste, dice Du Marsais, nel prendere «il segno per la cosa significata». Essa viene all'ultimo posto nella lista delle cinque specie di metonimie rilevate da Du Marsais, e Fontanier le consacra meno di una pagina. Ciò si spiega col fatto che il segno prelevato è qui una parte della cosa significata e non il materiale stesso delle figure del discorso. Gli esempi sono in primo luogo degli esempi di segni *simbolici*, non *arbitrari* (*scettro* per la dignità di re, *bastone* per quella di maresciallo, *cappello* per quella di cardinale, *spada* per il soldato, *toga* per la magistratura, «*lancia* per significare un uomo, e *conocchia*, per indicare una donna: *feudo che cade da lancia a conocchia*, cioè feudo che passa dai maschi alle femmine» (C. CH. DU MARSAIS, *Traité des tropes, ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, Paris 1730, parte II, cap. II).

Come operare quest'ultima regressione? Come ricorrere a quest'ultima opposizione dello spazio e del tempo senza affrontare a fondo questo problema filosofico tradizionale (ed è in rapporto a questa estetica trascendentale e alle forme della sensibilità pura e a priori che troverebbe una delle sue collocazioni il problema delle metafore matematiche)? Come sapere cosa vuol dire temporalizzazione e spazializzazione di un senso, di un oggetto ideale, di un contenuto intellegibile se non si è chiarito cosa vogliono dire «spazio» e «tempo»? Ma come farlo prima di sapere che cosa sia un logos o un voler-dire che spazio-temporalizza, di per sé, tutto ciò che enuncia? Che cosa sia il logos come metafora?

Già l'opposizione del senso (significato intemporale o non spaziale in quanto senso, in quanto contenuto) al suo significante metaforico (opposizione che gioca essa stessa all'interno dell'elemento del senso al quale appartiene tutt'intera la metafora)²⁸ è sedimentata – altra metafora – da tutta la storia della filosofia. Senza contare che questa distanza tra il senso (significato) e i sensi (significante sensibile) si enuncia attraverso la stessa radice (*sensus*, *Sinn*). Si può ammirare, come fa Hegel, la generosità di questo ceppo e interpretarne specularmente, dialetticamente il rilevamento segreto; ma, prima di utilizzare un concetto dialettico di metafora, ci si deve interrogare sul doppio giro che ha schiuso la metafora e la dialettica, permettendo di chiamare *sens* ciò che dovrebbe essere estraneo ai sensi.

La tassonomia generale delle metafore – delle metafore cosiddette filosofiche in particolare – darebbe dunque per risolti problemi importanti e innanzitutto problemi che costituiscono tutta quanta la filosofia nella sua storia. Una metaforologia si troverebbe perciò ad essere derivata nei confronti del discorso che essa pretenderebbe di dominare, sia che lo faccia regolandosi sulla coscienza esplicita del filosofo o sulla struttura sistematica e oggettiva del suo testo, sia che ricostituisca un voler-dire o che decifri un sintomo, sia che articoli o che non articoli una metaforica idiomatologica (propria ad un filosofo, a un sistema o a un *corpus* particolare) con una metaforica più generale, più costrittiva, più du-

²⁸ Questa struttura complessa comporta parecchie confusioni. Alcune di esse potranno essere evitate grazie alla distinzione fra *tenore* e *veicolo* metaforici, proposta da I. A. Richards. Il senso, il voler-dire (*meaning*) «deve essere chiaramente distinto dal tenore» (*The Philosophy of Rhetoric*, New York 1965, p. 100).

ratura. Il concetto di metafora, con tutti i predicati che permettono di ordinarne l'estensione e la comprensione, è un filosofema.

La conseguenza di ciò è duplice e contraddittoria. Da una parte, è impossibile dominare la metaforica filosofica, come tale, dall'esterno, servendosi di un concetto di metafora che resta un prodotto filosofico. Solo la filosofia sembrerebbe detenere una qualche autorità sulle sue produzioni metaforiche. Ma, d'altra parte, per la stessa ragione, la filosofia si priva di quello che essa si dà. Appartenendo i suoi strumenti al suo campo, essa è impotente a dominare la sua tropologia e la sua metaforica generali. Essa può percepirle solo intorno a una macchia cieca o a un centro di sordità. Il concetto di metafora può descrivere questo contorno ma non è nemmeno sicuro che in questo modo esso circoscriva un centro organizzatore; e questa legge formale vale per ogni filosofema. Ciò per due ragioni che si cumulano: 1) Il filosofo non troverà mai, in esso, che ciò che vi ha messo o, per lo meno, ciò che, in quanto filosofo, ha creduto di mettervi. 2) La costituzione delle opposizioni fondamentali della metaforologia (*physis/techne*, *physis/nomos*, sensibile/intelligibile; spazio/tempo, significante/significato, ecc.) è avvenuta attraverso la storia di un linguaggio metaforico o piuttosto attraverso dei movimenti «tropici» che, per il fatto che non possono più essere chiamati, con un termine filosofico, metafore, non costituiscono tuttavia, e per la stessa ragione, un linguaggio «proprio». È a partire dall'al di là della differenza tra il proprio e il non-proprio che bisognerebbe render conto degli effetti di proprietà e di non-proprietà. Per definizione, non c'è dunque categoria propriamente filosofica per qualificare un certo numero di tropi che hanno condizionato la strutturazione delle opposizioni filosofiche cosiddette «fondamentali», «strutturanti», «originarie»: anch'esse «metafore» che costituirebbero il titolo di tale tropologia, dove le parole «giro» o «tropo» o «metafora» non sfuggirebbero alla regola. Per permettersi di ignorare questa *vigilia [veille]* della filosofia, bisognerebbe porre che il senso intenzionato attraverso queste figure sia un'essenza rigorosamente indipendente da ciò che la trasporta, il che costituisce già una *tesi* filosofica, si potrebbe dire addirittura l'*unica tesi* della filosofia, quella che costituisce il concetto di metafora, l'opposizione di proprio e non-proprio, di essenza e accidente, di intuizione e discorso, di pensiero e linguaggio, di intelligibile e sensibile, ecc.

Tale sarebbe la posta in gioco. Supponendo che si possa rag-

giungerla (toccarla, vederla, comprenderla?), questa risorsa tropica e prefilosofica non può avere la semplicità archeologica di un'origine propria, la verginità di una storia degli inizi. E sappiamo già che essa non può rientrare né in una *retorica* della filosofia né in una *metafilosofia* analoga a quella che Bachelard, trattandosi della psicoanalisi dell'immaginazione materiale, chiamava *meta-poetica*. Lo sappiamo già a partire dalla legge di supplementarità (tra il concetto e il campo), considerata nella sua necessità del tutto formale. Prendiamo provvisoriamente questa legge come un'ipotesi. Cercando di verificarla attraverso degli «esempi», forse possiamo, ad un tempo, *riempire* il concetto di metafora, seguirne tutta una tradizione, tanto filosofica che retorica, e individuare nello stesso tempo la regola delle sue trasformazioni e il limite della sua plasticità.

3. *L'ellissi²⁹ del sole: l'enigma, l'incomprensibile, l'inafferrabile.*

È possibile d'altra parte che i personaggi compiano, è vero, il misfatto, ma lo compiano senza sapere, come l'*Edipo* di Sofocle. Là, il personaggio compie l'atto fuori dal dramma («*exo tou dramatos*») [...].

Di cose irrazionali («*alogon*») non può essercene alcuna nei fatti («*en tois pragmasin*»); se ce n'è, ciò dev'esser fuori dalla tragedia, come è il caso dell'*Edipo* di Sofocle [...].

Bisogna preferire l'impossibile che è verosimile («*adunata eikota*») al possibile che è incredibile («*adunata apithana*»); e i soggetti («*logous*») non devono essere composti di parti irrazionali («*ek merôn alogôn*»); al contrario, non può trovarsi niente di irrazionale, a meno che non sia fuori dal dramma («*exo tou mutheumatôs*»), come *Edipo* che non sa («*to mē eidenai*») come Laio è morto [...].

ARISTOTELE, *Poetica*³⁰.

Né una retorica della filosofia né una metafilosofia paiono qui pertinenti, questa è dunque l'ipotesi. In primo luogo, perché non la retorica come tale?

Ogni volta che una retorica definisce la metafora, essa implica non solamente una filosofia ma una rete concettuale nella qua-

²⁹ [Per il duplice senso di questo termine cfr. sopra, capitolo VII, *La forma e il voler dire*, nota 12; in questo saggio il termine greco gioca anche con «eclisse»].

³⁰ Rispettivamente, 1453b, 29; 1454 b, 6; 1460 a, 26.

le la filosofia si è costituita. Ciascun filo, in questa rete, forma per di più un *giro*, diremmo una metafora se questa nozione qui non fosse troppo derivata. Il definito è dunque implicato nel definiente della definizione.

Come è ovvio, nessuna gratuita supposizione, qui, di un qualche *continuum* omogeneo che terrebbe in rapporto costante con se stessa la tradizione, quella della metafisica come quella della retorica. Tuttavia, se non si cominciasse a prestar attenzione a certe costrizioni più durature, esercitate a partire da una catena sistematica molto lunga, se non ci si prendesse la briga di delimitarne il funzionamento generale e i limiti effettivi, si correrebbe il rischio di prendere gli effetti più derivati per le caratteristiche originali di un sottoinsieme storico, di una configurazione identificata frettolosamente, di una mutazione immaginaria o marginale. Affermando con una precipitazione viziata di empirismo e impressionismo delle pretese differenze, di fatto delle suddivisioni poste in via di principio come lineari e cronologiche, si andrebbe di scoperta in scoperta. A ogni passo una rottura! Per esempio, si potrebbe presentare come fisionomia propria alla retorica del «XVIII secolo» un insieme di caratteristiche (come il privilegio del nome) ereditate, benché non in linea diretta, con divari e trasformazioni disuguali di ogni genere, da Aristotele o dal medioevo. Siamo qui ricondotti al programma, interamente da realizzare, di una nuova delimitazione dei *corpus* e di una nuova problematica delle firme.

C'è un codice o un programma - una retorica, se si vuole - per ogni discorso sulla metafora: secondo l'uso, bisogna in *primo luogo* richiamare la definizione aristotelica, almeno quella della *Poetica* (1457 b). Non mancheremo di farlo. Certo, Aristotele non ha inventato né la parola né il concetto di metafora. Tuttavia sembra averne proposto la prima collocazione sistematica, quella che, in ogni caso, fu mantenuta come tale dando luogo agli effetti storici più potenti. Lo studio del terreno sul quale ha potuto costruirsi la definizione aristotelica è indispensabile. Ma esso perderebbe ogni pertinenza se non fosse preceduto o in ogni caso controllato dalla ricostruzione sistematica e interna del testo che deve esservi reinscritto. Per quanto parziale e preliminare, questo compito non si limita al commento di una superficie testuale. Non gli è concessa alcuna trasparenza. Si tratta già di un'interpretazione attiva che mette all'opera tutto un sistema di regole e di anticipazioni.

X

«La metafora ("metaphora") è il trasporto ("epiphora") ad una cosa di un nome ("onomatos") che ne designa un'altra ("al-lotrou"), trasporto dal genere alla specie ("apo tou genous epi eidos") o dalla specie al genere ("apo tou eidos epi to genos") o dalla specie alla specie ("apo tou eidous epi eidos") o secondo il rapporto di analogia ("è kata to analogon")» (1457 b).

Questa definizione, senza dubbio la più esplicita, la più precisa e in ogni caso la più generale³¹, potrebbe analizzarsi secondo due motivi. È una tesi filosofica sulla metafora. È anche un discorso filosofico che, su tutta la sua superficie, è travagliato da una metaforica.

La tesi filosofica appartiene ad un sistema d'interpretazione che collega metaphora, mimesis, logos, physis, phoné, semainein, onoma. Per ricostruire il movimento di questa catena, bisogna prestar attenzione alla *collocazione* delle trattazioni sulla metafora, sia nella *Poetica* che nel libro III della *Retorica*³². Il luogo riservato alla metafora è già significativo in se stesso. Nelle due opere, esso appartiene ad una teoria della *lexis*. «Ora che abbiamo parlato delle altre parti costitutive della tragedia, ci resta da parlare dell'elocuzione e del pensiero ("peri lexeôs kai

³¹ Questo carattere di generalità pone dei problemi che, come si sa, di recente sono stati in qualche modo riattivati. Li ritroveremo in sede di conclusione. Aristotele, in ogni caso, è il primo a considerare la metafora come la forma generale di tutte le figure retoriche, sia che essa le comprenda (come in questi esempi di trasporto per metonimia o sineddoché), sia che essa ne costituisca l'economia (paragone abbreviato) o che essa trovi la sua forma migliore nell'analogia di proporzionalità (*Retorica*, III). Questa generalità è senza dubbio commisurata alla povertà della sua determinazione. Assai per tempo si è messo sotto accusa o scagionato Aristotele a motivo di ciò. Dacier: «Alcuni Antichi hanno condannato Aristotele per il fatto che ha inserito sotto il nome di metafora le prime due, che non sono propriamente che delle sineddochi; ma Aristotele ha parlato in generale, e scriveva in un tempo in cui non si erano ancora fatti sottili studi sulle figure, per distinguerle e dare a ciascuna di esse il nome che ne avrebbe meglio spiegato la natura. Cicerone giustifica a sufficienza Aristotele quando scrive nel suo libro *Sull'oratore*: "Itaque genus hoc Graeci appellant allegoricum, nomine recte, genere melius ille (Aristoteles) qui ista omnia translationes vocat"» (A. DACIER, *Introduction à la poétique d'Aristote*, Paris 1733). H. Blair: «Aristotele prende la parola "metafora" in questo senso ampio, per ogni specie di senso figurato che si dà ad una parola, come quando si mette il tutto per la parte, o la parte per il tutto, il genere per la specie o la specie per il genere. Tuttavia, sarebbe ingiusto tacciare di inesattezza quest'autore preciso e sottile. Al suo tempo non si conoscevano le numerose suddivisioni e i vari nomi dei Tropi: è un'invenzione di alcuni autori più moderni» (*Rhetorique*, Paris 1783, trad. Prévost, t. II, lezione XV, p. 42).

³² Per i rapporti tra la *Retorica* e la *Poetica* su questo punto, e specialmente per quel che concerne le nozioni di *metaphora* e di *eikôn*, cfr. M. H. MCCALL, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge (Mass.) 1969. «Non è possibile provare l'antiorità di un'opera sull'altra; è quasi certo che esse furono entrambi riviste e completate a più riprese. La strana assenza di *eikôn* nella *Poetica* rimane necessariamente inspiegata» (p. 51). Tale assenza non è totale (cfr. almeno 1048 b, 10 e 15).

dianoias"» (1456 a. Motivo analogo all'inizio del libro III della *Retorica*). Benché sia appena stato menzionato, il «pensiero» (qui, la *dianoia*) copre il campo di ciò che è dato al linguaggio o dato a pensare dal linguaggio, di ciò che è causa o effetto o contenuto del linguaggio, ma non l'atto di linguaggio stesso (enunciazione, dizione, elocuzione, *lexis*). Così determinata, la *dianoia* è ciò di cui tratta la *Retorica*, in ogni caso nei suoi due primi libri: «Ora, quello che riguarda il pensiero deve trovar posto nei trattati consacrati alla retorica» (1456 a). La differenza tra la *dianoia* e la *lexis* sta nel fatto che la prima non è manifesta di per se stessa. Ora questa manifestazione, l'atto di parola, costituisce l'essenza e l'attività stessa della tragedia. Se non ci fosse differenza tra la *dianoia* e la *lexis*, non ci sarebbe spazio per la tragedia: «poiché quale sarebbe l'opera propria ("ergon") del personaggio parlante ("tou legontos") se il suo pensiero fosse manifesto e non risultasse dal suo linguaggio ("ei phanoito è dianoa kai mè dia ton logon")» (1456 b). Questa differenza non sta soltanto nel fatto che il personaggio deve poter dire altro da ciò che pensa. Egli esiste e agisce nella tragedia solo a condizione di parlare.

Ora il discorso sulla metafora appartiene ad un trattato *peri lexeôs*. C'è *lexis* e, in essa, metafora nella misura in cui il pensiero non è manifesto di per se stesso, nella misura in cui il senso di ciò che è detto o pensato non è fenomeno di se stesso. La *dianoia* in quanto tale non ha ancora rapporto con la metafora. Non c'è metafora che nella misura in cui si suppone che qualcuno manifesti con un'enunciazione un dato pensiero che in se stesso resta non apparente, nascosto o latente. Il pensiero va a cadere sulla metafora, o la metafora accade al pensiero nel momento in cui il senso tenta di uscire da sé per dirsi, enunciarsi, portarsi alla luce della lingua. E tuttavia – questo è il nostro problema – la teoria della metafora resta una teoria del senso ed essa pone una certa naturalità originaria di questa figura. Come è possibile?

Aristotele ha appena messo da parte la *dianoia*, rinviandola alla retorica. Egli definisce quindi le parti della *lexis*. Tra esse, il nome. È sotto questo titolo che egli tratta della metafora ("epiphora onomatos"). *Onoma* ha certo due valori, in questo contesto. Talvolta esso si oppone al verbo (*rema*) che implica un'idea di tempo. Tal'altra esso copre il campo dei verbi, poiché la metafora, spostamento di nomi, negli esempi della *Poetica* gioca anche su dei verbi. Questa confusione è possibile a causa dell'identità profonda di nome e di verbo: essi hanno in comune

il fatto di essere intelleggibili per se stessi, di avere immediatamente rapporto ad un oggetto o piuttosto ad un'unità di senso. Essi costituiscono l'ordine della *phonè semantike* da cui sono esclusi, lo vedremo, gli articoli, le congiunzioni, le preposizioni e in generale tutti gli elementi del linguaggio che, secondo Aristotele, non hanno senso per se stessi; detto altrimenti, che non designano da sé qualcosa. L'aggettivo può essere sostantivato e nominalizzato. È in questa misura che esso può appartenere all'ordine *semantico*. Sembra dunque che il campo dell'*onoma* – e di conseguenza quello della metafora, come trasporto di nome – non sia tanto quello del nome in senso stretto (che esso ha acquisito assai tardi nella retorica) quanto quello di ciò che può essere nominalizzato. Ogni parola che resista a questa nominalizzazione rimarrebbe estranea alla metafora. Ora, non è possibile nominalizzare che quello che pretende – o che di conseguenza pretende – ad un significato completo e indipendente, a ciò che è intelleggibile di per sé, al di fuori da ogni relazione sintattica. Per riprendere un'opposizione tradizionale che sarà ancora usata da Husserl, la metafora sarebbe un trasporto di categoremi e non di sincategoremi *in quanto tali*. *In quanto tali* va messo in corsivo, perché anche il sincategorema potrà dar luogo ad un'operazione di nominalizzazione³³.

³³ Leibniz fornisce un esempio notevole di questa operazione di *estensione* e di *estrazione*. Si tratta di liberare il concetto e il nome nascosti, l'idea di sostantivo dissimulata in ogni segno sintattico di relazione. Si trasforma così una particella in un significato completo. Ciò ha luogo di nuovo in un dialogo filosofico e l'argomento trattato non è molto lontano da quello del *Giardino di Epicuro*: «TEOFILO Non vedo perché non si possa dire che vi sono idee private, come vi sono verità negative, dato che l'atto del negare è positivo [...]. FILALETE Senza discutere ulteriormente, mi sembra più utile, per avvicinarci un po' all'origine di tutte le nostre nozioni e conoscenze, osservare come le parole che si adoperano per formare azioni e nozioni lontane dai sensi, traggono la loro origine dalle idee sensibili, dalle quali sono trasferite a significati più astratti [...]. Da ciò possiamo congetturare che sorta di idee avessero coloro che parlarono per i primi quelle lingue e come la natura abbia inopinatamente suggerito agli uomini l'origine ed il principio di tutte le conoscenze mediante i nomi stessi. TEOFILO [...] Lo stesso per la maggior parte delle altre parole, sebbene non sempre lo si riconosca, essendosi perdute le vere etimologie [...]. Frattanto giova riflettere sull'analogia tra cose sensibili e cose insensibili, che sta alla base dei tropi. Ci aiuterà a comprenderla meglio il considerare un esempio molto diffuso: l'uso delle preposizioni, quali *a, con, di, davanti, in, fuori, mediante, per, su, verso*, le quali furono derivate dal luogo, dalla distanza, dal movimento, e trasferite più tardi ad ogni sorta di mutamenti, di ordini, di serie, di differenze, di congruenze. La preposizione *a*, significa avvicinamento come quando si dice: vado a Roma. Ma siccome per attaccare una cosa, la si avvicina a quella cui vogliamo congiungerla, così si dice che una cosa è attaccata ad un'altra. E di più: siccome c'è una specie di legame immateriale per così dire [...]» La dimostrazione è ripetuta per ogni preposizione e si conclude così: «ma siccome queste analogie sono estremamente variabili e non dipendono da nozioni determina-

Du Marsais era stato tentato di seguire Aristotele molto letteralmente definendo la metafora «una figura con la quale si trasporta il significato proprio di un nome». Che abbia sostituito *nome* con *parola* da un'edizione all'altra, che quel suo primo gesto sia stato criticato da Laharpe e Fontanier, che quest'ultimo estenda sistematicamente il campo della metafora all'insieme delle parole, tutto ciò non sembra interrompere in profondità, almeno su questo punto, la tradizione aristotelica. Infatti, da una parte, solo i tropi «in una sola parola» sono «propriamente detti», secondo Fontanier. D'altra parte – e di conseguenza – dopo aver dichiarato che tutti i tipi di parole possono dar luogo a delle metafore, Fontanier deve tuttavia escludere dall'elenco che segue i sincategoremi, i significati cosiddetti incompleti e le zeppe [chevilles]³⁴ del discorso. «*Dei tropi per somiglianza, cioè delle metafore. I tropi per somiglianza consistono nel presentare un'idea sotto il segno di un'altra idea che colpisce di più o che è più nota, che, del resto, non è connessa alla prima da nessun altro legame che non sia quello di una certa conformità o analogia.* Essi si riducono quanto al genere ad uno solo, alla *Metafora*, il cui nome così noto, e forse più noto della cosa stessa, ha perso, come osserva Laharpe, tutto il suo sussiego scolastico. Ordinariamente non si distingue la *Metafora* in specie, come la *Metonimia* e la *Sineddoche*; ma non bisogna tuttavia credere che essa abbia una sola forma, un solo aspetto, e che sia la stessa in tutti i casi. Al contrario, essa è assai varia e ha un raggio di estensione senza dubbio più ampio della *Metonimia* e della *Sineddoche*, poiché non solamente il nome, ma anche l'aggettivo, il participio, il verbo, e infine tutte le specie di parole cadono nel suo dominio. Tutte le specie di parole possono dunque impiegarsi o effettivamente si

te, ne consegue che le lingue si diversificano moltissimo nell'uso delle preposizioni e dei casi che reggono o nei quali sono sottintese o virtualmente implicite» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in *Œuvres philosophiques latines et françaises*, Amsterdam-Leipzig 1765, l. III, cap. 1, *Des mots*, 5; trad. it. a cura di D. O. Bianca, Torino 1968, pp. 403-5). Du Marsais: «Ogni lingua ha delle metafore particolari [...] proprie [...]» (*Traité des tropes* cit., capp. 1-X). «Certe figure – dirà Fontanier, – possono variare da una lingua all'altra e alcune non si trovano nemmeno in tutte le lingue» (*Préface au Traité général des figures du discours autres que les tropes*, in P. FONTANIER, *Les figures du discours*, introduzione di G. Genette, Paris 1968, p. 275. Da questo punto in poi le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *Les figures du discours*). Anche Condillac, a cui Fontanier riconosceva altrettanta «forza» che a Du Marsais (*ibid.*, p. 276), pensava che «le stesse figure non trovano accoglienza in tutte le lingue» (*De l'art d'écrire*, II, 4).

³⁴ [Sulla *cheville* cfr. anche sopra, capitolo III, *Ousia e grammé*, al par. intitolato *Il perno dell'essenza*, p. 87, e nota relativa].

impiegano *metaforicamente*, se non a titolo di *figura*, almeno a titolo di *catacresi*. Le specie suscettibili di essere impiegate metaforicamente a titolo di figura, sono il nome, l'aggettivo, il participio, il verbo, e forse anche l'avverbio, benché abbastanza di rado» (*Les figures du discours*, p. 99)³⁵.

Ora, da una parte, tutto ciò che è escluso da questa lista di parole è riservato alla catacresi di metafora «figura non-vera» che «abbraccia nella sua estensione fino all'interiezione» («Ci sono veramente ben poche parole, di ciascuna specie, che essa non abbia sottomesso al suo imperio», *ibid.*, p. 215. Ritroveremo oltre questo problema). La vera metafora si mantiene dunque nei limiti del «nome» aristotelico. Cosa che, d'altra parte, sembra ricevere conferma attraverso tutto il sistema di distinzioni proposto da Fontanier nella sua definizione generale delle parole. Tra le parole corrispondenti alle «idee d'oggetto» – che si lasciano nominalizzare naturalmente –, si annoverano i nomi, tutte le parole «impiegate sostantivamente» (*il bello, il vero, il giusto; il mangiare, il bere, il dormire; il pro, il contro; il davanti, il dietro; il perché, il come; il dentro, il fuori; i ma, i se, i perché, i quando*) e i participi attivi o passivi. I primi corrispondono alle idee *sostantive* di oggetto, i secondi alle idee *concrete* di oggetto. Tra le parole corrispondenti alle «idee di rapporto», si annovera il verbo («Ma per verbo, intendo qui il solo verbo propriamente detto, il verbo essere, chiamato verbo astratto o verbo sostantivo; e non quelli che sono impropriamente detti verbi, i verbi *concreti* che sono formati dalla combinazione del verbo *essere* con un partici-

³⁵ La somiglianza o l'analogia è la risorsa specifica della metafora, da Aristotele a Fontanier. Anche Du Marsais parlava, definendo la metafora, di un «paragone che è nella mente». Rimane che Aristotele faceva della metafora un genere abbastanza ampio, lo abbiamo visto, da coprire ogni altra figura di nome, compresa la metonimia; che Fontanier restringe il campo della metafora (e dunque dell'analogia o della somiglianza) per opporla alla metonimia; che Du Marsais aveva in un primo tempo ampliato, mediante l'etimologia, i confini della metonimia: «La parola *metonimia* significa trasposizione o cambiamento di nome, un nome al posto di un altro. In tal senso questa figura comprende tutti gli altri Tropi; perché in tutti i Tropi, una parola, non venendo presa nel senso che le è proprio, risveglia un'idea che potrebbe essere espressa da un'altra parola. Noteremo in seguito ciò che distingue propriamente la metonimia dagli altri Tropi. I maestri dell'arte restringono la metonimia agli usi seguenti: [...]» (DU MARSAIS, *Traité des tropes* cit., parte II, cap. II). Condillac (la cui filosofia, più di ogni altra, o almeno come ogni altra, potrebbe essere considerata come un trattato dell'analogia) avanza una proposizione inversa ma simmetrica: «Ciò che abbiamo detto dei paragoni deve applicarsi alle metafore. Vi farò solo osservare che, se si consulta l'etimologia, tutti i tropi sono delle metafore: perché metafora significa propriamente una parola trasportata da un significato a un altro» (*De l'art d'écrire*, II, 6).

pio: *Io amo, Io leggo, Io vengo*, al posto di *Io sono amante, Io sono leggente, Io sono veniente*», *ibid.*), la preposizione, l'avverbio e la congiunzione. La dissimmetria di queste opposizioni sembra abbastanza marcata: superiorità delle idee di oggetto sulle idee di relazioni («idee delicate che non abbiamo voluto separare dai loro segni, per paura che ci sfuggissero»), correlativa superiorità del sostantivo. Questa non appare solo nel caso del verbo *essere*. Tra tutte le specie di parole, quelle che sono soggette a delle variazioni («nelle loro forme, nelle loro inflessioni») si regolano sull'idea sostantiva («Ma è facile vedere che è l'idea sostantiva, all'espressione della quale esse concorrono tutte più o meno direttamente, che le assoggetta [...]», *ibid.*). Le altre specie (preposizione, congiunzione, avverbio, interiezione) «non variano affatto perché esse non dipendono immediatamente dall'idea sostantiva e ne sono anzi interamente staccate, indipendenti; poiché esse sembrano in fondo dipendere solo dalle prospettive della mente, sembrano non essere altro che dei modi di vedere da parte di questa» (*ibid.*, p. 46).

Tutto ciò che, nella teoria della metafora, si ordina a questo sistema di distinzioni, o per lo meno al suo principio, sembra appartenere alla grande catena immobile dell'ontologia aristotelica, con la sua teoria dell'analogia dell'essere, la sua logica, la sua epistemologia, e più precisamente con l'organizzazione fondamentale della sua poetica e della sua retorica. Accostiamoci infatti alla definizione aristotelica del nome, cioè dell'elemento della metafora. Il nome è la prima unità semantica. È il più piccolo elemento significante. È una *phonè semantike* composta, ciascun elemento della quale è in se stesso non significante (*asemos*). Il nome condivide questo carattere con il verbo da cui si distingue solo per la sua atemporalità.

Prima di venire al nome, Aristotele aveva enumerato tutte le parti della *lexis* che sono costituite da suono senza significato (*phonè asemos*). Per esempio la lettera, lo *stoikheion*, l'elemento assolutamente ultimo, fa parte della *lexis*, ma non ha alcun senso in se stessa. La lettera non sta qui per la forma grafica ma per l'elemento fonico, per l'atomo di voce (*phonè adiaireton*). La sua mancanza di significato non è indeterminata. La lettera non è una qualunque emissione vocale priva di senso. Essa è un'emissione di voce che, pur priva di senso, deve tuttavia poter entrare «naturalmente» nella formazione o nella composizione di una *phonè semantike* («ex es pepukè sunthetè guinesthai phonè»),

aprire la possibilità di un nome o di un verbo, contribuire a *dire ciò che è*. È la differenza fra l'animale e l'uomo: entrambi, secondo Aristotele, possono emettere dei suoni indivisibili, ma solo l'uomo può fare di essi una lettera: «La lettera è un suono indivisibile, non uno qualunque ma quello che per sua natura entra nella formazione di un suono composto; poiché anche le bestie emettono dei suoni indivisibili ma non do ad alcuno di essi il nome di lettera» (*Poetica*, III, 1456 b). Aristotele non analizza questa differenza, l'interpreta attraverso una retrospettiva teleologica. Nessuna caratteristica interna distingue l'atomo di suono animale e la lettera. È solamente a partire dalla composizione fonica significativa, a partire dal senso e dal riferimento che si dovrebbero pertanto distinguere la voce umana e il grido animale. Il senso e il riferimento, vale a dire la possibilità di significare per mezzo di un nome. Il proprio dei nomi è di significare qualcosa («Ta de onomata semainei ti», *Retorica*, III, 1410 b), un ente indipendente, identico a sé e intenzionato come tale. È a questo punto che la teoria del nome, quale è implicata dal concetto di metafora, si articola con l'ontologia. Oltre alla barriera, classica e affermata dogmaticamente, tra l'animale privo di *logos* e l'uomo come «zōon logon ekon», ciò che appare qui è una certa indissociabilità di sistema tra il valore di metafora e la catena metafisica che tiene insieme i valori di discorso, voce, nome, significazione, senso, rappresentazione imitativa, somiglianza; o, per ridurre ciò che queste traduzioni importano o deportano, i valori di *logos, phonè semantike, semainein, onoma, mimesis, homoiosis*. La definizione della metafora ha il suo posto nella *Poetica*, che si apre come un trattato della *mimesis*. La *mimesis* non può dissociarsi dalla percezione teorica della somiglianza o della similitudine, cioè di ciò che sarà sempre posto come la condizione della metafora. L'*homoiosis* non è solamente costitutiva del valore di verità (*aletheia*) che comanda tutta la catena, essa è ciò senza cui l'operazione metaforica è impossibile: «Fare bene delle metafore significa vedere bene il simile» («to gar eu metapherein to to homoion theorein estin», 1459 a). La condizione della metafora (della buona e vera metafora) è la condizione della verità. È dunque normale che l'animale, privo di *logos*, di *phonè semantike*, di *stoikheion*, ecc., sia anche incapace di *mimesis*. Così determinata, la *mimesis* appartiene al *logos*, non è la scimmiettatura animale, la mimica gestuale; essa è legata alla possibilità del senso e della verità nel di-

scorso. All'inizio della *Poetica*, la *mimesis* è posta in qualche modo come una possibilità propria alla *physis*. Questa si rivela nella *mimesis*, o nella poesia che ne è una specie, a causa di quella struttura poco appariscente che fa sì che la *mimesis* non introduca dall'esterno la piega del suo raddoppiamento. Essa appartiene alla *physis*, o, se si preferisce, quest'ultima comprende la sua esteriorità stessa e il suo doppio. In questo senso, la *mimesis* è dunque un movimento «naturale». Questa naturalità è ridotta e affidata da Aristotele alla parola dell'uomo. Più che una riduzione, questo gesto costitutivo della metafisica e dell'umanesimo è una determinazione teleologica: la naturalità in generale si dice, si raccoglie, si conosce, si appare, si riflette e si «mima» per eccellenza e in verità nella natura umana. La *mimesis* è il proprio dell'uomo. Solo l'uomo propriamente imita. Egli solo prende piacere a imitare, egli solo impara a imitare, egli solo impara per mezzo dell'imitazione. Il potere di verità, come svelamento della natura (*physis*) per mezzo della *mimesis*, è congenito alla fisica dell'uomo, all'antropofisica. E questa l'origine naturale della poesia ed è questa l'origine naturale della metafora: «La poesia sembra invero dovere in generale la sua origine a due cause, e due cause naturali ("physikai"). Imitare ("mimeisthai") è naturale ("symphyton": innato, congenito) agli uomini e si manifesta fin dalla loro infanzia - l'uomo differisce dagli altri animali per il fatto che è molto adatto all'imitazione ("mimetikôtaton") ed è per mezzo di questa che egli acquisisce le sue prime conoscenze ("matheseis protas") -, e in secondo luogo tutti gli uomini prendono piacere nelle imitazioni» (1448 b).

Queste due fonti della poesia lo confermano: il *logos*, la *mimesis*, l'*aletheia* sono qui una stessa ed unica possibilità. Ed il *logos* non si trova a casa propria che nella *phonè*. In essa si trova meglio che altrove. Sempre secondo una determinazione teleologica: come la natura, per sua destinazione, si mima meglio nella natura umana, come l'uomo, più di ogni altro animale, è proprio all'imitazione (*mimetikôtaton*), così la voce è l'organo più adatto all'imitazione. Questa vocazione è designata dalla stessa parola (*mimetikôtaton*) nel libro III della *Retorica*: «[...] le parole ("onomata") sono un'imitazione ("mimemata") e (che) la voce è di tutti gli organi quello che meglio si presta all'imitazione ("e phonè pantôn mimetikôtaton tôn moriôn")» (1404 a).

La metafora, effetto di *mimesis* e di *homoiosis*, manifestazione dell'analogia, sarà dunque un mezzo di conoscenza. Subordi-

nato ma certo. Di essa si può dire quello che si dice della poesia: essa è più filosofica e più seria («philosophôteron kai spoudaioteron») della storia (*Poetica*, 1451 b), poiché non racconta solamente il particolare ma dice il generale, il verosimile e il necessario³⁶. Tuttavia essa non è seria quanto la filosofia stessa e conserverà questo statuto intermedio, a quanto pare, lungo l'intera storia della filosofia. O piuttosto questo statuto ancillare: la metafora, in buon ordine, deve lavorare al servizio della verità, ma il padrone non può contentarsi di lei e deve preferirle il discorso della verità piena. Aristotele rimprovera per esempio a Platone di contentarsi di «metafore poetiche» («metaphoras legein poietikas») e di usare un linguaggio vuoto (*kenolegein*) quando dice delle Idee che sono dei paradigmi a cui partecipano altre cose (*Metafisica*, A, 9, 991 a, 20; M, 5, 1079 b, 25).

Per la stessa ragione, il piacere, seconda «causa» della *mimesis* e della metafora, è piacere di sapere, di apprendere per mezzo della somiglianza, di riconoscere il medesimo. Il filosofo sarà più adatto a ciò di chiunque altro. È l'uomo per eccellenza: «Un'altra ragione è che apprendere è molto piacevole, non solamente ai filosofi ma similmente agli altri uomini; solamente che questi hanno in ciò solo una piccola parte. Si prova piacere alla vista delle immagini ("eikonas") perché guardandole si apprende e si deduce ("sillogizesthai") ciò che ciascuna cosa rappresenta» (*Poetica*, 1448 b). Ciò è precisato dal libro III della *Retorica*, tra un calamo e un fiore: «Apprendere senza difficoltà è naturalmente ("physei") piacevole per chiunque; ora le parole ("onomata") hanno un significato ("semainein ti"); di conseguenza sono le parole che ci apportano qualche conoscenza che sono le più piacevoli [...]. La metafora in particolare produce quest'effetto. Quando ci vien detto che la vecchiaia è come la stoppia ("calamen"), ci viene fornita una conoscenza e una nozione mediante il genere: vecchiaia e stoppia hanno entrambi perso il loro fiore. Le immagini ("eikones") dei poeti producono anch'esse lo stesso effetto. [...] L'immagine, come abbiamo detto più sopra, è una metafora che non differisce da questa se non perché è preceduta da una parola ("prothesei"). Così essa è meno piacevole perché è

³⁶ «Del resto, bisogna, come ho detto più sopra, trarre le metafore dalle cose che ci sono vicine, ma che non sono troppo evidenti ("apo oikeion kai mē phanerōn"). Allo stesso modo, nella filosofia si dimostra una sagacità che va dritta allo scopo quando, per mezzo dell'intelligenza, si colgono delle rassomiglianze ("to homoion [...] theorein"), anche tra cose molto distanti» (*Retorica*, III, 1412 a).

un po' piú lungamente sviluppata. Essa non dice quello che una cosa è [...]» (1410 b). La metafora pone così sotto gli occhi, con vivacità, quello che il paragone, piú fiaccamente, ricostruisce indirettamente. Porre sotto gli occhi, schizzare un quadro, produrre un'azione vivace, altrettante virtù che Aristotele attribuisce alla buona metafora e che egli associa regolarmente al valore di *energeia* di cui è noto il ruolo decisivo che esso gioca nella sua metafisica, nella metafisica. «Bisogna ora dire quello che intendiamo per schizzare un quadro e con quali mezzi si arriva a tale risultato. Dico che un'espressione pone un oggetto sotto gli occhi quando essa mostra le cose in atto ("energounta semainei"). Per esempio, dire che un uomo onesto è come il quadrato, è far una metafora. I due termini implicano un'idea di perfezione ma non mostrano l'atto ("ou semainei energeian"). Al contrario, l'espressione: "Egli possedeva il vigore e il fiore dell'età" ("anthousan") traduce un atto» (1411 b)³⁷. Il piú delle volte, questa attivazione o questa attualizzazione metaforica consiste nell'animare l'inanimato, nel trasportare nell'ordine «psichico» (*ibid.*). (L'opposizione animato/inanimato governa anche tutta la classificazione delle metafore in Fontanier).

Un premio di piacere ricompensa dunque lo sviluppo economico del sillogismo celato nella metafora, la percezione teorica della somiglianza. Ma l'energia di quest'operazione presuppone nondimeno che la somiglianza non sia un'identità. La mimesis non procura il piacere che a condizione di dar a vedere in atto ciò che tuttavia non si dà in atto, ma solamente nel suo doppio molto somigliante, nel suo mimema. Lasciamo aperta la questione di quest'assenza energica, di questo scarto enigmatico, cioè di quest'intervallo che produce delle storie e delle scene³⁸.

³⁷ Sembra peraltro, in base a tante concordi affermazioni di Aristotele, che nel primo caso («come il quadrato») si tratti certamente di una metafora, ma sviluppata, cioè di un paragone, immagine (*eikôn*) «preceduta da una parola».

³⁸ Il piacere è qui quello di un sillogismo da completare. La retorica deve tenerne conto. «Come apprendere ed ammirare sono piacevoli, lo sono necessariamente anche le cose dello stesso ordine; per esempio, le imitazioni, come quelle della pittura, della scultura, della poesia, e, in generale, tutte le buone imitazioni, anche se l'originale ("auto to memimenon") non è piacevole per se stesso; perché non è l'originale che piace; ma facciamo una deduzione ("syllogismos"): questo è quello e ne risulta che apprendiamo qualcosa. Piacevoli anche le peripezie e il salutarsi dopo dei pericoli [...]. Amiamo sempre il nostro simile ("homoion") e il nostro congenere ("sungenés") [...]. Ora, come tutti gli uomini hanno dell'amor proprio ("philautoi"), tutti hanno necessariamente come piacevoli le cose che appartengono loro in proprio, per esempio le loro opere e i loro discorsi ("erga kai logous"). Così essi il piú delle volte amano i loro adulatori [i loro amanti], i loro onori, i loro figli; perché i loro figli sono opera loro ("autôn gar ergon ta tekna"). È an-

Il sistema semantico (l'ordine della *phonè semantiké* con tutti i concetti che le sono connessi) non è separato dal suo altro da una linea semplice e continua. Il confine non passa tra l'umano e l'animale. Un'altra divisione attraversa la totalità del linguaggio «umano». Quest'ultimo non è omogeneo, non è umano completamente e uniformemente. Il criterio del nome resta ancora determinante: tra gli elementi letterali, tra le emissioni vocali asemiche, non vi sono solo le lettere stesse. La sillaba appartiene alla lexis ma, beninteso, non ha alcun senso in se stessa. Soprattutto, ci sono delle «parole» intere che, pur giocando un ruolo indispensabile nell'organizzazione del discorso, restano nondimeno, agli occhi di Aristotele, del tutto prive di senso. La congiunzione (*sundesmos*)³⁹ è una *phonè aemos*. Lo stesso vale per l'articolo e per l'articolazione in generale (*arthron*), per tutto ciò che opera tra i membri significanti, tra i nomi, sostantivi o verbi (*Poetica*, 1457 a). L'articolazione non ha senso perché essa non

cora per noi piacevole portare a termine le cose imperfette ("ta ellipé"); poiché in questo modo la cosa diventa opera nostra [...]. E similmente, come il gioco e così ogni sorta di divertimento e il riso si annoverano fra le cose piacevoli, le cose risibili sono necessariamente piacevoli, uomini, discorsi, atti; le cose risibili sono state definite a parte ("choris") nella nostra *Arte poetica*» (*Retorica*, I, 1371 b-1372 a). Secondo il sillogismo ellittico della *mimesis*, il piacere di sapere si accorda sempre con l'assenza marcata / marchiante [*marquante*] del suo oggetto. Esso nasce anzi da questo accordo. Il *mimema* non è né la cosa stessa né qualcosa di interamente altro. La legge di questo piacere secondo l'economia del medesimo e della differenza, nulla viene a turbarla, neanche soprattutto l'orrore, la bruttezza, l'oscenità insopportabile della cosa imitata, dal momento che essa rimane fuori vista e fuori portata, fuori scena. Bisognerebbe seguire la catena degli esempi che hanno ossessionato questo *topos* classico da Aristotele a Lessing. Come sempre, quando è in gioco l'ellissi mimetica, non sono lontani Edipo, il serpente e il parricidio: «[...] degli esseri il cui originale fa pena a vedersi, amiamo contemplare l'immagine eseguita con la piú grande esattezza: per esempio, le forme degli animali piú vili e dei cadaveri [...]. Si prova piacere alla vista delle immagini perché si impara guardandole e si deduce ("manthanein kai syllogizesthai") ciò che rappresenta ciascuna cosa, per esempio che questa figura è la tal persona [...]» (*Poetica*, 1448 b). «Non c'è serpente né mostro odioso | che dall'arte imitato non possa piacere alla vista: | Con delicato pennello il piacevole artificio | fa del piú spaventoso oggetto un oggetto amabile. | Così per allettarci, la Tragedia in lacrime | Di Edipo tutto insanguinato fece parlare i dolori | Di Oreste parricida espresse gli affanni, | E, per divertirci, ci strappò lacrime». L'*Oreste* di Euripide non voleva piú vedere in sogno una testa irta di serpenti. Longino ha citato e commentato i versi di questa scena, Boileau li ha tradotti. Nello stesso spazio, nello stesso sistema, ci si può anche rifiutare l'insopportabile piacere di tale rappresentazione. E il caso della *Poétique* di Jules de la Mesnardière (1639): «Le belle descrizioni sono certamente piacevoli [...]. Ma, qualunque potente attrattiva possano avere questi meravigliosi dipinti, essi devono raffigurare solo cose che siano gradevoli o per lo meno sopportabili. Un bel colorito va impiegare in soggetti che non siano per nulla odiosi e non si deve lavorare come quei pittori bizzeri che impiegano tutta la loro maestria nel ritrarre una biscia o qualche brutto rettile».

³⁹ La *Retorica* tratta anche del buon uso della congiunzione (III, v) e degli effetti dell'*asindeto*, la soppressione della congiunzione (XII).

fa riferimento ad un'unità indipendente, unità di una sostanza o di un ente, attraverso l'unità di un categorema. È a questo titolo che essa è esclusa dal campo metaforico in quanto campo onomastico. Perciò, poiché il loro funzionamento si basa su parti di nomi, su nomi spezzettati, gli anagrammi sono estranei al campo metaforico in generale, come lo è anche il gioco sintattico delle articolazioni.

Poiché in essa è coinvolta tutta questa teoria del semantico, della *lexis* e del nome, è normale che la definizione della metafora segua la loro esposizione. È l'ordine della *Poetica*. Che questa definizione intervenga subito dopo quella della *phonè semantike* e della *phonè aemos*, non è solamente l'indice di una necessità ma anche di una difficoltà. La metafora non illustra solamente le possibilità generali così descritte. Essa rischia di interrompere la pienezza semantica alla quale dovrebbe appartenere. Marcando il momento del giro [*tour*] o della deviazione [*détour*] durante la quale può sembrare che il senso si avventuri tutto solo, slegato dalla cosa stessa che tuttavia esso intenziona, dalla verità che lo accorda al suo referente, la metafora apre anche l'erranza del semantico. Il senso di un nome, invece di designare la cosa che il nome abitualmente deve designare, si porta altrove. Se dico che la sera è la vecchiaia del giorno o che la vecchiaia è la sera della vita, «la sera», pur avendo lo stesso senso, non designerà più le stesse cose. In virtù della sua potenza di spostamento metaforico, la significazione si troverà in una sorta di disponibilità, tra il non-senso che precede il linguaggio (essa ha un senso) e la verità del linguaggio che dice la cosa quale essa è in se stessa, in atto, propriamente. Questa verità non è certa. Possono esserci cattive metafore. Esse sono metafore? A questa domanda non può rispondere che un'assiologia sostenuta da una teoria della verità; e quest'assiologia appartiene all'interno della retorica. Questa non può essere neutra.

Nel non-senso, il linguaggio non è ancora nato. Nella verità, il linguaggio dovrebbe riempirsi, compiersi, attualizzarsi fino a cancellarsi, senza alcun gioco possibile, davanti alla cosa (pensata) che in esso si manifesta propriamente. La *lexis* non è se stessa, se così si può dire, che nello stadio in cui il senso è apparso ma in cui la verità può ancora essere mancata, quando la cosa non vi si manifesta ancora in atto. Momento del senso possibile come possibilità di non-verità. Momento della deviazione in cui la verità può sempre perdersi, la metafora appartiene di certo al-

la *mimesis*, a questa piega della *physis*, a questo momento in cui la natura, velandosi di se stessa, non si è ancora ritrovata nella sua nudità, nell'atto della sua proprietà.

Se la metafora, possibilità e rischio della *mimesis*, può sempre mancare il vero, è perché essa deve fare i conti con un'assenza determinata. Dopo la definizione generale, Aristotele distingue quattro tipi di metafore. La serie apparentemente scucita degli esempi potrebbe forse seguire l'imbastitura [*faux-fil*]⁴⁰ di un'intera narrazione. 1) Trasporto dal genere alla specie (*genos* → *eidos*): «Ecco fermata la mia nave» (*Odissea*, I, 185). Invece della parola «fermare», la più generale, la parola propria sarebbe stata «ancorare», sua specie. (Ricorso tradizionale alla nave, al suo movimento, ai suoi remi e alle sue vele, per raffigurare quel mezzo di trasporto che è la figura metaforica). 2) Trasporto dalla specie al genere: «Certo, Ulisse ha compiuto migliaia di belle gesta» (*Iliade*, II, 272). «Migliaia» è una specie della molteplicità in generale. 3) Trasporto dalla specie alla specie: «Avendo, per mezzo della sua spada di bronzo, estinto la sua vita» ed «avendo per mezzo della sua immortale urna di bronzo tagliato» (senza dubbio i *Katharmoi* di Empedocle). «Tagliare» ed «estinguere» sono due specie dell'operazione generale che consiste nel «togliere» (*aphelein*). 4) L'analogia: essa consiste, quando si hanno due termini a due a due, nell'enunciare il quarto al posto del secondo e il secondo al posto del quarto. La coppa sta a Dioniso come lo scudo sta ad Ares. «Lo scudo di Dioniso» e «la coppa di Ares» sono delle metafore per analogia. Vecchiaia e vita, sera e giorno danno luogo, ad esempio in Empedocle, a «la sera della vita» (cfr. anche *Retorica*, III, IV).

L'analogia è la metafora per eccellenza. Aristotele insiste molto su di essa nella *Retorica*. Le espressioni di buon gusto «hanno la loro fonte nella metafora per analogia e schizzano un quadro» (1411 b). «Delle quattro specie di metafore, si gustano soprattutto quelle che sono fondate sull'analogia ("kat'analogian"). Così Pericle diceva della giovinezza perita nella guerra che essa era scomparsa dalla città, come se all'anno si fosse recisa la sua primavera. Leptine, riguardo agli Spartani, diceva che gli Ateniesi non dovevano tollerare che si strappasse all'Ellade uno dei suoi occhi [...]» (1411 a). Questo privilegio articola tut-

⁴⁰ [Il termine francese corrente è *faufil*; Derrida sottolinea la componente di 'falsità' di questo 'filo'].

ta la metaforologia di Aristotele alla sua teoria generale dell'analogia dell'essere.

In tutti questi esempi, in cui si fa così spesso questione di togliere, tagliare, recidere (la vita, l'occhio, ecc.), tutti i termini sono tuttavia presenti o presentabili. Si possono sempre convocare quattro membri, a due a due, una specie di famiglia i cui rapporti sono evidenti e i cui nomi sono noti. Il termine nascosto non è anonimo, non dev'essere inventato, e lo scambio non ha nulla di ermetico o di ellittico. È quasi un paragone o un doppio paragone. Ora vi sono casi, fa rimarcare Aristotele, in cui uno dei termini manca. Allora bisogna inventarlo. Producendo maggior sorpresa, l'impressione è più forte e talvolta anche più vera, più poetica: il giro di frase è più generoso, generativo, geniale. Aristotele lo illustra con un esempio: il più illustre, quello che illustra per eccellenza, il lampadario [*lustre*]⁴¹ più naturale che ci sia. È a proposito della sua potenza generativa che viene a porsi la questione del nome mancante e che, nel quadrato analogico, si rende necessario supplire uno dei membri.

(Nella *Repubblica* (VI-VII), prima e dopo la Linea che espone l'ontologia secondo delle analogie di proporzionalità, compare il sole. Per scomparire. C'è, ma come la fonte invisibile della luce, in una sorta di eclisse insistente, più che essenziale, produttiva dell'essenza essere e apparire di ciò che è. Non si può guardarlo in faccia pena l'accecamento e la morte. Mantenendosi al di là di ciò che è, esso raffigura il Bene di cui il sole sensibile è figlio: fonte di vita e di visibilità, di seme e di luce).

Ecco il caso del Sole nella *Poetica* (1457 b): «In un certo numero di casi di analogia non c'è un nome esistente, ma nondimeno si esprimerà in modo simile il rapporto: per esempio, l'azione di lanciare il seme si chiama "seminare" ("speirein"), ma per designare l'azione del sole che lancia la sua luce non c'è una parola ("to dè ten phloga apo tou heliou anônymon")». Come si supplirà a questo anonimato? «Tuttavia il rapporto di quest'azione alla luce del sole è lo stesso ("homoiôs") di quello del "seminare" al seme; ecco perché si è detto "seminando una luce divina" ("speirôn theoktistan phloga")».

Dove mai si è visto che tra il sole e i suoi raggi ci sia lo stesso rapporto che tra la semina e il seme? Se quest'analogia si impone – e si impone – è perché, nel linguaggio, essa passa attraverso

una catena lunga e poco visibile della quale è assai difficile, e non solo per Aristotele, esibire il primo anello. Più che di una metafora, non si tratta qui di un «enigma», di un racconto segreto, composto di parecchie metafore, di un potente asindeto o congiunzione occulta di cui l'essenziale è «di congiungere insieme, pur dicendo ciò che è, dei termini inconciliabili ("Ainigmatos gar idea aute esti, to legonta uparkhonta adunata sunapsai")» (1458 a)?

Se ogni metafora è un paragone o un'analogia ellittica, abbiamo a che fare in questo caso con una metafora per eccellenza, con un raddoppiamento metaforico, con un'ellissi di ellissi. Ma il termine mancante invoca un nome che nomina qualcosa in proprio. I termini presenti (il sole, i raggi, l'atto di seminare, il seme) non sono in se stessi, secondo Aristotele, dei tropi. La metafora consiste qui in una sostituzione di nomi propri che hanno un senso e un referente fissi, soprattutto quando si tratta del sole il cui referente ha come originalità il fatto di essere sempre originale, unico, insostituibile, almeno nella rappresentazione che ce ne facciamo. C'è soltanto un sole in questo sistema. Il nome proprio è qui il primo motore non metaforico della metafora, il padre di tutte le figure. Tutto volge intorno a esso, tutto si volge verso di esso.

E tuttavia, in una frase, in una parentesi subito richiusa, Aristotele evoca incidentalmente il caso di una *lexis* che sarebbe completamente metaforica. Per lo meno, nessun nome proprio è in essa presente, apparente come tale. Subito dopo la semina solare, ecco la «coppa senza vino»: «Si può ancora usare di questo modo della metafora in un altro modo; dopo aver designato una cosa con un nome che appartiene ad un'altra, si nega una delle qualità che sono proprie di questa; per esempio, invece di chiamare lo scudo "coppa di Ares" lo si chiamerà "coppa senza vino"» (1457 b).

Ma questo procedimento, Aristotele non lo dice, può proseguire e complicarsi all'infinito. Poiché in tale metafora nessun riferimento è più nominato in modo proprio, la figura è trascinata nell'avventura di una lunga frase implicita, di un racconto segreto del quale niente ci assicura che ci ricondurrà al nome proprio. La metaforizzazione della metafora, la sua surdeterminabilità senza fondo, sembra inscritta nella struttura della metafora, ma come sua negatività. Dal momento in cui si ammetta che in una relazione analogica tutti i termini sono già, uno per uno, presi in una relazione metaforica, tutto si mette a funzionare non come

⁴¹ [Derrida gioca fra *illustre*, *illustrer* e *lustre* = 'lampadario'].

un sole ma come una stella, poiché resta invisibile o notturna la fonte puntiforme di verità o proprietà. Rinviando comunque, nel testo di Aristotele, al problema del nome proprio o dell'analogia dell'essere⁴².

Se il sole può «seminare», è perché il suo nome è inscritto in un sistema di relazioni che lo costituisce. Questo nome non è più il nome proprio di una cosa unica al quale la metafora *sopraggiungerebbe*; esso ha già cominciato a dire l'origine multipla, divisa, di ogni seme – l'occhio, l'invisibilità, la morte, il padre, il «nome proprio», ecc. Se Aristotele non si spinge fino a questa conseguenza, è senza dubbio perché essa contraddice il valore filosofico di *aletheia*, l'apparire proprio della proprietà di ciò che è, tutto il sistema di concetti che investono il filosofema «metafora», che, delimitandolo, gli conferiscono la loro carica. Sbarando/timonando⁴³ il suo movimento: come si reprime con una cancellatura o come si governa il movimento di infinita fluttuazione di una nave per poter gettare l'ancora dove si vuole. Tutto l'onomatismo che comanda la teoria della metafora, tutta la dottrina aristotelica dei nomi semplici (*Poetica*, 1457 a) sono fatti per assicurare degli approdi di verità e di proprietà.

Come la *mimesis*, la metafora ritorna alla *physis*, alla sua verità e alla sua presenza. In essa la natura ritrova sempre la sua propria analogia, la sua propria somiglianza a sé e non si accresce che di se stessa. In essa la natura si dà. Ecco perché, d'altra parte, il potere metaforico è un dono naturale. In questo senso esso è dato a tutti⁴⁴ (*Retorica*, III, 1404 b). Ma, secondo uno schema che abbiamo regolarmente constatato, la natura (si) dà più agli uni che agli altri. Più agli uomini che alle bestie, più ai filosofi che agli altri uomini. Poiché l'invenzione delle metafore è un dono innato, naturale, congenito, esso sarà anche un tratto di ge-

⁴² Non possiamo qui impegnarci nella trattazione di questo tema. Cfr. in particolare AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* cit. e VUILLEMIN, *De la logique à la théologie* cit.

⁴³ [Derrida gioca sul duplice significato di *barrer* = 'sbarrare, cancellare' ma anche 'timonare'].

⁴⁴ «Boileau e Du Marsais hanno detto, e mille volte dopo di loro si è ripetuto, riguardo ai tropi, che se ne fa di più ai mercati in un giorno di quanti non ve ne siano in tutta l'Eneide, o di quanti non se ne facciano all'Accademia in parecchie sedute consecutive [...]. Ora non è questa una prova evidente che i Tropi costituiscono una parte essenziale del linguaggio della parola; che come il linguaggio della parola essi ci sono stati dati dalla natura per servire all'espressione dei nostri pensieri e dei nostri sentimenti; e che, di conseguenza, essi hanno la stessa origine di questo linguaggio e delle lingue in generale?» (*Les figures du discours*, p. 157).

nio. La nozione di natura rende questa contraddizione tollerabile. Nella natura, ciascuno ha la sua natura. Certuni hanno più natura di altri, più genio, più generosità, più seme. Se «quel che conta è eccellere nelle metafore», certuni hanno il genio della metafora, sanno meglio di altri scorgere le somiglianze e svelare la verità della natura. Imprendibile risorsa. «Eccellere nelle metafore», «è la sola cosa che non si può prendere ad un altro ed è un indice di doni naturali ("euphuias te semeion estin")» (*Poetica*, 1459 a; cfr. anche *Retorica*, III, II). O si sa o non si sa, o si può o non si può. L'imprendibile è certamente il genio in grado di cogliere una somiglianza nascosta ma anche, di conseguenza, che sa sostituire un termine ad un altro. Il genio della *mimesis* può dunque dar luogo ad una lingua, ad un codice di sostituzioni regolate, al talento e agli schemi della retorica, all'imitazione del genio, al dominio dell'imprendibile. Sono certo, allora, che mi si possa prender tutto salvo il potere di sostituire? Per esempio, quel che mi si prende con qualcos'altro? A quali condizioni si disporrà sempre di un giro in più? di un seme in più? e il sole può sempre seminare? e la *physis* inseminarsi?

4. I fiori della retorica: l'eliotropio.

[...] riprendo il tono della filosofia che ha bisogno di ragioni e non di paragoni.

D. DIDEROT, *Lettre sur les sourds et les muets*⁴⁵.

LA SIGNORINA DE L'ESPINASSE Io credo che sia la mia testa.

BORDEU Tutta la testa?

LA SIGNORINA DE L'ESPINASSE Ma, ecco, dottore, mi spiegherò con un paragone; la ragione delle donne e dei poeti è fatta quasi tutta di paragoni. Immaginate un ragno...

D'ALEMBERT Chi è?... Siete voi Signorina de l'Espinasse?

D. DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*⁴⁷.

⁴⁵ [«Aurait-on ... un tour de plus dans son sac», che richiama l'espressione «avoir plus d'un tour dans son sac» = 'saperne una più del diavolo'].

⁴⁶ D. DIDEROT, *Lettre sur les sourds et les muets*, Paris 1751 (trad. it. *Lettera sui sordi e sui muti*, Milano 1984, p. 36).

⁴⁷ ID., *Le rêve de d'Alembert* (1769), in *Mémoires, correspondances et ouvrages inédites*, Paris 1831 (trad. it. *Il sogno di d'Alembert*, in *Opere filosofiche*, Milano 1967, p. 187).

Ciò finirà per avere altrettanto valore, e non più, di quanto abbia oggi la credenza nel genere maschile o femminile del sole.

F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*⁴⁸.

L'alternativa «o-o» non può essere espressa in alcun modo dal sogno [...]. Con singolare predilezione i contrasti vengono riuniti in unità o rappresentati insieme [...]. Lo stesso ramo fiorito («il fiore della fanciulla», nelle canzoni della Mugnaia di Goethe) raffigura l'innocenza sessuale e anche il suo contrario [...]. Tra le relazioni logiche, una sola si avvantaggia straordinariamente del meccanismo di formazione del sogno. È la relazione della somiglianza («Ähnlichkeit»), della concordanza («Übereinstimmung»), della connessione («Berührung»), il come se («Gleichwie»), che a differenza di tutte le altre può essere rappresentata nel sogno con molteplici mezzi* (* Nota aggiunta nel 1914: Vedi l'osservazione di Aristotele sull'attitudine a interpretare i sogni. [...] Aristotele, *De divinatione per somnium*, 2, precisa che il miglior interprete di sogni è colui che meglio coglie le analogie [...]).

L'espressione «expensive flowers, one has to pay for them» potrebbe avere, anche qui, un reale significato economico. Il simbolo floreale del sogno implica dunque il simbolo femminile della verginità («jungfräulichweibliche»), il simbolo maschile e il riferimento alla deflorazione violenta [...] a maggior ragione viene posta in rilievo la preziosità del *centre* (un'altra volta lo chiama «a centre-piece of flowers»): la sua verginità. Più tardi aggiunge un supplemento («Nachtrag») al sogno [...] «there is a gap, a little space in the flowers» [...].

S. FREUD, *Die Traumdeutung*⁴⁹.

La metafora sarebbe il proprio dell'uomo. E più propriamente di ciascun uomo, in proporzione al genio – alla natura – che in lui domina. Che ne è di questa dominazione? E che vuol dire qui «il proprio dell'uomo», dato che si tratta di tale potere?

Ci si era prospettata la necessità di interrogare la storia e il sistema di questo valore di «proprietà». Compito immenso che presuppone l'elaborazione di tutta una strategia della decostruzione e di tutto un protocollo di lettura. Si può prevedere che tale lavoro, per quanto ne sia lontana la realizzazione, dovrà, in un modo o nell'altro, trattare di quello che, nel testo di Aristotele, viene tradotto con «proprio». Cioè almeno di tre significati.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, Chemnitz 1881 (trad. it. *Aurora*, in *Opere complete*, Milano 1964, V, t. I, p. 11).

⁴⁹ FREUD, *Die Traumdeutung* cit., trad. it. rispettivamente pp. 291-94 e 344-45.

La problematica aristotelica della metafora non ricorre ad un'opposizione, che è molto semplice, molto chiara, addirittura centrale, di quello che si chiamerà senso proprio / senso figurato. Nulla esclude che una *lexis* metaforica sia propria, cioè appropriata (*prepon*), corretta, decente, proporzionata, conveniente, in rapporto al soggetto, alla situazione, alle cose⁵⁰. È vero che questo valore di proprietà resta abbastanza esterno alla forma, metaforica o meno, del discorso. Diverso è il caso per i significati *kurion* e *idion*, entrambi tradotti generalmente con la stessa parola: *proprio*. Benché la differenza fra *kurion* e *idion* non sia mai esposta tematicamente, sembra che la prima nozione, più frequente nella *Poetica* e nella *Retorica*, designi la proprietà di un nome utilizzato nel suo senso dominante, nel suo senso principale, nel suo senso capitale. Non dimentichiamo che questo senso di sovranità è anche il senso tutelare di *kurion*. Per estensione, il *kurion* è interpretato come senso primitivo (di contro a derivato) e vale talvolta come equivalente di senso corrente, letterale, familiare («to de kurion kai to oikeion», *Retorica*, III, 1404 b): «Chiamo nome corrente (“kurion”) quello di cui si serve ciascuno di noi» (*Poetica*, 1457 b). Esso viene allora distinto da una parte dal nome «insigne» (*glotta*), raro, idiomatico, dall'altra dalla metafora. Quanto all'*idion*, molto più raro in questo contesto, esso sembra partecipare di altri due significati. Più precisamente, nella *Retorica* (III, 1407 a), ricorrere ai nomi propri è evitare la deviazione della perifrasi («tois idiois onomasi legein, kai mè tois periekousin»), il che è opportuno. La contaminazione di questi tre valori sembra già essersi compiuta nella nozione ciceroniana di *verba propria* in opposizione ai *verba translata* (*De oratore*, II, 4).

Tuttavia, il valore di *idion* sembra sostenere, senza esserne alla ribalta, tutta questa metaforologia. È noto che nei *Topici*, per esempio, esso è al centro di una teoria del proprio, dell'essenza e dell'accidente. Ora, se la metafora (o la *mimesis* in generale) mira ad un effetto di conoscenza, non se ne potrà trattare senza metterla in rapporto con un sapere che verte sulla *definizione*: su ciò che è propriamente, essenzialmente o accidentalmente la cosa di cui si parla. Si può certo parlare propriamente o impropriamente del non-proprio della cosa, per esempio del suo accidente.

⁵⁰ Cfr. per esempio *Retorica*, III, vii. Sulla traduzione di *prepon*, cfr. la nota di J. Brunschwig alla sua edizione dei *Topici* (Paris 1966, IV, p. 122, nota 3 a p. 6).

Questi due valori di proprietà/improprietà non hanno qui lo stesso luogo di pertinenza. Tuttavia, l'ideale di ogni linguaggio, e in particolare della metafora, essendo di dar a conoscere la cosa stessa, il giro della frase sarà migliore se ci farà maggiormente avvicinare alla sua verità essenziale o propria. Lo spazio del linguaggio, il campo delle sue partizioni è schiuso precisamente dalla differenza tra l'essenza, il proprio e l'accidente. Tre punti di riferimento, a titolo preliminare.

1) Un nome è proprio quando ha un solo senso. Meglio, solamente in questo caso è propriamente un nome. L'univocità è l'essenza, o meglio, il telos del linguaggio. A questo ideale aristotelico, nessuna filosofia, in quanto tale, ha mai rinunciato. Esso è la filosofia. Aristotele riconosce che una parola può avere parecchi sensi. È un fatto. Ma questo fatto ha diritto di linguaggio solo nella misura in cui la polisemia è finita, in cui i differenti significati sono in numero limitato e soprattutto sufficientemente distinti, ciascuno restando uno e identificabile. Perciò il linguaggio è ciò che è, linguaggio, solo in quanto è in grado di dominare e analizzare la polisemia. Senza resto. Una disseminazione non dominabile non è nemmeno una polisemia, essa appartiene all'esterno del linguaggio. «È del resto indifferente che si attribuiscono parecchi sensi alla stessa parola, purché siano in numero limitato, perché a ciascuna definizione può essere assegnata una parola differente: se si dicesse, per esempio, che *uomo* presenta, non un senso, ma parecchi, di cui uno solo avrebbe come definizione *animale bipede*; e potrebbero esserci ancora parecchie altre definizioni, purché siano in numero limitato, poiché un nome particolare può essere attribuito a ciascuna delle definizioni [ciò che il traduttore francese Tricot traduce con "nome particolare" è precisamente "nome proprio", "idion onoma"; e "definizione" è *logos*]. Ma se non si ponessero limiti e si pretendesse che vi fossero un'infinità di significati ("ei dè me (tetheie), all'apeira semainein phaié") è manifesto che non ci potrebbe essere alcun ragionamento [discorso, definizione, *logos*]. In effetti, non significare una cosa unica è come non significare nulla affatto ("to gar me en semainein outhen semainei estin"), e se i nomi non significassero nulla, si farebbe crollare ogni scambio di pensiero ("dialegesthai") tra gli uomini, e, in verità, anche con se stessi; perché non si può pensare se non si pensa una cosa unica ("outhen gar endekhetai noiein me noounta en"); e, se possibile,

un solo nome potrà essere assegnato a questa cosa. Che sia dunque inteso, come abbiamo detto all'inizio, che il nome possiede un senso definito e un significato unico ("semainon ti to onoma kai semainein en")» (*Metafisica*, G, 1006 a, 30 b, 15)³¹.

Ogni qual volta la polisemia è irriducibile, quando non le è nemmeno promessa nessuna unità di senso, si è fuori dal linguaggio. Di conseguenza, fuori dall'umanità. Il proprio dell'uomo è senza dubbio di poter fare delle metafore, ma al fine di voler dire qualche cosa, e solamente una. In questo senso, il filosofo, che non ha mai che una cosa da dire, è l'uomo dell'uomo. Chi non sottomette l'equivocità a tale legge è già un po' meno di un uomo: un sofista, che tutto considerato non dice nulla, nulla che possa ridursi ad un senso³². Al limite di questo «non-voledire-nulla» si è a mala pena un animale, anzi una pianta, una canna e una canna che non pensa: «È tuttavia possibile stabilire per mezzo di una confutazione l'impossibilità che la stessa cosa sia e non sia, alla sola condizione che l'avversario dica qualcosa. Se non dice nulla, è ridicolo cercare di discutere con qualcuno che non può parlare di nulla: un tal uomo, in quanto tale, è allora simile ad un vegetale ("homoios gar phutô")» (1006 a, 10). E tale pianta metaforica (*phytos*) non appartiene nemmeno più del tutto alla *physis* in quanto essa si presenta, nella verità, attraverso la *mimesis*, il *logos* e la voce dell'uomo.

2) Benché ne sia inseparabile, il proprio non si confonde con l'essenza. Questo scarto permette senza dubbio il gioco della metafora. Questa può manifestare delle proprietà, mettere in rapporto reciproco delle proprietà prelevate dall'essenza di cose differenti, darle a conoscere a partire dalla loro somiglianza, senza

³¹ Cfr. anche *Topici*, I, 18. Du Marsais: «Nel seguito di un ragionamento, si deve prendere una parola sempre nello stesso senso in cui la si è presa all'inizio, altrimenti non si ragiona correttamente». Fontanier: «In principio, le parole non hanno potuto significare che, ognuna, una sola cosa» (citato da T. TODOROV, *Littérature et signification*, Paris 1967, pp. 109-10).

³² Tra i due si colloca il poeta. È l'uomo della metafora. Mentre il filosofo si interessa solo alla verità del senso, anche al di là dei segni e dei nomi; mentre il sofista manipola dei segni vuoti e trae i suoi effetti dalla contingenza dei significanti (dove il suo gusto per l'equivocità e innanzitutto per l'omonimia, l'identità ingannevole dei significanti), il poeta gioca sulla molteplicità dei significati, ma per giungere all'identità del senso: «[...] nell'impiego dei nomi, le omonimie sono utili al sofista, poiché esse gli permettono le sue arti disoneste; il poeta, per quanto lo riguarda, utilizzerà i sinonimi. Intendo per parole proprie e sinonimi ("kuria te kai sunonuma") delle parole come "avanzarsi" ("poreuesthai") e "camminare" ("badizein"); l'una e l'altra sono nello stesso tempo proprie ("kuria") e reciprocamente sinonime» (*Retorica*, III, 1404 b - 1405 a).

tuttavia enunciare direttamente, pienamente, propriamente l'essenza, senza dar essa stessa a vedere la verità della cosa stessa.

I significati trasportati sono quelli delle proprietà attribuite non quelli della cosa stessa, soggetto o sostanza. In questo la metafora resta mediata e astratta. Perché essa sia possibile, è necessario che, senza coinvolgere la cosa stessa in un gioco di sostituzioni, si possano sostituire le une con le altre delle proprietà, sia che queste proprietà appartengano alla stessa essenza della stessa cosa o che esse siano prelevate da essenze differenti. La condizione necessaria di questi prelevamenti e di questi scambi è che l'essenza di un soggetto concreto sia capace di parecchie proprietà, poi che tra l'essenza e i propri (che ne sono inseparabili) sia possibile un'inversione particolare, nell'elemento di una quasi-sinonimia. È quello che Aristotele chiama l'*antikategoreisthai*: il predicato dell'essenza e il predicato del proprio possono scambiarsi senza che l'enunciato diventi falso: «È un proprio ciò che, senza esprimere l'essenziale dell'essenza del suo soggetto, non appartiene tuttavia che ad esso e può scambiarsi ("antikategoreisthai") con esso in posizione di predicato di un soggetto concreto» (*Topici*, I, 5, 102 a)⁵³. Ad esempio, ci è stato possibile dire che la metafora, il potere metaforico è il proprio dell'uomo. Si dia effettivamente un soggetto concreto, Socrate, la cui essenza è l'umanità; si sarà enunciato un proprio ogni volta che si potrà dire «Se Socrate è un uomo, egli ha il logos» e reciprocamente, «Se Socrate ha il logos, è un uomo»; o «Se Socrate è capace di *mimesis*, è un uomo», e inversamente; o «Se Socrate sa fare delle metafore, è un uomo» e inversamente, ecc. Il primo esempio di *antikategoreisthai* che danno i *Topici* è la grammatica, il proprio dell'uomo è la grammatica, è l'esser capace di imparare a leggere e scrivere. Questo proprio appartiene alla catena dei propri dell'uomo (*logos, phonè semantiké, mimesis, metaphora*, ecc.).

⁵³ Nella già ricordata edizione dei *Topici* di J. Brunschwig, quest'ultimo precisa in una nota per noi molto importante: «Contrariamente all'interpretazione tradizionale (ma in conformità al suo senso etimologico) la parola *antikategoreisthai* non designa la legittimità dell'inversione del soggetto e del predicato, ma quella di una sostituzione reciproca tra due predicati che si riferiscono ad uno stesso soggetto concreto (designato dalle parole *ton pragmaton*). In altri termini, si può dire che un predicato P è il proprio di un soggetto S, non quando si ha "S è P e P è S", ma quando si ha "per ogni soggetto concreto X, se X è S, X è P, e se X è P, X è S"». Si veda anche il seguito della nota. Sulle differenti specie di «proprio» (proprio in sé «quando, per esempio, si dice dell'uomo che egli è un animale mortale suscettibile di ricevere la scienza», o relativo; permanente o temporaneo). Cfr. anche *Topici*, V, 1, 128 b, 30-35.

«Per esempio, essere abile alla lettura e alla scrittura è un proprio dell'uomo ("Oion idion anthropou to grammatikes einai dektikon"); di fatto, se un dato soggetto è uomo, egli è abile alla lettura e alla scrittura, e se è abile alla lettura e alla scrittura, egli è uomo» (*ibid.*, I, 5, 102 a)⁵⁴.

3) Cos'è il proprio del sole? La domanda è posta nei *Topici*, a titolo di esempio. È casuale? Era privo di significato, già nella *Poetica*, questo fatto? Siamo stati incessantemente trascinati, senza volerlo, da questo movimento che fa girare il sole nella metafora; o attratti da ciò che faceva girare la metafora filosofica verso il sole. Questo fiore di retorica non è (come) un girasole? Non è addirittura – anche se non si tratta esattamente di un sinonimo – analogo all'eliotropio?

Ciò che si mostrerà innanzitutto nell'esempio aristotelico, è senza dubbio il fatto che le metafore eliotropiche possono essere delle cattive metafore. Infatti è difficile sapere cos'è il proprio del sole propriamente detto: del sole *sensibile*. Ne segue che ogni metafora che implichi il sole (come tenore o come veicolo) non ci apporta una conoscenza chiara e certa: «[...] ogni attributo sensibile, una volta che ha luogo al di fuori della sensazione, diviene con ciò incerto, perché non si vede bene in questo caso se esso appartiene ancora al soggetto, per il fatto che è solamente per mezzo della sensazione che lo si può conoscere. Ciò sarà vero nel caso degli attributi che non seguono sempre necessariamente dal soggetto. Per esempio, quando si è posto che sia un proprio del Sole di essere l'astro più splendente che si muove al di sopra della Terra, nel proprio si utilizza un'espressione come *muoversi al di sopra della Terra*, il che è conosciuto dalla sensazione, e di conseguenza il proprio del Sole non può esser stato dato correttamente: perché non si vedrà bene se il sole, nel momento in cui tramonta, continua a muoversi al di sopra della Terra, perché la sensazione ci fa allora difetto» (*ibid.*, V, 3, 131 b, 20-30)⁵⁵.

Ciò comporta, a quanto pare, due conseguenze che possono apparire contraddittorie ma la cui opposizione costituisce in qualche modo il concetto filosofico di metafora, lo divide secondo una legge di ambiguità che incessantemente si conferma.

⁵⁴ Cfr. anche la già ricordata nota di J. Brunschwig.

⁵⁵ Cfr. anche G. VERBEKE, *La notion de propriété dans les Topiques*, in *Aristotle on Dialectics. The Topics*, a cura di G. E. L. Owen, Oxford 1968. L'autore analizza in particolare le ragioni per le quali «"il proprio" non può essere tale che la sua appartenenza al soggetto sia conosciuta unicamente attraverso la sensazione» (*ibid.*, p. 273).

✕ *Prima conseguenza.* Le metafore eliotropiche sono sempre delle metafore imperfette. Esse ci danno troppo poche conoscenze perché uno dei termini implicati direttamente o indirettamente nella sostituzione (il sole sensibile) non può essere conosciuto nel suo proprio. Il che vuol dire parimenti che il sole sensibile è sempre impropriamente conosciuto e dunque impropriamente chiamato. Il sensibile in generale non limita la conoscenza per delle ragioni intrinseche alla *forma di presenza* della cosa sensibile; ma la limita innanzitutto perché l'*aistheton* può sempre non presentarsi, può nascondersi, assentarsi. Esso non si dà a comando e la sua presenza non si domina. Ora il sole, da questo punto di vista, è l'oggetto sensibile per eccellenza. È il paradigma del sensibile e della metafora: esso (si) gira e (si) nasconde regolarmente. Dato che il tropo metaforico implica sempre un nocciolo sensibile o piuttosto qualcosa che, come il sensibile, può sempre non essere presente in atto e in persona, e poiché il sole è sotto questo aspetto, per eccellenza, il significante sensibile del sensibile, il modello sensibile del sensibile (Idea, paradigma o parabola del sensibile), il giro del sole sarà sempre stato la traiettoria della metafora. Della cattiva metafora, certo, che non fornisce che una conoscenza impropria. Ma dato che la miglior metafora non è mai assolutamente buona, altrimenti non sarebbe una metafora, la cattiva metafora non dà sempre il miglior esempio? Metafora vuol dire dunque eliotropio, ad un tempo movimento che si gira verso il sole e movimento del sole che gira.

Ma non affrettiamoci a fare di questo una verità della metafora. Siete sicuri di sapere cos'è l'eliotropio?

Il sole non dà solamente un esempio, per quanto tra tutti rimarchevole, dell'essere sensibile in quanto può sempre scomparire, sottrarsi allo sguardo, non essere presente. L'opposizione stessa dell'apparire e dello sparire, tutto il lessico del *phainesthai*, dell'*aletheia*, ecc., del giorno e della notte, del visibile e dell'invisibile, del presente e dell'assente, tutto ciò non è possibile che sotto il sole. Esso, in quanto struttura lo spazio metaforico della filosofia, rappresenta l'aspetto naturale della lingua filosofica. Esso è ciò che, in ogni lingua filosofica, si lascia trattenere dalla lingua naturale. Nell'alternativa metafisica che oppone la lingua formale o artificiale alla lingua naturale, «naturale» dovrebbe sempre ricondurci alla *physis* in quanto sistema solare, o, più precisamente, ad una certa storia del rapporto terra / sole nel sistema della percezione.

Seconda conseguenza. Qualcosa si è invertito nel nostro discorso. Dicevamo più sopra: il sole è quel referente unico, insostituibile, naturale, intorno al quale tutto deve girare, verso il quale tutto deve girarsi. Dobbiamo ora, seguendo tuttavia lo stesso percorso, rigirare la proposizione: il sole propriamente detto, il sole sensibile, non fornisce solamente delle conoscenze che sono cattive perché sono cattive metafore, esso è soltanto metaforico. Dato che non si può più avere la certezza, ci dice Aristotele, che i suoi caratteri sensibili siano suoi «propri», il sole non è mai presente in proprio nel discorso. Ogni volta che c'è una metafora, c'è senza dubbio un sole da qualche parte; ma ogni volta che c'è del sole, è cominciata la metafora. Se il sole è già, sempre, metaforico, esso non è più del tutto naturale. Esso è sempre, già, un lampadario, si potrebbe dire una costruzione *artificiale* se si potesse ancora accreditare questo significato quando la natura è scomparsa. Perché, se il sole non è più del tutto naturale, cosa resta di naturale nella natura? Ciò che nella natura è più naturale comporta in se stesso di che uscir da sé; esso fa lega con la luce «artificiale», si eclissa, si ellissa, è sempre stato, esso stesso, altro: il padre, il seme, il fuoco, l'occhio, l'uovo, ecc., cioè tante altre cose ancora, dando per di più la misura delle buone e delle cattive metafore, delle chiare e delle oscure; e poi, al limite, di quel che è peggio o meglio della metafora: «Un primo luogo ("topos"), dunque, sull'oscurità della definizione è di vedere se il termine impiegato è omonimo di qualche altro [...]. Un altro luogo è di vedere se l'avversario ha parlato per metafora, se, per esempio, ha definito la scienza come incrollabile ("amēptōton"), o la Terra come una *nutrice* ("tithenen"), o la temperanza come un'*armonia* ("sumphonian"): perché tutto ciò che si dice per metafora è oscuro ("asaphes"; metafora nella qualificazione della metafora). È anche possibile fare i cavillosi nei confronti di chi si serve di un'espressione metaforica come se egli l'avesse impiegata in senso letterale ("ōs kurios"): perché la definizione indicata non si applicherà al termine definito, per esempio nel caso della temperanza, poiché l'*armonia* è sempre tra dei suoni [...]. In più, bisogna vedere se l'avversario si serve di termini inusitati: quando Platone, per esempio, descrive l'occhio come *adombrato dalle sopracciglia* [...]. Infatti un termine inusitato è sempre oscuro. Vi sono certe espressioni che non sono prese né per omonimia né per metafora, né tuttavia in senso letterale ("outē kourios"), come quando la legge è detta *misura* o *immagi-*

ne ("metron è eikon") delle cose che sono naturalmente giuste. Tali espressioni sono ben inferiori alla metafora. La metafora, infatti, invariabilmente procura una certa conoscenza della cosa significata ("to semainomenon"), in ragione della somiglianza ("dia ten homoioteta") che essa stabilisce, perché tutte le volte che ci si serve della metafora lo si fa sulla base di qualche somiglianza. Per contro, quest'altro tipo di espressione non fa conoscere nulla, perché non c'è alcuna somiglianza in ragione della quale la legge sia misura o immagine e la legge non è neanche chiamata così ordinariamente. Di conseguenza, se si dice che la legge è in senso proprio una misura o un'immagine, si commette un errore: perché un'immagine è una cosa prodotta per imitazione ("dia mimeseôs"), carattere che non appartiene alla legge. E se, d'altra parte, non si prende il termine in senso proprio, è evidente che si è impiegata un'espressione che è oscura e ben inferiore a qualunque espressione metaforica. Inoltre, bisogna vedere se la definizione del contrario della definizione data manca di chiarezza: poiché le definizioni correttamente date spiegano anche i loro contrari. O ancora, bisogna vedere se la definizione presa in se stessa non indica con evidenza di quale cosa essa è la definizione, ma se non succede come nelle opere degli antichi pittori in cui, senza il soccorso di un'iscrizione ("ei me tis epigrapsai"), non si poteva riconoscere che figura rappresentasse ogni quadro» (*ibid.*, VI, 2, 139 b - 140 a; cfr. anche IV, 3, 123 a, 30 sgg.).

L'appello ai criteri di chiarezza e oscurità basterebbe a confermare ciò che preannunciavamo più sopra: tutta questa delimitazione filosofica della metafora si fa già costituire e travagliare da «metafore». Come potrebbero una conoscenza o un linguaggio essere propriamente chiari o oscuri? Ora, tutti i concetti che sono stati all'opera nella definizione della metafora hanno sempre un'origine e un'efficacia esse stesse «metaforiche», per utilizzare questa volta una parola che, a stretto rigore, non può più servire a designare dei tropi che sono tanto definitivi che definiti⁵⁶. Se riprendessimo ciascun termine della definizione proposta

dalla *Poetica*, vi riconosceremmo il marchio di una figura (*metaphora* o *epiphora*, è anche un movimento di traslazione spaziale; *eidos*, è anche una figura visibile, un contorno e una forma, lo spazio [*espace*] di un aspetto o di una specie [*espèce*]; *genos*, è anche una filiazione, il ceppo a cui fanno capo una nascita, un'origine, una famiglia, ecc.). Si vede tutto quello che questi tropi mantengono e sedimentano nel groviglio delle loro radici. Non si tratta tuttavia di ricondurre, linearmente, la funzione del concetto all'etimologia del nome. È per evitare questo etimologismo che abbiamo prestato attenzione all'articolazione interna, sistematica e sincronica, dei concetti aristotelici. Tuttavia, non essendo nessuno dei loro nomi un *x* convenzionale ed arbitrario, il legame storico o genealogico (non diciamo etimologico) che collega il concetto significato al suo significante (alla lingua) non è una contingenza riducibile.

Questa implicazione del definito nella definizione, questo abisso della metafora non cesserà mai di stratificarsi, al tempo stesso di approfondirsi e di consolidarsi: luce (artificiale) e habitat (dislocato) della retorica classica.

Du Marsais illustra così la sua definizione della metafora: «Quando si dice *la luce dello spirito*, questa parola *luce* è presa metaforicamente; perché, come la luce nel senso proprio ci fa vedere gli oggetti corporei, così la facoltà di conoscere e percepire rischiarerà lo spirito, e lo mette in condizione di dare dei sani giudizi. La metafora è dunque una specie di Tropo; la parola di cui ci si serve nella metafora è presa in un senso diverso dal senso proprio: essa è, per così dire, in una dimora presa a prestito, dice un antico: il che è comune e essenziale a tutti i Tropi»⁵⁷.

Questi due esempi – la *luce* e la *casa* – non hanno la stessa funzione. Du Marsais crede di poter presentare la prima metafora come un esempio fra altri, come una metafora fra altre. Ma noi abbiamo ora qualche ragione di credere che tale esempio sia indispensabile al sistema generale in cui si è iscritto il concetto di metafora. L'altra figura – la *dimora presa a prestito* –, Du Marsais non la dà come una metafora fra altre; essa sta là a significare *la metafora*; è una metafora della metafora; espropriazione, esser-fuori-da-casa-propria [*être-hors-de-chez-soi*], ma ancora in una dimora, fuori dal presso di sé [*hors de chez soi*] ma in una casa propria [*dans un chez soi*] in cui ci si ritrova, ci si riconosce, ci si rac-

⁵⁶ La forma generale di quest'inclusione, i *Topici* la individuano e l'illustrano con questo esempio: «Un'altra forma di quest'errore è quando ci si è serviti nella definizione del termine definito stesso. Ciò passa peraltro inosservato quando non ci si serve dello stesso nome del definito: è questo il caso, per esempio, se si è definito il Sole *un astro che si mostra durante il giorno*; perché, servendosi del termine *giorno*, ci si serve anche del termine *Sole*» (VI, 4, 142 a - 142 b).

⁵⁷ DU MARSAIS, *Traité des tropes* cit., cap. II, X.

coglie [*rassemble*] o ci si rassomiglia [*ressemble*], fuori di sé in sé. È la metafora filosofica come deviazione nella (o in vista della) riappropriazione, *parousia*, presenza a sé dell'idea nella sua luce. Percorso metaforico dall'*eidos* platonico fino all'Idea hegeliana.

Questo ricorso ad una metafora per dare l'«idea» della metafora, ecco ciò che preclude la definizione ma che tuttavia stabilisce metaforicamente una sosta, un limite, un luogo fisso: la metafora/dimora. Che questi due esempi si siano imposti, casualmente o no, a Du Marsais, ciò non esclude che ogni metafora possa sempre decifrarsi ad un tempo come figura particolare e come paradigma del processo stesso della metaforizzazione: idealizzazione e riappropriazione. Tutto ciò che, nel discorso sulla metafora, passa per il segno *eidos*, con tutto il suo sistema, si articola all'analogia tra lo sguardo del *noi* e lo sguardo sensibile, tra il sole intellegibile e il sole visibile. La determinazione della verità dell'essere come presenza passa per la deviazione di questa tropica. La presenza dell'*ousia* come *eidos* (essere posto davanti all'occhio metaforico) o come *upokeimenon* (essere soggiacente ai fenomeni o accidenti visibili) sta di fronte all'organo teorico; che, ci ricorda l'*Estetica* di Hegel, ha il potere di non consumare quello che percepisce e di lasciar essere l'oggetto del desiderio. La filosofia, come teoria della metafora, sarà stata innanzitutto una metafora della teoria. Questa circolazione non ha escluso, al contrario ha permesso e provocato la trasformazione della presenza in presenza a sé, in prossimità o proprietà della soggettività a se stessa. È la storia del senso «proprio» di cui bisognerebbe, dicevamo più sopra, seguire la deviazione [*détour*] e il ritorno [*retour*].

La metafora «idealizzante», costitutiva del filosofema in generale, apre *Les figures du discours* di Fontanier, fornendogli subito la massima generalità del suo spazio teorico. Tutto il trattato infatti si inabissa nello scarto tra il significato e il significante, il senso e il sensibile, il pensiero e il linguaggio, e in primo luogo tra l'*idea* e la *parola*. Ora Fontanier ricorda, come se nulla fosse, l'etimologia e l'origine sepolta della parola «idea» nel momento stesso in cui si apre il suo libro e in cui egli propone la sua grande distinzione tra le parole e le idee: «Il pensiero si compone di idee, e l'espressione del pensiero per mezzo del linguaggio si compone di parole. Vediamo dunque in primo luogo cosa sono le idee in se stesse: vedremo poi cosa sono le parole rispetto alle idee, o, se si vuole, cosa sono le idee in quanto rappresentate dalle parole. α) LE IDEE. La parola *Idea* (dal greco *eidô*, vedere) si-

gnifica, relativamente agli oggetti visti dalla mente, lo stesso che *immagine*; e, rispetto alla mente che vede, lo stesso che *vista* o *percezione*. Ma gli oggetti che vede la nostra mente sono, o degli oggetti fisici e materiali che affettano i nostri sensi, o degli oggetti metafisici e puramente intellettuali del tutto al di sopra dei nostri sensi». Dopo di che, Fontanier classifica tutte le idee come idee fisiche o metafisiche (e morali), semplici o complesse, ecc. Tutta una stratificazione di metafore e di interpretazioni filosofiche sostiene dunque il concetto di ciò che si ritiene che preceda il linguaggio o le parole, di ciò che si ritiene sia ad essi anteriore, esterno e superiore, come il senso all'espressione, il rappresentato alla rappresentazione, la *dianoia* alla *lexis*. Una *lexis* metaforica, se si vuole, è intervenuta nella definizione della *dianoia*. Essa ha dato l'*idea*.

Nel ricordare qui la storia del significante «idea», non si tratta di cedere all'etimologismo che più sopra abbiamo respinto. Pur riconoscendo la funzione specifica di un termine all'interno del suo sistema, non dobbiamo tuttavia considerare il significante come perfettamente convenzionale. Senza dubbio l'Idea di Hegel, per esempio, non è l'Idea di Platone; senza dubbio gli effetti di sistema sono qui irriducibili e devono essere letti come tali. Ma la parola *Idea* non è un *x* arbitrario e comporta una valenza tradizionale che continua il sistema di Platone nel sistema di Hegel e deve essere anche interrogata come tale, secondo una lettura stratificata: né etimologia pura né origine pura, né *continuum* omogeneo, né sincronismo assoluto o semplice esser interno a se stesso di un sistema. Ciò implica che si critichi *ad un tempo* il modello della storia trascendentale della filosofia e quello delle strutture sistematiche perfettamente chiuse nella loro organizzazione tecnica e sincronica (che non sono mai state riconosciute finora se non nei *corpus* identificati in base al «nome proprio» di una firma).

Ma, ci domandavamo più sopra, si possono chiamare ancora metafore questi tropi definitivi, che sono anteriori a ogni retorica filosofica e producono filosofemi? Questa domanda potrebbe orientare tutta una lettura delle analisi che Fontanier riserva alla *catacresi* nel *Supplément à la théorie des tropes (Les figures du discours, parte III, pp. 207 sg.)*⁸⁸. Contentiamoci qui di un'indica-

⁸⁸ «In questo *supplemento*, si troveranno delle prospettive nuove, e senza dubbio abbastanza illuminanti, su un punto importante e capitale, il senso *estensivo* o la *Catacresi*,

zione. Questo supplemento riguarda in primo luogo l'iscrizione - violenta, forzata, abusiva - di un segno, l'imposizione di un segno a un senso che non aveva ancora un segno proprio nella lingua. Tanto che non si ha qui sostituzione, trasporto di segni propri ma estensione dirompente di un segno proprio ad un'idea, a un senso privi del loro significante. Una «seconda origine»: «Tuttavia, poiché i nostri principî sulla *Catacresi* servono di fondamento a ogni nostro sistema tropologico, dobbiamo sforzarci di metterli in luce, se è possibile, in misura ancora maggiore. Ecco perché ci accingiamo ad aggiungere qui qualche nuova osservazione a quelle che si trovano già in così gran numero nel *Commentaire*.

«La *Catacresi*, in generale, consiste nel fatto che un segno, già attribuito ad una prima idea, venga anche attribuito ad una nuova idea che, di per sé, non ne aveva affatto o non ne ha più altri in proprio nella lingua. Essa comprende, di conseguenza, ogni Tropo che sia usato in modo forzato e necessario, ogni Tropo da cui risulti un senso puramente estensivo; questo senso proprio di seconda origine, intermedio tra il senso proprio primitivo e il senso figurato, ma che per sua natura si avvicina più al primo che al secondo, benché in principio abbia potuto essere esso stesso figurato. Ora, i Tropi da cui risulta un senso puramente estensivo, non solamente sono in numero di tre, come i Tropi da cui risulta un senso figurato, ma sono determinati dagli stessi rapporti di questi: la corrispondenza, la connessione, o la somiglianza tra le idee; e hanno luogo nello stesso modo: per metonimia, per sineddoche, o per metafora» (*ibid.*, pp. 213-14)⁵⁹.

argomento di tante discussioni levatesi contro Du Marsais nel *Commentaire* del suo Trattato. Vi si vedrà pure in cosa differiscono dai Tropi le altre forme del discorso chiamate *figure*, e di conseguenza vi si apprenderà a meglio distinguere le une dalle altre queste differenti forme. Ma, ciò che esso offre di assolutamente particolare e di cui il *Traité* di Du Marsais e il *Commentaire* non abbozzano nemmeno la trattazione, è l'arte di riconoscere e apprezzare i Tropi, ridotta a principî e a pratica» (*Les figures du discours*, p. 211).

Queste definizioni sono chiarite e completate da quelle dei tre sensi (oggettivo, letterale, spirituale o intellettuale) proposte nella prima parte. Quello letterale sembra corrispondere abbastanza bene al *kurion* aristotelico, che può essere o proprio o tropologico e che talvolta viene tradotto a torto con proprio. Ecco la definizione di Fontanier: «Il senso letterale è quello che attiene alle parole in quanto prese alla lettera, in quanto intese nella loro accezione d'uso ordinario: è, di conseguenza, quello che si presenta immediatamente alla mente di coloro che intendono la lingua. Il senso letterale che attiene a una sola parola è o primitivo, naturale e proprio, o derivato, se così bisogna dire, e tropologico. Quest'ultimo è dovuto ai Tropi, di cui si distinguono parecchi generi e parecchie specie. Ma i Tropi hanno luogo, o per necessità e per estensione, per supplire alle parole che mancano alla lingua per certe idee, o per scelta e per figura, per presentare le idee attraverso delle immagini più vivaci e che colpiscono di più dei loro segni propri. Di qui due differenti tipi di senso tropologico: il senso tropologico estensivo, e il senso tropologico figurato. Il

Fontanier propone dunque una classificazione teorica di tutti questi tropi dirompenti, di queste «figure non-veri» che nessun codice di sostituzione semantica avrà preceduto. Ma questa classificazione prenderà a prestito i suoi tipi dalle grandi forme conosciute. Donde un duplice gesto: mettere la catacresi completamente da parte, riconoscerle un posto irriducibilmente originale, e tuttavia farla rientrare nella tassonomia comune, vedere in essa un fenomeno di uso (di abuso) piuttosto che di codice. Il che è normale perché il codice è forzato, ma strano perché l'abuso non è una forma dell'uso più di quanto non sia un'applicazione del codice: «C'è un Tropo che abbiamo ammesso, come Du Marsais, e al quale non abbiamo tuttavia né conferito un rango né consacrato un articolo nella nostra Teoria: è la *Catacresi*. Infatti, non abbiamo creduto di dover trattare più particolarmente di questo Tropo, poiché, lungi dal farne, come Du Marsais, una specie a parte, e una specie non solamente di Tropo, ma addirittura di figura, noi lo consideriamo solo come l'utilizzo, se non sempre originariamente, per lo meno attualmente forzato, dell'una o dell'altra delle tre grandi specie che abbiamo individuato» (*ibid.*, p. 213).

Nel supplemento, le trattazioni più lunghe sono dedicate alla catacresi di metafora. In particolare perché, questa volta, si eccede largamente l'ordine del nome: «Qui gli esempi sarebbero innumerevoli, e non sono solamente i nomi che potrebbero fornire, ma tutte le specie di parole rappresentative di idee. La *metafora-figura* arriva a malapena fino all'avverbio; e la *metafora-catacresi* abbraccia nella sua estensione fino all'interiezione. Ci sono anzi ben poche parole, di ciascuna specie, che essa non abbia sottomesso al suo impero» (*ibid.*, p. 215). Rimane che l'interpretazione delle metafore-catacresi di preposizioni (*a*, per esempio) consiste sempre nel definire il senso con il nome di categoremi (disposizione, luogo o collocazione, tempo, positura, gesto, modo, causa motrice, destinazione, ecc. Cfr. *ibid.*, p. 219), e anche con un solo significato nominale, la «tendenza», «come Condillac ha mostrato molto bene nella sua Grammatica».

primo, come si vede, sta in mezzo tra il senso primitivo e il senso figurato, e non può essere considerato che come un nuovo tipo di senso proprio» (*ibid.*, pp. 57-58). Quello che, dunque, qui ci interessa è questa produzione di un senso proprio, di un nuovo tipo di senso proprio, attraverso la violenza di una catacresi il cui statuto intermedio tende a sfuggire all'opposizione di primitivo e figurato, stando in «mezzo» tra di essi. Quando il mezzo di un'opposizione non è il passaggio di una mediazione, ci sono forti probabilità che l'opposizione non sia pertinente. Ciò ha conseguenze smisurate.

Quanto ai nomi e ai verbi, gli esempi che ne dà Fontanier sono in primo luogo – e di fatto esclusivamente – quelli di metafore-catacresi che hanno la portata filosofica più pesante (luce, accecamento; avere, essere, fare, prendere, comprendere). Il corpo vivente fornisce il «veicolo» per tutti gli esempi nominali nell'ordine fisico. La *luce* è il primo e il solo esempio scelto quando si accede all'ordine morale: «[...] ecco nell'ordine morale: *Luce*, per chiarezza di spirito, per intelligenza, o per chiarimento; *Accecamento*, per turbamento e oscuramento della ragione. La prima *luce* che abbiamo conosciuto, è senza dubbio quella del giorno ed è per questa che la parola è stata creata. Ma la ragione non è come una fiaccola che l'Autore della natura ha posto in noi per illuminare la nostra anima, e per noi questa fiaccola non sta al morale esattamente come la fiaccola del giorno sta al fisico? Dunque si è dovuto necessariamente attribuirle una *luce*, e dire, *La luce della ragione* come diciamo, *La luce del giorno*» (*ibid.*, p. 216).

E, dopo aver riportato questa analisi sulla parola *accecamento*, Fontanier domanda: «E, senza queste *metafore forzate*, senza queste catacresi, come si sarebbe potuti arrivare a rintracciare [*retracer*] queste idee?» (*ibid.*, p. 217). Queste «idee» esistevano già, sembra pensare Fontanier, erano già nella mente come un tracciato senza parola; ma non si sarebbe potuto rintracciarle [*retracer*], braccarle, portarle alla luce senza il colpo di forza di una torsione che va *contro l'uso*, senza l'effrazione di una catacresi. Questa non esce dalla lingua, essa non crea dei segni nuovi, non arricchisce il codice; e tuttavia essa ne trasforma il funzionamento, essa produce, con lo stesso materiale, delle nuove regole di scambio, dei nuovi valori. La lingua filosofica, sistema di catacresi, capitale di «metafore forzate», avrebbe questo rapporto con la lettera della lingua naturale se, volendo credere a Fontanier, esistesse qualcosa del genere. E quando tuttavia Fontanier pone, presuppone l'antiorità del senso o dell'idea della catacresi (che non fa che riallacciarsi ad un concetto già presente), egli interpreta questa situazione in termini filosofici; è proprio così che la filosofia ha tradizionalmente interpretato la sua potente catacresi: torsione di ritorno verso un senso che è già là, *produzione* (di segni o piuttosto di valori), ma come *rivelazione*, svelamento, messa in luce, verità. Ecco perché le «metafore forzate» possono, devono essere «giuste e naturali» (*ibid.*, p. 216).

5. La metafisica – rilevamento [relève] della metafora.

Eppure, benché io serbi molto spazio al simpatico uso della metafora (questa figura retorica rende molti più servizi alle aspirazioni umane verso l'infinito di quanto si sforzino di immaginarlo normalmente coloro che sono imbevuti di pregiudizi o di idee errate, che è la stessa cosa), è nondimeno vero che la bocca ridicola di quei contadini resta ancora abbastanza larga per inghiottire tre capodogli. Abbreviamo il nostro pensiero, siamo seri, e accontentiamoci di tre piccoli elefanti appena nati.

È, generalmente parlando, cosa singolare che la tendenza attrattiva che ci induce a ricercare (per poi esprimerle) le rassomiglianze e le differenze che dissimulano, nelle loro naturali proprietà, gli oggetti tra loro più opposti, e talvolta i meno adatti, in apparenza, a prestarsi a questo genere di combinazioni simpaticamente curiose, e che, parola d'onore, danno graziosamente allo stile dello scrittore, che si compiace di questa personale soddisfazione, l'impossibile e indimenticabile aspetto di un gufo serio fino all'eternità.

I.-L. DUCASSE (conte di Lautréamont),
*Les chants de Maldoror*⁶⁰.

La retorica classica non può dunque dominare la massa in cui si ritaglia il testo filosofico essendovi coinvolta. La metafora è nel testo filosofico (e nel testo retorico che ad esso si coordina) non meno di quanto questo non sia nella metafora. E quest'ultima non può più ricevere il suo nome dalla metafisica, se non per una catacresi, se si vuole, e una catacresi che la rintraccia [*retrace*] attraverso il fantasma filosofico della metafora: come «metafora non-vera».

Si sognerà allora una qualche metafisica, un discorso più generale ma di tipo ancora filosofico, sulle metafore di «primo grado», su quelle metafore non-veri che hanno aperto la filosofia? Il lavoro preannunciato dal titolo di una tale meta-metaforica non sarebbe privo di interesse. Esso verrebbe in fin dei conti a trasportare nell'ordine filosofico il programma bachelardiano di una «metapoetica»⁶¹. Quali sarebbero i limiti di una tale trasposizione?

⁶⁰ DUCASSE (LAUTRÉAMONT), *Les chants de Maldoror* cit., trad. it. rispettivamente pp. 231 e 277.

⁶¹ G. BACHELARD, *Lautréamont* (1939), Paris 1956, p. 55.

Su questo punto, Bachelard è fedele alla tradizione: la metafora non gli sembra costituire semplicemente, né necessariamente, un ostacolo alla conoscenza scientifica o filosofica. Essa può operare la rettificazione critica di un concetto, rivelarlo come una cattiva metafora, infine «illustrare» un nuovo concetto. Senza dubbio l'«ostacolo verbale», nello sviluppo della conoscenza scientifica, ha spesso la forma della metafora («attrezzatura metaforica», «immagine generalizzata», «carattere deficientemente metaforico della spiegazione», ecc.)⁶². Senza dubbio il regno della metafora si estende anche al di là del linguaggio, inteso nel senso stretto di «espressione» verbale: «le metafore seducono la ragione» (*La formation de l'esprit scientifique*, p. 78)⁶³. Ma, da una parte, la psicoanalisi della conoscenza oggettiva deve denunciare soprattutto le «metafore immediate» («Il pericolo delle metafore immediate per la formazione dello spirito scientifico è dato dal fatto che esse non sono sempre delle immagini passeggiere; esse inducono ad un pensiero autonomo; tendono a completarsi, a compiersi nel regno dell'immagine» (*ibid.*, p. 81)⁶⁴; è il sistema delle metafore che, lo vedremo, interessa prioritariamente Bachelard); d'altra parte, la metafora non immediata, costruita, è utile quando viene ad «illustrare» un sapere strappato alla cattiva metafora. Il suo valore è allora essenzialmente pedagogico: «Una psicoanalisi della conoscenza oggettiva deve dunque impegnarsi a stingere, se non a cancellare, queste immagini ingenui. Quando su di esse sarà passata l'astra-

^ETAFORE IMMEDIATE

⁶² *Id.*, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938, pp. 74-75. Cfr. anche pp. 15, 194, 195. Da questo punto in poi le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *La formation de l'esprit scientifique*.

⁶³ Bachelard cita Van Swinden: «Questa espressione: il ferro è una spugna del Fluido magnetico, è dunque una metafora che si discosta dal vero: e tuttavia tutte le spiegazioni sono fondate su questa espressione impiegata in *sensu proprio*. Ma, quanto a me, penso che non sia rigoroso [...] pensare che la ragione indichi che queste espressioni siano erronee, e tuttavia impiegarle nella spiegazione delle Esperienze» (1785). Al di sotto di una forma che è un po' confusa, il pensiero di Van Swinden è assai nitido: non si possono confinare facilmente come si pretende le metafore nel solo regno dell'espressione. Che lo si voglia o no, le metafore seducono la ragione». Bachelard mostra subito dopo che «grandissime menti sono per così dire bloccate all'immaginativa primitiva». Così «la metafisica dello spazio in Descartes» non sarebbe che una metaforica della spugna, «la metafisica della spugna» (*ibid.*, p. 79).

⁶⁴ In compenso, il *Discours préliminaire* dell'opera accredita le metafore costruite e costruttive, di statuto intermedio, che rompono con l'immediatezza sensibile e il realismo ingenuo. Esse appartengono all'ordine della «quantità figurata, a metà strada tra il concreto e l'astratto, in una zona intermedia [...] Il pensiero scientifico è allora trascinato verso delle «costruzioni» più metaforiche che reali, verso degli «spazi di configurazione» di cui lo spazio sensibile non è, dopo tutto, che un povero esempio» (*ibid.*, p. 5).

zione, sarà tempo di *illustrare* [corsivo di Bachelard] gli schemi razionali. Riassumendo, l'intuizione primaria è un ostacolo al pensiero scientifico; solo un'illustrazione che operi al di là del concetto, riportando un po' di colore sulle caratteristiche essenziali, può essere d'aiuto al pensiero scientifico» (*ibid.*, p. 78)⁶⁵. Si dovranno rileggere, alla fine della *Formation de l'esprit scientifique*, gli esempi più luminosi con cui si illustra questo valore di *illustrazione*: non solamente quello del cerchio, dell'uovo e dell'ovale (*ibid.*, pp. 233 sgg.)⁶⁶, ma anche quello del sole e del fuoco, del centro, del cerchio e dell'ellissi. Ecco soltanto la conclusione: «Anche nel semplice regno delle immagini, abbiamo spesso tentato fruttuosamente dei rovesciamenti di valore. Così svilupparamo nel nostro insegnamento la seguente antitesi. Per la scienza aristotelica, l'ellissi è un cerchio fatto male, un cerchio schiacciato. Per la scienza newtoniana, il cerchio è un'ellissi impoverita, un'ellissi i cui fuochi si sono schiacciati l'uno sull'altro. Allora io mi mettevo a fare l'avvocato dell'ellissi: il centro dell'ellissi è inutile perché essa ha i suoi due fuochi distinti; sul cerchio, la legge delle aree è una banalità; sull'ellissi, la legge delle aree è una scoperta. A poco a poco cercavo di disancorare con dolcezza lo spirito dal suo attaccamento a delle immagini privilegiate [...]. Così, non esitavo a presentare il rigore come una psicoanalisi dell'intuizione, e il pensiero algebrico come una psicoa-

⁶⁵ «[...] la scienza moderna si serve dell'analogia della pompa per *illustrare* [corsivo di Bachelard] determinati caratteri dei generatori elettrici; ma fa ciò per cercare di chiarire le idee astratte [...]. Si vede qui un vivo contrasto di due mentalità: nella mentalità scientifica, l'analogia idraulica entra in gioco *dopo* la teoria. Nella mentalità prescientifica essa entra in gioco *prima*» (*ibid.*, p. 80).

⁶⁶ È opportuno senza dubbio ricordare qui che agli occhi di Bachelard l'ostacolo metaforico non è solamente un ostacolo epistemologico che dipende dall'insistenza, nel campo della scienza, di schemi non scientifici appartenenti all'immaginazione comune o all'immaginario filosofico. Talvolta esso è un ostacolo filosofico, quando degli schemi scientifici vengono importati a casaccio in un dominio filosofico. Si potrebbe allora parlare di un ostacolo *epistemologico*. Un certo scientismo ingenuo del filosofo può trasformare il discorso scientifico in un grande serbatoio di metafore o di «modelli» per teorici frettolosi: «La scienza gli si offre [al filosofo] come una raccolta particolarmente ricca di conoscenze ben fatte, di conoscenze ben connesse. In altre parole, il filosofo chiede semplicemente alla scienza *esempi*». Essi «vengono sempre evocati, mai sviluppati. A volte gli esempi scientifici sono perfino commentati seguendo principi che non sono principi scientifici; essi suscitano metafore, analogie, generalizzazioni» (G. BACHELARD, *La philosophie du non*, Paris 1973⁶; trad. it. *La filosofia del non*, Catania 1978, p. 10). Si veda anche, in questa direzione, la fine del capitolo sulle *Diverse spiegazioni metafisiche di un concetto scientifico* e quello che Bachelard dice della *revêrie* anagogica come *revêrie* matematicizzante, nel momento in cui matematica e aritmetica intervengono in posizione di metafora (*ibid.*, pp. 39-40).

nalisi del pensiero geometrico. Perfino nel regno delle scienze esatte, la nostra immaginazione è una sublimazione. Essa è utile, ma può ingannare fintanto che non si sa ciò che si sublima e come lo si sublima. Essa è valida solo in quanto se ne sia psicoanalizzato il principio. L'intuizione non deve mai essere un dato. Essa deve sempre essere un'illustrazione» (*ibid.*, p. 237).

Quest'ambivalenza epistemologica della metafora che provoca, ritarda, segue sempre il movimento del concetto ha forse il suo campo di elezione nelle scienze della vita alle quali si deve applicare un'incessante critica del giudizio teleologico. L'analogia animista o antropomorfa (tecnica, sociale, culturale) vi si trova come a casa propria. Dove si può essere più tentati di prendere la metafora per il concetto? E quale compito più urgente, per l'epistemologia e la storia critica delle scienze, di quello di distinguere tra la parola, il veicolo metaforico, la cosa e il concetto? Consideriamo due esempi, fra tutti quelli che Georges Canguilhem ha analizzato. Il primo riguarda «lo sviluppo della teoria cellulare» sul quale «dominano, da vicino o da lontano, dei valori affettivi e sociali di cooperazione e di associazione»⁶⁷.

«A proposito della cellula, si tributano generalmente troppi onori a Hooke. Certamente questa scoperta è opera sua, scoperta un po' dovuta al caso e un po' al gioco di una curiosità che si divertiva alle prime rivelazioni del microscopio. Dopo aver praticato un taglio sottile in un pezzo di sughero, Hooke ne osserva la struttura ad alveoli. Anche il nome è una invenzione sua; sotto il dominio di un'immagine, assimila l'oggetto vegetale a un favo di miele, che, opera di animali, viene a sua volta assimilata a un'opera umana: una cellula, infatti, è una piccola stanza. Ma la scoperta di Hooke non dà l'avvio a nulla, non è un punto di partenza. La parola stessa si perde e non sarà ritrovata che un secolo dopo.

Questa scoperta della cosa e questa invenzione del nome richiedono, fin d'ora, alcune riflessioni. La cellula ci mette di fronte a un oggetto biologico di cui è incontestabile e considerevole la sovradeterminazione affettiva. La psicoanalisi della conoscen-

⁶⁷ G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris 1965 (trad. it. *La conoscenza della vita*, Bologna 1976, p. 81). (Da questo punto in poi le relative indicazioni saranno riportate con la sigla *La conoscenza della vita* e i numeri di pagina della traduzione italiana). Su questo problema della metafora cfr. anche *Id.*, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, specialmente i capitoli intitolati *Modèles et analogies dans la découverte en biologie* e *Le concept et la vie* (in particolare, pp. 358-60).

za annovera oramai abbastanza successi da pretendere alla dignità di un genere, a cui, sia pure senza intenzione sistematica, è possibile apportare dei contributi. Ciascuno di noi può trovare, nei suoi ricordi di lezioni di storia naturale, l'immagine della struttura cellulare degli esseri viventi. Questa immagine ha una costanza quasi canonica. La rappresentazione sistematica di un epitelio è l'immagine del favo. Il termine cellula non ci fa pensare né al monaco né al prigioniero, ma piuttosto all'ape. Haeckel ha fatto notare che le cellette di cera piene di miele sono l'esatto corrispondente delle cellule vegetali piene di succo cellulare. Tuttavia, la presa che la nozione di cellula ha sulla nostra mente non ci sembra dipendere dall'integralità di questa corrispondenza. Chi sa, piuttosto, se lo spirito umano, nel prendere a prestito consapevolmente il termine di cellula dall'alveare, allo scopo di designare l'elemento dell'organismo vivente, non ne ha preso a prestito anche, in maniera quasi inconsapevole, la nozione di lavoro in cooperazione di cui il favo di miele è il prodotto? Come l'alveolo è l'elemento di un edificio, le api sono, secondo l'espressione di Maeterlinck, individui interamente assorbiti dalla loro repubblica. Di fatto, quella di cellula è una nozione a un tempo anatomica e funzionale, che indica un materiale elementare e un lavoro individuale, parziale e subordinato» (*La connaissance de la vie*, pp. 80-81).

Questa metafora animale dell'alveare, qui analizzata nei suoi effetti determinati sullo sviluppo di una teoria, Nietzsche, come è noto, la mette in qualche modo in *abyme*⁶⁸: per raffigurare la metaforicità del concetto, metafora della metafora, metafora della produttività metaforica stessa: «Solo a partire dalla ferma persistenza di queste forme originali si spiega la possibilità in base alla quale può in seguito essere costituita una costruzione dei concetti a partire dalle metafore stesse. Questa costruzione è un'imitazione dei rapporti del tempo, dello spazio e del numero sul terreno delle metafore.

Alla costruzione dei concetti lavora in origine, come abbiamo visto, il linguaggio, e in epoche successive la scienza. Come l'ape costruisce le cellule e contemporaneamente le riempie di miele, così la scienza lavora senza sosta al grande colombario dei con-

⁶⁸ [Derrida gioca tra «mettre en abyme» = 'mettere un emblema araldico dentro un altro emblema di maggiori dimensioni' (con la conseguente idea di sfondamento infinito) e *abîme* = 'abisso'].

cetti, il cimitero delle intuizioni, costruisce piani nuovi e sempre più alti, rinforza, ripulisce, rinnova le vecchie celle e si preoccupa soprattutto di riempire quella torre a scomparti puntata verso l'immensità ripartendo in essa tutto il mondo empirico - cioè il mondo antropomorfo. Se già l'uomo d'azione lega la sua vita alla ragione e ai suoi concetti per non farsi travolgere e perdere se stesso, tanto più l'indagine costruirà la sua capanna ben al riparo della torre della scienza per contribuire alla sua costruzione e trovare riparo per sé sotto il baluardo già esistente. E di riparo ha davvero bisogno: perché potenze spaventose spingono continuamente dentro di lui e contrappongono alla "verità" scientifica "verità" di tutt'altro genere, che recano insegne di natura la più svariata»⁶⁹.

Quest'operazione di Nietzsche (generalizzazione della metaforicità attraverso la messa in *abyme* di una metafora determinata) è possibile solo se si assume il rischio della continuità tra metafora e concetto, come tra animale e uomo, istinto e sapere⁷⁰. Per non sbocciare in questo modo nella riduzione empirista del sapere e in un'ideologia fantastica della verità, bisognerebbe senza dubbio sostituire all'opposizione classica (mantenuta o cancellata) di metafora e concetto un'altra articolazione. Quest'ultima, senza importare tutta la metafisica dell'opposizione classica, dovrebbe anche rendere conto degli specifici scarti, che l'epistemo-

⁶⁹ NIETZSCHE, *Das Philosophenbuch* cit., trad. it. p. 81.

⁷⁰ È per marcare questa continuità che Nietzsche descrive il tessuto metaforico prodotto dall'uomo («nella sola inviolabilità delle rappresentazioni dello spazio e del tempo») come una tela di ragno (*ibid.*, p. 77). Ri-marcamento, di nuovo, e generalizzazione di una metafora particolare, i cui effetti sono determinabili, per esempio nella storia delle scienze. G. Canguilhem scrive a proposito del *Traité des membranes* di Bichat (1800): «Vale la pena che ci soffermiamo su questo termine di tessuto. Come è noto, tessuto viene da *tistre*, forma arcaica del verbo tessere. Se il vocabolo cellula ci è parso carico di significati impliciti, d'ordine affettivo e sociale, il vocabolo tessuto ci sembra non meno carico di implicazioni extra-teoriche. Cellula ci fa pensare all'ape e non all'uomo. Tessuto ci fa pensare all'uomo e non al ragno. Il tessuto è un'opera umana per eccellenza» (*La conoscenza della vita*, p. 100). Cfr. anche Marx: «Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma nell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio* scopo, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà» (*Das Kapital* cit., I, I, sez. III, cap. v, trad. it. p. 212).

logia non può trascurare, tra ciò che l'epistemologia stessa chiama effetti metaforici ed effetti scientifici. Nessun dubbio che la necessità di questa nuova articolazione sia stata invocata dal discorso di Nietzsche. Essa dovrà provocare uno spostamento e tutta una reinscrizione dei valori di scienza e verità, il che è come dire anche di alcuni altri.

Una tale redistribuzione dovrebbe permettere di definire la «figura» che continua necessariamente a dare il suo «segno» a un «concetto» dopo la rettificazione, dopo l'abbandono di un dato modello «che non era forse, tutto sommato, che una metafora»⁷¹.

Così - secondo esempio - quando il concetto biologico di *circolazione* del sangue si sostituisce al concetto tecnico di *irrigazione*⁷², la rettificazione non ha ridotto ogni figura. Pur non essendo l'irrigazione di un giardino, come la descrivono il *Timeo*⁷³ o *Le parti degli animali*, la «circolazione» del sangue non percorre propriamente un circolo. Dal momento che del circolo si mantiene solo un predicato (per esempio, il ritorno al punto di partenza, la chiusura del circuito), il suo significato è messo in posizione di tropo, di metonimia se non di metafora.

Ma allora viene rettificata una metafora da un concetto? Tutte le metafore non sono, rigorosamente parlando, dei concetti e c'è *del senso* a contrapporli? La rettificazione della critica scientifica non va piuttosto da un concetto-tropico inefficiente, mal costruito, ad un concetto-tropico funzionale, più raffinato e più potente in un dato campo e in una determinata fase dello sviluppo scientifico? Certo, in tal modo il criterio di questo progresso o di questa mutazione («rottura», «rifusione» e tante altre forme

⁷¹ «Su questo punto dunque, l'embriologia e la citologia sperimentali hanno rettificato il concetto di struttura organica troppo strettamente associato da Claude Bernard ad un modello sociale che non era forse, tutto sommato, che una metafora», *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in CANGUILHEM, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* cit., p. 332.

⁷² Cfr. *La conoscenza della vita*, pp. 48-49.

⁷³ Da un punto di vista puramente retorico, Condillac si mostra severo verso le figure di cui si serve Platone («il più grande filosofo e il più grande retore») per descrivere il corpo umano di cui egli ha fatto «un mostro che sfugge all'immaginazione»; specialmente quando «egli dice che il sangue è "il terreno di pascolo della carne: e affinché", prosegue, "tutte le parti potessero ricevere l'alimento, esse vi hanno scavato, come in un giardino, parecchi canali, affinché i ruscelli delle vene, uscendo dal cuore come dalla loro sorgente, potessero scorrere in questi stretti condotti del corpo umano"». Condillac contrappone ad esse sei versi di Rousseau e li commenta così: «I fiori che si moltiplicano su un gambo bagnato da una pura onda sono una bella immagine di ciò che l'amore della gloria produce in un'anima elevata» (*De l'art d'écrire*, II, 4).

che devono essere distinte) non è definito ma appare ora problematica una duplice convinzione: 1) che questo criterio debba necessariamente mettere in opera una valutazione retorica (per esempio, «dalla metafora al concetto»); 2) che i tropi debbano necessariamente appartenere alla fase prescientifica del sapere.

Detto altrimenti, c'è anche un concetto di metafora: anch'esso ha una storia, dà luogo ad un sapere, richiede da parte dell'epistemologo una costruzione, delle rettificazioni, delle regole critiche di importazione e di esportazione.

Torniamo alla nostra domanda: si può trasportare nel campo filosofico il programma bachelardiano di una metapoetica? Bachelard propone di procedere per *gruppi* e *diagrammi* ed è di questo che ci occuperemo in primo luogo. Per *gruppi*: «Quando si è meditato sulla libertà delle metafore e sui loro limiti, ci si accorge che certe immagini poetiche si *proiettano* le une sulle altre, con certezza ed esattezza, il che è come dire che in *poesia proiettiva* esse non sono che una sola e medesima immagine. Ci siamo accorti, per esempio, studiando la *Psicoanalisi del fuoco*, che tutte le "immagini" del fuoco interno, del fuoco nascosto, del fuoco che cova sotto la cenere, in breve del fuoco che non si vede e che richiede di conseguenza delle metafore, sono delle "immagini" della vita. Il legame proiettivo è allora così primitivo che si traducono senza fatica, con la sicurezza di essere compresi da tutti, le immagini della vita nelle immagini del fuoco e viceversa. La deformazione delle immagini deve allora designare, in un modo strettamente matematico, il *gruppo* delle metafore. Quando si potessero precisare i diversi *gruppi* di metafore di una particolare poesia, ci si avvedrebbe che talvolta certe metafore sono mancate perché sono state aggiunte senza tener conto della coesione del gruppo. Naturalmente, delle anime poetiche sensibili reagiscono spontaneamente a queste aggiunte erronee senza aver bisogno del pedante apparato a cui facciamo allusione. Ma resta comunque che una metapoetica dovrà intraprendere una classificazione delle metafore e che le sarà necessario, presto o tardi, adottare l'unico procedimento essenziale della classificazione, la determinazione dei *gruppi*»⁷⁴.

⁷⁴ BACHELARD, *Lautréamont* cit., pp. 54-55. Il modello *proiettivo* permette qui di riconoscere non solamente la coerenza sintattica delle metafore, ma soprattutto l'unità originale e finale del loro tema, il centro del loro fuoco semantico. La dimostrazione di ciò è del resto abbastanza degna di nota: la molteplicità delle immagini (quelle del fuoco, con le quali questa metaforologia ha avuto in primo luogo a vedere) rinvia, riflettendola, alla

Poi per *diagrammi* (ancora una metafora matematica, o almeno, per essere più precisi, geometrica, questa volta ornata di un fiore, per presentare il campo di una meta-metaforica): «Se il presente lavoro potesse essere ritenuto la base di una fisica o di una chimica della fantasia [...] dovrebbe preparare gli strumenti per una critica letteraria oggettiva nel significato più preciso del termine. Dovrebbe dimostrare che le metafore non sono semplici idealizzazioni che partono, come razzi, per esplodere nel cielo svelando la loro futilità ma che al contrario le metafore si definiscono e si coordinano più delle sensazioni, al punto che uno spirito poetico è puramente e semplicemente una sintassi delle metafore. Ogni poeta dovrebbe fare quindi posto a un *diagramma* che indicherebbe il senso e la simmetria dei suoi coordinamenti metaforici, esattamente come il diagramma di un fiore fissa il significato e le simmetrie della sua azione floreale. Non c'è *fiore reale* senza questa convenzione geometrica. Comunque, non c'è fioritura poetica senza una certa sintesi di immagini poetiche. Non bisognerebbe tuttavia vedere in questa tesi una volontà di limitare la libertà poetica, di imporre una logica, o una realtà, il che è la stessa cosa, alla creazione del poeta. È proprio dopo, oggettivamente dopo il suo sbocciare, che crediamo di scoprire il realismo e la logica intima di una opera poetica. A volte delle immagini veramente diverse, che si credevano ostili, eteroclitiche, dissolventi, giungono a fondersi in una immagine adorabile. I mosaici più stravaganti del surrealismo hanno all'improvviso dei gesti coerenti [...]»⁷⁵.

medesima immagine focale («una sola e medesima immagine»): ma si trattava del fuoco nascosto «che non si vede e che richiede di conseguenza delle metafore». Questo «di conseguenza» significa che ciò che non si vede richiede una metafora. Il che sembra ovvio. Ma, se si segue qui l'equivalenza analogica (fuoco coperto = ciò che è nascosto = vita), tutte le metafore sono anche metafore della vita, come fuoco dissimulato di tutte le metafore, metafore della *physis*, fonte e metafora delle metafore. Circolazione del senso che non ci fa andare molto avanti ma che ritorna a questa metafora dello stesso che la cui ombra ci è ora familiare. È per questo che insistevamo più sopra sulla necessità che lega i valori di vita, metafora e metafora di metafora. «Allora lo spirito è libero per la *metafora di metafora*. È a questo concetto che arriviamo nel nostro recente libro sulla *Psicoanalisi del fuoco*. La lunga meditazione dell'opera di Lautréamont è stata da noi intrapresa solo in vista di una *Psicoanalisi della vita*» (*ibid.*, p. 155). Dobbiamo qui riconoscere i vincoli rigorosi di un programma. Anche il rispetto per le «anime poetiche sensibili» che «reagiscono spontaneamente» all'inconsequenza delle metafore è prescritto in esso da lunga data (da Aristotele a Condillac e Hegel), come del resto la volontà di non «limitare la libertà poetica» o «la creazione del poeta».

⁷⁵ *Id.*, *La psychanalyse du feu*, Paris 1938 (trad. it. *La psicoanalisi del fuoco*, Bari 1973, pp. 233-34).

Quest'attenzione così necessaria alla *sintassi*, alla logica sistematica delle produzioni metaforiche, alle «metafore di metafore»⁷⁶ è compatibile, al limite, col concetto di metafora? Si può renderle giustizia senza rimettere in questione il punto di vista semantico, anzi monosemico, della metafora? Bachelard stesso interpreta la coordinazione sintattica come fascio semantico o tematico. La molteplicità delle metafore è ordinata in vista di «una sola e medesima immagine», la cui diffrazione è solo un sistema proiettivo. L'unità, la continuità del senso domina qui il gioco della sintassi. Abbiamo cercato di mostrare più sopra che questa subordinazione del sintattico era inscritta nelle caratteristiche più invarianti del concetto di metafora; e altrove, quali fossero i limiti essenziali di tale tematismo⁷⁷.

Trasportata nel campo filosofico, tale metaforologia non troverebbe sempre, come destinazione, il medesimo? La medesima *physis*, il medesimo senso (senso dell'essere come presenza o, *il che torna a(dire i)l medesimo*, come presenza/assenza), il medesimo circolo, il medesimo fuoco della medesima luce che si mostra / si nasconde, il medesimo giro del sole? Che *altro* trovare se non questo ritorno del medesimo quando si cerca la metafora? cioè la somiglianza [*ressemblance*] e quando si cerca di determinare la metafora dominante di un gruppo che interessa per il suo potere di raccolta [*rassemblement*] e quando si cerca di determinare la metafora della *dominazione*, accresciuta del suo potere di dissimulazione che le permette di sfuggire al dominio: Dio o il Sole?

Se per esempio si cercasse di fissare il diagramma della metaforica propria (o presunta tale) di Descartes, anche supponendo, *concesso non dato*, che si possa delimitare rigorosamente il *corpus* metaforico che rinvia a quest'unica firma, bisognerebbe senza dubbio far apparire, al di sotto dello strato delle metafore apparentemente didattiche (quelle rilevate dall'analisi psicologica ed empirica di Spierri: l'edera e l'albero, la strada, la casa, la città, la macchina, il fondamento o la catena) un'altra stratificazione, meno visibile ma altrettanto sistematicamente organizzata, che non sarebbe solamente *al di sotto* della precedente ma con-tessuta ad essa. Vi incontreremmo la cera e la penna, l'abito e la nudità, la nave, l'orologio, i semi e la calamita, il libro, il ba-

stone, ecc. Ricostruire la grammatica di queste metafore, sarebbe articolare la logica ad un discorso che si dà per non metaforico, quello che qui viene chiamato il sistema filosofico, il senso dei concetti e l'ordine delle ragioni, ma anche a degli schemi di continuità e di permanenza, ai sistemi formati da sequenze più lunghe, potendo la «stessa» metafora funzionare differentemente in un punto o in un altro. Ma rispettare prima di tutto la specificità filosofica di questa sintassi è anche riconoscerne la sottomissione al senso, al voler-dire, alla verità del concetto filosofico, al significato della filosofia. E a questo significato principale dell'onto-teologia che tornerà sempre il tenore della metafora dominante: il circolo dell'eliotropio. Certo, le metafore della luce e del circolo, così importanti in Descartes, non si organizzano come in Platone o in Aristotele, in Hegel o in Husserl. Ma andiamo al punto più critico e più propriamente cartesiano del procedimento critico, al punto del dubbio iperbolico e dell'ipotesi del cattivo genio, al punto in cui il dubbio investe non solamente le idee di origine sensibile ma le idee «chiare e distinte» e le evidenze matematiche, è noto che quello che permette al discorso di ricominciare e proseguire, la sua risorsa estrema, è designata come *lumen naturale*. La luce naturale e tutti gli assiomi che essa permette di vedere non sono mai sottomessi al dubbio più radicale. Questo si dispiega *nella* luce. «Perché io non saprei revocare in dubbio nulla di ciò che la luce naturale mi fa vedere esser vero, così come essa mi ha testé fatto vedere che, dal fatto che io dubitavo, potevo concludere di esistere» (*Meditationes*, I)⁷⁸. Tra gli assiomi che vedo essere veri grazie alla luce naturale, c'è, ogni volta, ad ogni tappa, ciò che permette di uscire dal dubbio e di progredire nell'ordine delle ragioni, in particolare di provare l'esistenza di un Dio non ingannatore («Ora è una cosa manifesta per luce naturale, che deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto; [...] di modo che la luce naturale ci fa vedere chiaramente che la conservazione e la creazione differiscono solo riguardo al nostro modo di pensare, e non in effetti [...]. Donde risulta con abbastanza evidenza che esso non può essere ingannatore, poiché la luce naturale c'insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche

⁷⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁷⁷ Cfr. DERRIDA, *La double séance* cit.

⁷⁸ [R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641, I (trad. it. in *Opere*, a cura di E. Garin, Bari 1967, I, p. 219)].

difetto»⁷⁹ ecc.). Anteriore a ogni presenza determinata, a ogni idea rappresentativa, la luce naturale costituisce l'etere stesso del pensiero e del suo discorso proprio. In quanto naturale, essa ha la sua fonte in Dio, nel Dio la cui esistenza è stata messa in dubbio e poi dimostrata *grazie ad essa*. «[...] non ho certo nessun motivo di lamentarmi del fatto che Dio non m'ha dato un'intelligenza piú capace, o una luce naturale maggiore di quella che traggio da lui [...]»⁸⁰ (*Meditationes*, IV). Nel momento stesso in cui sfugge al circolo logico che lo ha tanto occupato, Descartes iscrive la catena delle ragioni nel circolo della luce naturale che procede da Dio e ritorna a Dio.

Questa metaforica si enuncia senza dubbio in una sintassi specifica; ma in quanto metaforica essa appartiene ad una sintassi piú generale, ad un sistema piú esteso che impone la sua costrizione anche al platonismo; e tutto s'illumina al suo sole, sole d'assenza e di presenza, accecante e luminoso, abbagliante. È la fine di *Meditationes*, I, allorché l'esistenza di Dio è stata appena provata una prima volta grazie alla luce naturale che egli stesso ci ha dispensato, facendo finta di scomparire e di lasciarci cercare la fonte accecante di chiarezza: «[...] mi sembra molto a proposito fermarmi qualche tempo alla contemplazione di questo Dio perfettissimo, di ponderare a mio agio i suoi meravigliosi attributi, di considerare, ammirare ed adorare l'incomparabile beltà di questa immensa luce, almeno tanto quanto potrà permettermelo la forza del mio spirito, che ne resta in certo modo abbagliato»⁸¹.

Beninteso, l'adorazione è qui quella di un filosofo e, poiché la luce naturale è naturale, Descartes non intende il suo discorso come quello di un teologo: cioè di uno che si contenta di metafore. E al quale esse vanno lasciate: «L'autore potrebbe spiegare abbastanza bene, in base alla sua filosofia, la creazione del mondo come è descritta dalla Genesi [...]; forse il racconto della creazione [della Genesi] è metaforico, e appartiene quindi alla teologia [...]. Perché, infatti, si dice che le tenebre hanno preceduto la luce? [...] E metaforico è ciò che si dice delle cateratte dell'abisso, anche se il senso della metafora ci sfugge»⁸².

⁷⁹ [*Ibid.*, rispettivamente pp. 220, 228, 231].

⁸⁰ [*Ibid.*, p. 238].

⁸¹ [*Ibid.*, p. 231].

⁸² *Id.*, *Entretien avec Burman*, in *Œuvres*, Paris 1897-1913, ed. Adam-Tannery, V, pp. 144-79 (trad. it. *Colloquio con Burman*, in *Opere cit.*, II, p. 697).

Presenza che scompare nel suo proprio irradiarsi, fonte nascosta della luce, della verità e del senso, cancellarsi del volto dell'essere, tale sarebbe il *ritorno* insistente di ciò che assoggetta la metafisica alla metafora.

Alle metafore. Questa parola si scrive solo al plurale. Se ci fosse solo una metafora possibile, sogno che sta al fondo della filosofia, se si potesse ridurre il loro gioco al cerchio di una famiglia o di un gruppo di metafore, cioè ad una metafora «centrale», «fondamentale», «princip(i)ale», non ci sarebbe piú alcuna vera metafora: solamente, attraverso una metafora vera, la leggibilità accertata del proprio. Ora è perché il metaforico è fin dal principio plurale che esso non sfugge alla sintassi; e che dà luogo, anche nella filosofia, ad un *testo* che non si esaurisce nella storia del suo senso (concetto significato o tenore metaforico: *tesi*), nella presenza, visibile o invisibile, del suo tema (senso e verità dell'essere). Ma è altresì perché il metaforico non riduce la sintassi, ma, al contrario, articola in essa i suoi divari, che si trascina via esso stesso, che non può essere ciò che è se non cancellandosi, che costruisce indefinitamente la sua distruzione.

Questa autodistruzione avrà sempre avuto la possibilità di seguire *due* tragitti che sono quasi tangenti e tuttavia differenti, che si ripetono, si mimano e si allontanano secondo determinate leggi. Uno di questi tragitti segue la linea di una resistenza alla disseminazione del metaforico in una sintattica che comporta, in qualche punto e prima di ogni altra cosa, una perdita irriducibile del senso: è il rilevamento metafisico della metafora nel senso proprio dell'essere. La generalizzazione della metafora può significare questa *parousia*. La metafora è allora compresa dalla metafisica come ciò che deve levarsi⁸³ nell'orizzonte o sul fondo⁸⁴ proprio e finire per ritrovarvi l'origine della sua verità. Il giro del sole si interpreta allora come circolo speculare, ritorno a sé senza perdita di senso, senza spesa irreversibile. Questo *ritorno a sé* – questa interiorizzazione – del sole non ha marcato solamente il discorso platonico, aristotelico, cartesiano, ecc., né solamente la scienza della logica come circolo dei circoli, ma anche e al tempo stesso l'uomo della metafisica. Il sole sensibile, che si leva ad Oriente, si lascia interiorizzare, alla sera del suo viaggio, nell'oc-

⁸³ [*S'enlever*: nel duplice senso di 'togliersi' e di 'levarsi, sorgere' (detto del sole)].

⁸⁴ [*Fond* = 'sfondo', 'fondamento', 'contenuto, sostanza' (di contro a forma)].

chio e nel cuore dell'Occidentale. Questi riassume, assume, dà compimento all'essenza dell'uomo, «illuminato dalla vera luce ("phôtizomenos phôti alethino")»⁸⁵.

Il discorso filosofico – in quanto tale – descrive una metafora che si muove e si riassume tra due soli. Tale *fine* della metafora non si interpreta come una morte o una disarticolazione, ma come un'anamnesi interiorizzante (*Erinnerung*), un raccoglimento⁸⁶ del senso, un rilevamento della metaforicità vivente in una proprietà vivente. Desiderio filosofico – incoercibile – di riassume-rilevare-interiorizzare-dialettizzare-dominare lo scarto metaforico tra l'origine e se stessa, la differenza orientale. Nel mondo di questo desiderio, la metafora nasce a Oriente allorché questo, mettendosi a parlare, a lavorare, a scrivere, sospende il suo godimento, si separa da se stesso e dà nome all'assenza: (os)sia⁸⁷ ciò che è. Tale, almeno, è la tesi filosofica nei suoi enunciati geotropici e storico-retorici. «Poiché i primi motivi che fecero parlare l'uomo furono passioni, le sue prime espressioni furono tropi. Il linguaggio figurato fu il primo a nascere, il senso

⁸⁵ «Nella considerazione geografica è stato già indicato in modo generale il cammino che segue la storia universale. Il sole si leva ad Oriente. Il sole è la luce e il rapporto semplice ed universale a se stesso, dunque l'Universale in sé. Questa luce in sé universale in quanto individuo, in quanto soggetto, è il sole; si è spesso descritto lo stato d'animo dell'uomo che all'alba vede arrivare la luce e il sole levarsi nella sua maestà. Tale immagine provoca l'emozione, l'ammirazione, l'oblio infinito di se stessi nella luce nascente. Tuttavia, man mano che il sole si leva, questa ammirazione si attenua; lo sguardo si dirige sempre più verso la natura e verso se stessi. È la propria luce che lo Spirito vuol guardare; così egli passerà alla coscienza di sé; alla sua prima ammirazione inattiva si sostituirà l'azione, la creazione di un'opera tratta dalle sue proprie risorse. E, alla sera, egli avrà costruito un edificio completo, egli avrà un sole interiore, il sole della sua propria coscienza, un sole creato dal suo proprio lavoro, di cui egli avrà una stima più alta che del sole esteriore. E nel suo edificio egli si troverà di fronte allo Spirito nello stesso rapporto in cui egli si è trovato all'inizio di fronte al sole esteriore, ma questo rapporto sarà libero, perché questo secondo oggetto è il suo proprio Spirito. Questa immagine contiene il corso intero della storia, la grande giornata dello Spirito, il lavoro che esso porta a compimento nella storia del mondo. La storia universale va da Est ad Ovest, poiché l'Europa è veramente il termine e l'Asia l'inizio di questa storia. Per la storia universale esiste un Est per eccellenza, *Kat'exokhen*, benché l'Est sia di per sé qualcosa di completamente relativo: infatti, benché la terra formi una sfera, la storia tuttavia non descrive un cerchio intorno ad essa; essa ha piuttosto un est determinato che è l'Asia. Qui si leva il sole esteriore, fisico, e all'ovest esso tramonta, ma all'ovest si leva il sole interno della coscienza di sé che spande un fulgore più alto. La storia è l'educazione attraverso la quale si passa dallo sfrenarsi della volontà naturale all'Universale e alla libertà soggettiva» (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* cit., trad. it. pp. 133-34).

⁸⁶ [*Recollection*, nel duplice senso di 'raccolta' e di 'raccoglimento' (in senso religioso)].

⁸⁷ [*Soit* = 'ossia', ma Derrida gioca anche col valore 'sia'].

proprio fu trovato per ultimo». E «il genio delle lingue orientali» sta nel loro essere «vive e figurate»⁸⁸.

«Non solo i filosofi greci, come Platone ed Aristotele, o i grandi storici ed oratori, come Tucidide e Demostene, ma anche i grandi poeti, come Omero e Sofocle, nel complesso si arrestano quasi sempre all'espressione propria ("eigentlichen Ausdrücken"), pur non mancando in loro similitudini ("Gleichnisse"). Il loro rigore e la loro consistenza plastica non sopportano quella mescolanza che è contenuta nella metafora, e non permettono loro di scostarsi, in qualsivoglia maniera, dal loro elemento uniforme e dalla loro perfezione fatta di semplicità e conchiusa di getto, per andare qua e là in cerca dei cosiddetti fiori retorici ("sogennante Blumen des Ausdrucks aufzulesen"). La metafora è sempre un'interruzione del corso della rappresentazione ("Vorstellungsganges") [...]. Sono invece in particolare l'Oriente, specialmente la più tarda poesia musulmana, da un lato e la poesia moderna dall'altro, che si servono e anzi hanno bisogno dell'espressione impropria»⁸⁹.

La metafora è dunque determinata dalla filosofia come perdita provvisoria del senso, economia senza danno irreparabile alla proprietà, deviazione certamente inevitabile ma storia che è in vista e nell'orizzonte della riappropriazione circolare del senso proprio. Perciò la valutazione filosofica di essa è sempre stata ambigua: la metafora è minacciosa ed estranea nei confronti dell'intuizione (visione o contatto), del concetto (afferramento o

⁸⁸ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues* cit., trad. it. rispettivamente pp. 18 e 16. Cfr. anche, per esempio, CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* cit., II, 1, cap. x, § 103 e soprattutto *La logica*: «La genesi delle idee e delle facoltà dell'anima doveva essere evidente in queste lingue [le prime lingue volgari], in cui era conosciuta la prima accezione di una parola e in cui l'analogia dava tutte le altre. Si ritrovavano nei nomi delle idee che sfuggivano ai sensi, i nomi stessi delle idee sensibili da cui esse provengono e, anziché vederli come nomi propri di queste idee, li si vedeva come espressioni figurate che ne mostravano l'origine. Allora, per esempio, non ci si domandava se la parola *sostanza* significhi cosa diversa da *ciò che sta sotto*, se la parola *pensiero* significhi cosa diversa da *pesare, bilanciare, confrontare*. In una parola, non ci si immaginava di porsi le domande che si pongono oggi i metafisici. Le lingue che rispondevano anticipatamente a tutte le domande, non permettevano di porle, e non si aveva ancora cattiva metafisica. La buona metafisica è cominciata prima delle lingue, e ad essa le lingue devono tutto ciò che hanno di meglio. Ma questa metafisica allora era meno una scienza che un istinto. La natura guidava gli uomini a loro insaputa e la metafisica è diventata scienza solo quando ha finito di essere buona» (E. DE CONDILLAC, *La logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, Paris 1780 (trad. it. in *Opere* cit., parte II, cap. IV, p. 739). Cfr. anche *Les figures du discours*, p. 157.

⁸⁹ HEGEL, *Ästhetik* cit., II, 1, cap. III b, III a [trad. it. p. 459].

presenza propria del significato), della coscienza (prossimità della presenza a sé); ma essa è complice di ciò che minaccia, gli è necessaria nella misura in cui la de-viazione è un tornar-sulla-via [«le dé-tour est un re-tour»] guidato dalla funzione di similitudine (*mimesis* e *homoiosis*), sotto la legge del medesimo. L'opposizione di intuizione, concetto e coscienza non ha più, a questo punto, alcuna pertinenza. Questi tre valori appartengono all'ordine e al movimento del senso. Come la metafora.

Dunque tutta la teleologia del senso, che costruisce il concetto filosofico di metafora, lo orienta alla manifestazione della verità, alla sua produzione come presenza senza velo, alla riappropriazione di un linguaggio pieno e senza sintassi, alla vocazione di una pura denominazione: senza differenziale sintattico o in ogni caso senza articolazione propriamente *innominabile*, irriducibile al rilevamento semantico o all'interiorizzazione dialettica.

L'altra autodistruzione della metafora *somiglierebbe*, al punto da trarre in inganno, a quella filosofica. Essa passerebbe dunque questa volta, attraversando e raddoppiando la prima, per un supplemento di resistenza sintattica, per tutto ciò che (per esempio, nella linguistica moderna) elude l'opposizione di semantico e sintattico e soprattutto la gerarchia filosofica che sottomette questo a quello. Questa autodistruzione avrebbe ancora la forma di una generalizzazione ma, questa volta, non si tratterebbe più di estendere e confermare un filosofema; piuttosto, dispiegandolo illimitatamente, di strappargli i suoi bordi di proprietà. E di conseguenza di far saltare l'opposizione rassicurante di metaforico e proprio nella quale l'uno e l'altro non facevano altro che riflettersi e rinviarsi il loro irraggiamento.

La metafora porta dunque sempre la sua morte in se stessa. E questa morte è senza dubbio anche la morte *della* filosofia. Ma questo genitivo è duplice. È ora la morte della filosofia, una morte di un genere appartenente alla filosofia che in essa si pensa e si riassume, si riconosce compiendovisi; ora la morte di una filosofia che non si vede morire e non si ritrova più⁹⁰.

Omonimia nella quale Aristotele seppe riconoscere – allora sotto i lineamenti del sofista – la figura stessa di ciò che duplica e minaccia la filosofia: queste due morti si ripetono e si simulano l'un l'altra nell'eliotropio. Eliotropio di Platone o di Hegel da

una parte, eliotropio di Nietzsche o di Bataille⁹¹ dall'altra, per servirsi qui di abbreviazioni metonimiche. Tale fiore porta sempre il suo doppio in se stesso, che sia il seme o il tipo, il caso del suo programma o la necessità del suo diagramma. L'eliotropio può sempre rilevarsi. E può sempre divenire un fiore secco in un libro. C'è sempre, assente da ogni giardino, un fiore secco in un libro; e a motivo della ripetizione in cui esso s'inabissa senza fine, nessun linguaggio può ridurre in sé la struttura di un'antologia. Questo supplemento di codice che attraversa il suo campo, che ne sposta incessantemente la chiusura, che ne confonde la linea, che ne apre il circolo, nessuna ontologia avrà potuto ridurlo.

A meno che l'antologia non sia anche una litografia. Eliotropio è anche il nome di una pietra: pietra preziosa, verdastra e rigata di venature rosse, specie di diaspro orientale.

⁹¹ Cfr. in particolare, oltre ai testi ben noti di Bataille, alcuni dei *Premiers écrits* raccolti da D. Hollier in *Œuvres complètes*, t. I, Paris 1970: *L'Anus solaire*, *Le langage des fleurs*, *La mutilation sacrificielle de l'oreille coupée de Van Gogh*, *Le bas matérialisme et la gnose*, *Soleil pourri*, *Corps célestes*, ecc.

⁹⁰[Nel duplice senso di 'non raccapezzarsi' e di 'non trovare se stessa'].

«Qual quelle»¹
Le fonti di Valéry

Conferenza pronunciata il 6 novembre 1971 all'università Johns Hopkins in occasione del centesimo anniversario della nascita di Valéry. Devo ai lavori di Michel Lechantre la rilettura di Valéry e la scoperta dei *Cahiers*. È perciò naturale che queste pagine gli siano dedicate.

Io - marco(a)² innanzitutto una divisione in ciò che sarà potuto apparire all'inizio.

Il titolo *Le fonti di Valéry* non si riferisce alle fonti a cui si è soliti dedicare le tesi. Non risaliremo il corso di quelle che gli storici forse chiamerebbero le influenze andando verso «le fonti» nascoste, le origini prossime o lontane, presunte o verificate di un'«opera» se non addirittura di un «pensiero» di cui si maneggerebbe così la scheda bibliografica. Valéry stesso ha preliminarmente avvertito in proposito: riguardo al sistema di ciò che qui si scrive, il «discorso della storia» si perderebbe in chiacchiere sulle eredità, le letture, i prestiti, le motivazioni biografiche. Le fonti si moltiplicherebbero all'infinito, ma come altrettante «fonti di errori e potenze di falsificazione»³. Non terremo il conto, come fanno gli storici positivi, di tutto quel che sarebbe potuto, *dall'esterno*, confluire nel testo.

Ma - io marco(a) la divisione - osservando da un luogo eccentrico, secondo un giro differente, la logica delle sue avversioni, perché non interrogarsi su un altro esterno, su certe *fonti appartate*, questa volta: quelle che Valéry non ha potuto intravedere che di sbieco, come in un riflesso breve, anzi abbreviato, giusto il tempo di riconoscersi o riflettersi in esso per allontanarsene subito, vivacemente, decisamente, anche furtivamente, con una giravolta che deve essere descritta a partire dal gesto di Narciso? Non analizzeremo questo allontanamento che laddove esso ha lasciato dei marchi *nel* sistema testuale di Valéry, come una sgualcitura regolare di ogni pagina. I nomi propri sarebbero qui, per esempio, Nietzsche e Freud.

² [«Je - marque»: sia «Io - marca» che «Io - marco»].

³ P. VALÉRY, *Discours de l'histoire*, in *Œuvres*, Paris 1973, t. I, p. 1130. Salvo indicazione contraria, d'ora in poi i numeri di pagina si riferiranno a quest'edizione. Si è preferito non indicare le corrispondenti traduzioni italiane.

¹ [Per il significato di quest'espressione cfr. oltre, nota 27].

Sotto questo titolo, ci si sarebbe potuti anche attendere una lettura delle *Louanges de l'eau*, che Valéry scrive come prefazione, nel 1935, ad una raccolta di omaggi alla Fonte Perrier⁴. Si biasimerà il membro dell'Académie per le risorse che in questo modo seppe procacciare più di una volta al suo talento? Non potrebbe levarsi qui nessuna lezione di morale o di politica di cui Valéry non abbia già infallibilmente riconosciuto le premesse. Sulla scia di Mallarmé, assai per tempo, egli aveva analizzato la legge che regola gli scambi tra i valori di linguaggio, per esempio filosofia o letteratura, e quelli dell'economia politica. Le *Mémoires du poète* avevano paragonato l'agitazione febbrile della Letteratura a quella della Borsa⁵. E il processo che gli si farebbe in questa sede rientrerebbe ancora fra quelle «convinzioni [...] ingenuamente e segretamente omicide»⁶ che, come egli sapeva, spiegano sempre «il senso profondo delle controversie speculative e delle polemiche, anche di quelle letterarie»⁷.

Ma - io marco(a) ancora e multiplico(a) la divisione - non dimenticheremo le *Louanges de l'eau*. Piuttosto, fingendo di abbandonarne il discorso sotterraneo, lo vedremo forse riemergere, esso medesimo e completamente altro dopo alcuni meandri. Esso comporta già che «la ninfa e la fonte [...] marchino il punto sacro in cui la Vita si pone e si guarda intorno». Esso annuncia anche che l'acqua della fonte ha come suo tragitto l'albero: «Considerate una pianta, ammirate un grande albero, e immaginate che non sia che un fiume che, drizzato, si dirami nell'aria del cielo. L'ACQUA avanza attraverso l'ALBERO andando incontro alla luce». La «forma amorosa» della fonte nella sua ascesa attraversa e divide l'albero. Nel corso della sua sconfinata trattazione sull'al-

⁴ *Id.*, *Louanges de l'eau*, t. I, p. 202. Quest'opuscolo edito dalla Fonte Perrier contiene *L'histoire d'une Source*, di P. Reboux, *Les bienfaits thérapeutiques de la Source Perrier*, del Dott. Gervais, *Comment et dans quelles circonstances servir l'Eau Perrier*, del barone Fouquier. Nel 1919, Gide aveva scritto a Valéry: «Non posso credere neppure per un istante all'esaurimento della tua vena, o al prosciugarsi della tua fonte: il difficile, è imbottigliarla, ma non c'è per nulla da meravigliarsi se dopo lo sforzo dell'inverno tu ti sia trovato affaticato», descrivendo così tutta l'intera posta del nostro discorso. Senza contare che il nome della fonte in questione riunisce da solo, in una parola, la lunghezza estensibile di una frase [Derrida gioca sul fatto che *Perrier* suona in francese come «Père il y est» = 'padre è lì'].

⁵ *Id.*, *Mémoires du poète*, t. I, p. 1487. E altrove: «Ogni dottrina si presenta necessariamente come un *affaire* più vantaggioso delle altre. Essa dipende dunque dalle altre» (*ibid.*, t. II, p. 690). «Il pensiero è brutale nessun riguardo [...]. Cosa di più brutale di un pensiero?» (*ibid.*, p. 694).

⁶ *Ibid.*, t. I, p. 1129.

⁷ *Ibid.*

bero, il «Faggio [*hêtre*]⁸ supremo», Valéry si sarà misurato con un «albero cieco», poi con un albero che lamenta «che ci sono in lui due alberi»⁹. Momento in cui l'albero eretto, dunque attraversato, distanziato al suo interno da se stesso, si lascia staccare dalla fonte semplice. In questo punto s'intacca il sogno della fonte. Staccarsi dalla fonte, predice infine le *Louanges de l'eau*, è lasciarsi moltiplicare o dividere dalla differenza dell'altro: cessare di essere (un) *io*. Illusione della fonte («Ecco l'ora, la sete, la fonte e la sirena»)¹⁰: ridiventare presente a sé, ritornare a sé, ritrovare, con la pura trasparenza dell'acqua, il miraggio sempre operante di quel punto sorgivo, di quell'istante dello sgorgare [*sourdre*]¹¹, di quella fontana o quel pozzo soprannominato la Verità, che parla sempre per dire Io: «Si sa bene che la sete vera non è placata che dall'acqua pura. C'è un non so che di autentico nell'accordo del desiderio vero dell'organismo col liquido originario. Essere assetato [*alteré*], è divenire altro: corrompersi. Bisogna dunque dissetarsi/purificarsi [*se désalterer*], tornare a di-

⁸ [Derrida gioca sull'omofonia di *hêtre* e *être*].

⁹ P. VALÉRY, *Fragments du Narcisse*, t. I, p. 130; *Id.*, *Dialogue de l'arbre*, t. II, p. 193; *Id.*, *Cahiers*, B (1910), p. 577. Il sogno [*rêve*] dell'albero torna [*révient*] sempre ad una fonte («Un arbusto e l'aria pura fanno una fonte viva, [...]», *Id.*, *La fileuse*, t. I, p. 75; «L'albero sogna di essere un ruscello | L'albero sogna nell'aria di essere una fonte [...]», *Id.*, *Cahiers* cit., IX (1923), p. 428; «L'albero sogna di essere ruscello | L'albero sogna nell'aria di essere una fonte viva [...]», *Id.*, *Arbre*, in *Autres Rhumbs*, t. II, p. 659). «La mia anima oggi si fa albero. Ieri, la sentii fonte» (*Id.*, *Dialogue de l'arbre*, t. II, p. 178, del quale si rammenterà, oltre al gioco di «faggio» [*hêtre*] ed «essere» [*être*], il fatto che esso afferma, dell'albero, «il suo essere completamente desiderio, e quest'ultimo è certamente di essenza femminile»; che lo decifra come una pietrificazione dell'acqua disseminale («l'acqua della terra spessa e materna, per anni attinta dal profondo, porta alla luce questa sostanza dura [...] TITTO Dura come la pietra, e che come questa si scolpisce. LUCREZIO Che termina in rami che terminano in foglie, e le faggine infine, fuggendo da tutte le parti, disperderanno la vita [...]. TITTO Vedo ciò che vuoi dire. LUCREZIO Vedi dunque in questo grande essere una specie di fiume. [...] Ti ho detto che sento nascere e crescere in me stesso una virtù di Pianta, e so confondermi con la sete di esistere del germe che si sforza e che va verso un numero infinito di altri germi attraverso tutta una vita di pianta [...]» «Ciò che mi accingeva a dirti (forse a cantarti) avrebbe, penso, prosciugato la fonte delle parole [...]); che sostiene nello stesso tempo che «Non c'è dunque alcun autore [...]. Un'opera senza autore non è dunque affatto impossibile. Nessun poeta ha dato ordine per te a questi fantasmi [...]» e che «In principio era la favola». Il fatto che in questo sogno si marchi la divisione (stessa), («E come una fibra lenta | Che divide il momento), ecco ciò che impedirà, per le ragioni che appariranno subito, di porre l'albero come tema o come soggetto. Donde il trabocchetto e l'ironia dei *Cahiers*, allorché essi sottolineano «L'Albero che bel soggetto!» (*Id.*, *Cahiers* cit., XXV (1941), p. 118). P. Laurette li cita in esergo alla sua ricchissima rassegna polisemica, *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry*, Paris 1967.

¹⁰ P. VALÉRY, *Heure*, t. I, p. 158.

¹¹ [Derrida gioca, qui e in seguito, fra «sourdre» e «source»].

ventare, ricorrere a ciò che ogni cosa vivente esige. Il linguaggio stesso è pieno delle lodi dell'ACQUA. Noi diciamo che abbiamo SETE DI VERITÀ. Parliamo della TRASPARENZA di un discorso». E quando Valéry termina con un «Adoro l'ACQUA» che, per chi si faccia trarre in inganno, somiglia a una banalità pubblicitaria, egli parla solo della parola, insiste sul trasferimento che porta l'acqua alla bocca, che genera il discorso, la preghiera, l'incantesimo.

Cosa diventa il corso della fonte quando si fa discorso? Che ne è allora di questo cambiamento di direzione?

Se ci si lasciasse trascinare dallo slancio, ci si volgerebbe frettolosamente, a titolo di fonti, ad una tematica dell'acqua, a una semantica di stile «fenomenologico» o a una psicoanalisi dell'immaginazione materiale, entrambi affascinate dall'unità, per l'appunto originaria, di un senso o di un tema che fluisce naturalmente e necessariamente come un fiume dalla sua fonte¹² e che si affetta di forme, modulazioni e variazioni in un discorso. Non mancherebbe il materiale per tale inventario che dovrebbe passare al vaglio quasi tutto il testo di Valéry seguendo ingenuamente il filo dell'«ACQUA MULTIFORME» che dalla fonte «discende inarrestabilmente verso il mare, la più gran copia di essa»¹³. Alla fonte si ritroverebbe di nuovo la fonte di Paul Valéry stesso che spesso si esprime così: «Sono nato in un porto».

Senza pretendere di risalire più a monte di questa lettura tematica o semantica, cerchiamo piuttosto di complicare astrattamente la questione del senso o del tema; e di quello che accade ad un testo – come testo – quando la fonte si divide e si altera in esso al punto da non ritrovarvi più l'unità di sostanza [*fonds*] (sostanza di nuovo si divide)¹⁴ che essa non sarà, del resto, mai stata. Ripetendo insomma l'interrogazione critica, l'interrogazione così insistente e così necessaria di Valéry sul *senso* (sostanza [*fond*], tema, soggetto, contenuto, ecc.), la faremo sbocciare in una certa eterogeneità della fonte: innanzitutto ci sono le fonti, la fonte è altra e plurale. Ma, con questa ripetizione, ci prepara-

¹² [L'espressione impiegata da Derrida è: «un thème coulant de source»; con la circonlocuzione usata nel testo si è cercato di rendere il gioco fra il significato letterale e quello idiomatico e corrente, di «couler de source», che è: 'essere la logica conseguenza'].

¹³ VALÉRY, *Louanges de l'eau* cit., p. 202, per questa e le citazioni precedenti.

¹⁴ [Derrida gioca fra *fonds* = 'fondo' in senso economico, capitale e *fond* = 'contenuto di un'opera', opposto a 'forma'. Si è reso con «sostanza», che ha il duplice valore di 'capitale' e di 'ciò che si oppone alla forma'].

mo forse ad avvelenare la questione del senso e a misurare che prezzo Valéry abbia dovuto pagare per il discredito che egli, fino a un certo punto e in un certo modo, era giustificato a gettare sul valore e l'autorità del senso. Ripetizione di Valéry, senza dubbio, ma l'anello di questa riflessione forse non si chiuderà. Per lo meno, non tornerà laddove lo si aspettava, alla sua origine, prima di avervi lasciato, affettandovisi, infettandovisi, qualche veleno assai poco filosofico: tracciando così l'abbozzo [*ébauche*]¹⁵ di un serpente, che, in mezzo all'albero, tira fuori la sua lingua biforcuta, il cui veleno, benché vile, si lascia molto indietro la sobria cicuta!

I. Risalto.

Non avevo riletto Valéry da molto tempo. Molto tempo fa, ero stato lontano dal leggere tutto Valéry. È ancora vero oggi. Ma, riprendendo dei testi che credevo di conoscere, scoprendone degli altri, soprattutto nei *Cahiers*, mi sono naturalmente domandato in che cosa fosse cambiato un certo rapporto. Dove si era operato lo spostamento che mi impediva in qualche modo di ritrovare l'orientamento? Che significa questo, qui, ora? Domanda banale, di nuovo anello nella forma di quel ritorno alle fonti da cui è afflitta sempre la retorica degli anniversari di nascita: Valéry cento anni dopo, Valéry per noi, Valéry presente, Valéry oggi, Valéry vivente, Valéry morto, è sempre lo stesso codice. A quali leggi obbediscono le ri-nascite, le ri-scoperte, e anche gli occultamenti, il rifiuto o la rivalutazione di un testo di cui si vorrebbe ingenuamente credere, sulla base di una firma o di un'istituzione, che esso resti lo stesso, a sé costantemente identico? Un «corpus» insomma, e un «corpus» la cui identità a sé sarebbe ancor meno minacciata di quella di un corpo proprio? Che cosa è necessario che sia un testo se esso può, in qualche modo da se stesso, ruotare per brillare ancora, dopo un'eclisse, di una luce differente, in un tempo che non è più quello della fonte che l'ha prodotto (è mai stato contemporaneo di questa?), poi ripetere ancora questa riapparizione dopo molte morti – fra le altre, quelle dell'autore, e il simulacro di una molteplice estinzione? Anche Valéry si interessava a questa capacità di rigenerazione.

¹⁵ [Derrida gioca fra *ébauche* = 'abbozzo', 'schizzo', e *bouche* = 'bocca'].

Egli pensava che ciò – la possibilità per un testo di dar(si) parecchi tempi e parecchie vite – (si) calcoli. Dico *ciò si calcoli*: una tale astuzia non può macchinarsi, puramente e semplicemente, nel cervello di un autore, salvo a porre quest'ultimo come un ragno un po' perso in un angolo della sua tela, in disparte. La tela diviene assai presto indifferente all'animale-fonte che può benissimo morire senza neanche aver compreso quello che è successo. Molto tempo dopo, altri animali verranno di nuovo ad impigliarsi nei fili e, per uscirne, speculeranno sul senso primo di una tessitura, cioè di una trappola testuale la cui economia può sempre essere abbandonata a se stessa. È questo che viene chiamato la scrittura. Quest'ultima si calcola, Valéry lo sapeva, e tornando a lui, a quest'enorme tela cartonata che porta letteralmente la sua firma, mi sono detto che essa aveva, e non solo nella forma dei suoi *Cahiers*, più di un ritorno assicurato. Sempre supponendo, certamente, che un ritorno sia mai assicurato, ed è precisamente questa la cosa in questione, come vedremo fra poco. Nel calcolo di quest'economia, perché la cosa «marci» [«marche»], è il termine di Valéry, il prezzo da pagare si contratta con la morte; con ciò che separa l'«opera» dalla sua fonte («non c'è dunque alcun autore») e quindi le dà l'impronta di una sopravvivenza dalla durata necessariamente *discreta e discontinua*. Riprendo da Valéry queste qualificazioni. Quando egli analizza ciò che programma la durata e il ritorno di una scrittura, non lo fa mai in termini di genio, di senso o di forza, ma di «applicazione di forza»¹⁶.

Come si contratta – e si dissocia – il ritorno *della* fonte?

Ripetiamo la domanda. La fonte è stata un tema per Valéry? Un gran numero di poesie, di analisi, di meditazioni, di note sembrano tornare regolarmente alla fonte come al loro oggetto o soggetto originario. Si verifica qui come uno straripamento. E già questa sovrabbondanza tematica, col rendere la dimostrazione troppo facile, fa intuire, da qualche parte, un equivoco. La ricorrenza annuncia qui, e forse sempre, che non si tocca un tema, né soprattutto un tema principale. L'ostinazione compulsiva che

¹⁶ «La durata delle opere è quella della loro utilità. È per questo che essa è discontinua. Ci sono secoli durante i quali Virgilio non serve a niente» (VALÉRY, *Œuvres* cit., t. II, p. 562). «Sono cose profondamente differenti avere del "genio" e fare un'opera vitale. Tutti i trasporti del mondo non danno che elementi *discreti*. Senza un calcolo abbastanza giusto, l'opera non è valida non *marcia* ["marche"]. Una poesia di buona qualità presuppone una gran quantità di ragionamenti esatti. Questione non tanto di *forze* quanto di applicazione di forze. E applicate a chi?» (*ibid.*, p. 566).

riconduce verso un luogo significa che questo topos non può divenire un tema ovvero ciò su cui si sofferma una retorica: esso si nega ad ogni presentazione, ad ogni rappresentazione. Non può mai esserci, presente, *posto* davanti ad uno sguardo, standogli di fronte; esso non costituisce mai un'unità presente o nascosta, un oggetto o un soggetto che sostenga, conformemente all'istanza o alla posizione del tema, un sistema di variazioni, di modulazioni, di trasformazioni il cui senso o contenuto sostanziale resterebbero in profondità identici a se stessi.

La fonte sarebbe allora ciò che per Valéry non è mai potuto divenire un tema. Se ci si ostina a considerarla così, bisogna almeno precisare, da una certa angolatura o piega, che essa è stata il tema di ciò che non si lascia tematizzare.

Giacché la fonte non può raccogliersi nella sua unità originaria. Perché – innanzitutto – essa non ha alcun senso proprio.

Tuttavia, se c'è una parola che ha un senso proprio, non è questa?

Prima dell'intervento di tutte quelle metafore di cui Valéry ha sempre fatto rimarcare il lavorio, noi siamo ben certi di sapere cosa vuol dire la parola *fonte*.

La fonte non è l'origine, il punto di formazione o piuttosto di scaturigine di un corso d'acqua, ruscello, torrente, fiume? Nulla ci è più familiare dell'acqua e anche di quella familiarità della terra con l'acqua che si sigilla da una parte o dall'altra e si rivela in quel *punto (d') acqua [point d'eau]*¹⁷ – sintagma incalcolabile – che si chiama fonte: *origo fontium*.

Ma questo senso denominato proprio può apparirci nell'elemento della familiarità solo se già sappiamo o già crediamo di sapere, altrettanto intimamente, con altrettanta prossimità, quello che pensiamo quando diciamo che la fonte è l'*origine* di un corso d'acqua. Senza qualche complicità memorabile con il nudo senso della parola *origine*, con il senso della parola origine in generale, potremmo abordar quella origine determinata che è una fonte (*origo fontium*), la nascita di un corso d'acqua, la sua *natura*, cioè il senso cosiddetto *proprio* e unico della parola *fonte*? Bisognerebbe allora che noi intendessimo *già* il senso della parola

¹⁷ [Derrida gioca sul duplice significato dell'espressione «point d'eau» = 'fonte' e 'niente acqua'; si è tradotto con «punto (d') acqua», giocando fra «punto d'acqua», che anche in italiano significa 'fonte' e «punto acqua», che, come toscanismo, significa 'niente acqua'].

origine quando essa designa tutt'altro che lo zampillio di un corso d'acqua, per accedere a quello che tuttavia ci era proposto come il senso proprio della fonte. Bisognerebbe in primo luogo fissare quello che vuol dire *origo*, che ne è dell'origine o della «fonte» in generale, della *di-partita* [*départ*]¹⁸ o dell'inizio di qualunque cosa, anzi della di-partita come assoluta, della scaturigine sciolta da ogni determinazione, prima di tornare a quello che tuttavia resterebbe il senso proprio della parola *fonte*: origine di un corso d'acqua, di-partita e punto-d'acqua, locuzioni che son lì lì per virare, in modo per nulla casuale, verso le figure della siccità, del negativo e della separazione.

Non bisogna dunque stupirsi se la generalità (l'origine in generale) diventa complice della metaforicità e se è dal troppo che veniamo a sapere che ne è del senso proprio, di ciò che si dà come senso proprio.

Ma cos'è *darsi*, e cos'è il *come* quando si tratta del (senso) proprio?

Il senso proprio deriva dalla derivazione. Il senso proprio o il senso primitivo (della parola *fonte*, per esempio) non è più semplicemente la fonte ma l'effetto, trasportato altrove, di un giro [*tour*], di un rigiro [*retour*] o di una deviazione [*détour*]. Viene come secondo rispetto a ciò a cui sembra dar nascita, perché misura rispetto ad esso uno scarto e una di-partita [*départ*]. La fonte stessa è l'effetto di ciò di cui essa (si) dà (come) l'origine. Non si ha più il diritto di assimilare, come ho appena finto di fare, il senso proprio e il senso primitivo. Che il proprio non sia il primitivo, che esso non sia alla fonte, è ciò che Valéry sta per farci leggere, ridando così vita, incidentalmente, al dibattito al quale dette luogo la confusione di proprio e primitivo nella storia della retorica classica.

Non si darà ascolto, dunque, alla fonte *stessa* per sapere ciò che essa è o ciò che essa vuol dire: ma piuttosto, ai giri [*tours*], alle allegorie, alle figure, alle metafore, come si vorrà, nelle quali la si è fatta deviare [*détournée*], per perderla o per ritrovarla, il che sarà sempre lo stesso.

Designata spesso come fonte, l'origine assoluta ha per Valéry innanzitutto la forma dell'io, dell'«io più nudo», dell'«io puro, elemento unico e monotono dell'essere stesso nel mondo, ritrovato, riperso da se stesso» e che «abita eternamente i nostri sen-

si» come «la permanenza fondamentale di una coscienza che non è sostenuta da nulla»¹⁹. Non c'è nulla nel mondo, nulla almeno che in esso si presenti, appaia come fenomeno, tema, oggetto, che non sia innanzitutto per me [*moi*], per (un) io [*moi*] e che ad esso non ritorni come all'apertura, all'origine stessa del mondo: non la causa della sua esistenza, ma l'origine della sua presenza, il punto di fonte a partire dal quale *tutto* prende senso, appare, si profila e si misura. Tutto, come dire tutto ciò che non è io. Il non-io è *per* l'io, appare come non-io ad un io e a partire da un io. Tutto: come dire che l'io, eccezione e condizione di tutto ciò che appare, non appare. Non essendo mai a se stessa presente, la fonte a malapena esiste. Essa non c'è per nessuno. Poiché quello che Valéry chiama qui l'io puro e che i filosofi chiamano piuttosto l'io o l'ego trascendentale, non è la «persona», l'io o la coscienza empirica degli psicologi. Fonte innominabile, «inqualificabile», essa non ha infatti alcun carattere determinabile perché non è nel mondo e non si presenta mai.

Questa sparizione incessante, Valéry la circoscrive, o meglio le dà la caccia, oltre che in altri luoghi, nella sua *Note et Digression* al Léonard: «Non è la sua cara *persona* che egli eleva a questo alto grado, poiché, pensando ad essa, egli la abbandona e la sostituisce nella posizione del *soggetto* con quest'io inqualificabile, che non ha nome, che non ha storia, che non è più sensibile, né meno reale del centro di gravità di un anello o di un sistema planetario, ma che risulta da tutto, qualunque cosa sia il tutto [...]»²⁰.

Qui la fonte risulta. Si sarebbe senza dubbio fatto *irritare* Valéry (riprendo da lui questo termine per ragioni che dirò più tardi) se gli si fosse ricordato che questa proposizione – l'origine come risultato – è letteralmente hegeliana, che essa raccoglie l'essenza della dialettica speculativa di cui essa è propriamente la proposizione. Non è per caso che Hegel la scrive in latino («Der Anfang ist das Resultat») all'inizio della grande Logica. In *Identità e differenza*, anche Heidegger analizza, partendo da Hegel, questo *risalto* (*resultare*, *resilire*, *resalire*) dell'origine nel risultato, della tesi che fa da fondamento nel rimbalzo o nel contraccolpo riflessivo (*Rückprall*).

L'io puro, fonte di ogni presenza, si riduce così ad un punto

¹⁹ VALÉRY, *Ceuvres* cit., t. I, p. 1228.

²⁰ *Ibid.*; corsivo di Valéry.

¹⁸ ['Inizio', 'partenza', ma anche 'distinzione'].

astratto, a una forma pura, priva di ogni spessore, di ogni profondità, senza carattere, senza qualità, senza proprietà, senza durata determinabile. Questa fonte non ha dunque alcun senso proprio. Nulla di ciò che da essa proviene le appartiene. Punto (d') acqua che sia sua. Essa non ha dunque alcun nome proprio. E - essa - un pronome (*me [moi], io*) così universale e così astratto che non *rimpiazza*, non *sta per* alcun nome proprio di persona in particolare. Pronome universale, ma di un'universalità così singolare che essa resta sempre, per l'appunto, singolare. La funzione di questa fonte che *si chiama io* è proprio, nella lingua e fuori dalla lingua, quella di un singolare universale. Nello stesso testo, Valéry descrive «la pluralità del singolare, nella coesistenza contraddittoria di durate indipendenti tra loro - *tot capita, tot tempora* -, problema paragonabile al problema fisico della *relatività*, ma incomparabilmente più difficile [...]». Egli menziona anche, come in risonanza con la *Fenomenologia dello spirito*, «l'*io*, il pronome universale, appellativo di ciò che non ha rapporto con un viso [...]»²¹.

Che non ha rapporto con un *viso*: intendiamo, sia con un soggetto particolare, empiricamente determinato, che con il sistema che definisce il viso, che più oltre avremo a riconsiderare come fonte che può anche essere ricettiva: gli occhi, la bocca, le orecchie, che (si) danno a vedere, parlare, intendere. Quest'*io* puro che è la fonte, questo singolare universale soprattutto non fa capo all'individuo. «Coscienza pura» senza la minima determinazione psichica o fisica, essa «immola in un momento la sua individualità»²². Come la coscienza trascendentale descritta da Husserl, essa non è costituita, non essendo *nel* mondo, né da un corpo, il che va da sé, e neanche da un'anima. La sua essenza, dice Husserl, è invulnerabile rispetto a quanto potrebbe distruggere l'anima. La *psyche* è infatti una regione di ciò che è nel mondo (totalità di ciò che è). Ma inversamente, non essendo nel mondo, non appartenendo alla totalità delle cose che esistono, che sussistono per lei e di fronte a lei, questa fonte non è nulla, quasi nulla. Se si esperisse, essa si esperirebbe nel modo in cui ciò che eccede tutto quello che è può rapportarsi a se stesso. Rapporto di nulla a nulla, questo rapporto è a mala pena un rapporto. Immaginate il Dio di una teologia negativa che tenti di

²¹ *Ibid.*, p. 1229.

²² *Ibid.*

descriversi da sé, di catturarsi nella griglia di un discorso determinante: quasi si annullerà. «Infine questa coscienza compiuta essendosi costretta a definirsi per mezzo della totalità delle cose, e come l'*eccesso* della conoscenza rispetto a questo *Tutto* essa, che per affermarsi deve cominciare col negare un'infinità di volte, un'infinità di elementi e con l'esaurire gli oggetti del suo potere senza esaurire questo potere stesso - essa dunque è differente dal niente tanto poco quanto si vorrà»²³.

Incapace di ricevere l'impronta di alcun carattere, sottraendosi a ogni predicazione, non lasciandosi attribuire alcuna proprietà, questa fonte potrà anche prestarsi senza resistenza alle determinazioni più contraddittorie. Valéry le riconosce per esempio un certo essere, ma lo fa per rifiutarle ogni presenza. O quasi, dove il *quasi* imprime la sua cadenza regolare sul gioco che squalifica, decretando la squalifica, confondendo le opposizioni e rendendo obsoleta ogni pertinenza ontologica. Si tratta di ciò che, «fondando in qualche modo tutte le categorie, *esiste e non esiste*»²⁴. Così, quest'*io* non è un individuo, è quasi impersonale, vicinissimo ad essere un non-*io*. Questa coscienza che non può essa stessa porsi, mettersi di fronte a se stessa, divenire per se stessa una tesi o un tema, non possiamo nemmeno dire che sia presente per-sé. Questa fonte di cui non si può fare un tema non è dunque una coscienza di sé, è a malapena una coscienza. Non è in un certo modo inconscia o, spostiamo di poco la citazione, differente dall'inconscio tanto poco quanto si vorrà? Quasi un inconscio?

L'analisi della coscienza non è dunque di tutto riposo. Non rimproveriamo troppo alla svelta a Valéry di essersi limitato ad un'analisi della coscienza. Siamo lontani da averla fatta finita con essa. Freud dice da qualche parte che ciò che è più enigmatico alla fine è la coscienza.

Quest'*io* che non è un *io*, questa coscienza inconscia, questa *x* che non ha o che non è propriamente nulla, che non è ciò che è perché è pura, che dunque è impura perché è pura, la si chiamerà ancora una fonte? La fonte è, ed essa è nel mondo. Essa è dunque per l'*io* che si chiama fonte. Essa resta dunque la metafora, portata altrove, dell'*io*. Ma poiché l'*io* di cui essa sarebbe la metafora è intrinsecamente, propriamente, improprio, non-

²³ *Ibid.*, p. 1224.

²⁴ *Ibid.*, p. 1254.

proprio, impuro in quanto puro, esso non è nulla all'infuori delle sue metafore, nulla al di qua di ciò che lo trasporta fuori da se stesso e, che come lo zampillo dirompente, l'effrazione talvolta discreta ma sempre violenta della fonte che scaturisce, lo getta fuori da se stesso nell'istante della sua nascita. In quanto tale, questa fonte, nella purezza della sua acqua, è sempre disseminata lontano da se stessa e non ha alcun rapporto a sé in quanto fonte. Se la coscienza pura e l'io puro sono come la fonte, è perché non possono ritornare a sé. In perpetua e i(n)stante [instante]²⁵ perdita di coscienza, essi non possono divenire dei temi né dar luogo a delle definizioni, proprie o improprie, e nemmeno, se così si può dire, a dei veri tropi. Forse, alla violenza di quelle catarsi di cui Fontanier dice che sono delle «figure non vere».

E tuttavia ci sono degli effetti di tema, di senso, di figure. L'impossibile è possibile, grazie all'abuso di questa torsione che non è ancora retorica perché essa apre e piega lo spazio del retorico. L'impossibile è possibile: la «fonte», per esempio, ma altrettanto tutto ciò che la metterà in posizione di senso proprio secondo producendo in essa scarti e diversioni.

2. «Der sich aufhebende Ursprung» o il separarsi dalla fonte [coupe de source]²⁶.

Ma come è possibile l'impossibile? Come può la fonte dividersi - le fonti germinali fin dal titolo - e dunque distanziarsi da se stessa per rapportarsi a se stessa - lei che è, in quanto origine pura, la mancanza di riferimento a sé? E dal momento che la fonte apre il suo processo, comincia in esso a intaccarsi e sfugge a se stessa, c'è una prima metafora dell'origine? Una metafora propriamente originaria? Una metafora nella quale la fonte si perda meno che in un'altra? O nella quale, perdendosi di più, essa si ricongiunga a sé ancora più sicuramente? C'è in questa processione, il linguaggio plotiniano qui si impone, una prima emanazione metaforica dell'Uno che è la fonte?

L'io «non ha rapporto con un viso». Ciò che vede ed è visto innanzitutto, ciò che (si) lascia vedere, il viso solleva dunque la

fonte in uno spostamento primo. In questa figura una metaforicità prima pone forse in vista ciò che non ha alcuna figura. Forse, ma aspettiamo.

Nel testo a cui mi sono riferito, come in molti altri, la fonte (dell') - io è spesso descritta come uno sguardo, come il luogo stesso dello sguardo. L'occhio diviene ad un tempo lo scarto che apre e la sostanza della fonte, il punto di di-partita e il punto d'acqua. L'allegoria diviene subito teatrale. Tutto ciò che si separa dalla fonte, viene ad ergersi di fronte ad essa, oggetto visibile su una scena. Le sta di fronte nella luce tutto ciò che si presenta ad essa che non si presenta a se stessa. La presenza è oggettività. E se la fonte non ha per se stessa alcun profilo, è come uno sguardo assoluto che, sempre fuori dalle orbite e gettato verso il visibile, non può vedersi da se stesso e non abbandona mai la sua notte.

Impotente a mettersi in scena, la coscienza pura non può dunque darsi di se stessa alcuna immagine, ma lo si può dire, questo, solo se con un'immagine antica e che passa inosservata si è già fatto di questa coscienza un occhio e di questa fonte una spettatrice. Per parlare della fonte, cosa che rimane interdotta, è stato innanzitutto necessario girarla: con un tropo, darla a vedere e darle a vedere. Il tropo non consiste nel parlare ma innanzitutto nel vedere. Più precisamente: nel vedere l'invisibile, ciò che si dice solamente, per dire ciecamente quanto è interdotta.

Questo è il vagheggiamento: «essa fa ingenuamente vagheggiare di un pubblico invisibile posto nell'oscurità di un teatro. Presenza che non può contemplarsi, condannata allo spettacolo che le sta di fronte, e che tuttavia sente di costituire tutto questo buio ansimante, orientato invincibilmente».

L'invincibile oriente, sempre appreso come tale a partire dal suo opposto occidentale (*Oriem Versus*), è la fonte in quanto non può avere che un solo senso. L'occhio è sempre girato dalla stessa parte, verso l'esterno, e tutto si riferisce a quest'oriente. Dunque la sventura è di avere un senso, un solo invincibile senso. E perché ha un senso che la fonte non ha alcun proprio, alcun senso proprio che le permetta di ritornare e di rendersi uguale a se stessa, di appartenersi. E una sorta di natura o piuttosto di Dio minacciato, sminuito, impotente proprio in ragione della sua originarietà e della sua indipendenza di fonte. Quanto a questa negatività che travaglia e agita dall'interno il dio creatore, un certo presidente, che lasciamo ancora in margine, aveva forse

²⁵ [Gioco fra *instant* = 'incombente' e *instant* = 'istante'. Cfr. anche oltre, p. 370].

²⁶ [Ma «coupe de source» significa anche 'coppa di fonte, attinta a una fonte' e 'taglio di fonte', cioè 'dividersi di una fonte'].

condiviso la sua cultura con tutta una mistica, una teologia e un certo hegelismo²⁷.

Il testo sulla scena originaria prosegue: «Nulla può nascere, perire, essere in qualche grado, avere un momento, un luogo, un senso, una figura – se non su questa *scena* definita, che i destini hanno circoscritto, e che, avendola separata da non so quale confusione primordiale, come il primo giorno le tenebre furono separate dalla luce, hanno opposto e subordinato alla condizione di essere vista [...]»²⁸.

Perché la fonte divenga a sua volta immagine, perché, nello stesso tempo, essa entri in una tropica o in una fantastica e si appaia e si riceva, perché si veda come sguardo d'origine, essa deve dividersi. Ovunque intervenga lo specchio, ogni volta che Narciso entra in scena nel testo di Valéry, la fonte non può ritrovarsi come effetto di specchio che perdendosi due volte. Qui lo specchio, altro tema introvabile (ma esso si propaga così come un tema non esiste), manifesta sempre questa singolare operazione di divisione moltiplicatrice che trasforma l'origine in effetto e il tutto in parte. Valéry ha avuto la consapevolezza che l'istanza speculare, lungi dal costituire l'io nella sua proprietà, lo espro-

²⁷ Hegel: «[...] e questa negatività, io, libertà, sono i principi del male e del dolore. Jacopo Boehme ha concepito l'essenza dell'io come *pena e tormento* ("Qual"), e come la *fonte* ("Quelle") della natura e dello spirito» (*Enciclopedia*, § 472, p. 436). Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, dopo aver ricordato che per Boehme la negatività travaglia e costituisce la fonte, che in principio «Dio [...] è anche il demonio; ambedue sono per sé» (HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* cit., trad. it. p. 41)], Hegel scrive questo, che rinuncia a tradurre: «Ein Hauptbegriff ist die *Qualität*. Böhme fängt in der *Aurora* (*Morgenröte im Aufgang*) von den *Qualitäten* an. Die erste Bestimmung Böhmes, die der *Qualität*, ist *Inqualieren*, Qual, Quelle. In der *Aurora* sagt er: "Qualität ist die *Beweglichkeit*, *Quallen* (Quellen) oder *Treiben eines Dinges*"» (*ibid.*, B. Jakob Böhme, parte III, sez. I). È in questo contesto (la negatività e la scissione nel principio, nello spirito o Dio) che va letto anche il ben noto «Ein sich Entzweiendes» (uno che si divide in due) di Hegel (cfr. per esempio *Die Philosophie der Weltgeschichte. Allgemeine Einleitung*, II, 1 b). La legge-del-proprio, l'economia della fonte: questa si produce solo separandosi da se stessa, solo levandosi nella sua propria negatività, ma altrettanto, *al tempo stesso*, riappropriandosi, per ammortizzare la sua propria morte, risaltare, *rilevarsi*. Facendo i conti con la perdita assoluta, cioè non facendo più conti, l'economia generale non cessa di passare nell'economia ristretta della fonte per lasciarsi in essa circondare. Eccoci una volta di più ricondotti all'astuzia inesauribile dell'*Aufhebung*, interrogata incessantemente, in questi margini, con Hegel, secondo il suo testo, contro il suo testo, nel suo bordo o nel suo limite interno: questo esterno assoluto che non si lascia più internare in esso. Siamo ricondotti alla questione della disseminazione: il seme si lascia rilevare? La separazione che divide dalla fonte si lascia pensare come rilevamento di se stessa? E come leggere in generale quello che Hegel dice del bambino: «Der sich aufhebende Ursprung» (*Realphilosophie di Jena*) o «Trennung von dem Ursprung» (*Fenomenologia dello spirito*)?

²⁸ VALÉRY, *Œuvres* cit., t. I, p. 1124; corsivo di Valéry.

pria subito per bruciarne, *stricto sensu*, la *tappa*. In essa l'immaginario va in frantumi più rapidamente di quanto non si formi.

Sguardo e riflesso della figura, figura dello sguardo e del riflesso, la fonte è sempre divisa, trascinata fuori di sé: davanti allo specchio essa non ritorna a se stessa, la sua coscienza è ancora una sorta di incoscienza. Dacché essa (si) fa²⁹ il giro di Narciso, essa non si conosce più. Essa non si appartiene più. Narciso non si difende dalla morte che vivendola, sia che egli si tenga discosto dalla «venerabile fontana» («Fontana, mia fontana, acqua freddamente presente [...]»), sia che si unisca in essa al suo proprio corpo, in quel momento di «estrema esistenza» in cui l'io si ama a morte:

Amo... Amo!... E chi dunque può amare altro
Che se stesso?...
Te solo, o mio corpo, mio caro corpo,
Io amo, unico oggetto che mi difenda dai morti!
[...]
... E subito manderei in frantumi, bacio,
Quel poco che ci protegge dall'estrema esistenza,
Questa tremante, fragile e sacra distanza
Tra me stesso e l'onda...³⁰

Di fronte a questo giro minaccioso della fonte, soggetto alla contraddizione dell'apotropaico, il desiderio non può essere semplice. Implacabile quando analizza la divisione mortale, Valéry è parimenti insaziabile [*inaltérable*] nella sua sete dell'origine: in cui sfocia l'analisi stessa, se è vero che essa non scompone se non risalendo verso il principio.

Se la fonte non può aver riguardo di sé, guardarsi, presentarsi a se stessa alla luce del giorno, forse essa si dà ad intendere [*entendre*]. Se si sposta la metafora per scriverla secondo altri tratti del viso, chiudendo l'occhio e la scena, forse si lascerà la fonte tornare a se stessa: secondo un altro giro, un'altra allegoria dell'origine, un altro circuito *mitico* di sé a sé. «All'inizio era la favola».

Narcisse parle. La poesia che porta questo titolo dice anche «la voce delle fonti» e il grido «agli echi». Non mi vedo, diceva la fonte. Ma almeno lo dice e perciò si intende. Dico che non mi

²⁹ [Nel duplice senso di 'compiere' e di 'far di se stessa'].

³⁰ P. VALÉRY, *Fragments du Narcisse*, t. I, pp. 126-27, 129, 130.

vedo. Mi intendo dirlo. Mi dico che non mi vedo. Mi dico... ridivenendo forse me stesso tra il mio complemento diretto e il mio complemento indiretto, raccogliendo in questa operazione, virtualmente condotta a perfezione, il soggetto, l'oggetto, l'interlocutore - me, lui, te. Io - marco(a) la divisione.

Meno bene si conoscono, perché Valéry vi si dedicava soprattutto nei *Cahiers*, tutte le analisi riservate alla voce, alla voce dell'origine, all'origine della voce. Questa si intende nella massima vicinanza al luogo in cui suona, essa sembra far a meno della deviazione attraverso l'esteriorità dello specchio o dell'acqua, del mondo, per riflettersi immediatamente essa stessa, nell'intima istantaneità della risonanza. Quest'eco senza dilazione non rileva Narciso dalla morte alla quale egli si esponeva? Se l'occhio fallisce nell'istituirsi come origine, la voce non può prodursi, uscire da se stessa pur restando o ritornando a se stessa, senza deviazione, senza organo, nel foro interno di ciò che propongo di chiamare l'«intendersi parlare»? La parola sarebbe allora lo scambio autentico della fonte con se stessa. Si dirà che, alla fine, la voce è la fonte? Che essa dice la fonte? Che lascia la fonte dirsi? o inversamente che essa produce solamente un effetto di fonte? E che vuol dire un tale effetto? Bisogna ancora attendere.

Appartiene alla struttura stessa della parola il fatto che essa possa essere o sembrar essere immediatamente sensibile a partire dalla fonte. L'apparenza qui non è un accidente. Essa appartiene alla produzione stessa della parola. Tra ciò che dico e ciò che mi intendo dire, nessuna esteriorità, nessuna alterità, neanche quella di uno specchio, sembra interporli. Il mutismo e la sordità vanno di pari passo, nulla in questo di meno casuale. Perciò la parola interiore, per nulla proferita, non sarebbe più un evento contingente, che si verificherebbe talvolta, qua o là: essa è la condizione della parola stessa. La voce può dunque, sembra, realizzare completamente questo ritorno circolare dell'origine a se stessa. Essa supera, nel circolo, l'interdetto che rendeva l'occhio cieco all'occhio. Il vero circolo, il circolo della verità, sarebbe dunque sempre un effetto di parola. E di questo circuito autonomo dell'intendersi-parlare, fenomeno in apparenza molto fattuale che si potrebbe sempre spiegare con la conformazione anatomica di un animale nel mondo (ma che produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiega-

zione «fisiologica»), Valéry ha riconosciuto la portata immensa, senza dubbio meglio di quanto avesse fatto nessun altro filosofo della tradizione, meglio di Husserl³¹, meglio di Hegel che aveva tuttavia descritto la vibrazione fonica come l'elemento della temporalità, della soggettività, dell'interiorizzazione e dell'idealizzazione in generale, con tutto ciò che per tale via si lascia trascinare, sistematicamente, nel circolo della dialettica speculativa.

Ma, come la fonte luminosa, la fonte sonora non può tentare di ricongiungersi a sé se non differenziandosi, dividendosi, differendosi senza fine. Semplicemente, l'illusione della riappropriazione diviene questa volta più interiore, più tortuosa, più fatale. Valéry, lo si verificherà fra un istante, avrà descritto questo movimento che risale alla fonte e quello che ne allontana o ne vieta simultaneamente la fonte. Questa occupa allora un'altra posizione: essa non è più solamente ciò in direzione di cui il movimento si esaurisce, ciò che, da qualche parte, si sottrae, man mano allontanandosi, alla nostra presa. Essa nasce da questo stesso sottrarsi, come un miraggio situato, un sito inscritto in un campo non orientato. Essa non è nulla prima che la si cerchi, è soltanto un effetto prodotto dalla struttura di un movimento. La fonte non è dunque l'origine, essa non è né alla di-partita né all'arrivo. Valéry marca nella parola ad un tempo il circolo dell'intendersi-parlare, l'illusione del raggiungimento della fonte e la legge che fa di tale ritorno a sé un effetto. Un effetto: ad un tempo la derivazione di ciò che non è *causa sui* e l'illusione, la trappola o il gioco dell'apparenza.

Fra tanti altri, ecco tre frammenti dei *Cahiers*: «Il linguistico

Io è un elemento di linguaggio legato alla parola stessa. Ogni parola ha la sua fonte che è un Io. Quest'io è il mio se quello di x se x l'intende produce e riceve questa parola, e ricevendola si riconosce come fonte, cioè ad un tempo come un oggetto fra gli oggetti e come un non-oggetto, uno spazio o mondo di oggetti.

Io, Te, Lui, questo triangolo - Trinità! I tre ruoli del medesimo rispetto al verbo, Bocca, orecchio, cosa»³². Una sequenza molto enigmatica del 1910 proponeva, a proposito del «credente» che «crede di credere», la formula senza dubbio più efficace

³¹ Cfr. M. LECHANTRE, *L'hieroglyphe intérieur*, in «Modern Language Notes», LXXXVII (1972).

³² VALÉRY, *Cahiers cit.*, XI (1926), p. 604.

per ogni deviazione della fonte: «Quindi, cambiare 3 in 4 nella Trinità»³³.

In questo ritorno del circolo fonico, la fonte non si appare tale che in quel momento, che non è più un momento, in quel secondo a stento secondo dell'i(n)stante³⁴ emissione in cui l'origine dà a ricevere a se stessa ciò che essa produce. La fonte riceve, si riceve, interrompe la circolazione solo per saturarla. Il circolo si disgiungerebbe solo nello scarto in fondo indefinibile, a malapena probabile, tra una voce dell'interno e una voce effettivamente proferita? Tale scarto resta di fatto inafferrabile in termini linguistici, poetici o fenomenologici. Né nella forma né nel contenuto di un enunciato potremmo determinare alcuna differenza intrinseca tra la frase che pronuncio qui, ora, a voce cosiddetta alta, che ben presto tornerà nel silenzio da cui proviene, molto sommessamente nella mia voce o sulla mia pagina, e la stessa frase mantenuta in un foro interno, il mio, il vostro. I due eventi sono quanto più possibile differenti in quanto eventi, ma nella descrizione qualitativa degli eventi, nella determinazione dei loro tratti predicativi, forma o contenuto, il principio di discernibilità, di concetto della differenza ci sfugge. Come lo scarto che disgiunge il circolo, una certa tangenza sembra qui ad un tempo nulla ed infinita. Altra nota dei *Cahiers*, relativa al punto di fonte: «[...] punto»³⁵ "io" senza "te". Ciascuno il suo Altro, che è il suo Stesso. Ovvero l'*Io è due* – per definizione. Se c'è voce c'è orecchio. Interiormente c'è voce, non c'è vista di chi parla. E chi descriverà, definirà la differenza che c'è tra questa frase stessa che si dice e non si pronuncia, e questa stessa frase che suona nell'aria. Questa identità e questa differenza sono uno dei segreti essenziali della natura dello spirito – e chi l'ha segnalata? Chi l'ha "messa in evidenza"? Lo stesso per la vista. Credo che il rapporto di queste possibilità di duplice effetto sia nella potenza della motilità, sulla quale non mediteremo mai abbastanza. In essa riposa il mistero del tempo, cioè l'esistenza di ciò che non è. Potenziale e inattuale»³⁶.

Poco tempo dopo, sempre dislocato, ma a partire da dove?, ancora il serpente abbozzato nella forma di cerchi disegnati in

marginale, di mano di Valéry: «Nulla di più stupefacente di questa parola "interiore", che si intende senza alcun rumore e si articola senza movimento. Come in circuito chiuso. Tutto viene a spiegarsi e a dibattersi in questo cerchio simile al serpente che si morde la coda. Talvolta l'anello si rompe ed emette la parola interna. Talvolta la comunicazione del nascente e del nato è regolare, a regime, e la distinzione non si fa sentire. Talvolta la comunicazione è solo ritardata e il circuito interno serve di preparazione a un circuito di *intenzione esterna*: poi c'è emissione a scelta»³⁷.

La differenza tra parola interna e parola esterna oltrepassa dunque l'intelletto [*entendement*]. Nessun concetto può impossessarsene. La sua riserva è pressoché inaudita – con quale orecchio si potrebbe intenderla? – in ogni caso indescrivibile. Trent'anni prima: «Come *scrivere* razionalmente questa singolare differenza?»³⁸. In effetti, come scriverla se la scrittura, soprattutto quella fonetica, ha proprio la funzione di restituire la parola al regime interiore, di fare in modo che la parola effettivamente proferita non sia nel suo evento che l'accidente perso per la lettura? Il regime, l'essere «a regime» sembra infatti assicurare la comunicazione «normale» della fonte con se stessa, circolando così regolarmente tra l'evento esterno e l'evento interno, contenendo all'origine l'apparire invisibile, il calmo esser presso di sé che lo sguardo si vedeva rifiutare.

³³ *Ibid.*, XXIV (1940), p. 99.

³⁴ *Ibid.*, III (1905), p. 483. «La parola esterna non differisce da quella segreta che per delle funzioni che si associano e si coordinano ad essa – la appesantiscono con la loro inerzia e le loro resistenze passive, ma l'assoggettano al loro mondo più arduo e solido – più collegato. Ogni parola esterna si riduce ad una parola interiore producendo queste funzioni ausiliarie: O. È una proiezione. Ma inversamente ogni parola int. non può divenire esterna» (*ibid.*). Sul rapporto bocca/orecchio, cfr., tra altri frammenti, quello di *ibid.*, XXIV (1940), p. 107 (Valéry lo accompagna con degli schizzi) e LECHANTRE, *L'hieroglyphe intérieur* cit. Il *Calepin d'un poète*, che unisce un formalismo estremo e un «materialismo verbale» (t. I, p. 1456), analizza anche il momento poetico a partire dal medesimo funzionamento. Per esempio: «Così il poeta al lavoro è un'attesa. [...] Egli ricostruisce ciò che desiderava. Ricostruisce dei *quasi-meccanismi che siano capaci di restituiregli l'energia che gli sono costati e anche di più* (perché qui i principi sono apparentemente violati). *Il suo orecchio gli parla*. Attendiamo la parola inattesa e che non può essere prevista, ma attesa. Siamo i primi a intenderla. *Intendere?* Ma è *parlare*. Non si comprende la cosa intesa che se la si è detta a se stessi per mezzo di una causa differente. *Parlare*, è intendere. Si tratta dunque di un'attenzione a *doppio ingresso*. Lo stato del poter produrre ciò che è percepito è suscettibile di un più o di un meno, a causa del numero di funzioni elementari in gioco. [...] Si ha l'idea di un apparecchio reversibile come un telefono, o una dinamo [...]» (Cfr. anche il seguito, *ibid.*, p. 1448).

³⁵ *Id.*, *Œuvres cit.*, t. II, p. 574.

³⁶ [Cfr. sopra, nota 25].

³⁷ [Per questa espressione cfr. sopra, nota 17].

³⁸ VALÉRY, *Cahiers cit.*, XXII (1939), p. 304; corsivo di Valéry.

Ora qui, di nuovo, Valéry rimarca una differenza che implica uno stacco: non nella prolazione esterna che venisse ad interrompere accidentalmente il cerchio, ma, di già, nel ritorno a sé del circuito: «Chi parla, chi ascolta [nella parola interiore]? Non è affatto lo stesso. [...] L'esistenza di questa parola di sé a sé è segno di uno *stacco*»³⁹. Il cerchio ruota per annullare lo stacco e dunque, al tempo stesso, a sua insaputa lo significa. Il serpente si morde la coda, questo non comporta soprattutto che esso alla fine si ricongiunga senza danni in quell'auto-fellatio riuscita di cui, in verità, è tutto il tempo che stiamo parlando.

Staccata dalla fine come dall'origine, la fonte non è più che un effetto di «reazione» o, se si preferisce, di rivoluzione, in un sistema che mai le avrà obbedito. «Io mi parlo. L'azione così formulata suggerisce una distinzione. E infatti ciò che uno dice (o mostra) all'altro io, fa conoscere a quest'ultimo qualcosa - o piuttosto suscita una reazione -, che diviene origine»⁴⁰. In precedenza: «Dei rapporti dell'io [Je] e del me [moi]. Se mi dico qualcosa, ciò che dico agisce su quanto segue e modifica ciò che mi dirò diviene origine [...]»⁴¹.

La fonte essendo *divenuta* - ecco l'inintellegibile - il tempo si apre come tale ritardo dell'origine su se stessa. Esso non è nient'altro. «Quel che ti viene in "mente" [esprit] - sulle labbra - ciò ti modifica in te stesso per contraccolpo. Ciò che hai appena emesso, emette verso di te, e ciò che tu hai prodotto ti feconda. Dicendo una cosa senza averla prevista, la vedi come un fatto estraneo, un'origine - una cosa che ignoravi. Tu eri dunque in ritardo su te stesso [...]». E altrove: «Noi siamo fatti di due momenti, e come del ritardo di una "cosa" su se stessa»⁴².

Disponiamo così, in forma di paradigma, di tutti i movimenti con i quali Valéry ha avuto modo di braccare la fonte. E, per la ragione stessa che abbiamo appena analizzata, non dobbiamo più decidere se questo paradigma è un'origine e un modello o un esempio tra altri. Braccare, mettersi sulla pista su cui si freccia [flécher]⁴³ a morte il vivente, è senza dubbio ripetere senza fine l'indistruttibile desiderio che torna alla fonte come alla compli-

cità o all'implicità della vita e della morte. Nella purezza della fonte il vivente è il morto. Ma braccare è anche scovare [lever] l'illusione, stanare tutte le questioni e tutti i concetti dell'origine. È scoprire alla fonte lo scarto di una differenza alterante [altérante].

Tre frammenti, tra altri, nei *Cahiers*: «Che il cielo vi guardi dalle questioni di origine». «Noi non siamo delle origini, ma l'illusione di esserlo ci accompagna». «Alcuni si allontanano al massimo dall'origine - che è coincidenza della presenza e dell'evento iniziale - e cercano di trovare in questo scarto l'oro, il diamante»⁴⁴.

3. Punto (di) filosofia⁴⁵ - la scrittura.

L'origine, coincidenza della presenza e dell'evento iniziale. Forse mi lascerò guidare ora dalla domanda così enunciata: si può dissociare l'«evento iniziale» dalla presenza? Si può concepire un evento iniziale senza presenza, un valore di *prima volta* che non si possa più pensare sotto la forma o la categoria di presenza? Sarebbe l'impossibile stesso? E allora l'impossibile per che cosa, per chi, secondo quale spazio?

Ne va qui *della filosofia*.

Valéry dispone tutta la sua lettura della storia della filosofia in base a questo trabocchetto. Il filosofo - è di lui che parla Valéry e che egli interpella, piuttosto che la filosofia - è colui che si esaurisce in vane questioni di origine: illusione ad un tempo trascendentale e naturale, naturale perché essa torna invincibilmente all'origine, alla «natura», alla nascita, alla fonte. Ovunque la «natura» interviene nel discorso filosofico, cioè ovunque, Valéry non le dà tregua con apostrofi ironiche che non la colpiscono mai da sola ma insieme a tutto il corteggio di distinzioni o di opposizioni che essa fa agire e ordina⁴⁶.

Disegniamo uno schema di questa sollecitazione critica del discorso filosofico. Essa insiste sempre su una crisi dell'origine.

Valéry ricorda al filosofo che la filosofia si scrive. E che il filosofo è filosofo in quanto oblia questo fatto.

³⁹ *Id.*, *Cahiers cit.*, VII (1920), p. 615.

⁴⁰ *Ibid.*, XV (1931), p. 193.

⁴¹ *Ibid.*, XII (1928), p. 692.

⁴² *Id.*, *Mauvaises pensées et autres*, t. II, p. 885; corsivo di Valéry.

⁴³ [Flécher ha qui il duplice senso di 'porre una freccia come segnale' e 'trafiggere con una freccia'].

⁴⁴ VALÉRY, *Cahiers cit.*, rispettivamente XXI (1938), p. 275; VIII (1922), p. 895; XV (1931-32), p. 526; corsivo di Valéry.

⁴⁵ [Per il duplice significato di quest'espressione, cfr. sopra, nota 17].

⁴⁶ Cfr. per esempio VALÉRY, *Orientem Versus*, t. II, pp. 572, 1040 sgg.

La filosofia si scrive, ciò porta con sé almeno tre conseguenze.

Innanzitutto una rottura con il regime circolare dell'intendersi-parlare, con questa presenza a sé del senso in una fonte [*source*] la cui verità fa continuamente di se stessa a se stessa risorsa [*se ressource elle-même*]. Irreversibilmente qualcosa si perde, nella scrittura, di questa presenza del senso, di questa verità che è tuttavia il grande, il solo tema del filosofo. Ora il filosofo scrive contro la scrittura, scrive per riparare la perdita della scrittura, obliando e rinnegando proprio con questo, col fare questo, ciò che di sua mano si fa. Bisogna mantenere insieme questi due gesti. Come se fossero all'insaputa l'uno dell'altro, essi cooperano, quando si interpreta la scrittura come fa Valéry in questo contesto. Il filosofo scrive per mantenersi nel circolo logocentrico. Ma anche per ricostruirlo, per interiorizzare una presenza continua e ideale che egli sa, poco importa se coscientemente o incoscientemente, dato che ne subisce comunque l'effetto, esser già stata rotta nella voce stessa. La discontinuità, la dilazione, l'eterogeneità, l'alterità travaglierebbero già la voce, producendola fin dal suo primo soffio come sistema di tracce differenziali, cioè come scrittura avanti lettera. La scrittura filosofica viene allora, letteralmente, a ostruire questa breccia, a chiudere la paratoia e a sognare la vergine continuità.

Donde l'argomento apparentemente paradossale di Valéry che oppone il continuo della scrittura, o piuttosto della graficità, al discontinuo della parola. Il filosofo intende tornare alla prossimità della fonte che parla, anzi, che mormora la sua parola interiore, e negare il fatto che egli scrive. Spaventato dalla differenza nell'intendersi-parlare, dalla scrittura nella parola, egli scrive - sulla pagina - per cancellare, per obliare che, quando parla, il male della cifra è già presente in germe. «Ma la natura del linguaggio è del tutto contraria al felice esito di quel grande sforzo che tutti i filosofi hanno tentato. I più poderosi si sono consumati nel tentativo di far parlare il loro pensiero. Invano essi hanno creato o trasfigurato certe parole; non sono per nulla riusciti a trasmetterci la loro condizione mentale. Che si tratti di Idee, della Dunamis, dell'Essere, del Noumeno, del Cogito o dell'io, queste sono *cifre*, determinate unicamente da un contesto, ed è dunque alla fine per una sorta di creazione personale che il loro lettore, come succede al lettore dei poeti, dà forza di vita a delle opere in cui il discorso ordinario è piegato ad esprimere delle co-

se che gli uomini non possono scambiarsi, e che non esistono nel mezzo in cui risuona la parola»⁴⁷.

Queste cifre filosofiche formalizzano la lingua naturale e tendono a saldare, per mezzo del contratto della loro formalità convenzionale, una sorta di catena di sicurezza, di pienezza quasi continua che le fa talvolta assomigliare alla cosa stessa. Esse tendono a cancellare le rotture, i cedimenti che travagliano la parola e la scrittura in quella che viene chiamata la «lingua naturale» che è anche, già, un'organizzazione diastemica, un sistema di segni «arbitrari», in ogni caso discreti e diacritici. Ora, legge paradossale, che Valéry ha saputo riconoscere, più la graficità si formalizza, più si naturalizza. In quanto artista della forma, quale egli è agli occhi di Valéry, il filosofo sogna ancora la natura. Si potrebbe qui sviluppare il motivo di una critica dell'illusione formalista che complicherebbe un po' quello che si considera spesso come il formalismo di Valéry. La complicazione dipende dal fatto che la formalità, lungi dall'*opporsi* semplicemente, produce e distrugge *ad un tempo* l'illusione naturalista, «originarista». Sempre insufficientemente formalizzata, ancora troppo intralciata dalla lingua naturale, dalla sua vaghezza, dai suoi equivoci, dalla sua metaforicità, la scrittura filosofica non regge il paragone con il suo modello: il rigore, l'esattezza univoca di una lingua puramente formale. Valéry ha appena ricordato lo sforzo del filosofo che consuma tutte le sue energie per far *parlare il suo pensiero*: «Succede, oggi, che, in certi casi assai notevoli, ogni espressione che si serve di segni discreti arbitrariamente istituiti, sia sostituita da tracce delle cose stesse, o da trasposizioni o iscrizioni che derivano da esse direttamente. La grande invenzione di rendere le leggi sensibili all'occhio e come leggibili a vista si è incorporata alla conoscenza, e *raddoppia* in qualche modo il mondo dell'esperienza con un mondo visibile di curve, superfici, diagrammi che traspongono le proprietà in figure; seguendo le inflessioni di quest'ultime con gli occhi, noi proviamo, attraverso la coscienza di questo movimento, il sentimento delle vicissitudini di una grandezza. La graficità è capace di quel continuo di cui la parola è incapace; esso la supera in evidenza e in precisione. E essa, senza dubbio, a comandargli di esistere, a dargli un senso, a interpretarlo; ma non è più grazie ad essa che viene consumato l'atto di impossessamento mentale. Si vede costituirsi a poco a

⁴⁷ VALÉRY, *Œuvres* cit., t. I, pp. 1264-65.

poco una sorta di ideografia delle relazioni figurate tra qualità e quantità, linguaggio che ha per grammatica un insieme di convenzioni preliminari (scale, assi, reti, ecc.) [...]»⁴⁸.

2) La filosofia si scrive, seconda conseguenza, dunque essa deve fare i conti con l'istanza formale, contare sulla forma e non potersi sottrarre ad essa. «Ho detto un giorno di fronte ai filosofi: la filosofia è una questione di forma»⁴⁹.

Un compito è dunque prescritto: studiare il testo filosofico nella sua struttura formale, nella sua organizzazione retorica, nella specificità e nella diversità dei suoi tipi testuali, nei suoi modelli di esposizione e di produzione – al di là di quelli che un tempo si chiamavano i generi –, e anche nello spazio delle sue messe in scena e in una sintassi che non sia solamente l'articolazione dei suoi significati, dei suoi riferimenti all'essere o alla verità, ma il concatenarsi dei suoi procedimenti e tutto ciò che vi si investe. In breve, considerare anche la filosofia come «un genere letterario particolare», che attinge alla riserva di una lingua, che organizza, coarta o fa deviare un insieme di risorse tropiche»⁵⁰ più vecchie della filosofia. Siamo qui vicinissimi a Nietzsche ma non

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 1266-67. «Il vocabolario filosofico ordinario ha il difetto di affettare necessariamente le apparenze con un linguaggio tecnico, mentre le definizioni veramente precise gli fanno altrettanto necessariamente difetto, – perché non ci sono definizioni precise che non siano *strumentali* (cioè riducendosi a degli atti, come mostrare un oggetto o compiere un'operazione). È impossibile raggiungere la certezza che un senso unico, uniforme e costante corrispondano a parole come *ragione, universo, causa, materia o idea*. Ne discende il più delle volte che ogni sforzo per precisare il significato di tali termini porta ad introdurre, sotto lo stesso nome, un nuovo oggetto di pensiero *che si oppone a quello originario nella misura in cui è nuovo*» (*ibid.*, p. 874).

⁴⁹ «Volevo parlare dei filosofi – e ai filosofi. Volevo mostrare che sarebbe loro infinitamente vantaggioso praticare quella laboriosa poesia che porta insensibilmente a studiare le combinazioni di parole, non tanto in base alla conformità dei significati di questi raggruppamenti ad un'idea o pensiero che si considera dover essere *espresso* quanto al contrario in base ai loro effetti, fra i quali si sceglie, una volta che sono stati formati. In generale, si tenta di «esprimere il proprio pensiero» cioè di passare da una forma *impura* e in cui sono mescolati tutti i mezzi di cui dispone lo spirito, a una forma *pura*, cioè, solamente verbale, e organizzata, che si riduca ad un sistema di atti, o di contrasti combinati. Ma l'arte poetica porta in modo particolare a concepire le forme pure in se stesse» (*ibid.*, p. 1451). Sulla scrittura e il ragnò filosofici, cfr. anche *id.*, *Mon Faust*, t. II, p. 366.

⁵⁰ «Ma fin qui la letteratura ha poco considerato, che io sappia, questo tesoro immenso di temi e di situazioni [...]. Che fare di questi termini che non possono essere precisati senza crearli di nuovo? *Pensiero, lo stesso spirito, ragione, intelligenza, comprensione, intuizione o ispirazione?* [...] Ciascuno di questi nomi è volta a volta un mezzo e un fine, un problema e una soluzione, uno stato e un'idea; e ciascuno di essi, in ciascuno di noi, è sufficiente o insufficiente, a seconda della funzione che gli dà la situazione. Voi sapete che di conseguenza il filosofo si fa poeta, e spesso grande poeta: prende a prestito da noi la metafora, e, con magnifiche immagini che non possiamo che invidiarli, egli chiama tutta la natura ad esprimere il suo profondo pensiero. Il poeta non ha lo stesso successo

affrettiamoci a far paragoni: «Cosa diventa essa [la filosofia], quando, incalzata, attraversata, sorpresa ad ogni istante dalla frenetica attività delle scienze fisiche, essa si trova, d'altra parte, minacciata nelle sue abitudini più antiche, più tenaci (e forse meno deplorabili), dai lavori lenti e minuziosi dei filologi e dei linguisti? Che diventa: *Io penso*, e che diventa: *Io sono*? Che diventa, o che ridiventa, questo verbo nullo e misterioso, questo verbo ESSERE, che ha fatto tanta carriera nel vuoto? Artisti molto sottili hanno tratto da queste umili sillabe, la cui strana fortuna è stata consentita dallo svanire o dall'usura del loro senso primitivo, un'infinità di domande e di risposte.

Se dunque non si tiene alcun conto delle nostre abitudini di pensiero e ci si limita a quello che mostra uno sguardo effettivo sulla situazione dello spirito, si osserva facilmente che la filosofia, definita dalla sua opera che è *opera scritta*, è oggettivamente un genere letterario particolare [...], si impone dunque che la collochiamo non troppo lontano dalla poesia [...].

Ma questi artisti di cui parlavo si misconoscono e non vogliono essere tali. La loro arte, senza dubbio, non è affatto come quella dei poeti, l'arte di abusare della risonanza delle parole; essa specula su una sorta di fede nell'esistenza di un valore assoluto e isolabile del loro senso. *Cos'è la realtà?* si domanda il filosofo; e *cos'è la libertà?* Egli si mette nella condizione di ignorare l'origine ad un tempo metaforica, sociale, statistica di questi nomi, il cui slittamento verso dei sensi indefinibili gli permette di far produrre al suo spirito le combinazioni più profonde e più delicate»⁵¹.

Forse più oltre potrò chiarire in che cosa la necessità critica di questo momento estetico, di questo formalismo o di questo convenzionalismo rischierebbe, se a dettarlo fosse qualcosa di diverso da un'insistenza controllata e una reazione strategica calcolata, di riportarci con altrettanta certezza ai luoghi che sono in questione.

La filosofia si scrive – terza conseguenza – dal momento in cui le sue operazioni e le sue forme non sono più soltanto orientate e sorvegliate dalla legge del senso, del pensiero e dell'essere,

nei suoi tentativi dell'operazione inversa» (*id.*, *Ceuvres cit.*, t. I, p. 797). «Filosofia si riduce ad una logica e ad una retorica o poetica» (*id.*, *Cahiers cit.*, VIII (1922), p. 911). (Cfr. anche nel suo complesso *id.*, *Léonard et les philosophes*, t. I, pp. 1234 sgg.).

⁵¹ *id.*, *Ceuvres cit.*, t. I, pp. 1255-56. Cfr. anche *ibid.*, p. 1453; e, sulla prosa come cancellazione della metafora, *ibid.*, p. 1450.

nella verità che parla per dire Io nella massima vicinanza alla fonte o al pozzo.

Esemplare di quest'affermazione come del suo simulacro è qui Descartes. Valéry non cessa di interrogarlo, non lo abbandona mai; e se la sua lettura può apparire quanto meno disuguale agli storici della filosofia, Valéry non aveva mancato di prevederlo e ne ha dato anticipatamente l'interpretazione. Non ce ne daremo molto pensiero.

Qual è l'operazione dell'Io nel Cogito? Accertarsi della fonte nella certezza di un'incontrovertibile presenza a sé, foss'anche sotto le spoglie – sempre paterne, ci dice Freud – del diavolo. Questa volta⁵² si conquista un *potere* nel corso di un movimento di grande stile che si assume il rischio di enunciarsi e di scriversi. Valéry suggerisce molto rapidamente che la «verità» è l'ultima preoccupazione di Descartes. Le parole «verità» e «realtà» sono ancora una volta tra virgolette, avanzate come effetti di linguaggio e semplici citazioni. Ma se l'«Io penso dunque sono» «non ha nessun senso»⁵³, dunque a fortiori nessuna verità, esso ha «un valore assai grande», e che, come lo stile, è «del tutto caratteristico dell'uomo stesso». Questo valore è quello di un colpo di forza, di un'affermazione quasi arbitraria di dominio attraverso l'esercizio dello stile, l'impressione egotista di una forma, lo stratagemma di una messa in scena abbastanza potente per far a meno di verità, che tiene alla verità meno di quanto non la tenda come una trappola in cui generazioni di feticisti servili si fa-

⁵² Altrove, la filosofia è considerata proprio come la perdita del potere; per lo meno, essa non mette capo «all'istituzione di nessun potere» (*ibid.*, p. 1256).

⁵³ «Qui sto per arrischiare molto. Dico che la si può considerare da un punto di vista completamente diverso e sostenere che questa concisa e vigorosa espressione della personalità dell'autore non ha nessun senso. Ma dico anche che essa ha un valore assai grande, del tutto caratteristico dell'uomo stesso. Dico che *Cogito ergo sum* non ha nessun senso, perché questa paroletta *Sum* non ha nessun senso. Nessuno ha, né può avere l'idea o il bisogno di dire: "Io sono", a meno di essere preso per morto e di protestare di non esserlo; si potrebbe anche dire: io sono vivente. Ma basterebbe un grido o un minimo movimento. No: "Io sono" non può dare alcuna informazione a nessuno e non risponde a nessuna domanda intellegibile. Ma questa parola risponde qui ad altro, cosa che chiarirò fra poco. Del resto, che senso attribuire ad una proposizione la cui negazione esprimerebbe il contenuto altrettanto bene di essa stessa? Se "Io sono" dice una qualunque cosa, l'"Io non sono" non ci dice né di più né di meno» (*ibid.*, t. I, p. 825, cfr. anche p. 389). Nel *Discours aux Chirurgiens* (t. I, p. 916) Valéry scandisce la formula «Talvolta penso e talvolta sono». Ho proposto altrove un'interpretazione dell'equivalenza «Io sono»: «io sono vivente»: «io sono morto». Condotta da un punto di vista molto differente, quest'interpretazione mi pare tuttavia incrociarsi con quella di Valéry. Cfr. DERRIDA, *La voix et le phénomène* cit., pp. 90, 138-39.

ranno catturare riconoscendo nello stesso istante la legge del padrone, dell'io René Descartes.

Valéry insiste sullo stile: «Ecco quello che credo di vedere nel *Cogito*. Né sillogismo, e neanche significato letterale; ma un atto riflesso dell'uomo, o più esattamente l'esplosione di un atto, di un colpo di forza. C'è in un pensatore di questa potenza una politica interna e una politica estera del pensiero, ed egli si costruisce una sorta di ragion di Stato sulla quale nulla prevale [...]. Mai filosofo, fino a lui, si era così deliberatamente esposto sul teatro del suo pensiero, pagando di persona, osando l'Io per intere pagine; e soprattutto come egli fa, e in uno stile ammirevole, quando redige le sue *Meditazioni* [...]. Ho appena detto: stile ammirevole [...]

Lo stile, Valéry lo associa più oltre – e altrove – al «timbro» della voce. Descartes non ha potuto affermarsi, porre il suo dominio che «pagando di persona», esponendosi su un teatro, mettendosi in scena e in gioco, «osando l'Io». E ne va allora dello stile della sua scrittura e del timbro della sua voce.

Come mettere insieme queste proposizioni? Si dirà che Descartes è riuscito, grazie all'inimitabilità del suo testo (timbro e stile), a imporre la fonte, a ricostituire questa presenza dell'origine tenuta così impietosamente a distanza dal gioco della significazione?

Nient'affatto, e questo è il rischio della posta che è qui in gioco. Per comprenderlo, bisogna ricordare che i concetti di stile e di timbro hanno una definizione rigorosa nelle analisi di Valéry. Il timbro di voce marca con la sua insostituibile qualità l'evento di linguaggio. Esso ha più importanza, a questo titolo, della forma dei segni e del contenuto del senso. In ogni caso non si riasume mai in questi, poiché la forma e il contenuto hanno almeno in comune il fatto di poter essere ripetuti, imitati nella loro identità di oggetto, cioè nella loro idealità. («Dunque, quanto a voi, mi basta vedervi parlare, intendere il vostro timbro e la vostra impostatura di voce. Il modo di parlare dice più di quello che si dice [...] Il contenuto non ha alcuna importanza [...] essenziale. È curioso. È una teoria della poesia»⁵⁴). Numerose note dei *Cahiers* potrebbero confermarlo. Rifiutandosi alla sostituzione, il timbro non appartiene all'ordine dell'evento puro, della presenza

⁵⁴ VALÉRY, *Œuvres* cit., t. I, p. 825.

⁵⁵ *Ibid.*, t. II, p. 273.

singolare, dello sgorgare stesso [*sourdre*] della fonte [*source*]? E lo stile non è nella scrittura l'equivalente di questa vibrazione unica? *Se c'è* un evento poetico, esso risuona nel timbro; *se c'è* un evento letterario, esso si iscrive attraverso lo stile. «La letteratura, lo stile – è scrivere ciò che supplirà all'assenza dell'autore, al silenzio dell'assente, all'inerzia della cosa scritta»⁵⁶. Questa proposizione e altre⁵⁷ dello stesso tenore sembrano molto classiche e senza dubbio lo sono fino ad un certo punto: lo stile, supplendo il timbro, tende a ripetere l'evento di presenza pura, la singolarità della fonte presente a ciò che essa produce, supponendo pure che l'unità di un timbro – dal momento in cui essa è identificabile – abbia mai la purezza di un evento. Ma, se lo stile supplisce il timbro, nulla può, sembra, supplire il loro scambio unico, nulla può ripetere l'evento puro che essi costituiscono, se almeno esiste qualcosa come la purezza di uno stile e di un timbro, cosa che resta per me del tutto un'ipotesi.

Ma, se c'è un timbro e uno stile, se ne concluderà per questo che la fonte qui *si presenta*?

Punto⁵⁸. Ed è per questo che *Io [Je]* si perde, o in ogni caso si espone nell'operazione di dominio. Il timbro della mia voce, lo stile della mia scrittura, è ciò che per (un) io⁵⁹ non sarà mai stato presente. Io non intendo né riconosco il timbro della mia voce. Se il mio stile si marca, lo fa solamente su una superficie che mi resta invisibile, illeggibile. Punto⁶⁰ (di) *speculum*: io sono cieco al mio stile, sordo a ciò che di più spontaneo c'è nella mia voce. E, per riprendere la formula usata più sopra, e deviarla in direzione di una mostruosità lessicografica, lo sgorgare-e-assordarsi della fonte [*le sourdre de la source* ⁶¹]⁶². Lo spontaneo non può sorgere come inizialità pura dell'evento che alla condizione di non pre-

⁵⁶ *Id.*, *Cahiers* cit., XII (1926), p. 10.

⁵⁷ Su voce, scrittura, letteratura, cfr. anche *Id.*, *Œuvres* cit., t. II, p. 549.

⁵⁸ [Cfr. sopra, nota 17].

⁵⁹ [«Pour un moi»; insieme 'per me' e 'per un io'].

⁶⁰ [Cfr. nota precedente].

⁶¹ [Derrida gioca fra *sourdre* = 'sgorgare' e *sourd* = 'sordo'].

⁶² Una volta di più, bisogna perciò dissociare il valore di origine dal valore di fonte. «Bisogna risalire alla fonte – che non è l'*origine*. L'*origine* è, in tutto, *immaginaria*. La fonte è il fatto al di qua del quale si propone l'immaginario: l'acqua sgorga in quel punto. Al di sotto, non so cosa ha luogo?» (VALÉRY, *Cahiers* cit., XXIII (1940), p. 592). Al di sotto, non so cosa ha luogo. Senza poterne seguire qui tutte le implicazioni, marchiamo quello che, nel tropo, mantiene e lascia affiorare il più strano al di sotto del più familiare (*heimlich/unheimlich*). Due esempi, essi stessi citati come esempio: 1) «Quando, volendo spiegare la generazione delle operazioni dell'anima, voi dite, Monsignore, che esse hanno

sentarsi esso stesso, a questa condizione di passività inconcepibile e irrilevabile [*irrelevable*] in cui niente può presentarsi a se stesso. Necessitiamo qui di una logica paradossale dell'evento come fonte che non può presentarsi, non può sopraggiungersi. Il valore di evento è forse indissociabile da quello di presenza, esso resta, parlando col massimo rigore, incompatibile con quello di presenza a sé.

4. *L'evento e il regime dell'altro: il timbro.*

Intendersi è l'esperienza più normale e più impossibile. Si potrebbe innanzitutto concluderne che la fonte è sempre altra e che ciò che si intende, non intendendo se stesso, viene sempre da altrove, da fuori e da lontano. L'illusione dell'io, della coscienza come intendersi-parlare consisterebbe nel sognare un'operazione di dominio ideale, idealizzante, che trasforma l'eteroaffezione in autoaffezione, l'eteronomia in autonomia. In questo processo di appropriazione si insiederebbe in qualche modo un regime di allucinazione normale. Quando io (mi) parlo senza muovere la lingua e le labbra, credo di intendermi mentre la fonte è altra; oppure credo che siamo due, mentre tutto avviene «in me». Rinforzata da una storia molto antica, attraversando tutte le fasi del rapporto a sé (succhiamento, masturbazione, toccante/toccato, ecc.), questa possibilità di doppia allucinazione «normale» mi permette di darmi a intendere ciò che desidero intendere, di credere nella spontaneità di questo potere che fa a meno di tutti per farsi piacere. In questo Valéry ha forse letto l'essenza del potere poetico. Il *Calepin d'un poète* si apre con queste parole: «Poesia.

come loro fonte la sensazione, e che l'attenzione sbocca nel confronto, il confronto nel giudizio, ecc., voi confrontate tutte queste operazioni a dei fiumi, e queste parole *fonte* e *sbocca* sono dei tropi, che rendono in modo sensibile il vostro pensiero. Impieghiamo questo linguaggio in tutte le occasioni che si presentano e voi sperimentate ogni giorno quanto esso sia proprio ad illuminarvi» (CONDILLAC, *De l'art d'écrire* cit., XI, 6). Si sarà rimarcato, tra l'altro, che la *fonte* è qui un tropo e un confronto che è possibile, non alla fonte delle operazioni, ma ad un momento esso stesso determinato, derivato dal suo percorso (da quello che viene confrontato): il confronto. 2) «Confronta: "Gli Zeck [nome di una famiglia] sono tutti *heimlich*". "Che cosa intendete con *heimlich*?" – "Ebbene... mi destano la stessa sensazione che provo di fronte a una fonte interrata ("zugegrabenen Brunnen") o a uno stagno prosciugato. Non si può passarvi accanto senza aver sempre l'impressione che potrebbe tornare a comparire l'acqua". "Noi lo chiamiamo *unheimlich*"» (S. FREUD, *Das Unheimliche*, in «Imago», V (1919), 5-6; trad. it. *Il perturbante*, in *Opere* cit., IX, p. 85).

È impossibile, mediante il tempo, l'applicazione, la finezza, il desiderio, procedere ordinatamente per arrivare alla poesia? Finire per *intendere* precisamente quello che si desiderava intendere, con un'abile e paziente guida di questo stesso desiderio?»⁶³.

A un certo momento della storia si è cessato, per delle ragioni che sono da analizzare, di considerare il poeta come preda di una voce estranea, nella *mania*, nel delirio, nell'entusiasmo o nell'ispirazione. L'«allucinazione» poetica viene allora accolta nella rubrica del «regime»: semplice elaborazione dell'intendersi-parlare, scambio regolato, conforme a norma, del medesimo e dell'altro, nei limiti tollerati da una sorta di organizzazione generale, di sistema individuale, sociale, storico, ecc.

Ma che accade quando questa organizzazione, ancora intollerante in qualche punto, accusa l'allucinazione «propriamente detta», quella anormale? Che accade quando qualcuno, per esempio, intende delle voci che egli *resta solo* a intendere e quando percepisce come fonte estranea ciò che proviene, si dice, dal suo proprio interno? Si può risolvere questo problema come quello del poeta? Ci si può contentare di dire, insomma, che, poiché la fonte è trascendentalmente altra, quest'allucinazione è, suppergiù, altrettanto normale, è un'esagerazione che stenta a mettere a nudo quella verità che sarebbe l'eterogeneità essenziale della fonte?

Qui si annuncia la questione della psicoanalisi. In uno dei *Cahiers* del 1918-21, a proposito del discorso silenzioso, Valéry notava: «Questa voce (morbosamente) può diventare del tutto estranea»⁶⁴. E, nel corso di un'analisi che sarà da raffrontare sistematicamente, fin nei dettagli, con quella delle memorie del presidente Schreber fatta da Freud, Valéry fa scivolare, senza soffermarvisi, un'allusione al padre di Svedenborg. Poi scartando, come Freud, l'ipotesi di un semplice perturbamento delirante, egli si domanda: «Come è possibile uno SVEDENBORG?» Quando esplicita la sua domanda, egli potrebbe quasi star parlando di Schreber: «Cosa bisogna supporre per concepire la coesistenza delle qualità di un bravo ingegnere, di un funzionario eminente, di un uomo ad un tempo così saggio nella pratica e così istruito in tutte le cose, con le caratteristiche di un esaltato che non esita a redigere, a pubblicare le sue visioni, a farsi passare per uno

che è visitato dagli abitanti di un altro mondo, è informato da loro e vive una parte della sua vita nella loro misteriosa compagnia?»⁶⁵.

Valéry deve dunque ammettere che, se la fonte è sempre altra, l'alterità della fonte, nel caso del mistico o dell'allucinato, è di un'altra alterità; non è più quella che divide e costituisce «normalmente» l'io, se così si può dire, benché, come a Freud, la nozione di normalità appaia qui a Valéry «sommara e troppo semplice». Egli tiene conto, dunque, di quest'eterogeneo sovrappiù di alterità. E la parola «fonte» gli si impone parecchie volte.

A regime «normale», l'io controlla la distinzione tra un'alterità interna, in qualche modo, e un'alterità esterna. Soprattutto, esso non trasforma degli «scarti» che può «attribuire» a un'«origine intima e funzionale»⁶⁶ in fonte assolutamente esterna. Esso riconosce quello che proviene dal suo proprio desiderio. «Il mistico, al contrario, ha il sentimento dell'esteriorità, o piuttosto, dell'estraneità della fonte delle immagini, delle emozioni, delle parole, degli impulsi che gli arrivano dall'interiorità»⁶⁷. La questione diventa allora quella di quest'alienazione della fonte, il devenir-esterna di una fonte intima: «Come concepire che un uomo come SVEDENBORG, cioè profondamente colto [...], non sia stato in grado di discernere l'azione stessa di questo spirito nelle produzioni di immagini, di ammonizioni o di "verità" che gli venivano come da una fonte segreta?» E, certamente, Valéry riconduce anche questi fenomeni di alienazione o di alterazione della fonte a un certo desiderio di Svedenborg: questi riceve da una «fonte esterna» ciò di cui sente il «desiderio intenso»⁶⁸.

Ma questo non è che il principio di una descrizione. Nulla permette ancora di spiegare la differenza tra lo stato dell'allucinato o del mistico e, per esempio, quello del poeta, o addirittura di chiunque finisce «per *intendere* precisamente ciò che desiderava intendere». Ora, Valéry sapeva che l'esperienza di Svedenborg non era omogenea rispetto all'esperienza «poetica», e nemmeno rispetto all'esperienza dell'alterità della fonte «a regime». Egli lo riconosce chiaramente e giunge perfino a rimarcare che

⁶³ Id., *Œuvres cit.*, t. I, p. 878.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 875.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 876; corsivo di Valéry.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 879. È l'analisi che Valéry propone del «segno» di Svedenborg. E, almeno in questo caso, egli esclude l'ipotesi di «una lunga menzogna in grande stile» (*ibid.*, p. 878).

⁶³ VALÉRY, *Calepin d'un poète cit.*, t. I, p. 1447.

⁶⁴ Id., *Cahiers cit.*, VII (1920), p. 615.

gli «eventi “soggettivi” propriamente allucinatori» raccontati da Svedenborg «non si riducono né alla visione mistica, né all'esistenza riconosciuta di un certo Segno»⁶⁹.

5. *L'implesso (questione dei formalismi): Nietzsche e Freud.*

A questo punto, cessando di descrivere, ma rinunciando a spiegare, Valéry propone nelle sue ultime tre pagine un discorso puramente negativo e polemico che si riassume, in nome dell'ineffabilità, in un'obiezione di principio contro ogni ipotesi di tipo psicoanalitico. Il nerbo dell'argomentazione è il seguente: non si può accedere a questi fenomeni di allucinazione o di onirismo che attraverso un discorso narrativo, una catena verbale, discreta, relazionale, di descrizioni *post festum*, di trascrizioni, di traduzioni di trascrizioni, ecc., lasciando sempre fuori portata l'esperienza stessa, «ciò che non può essere nominato»⁷⁰. E, prima di concludere su quello che egli chiama dubitosamente «il Mistero Svedenborg», aveva scritto: «Ecco perché sono ben lontano dal far affidamento sulle pretese analisi dei sogni che sono tanto di moda al giorno d'oggi, in cui sembra che si sia forgiata una nuova Chiave dei Sogni»⁷¹.

Qui si impone la questione della psicoanalisi. Tutti i motivi sui quali ho insistito e altri ancora fanno concordare fino a un certo punto, in ogni caso nel principio che le ispira, le analisi di Valéry con quelle di Freud: ri-definire l'io e la coscienza come effetti in un sistema, sviluppare la logica di un narcisismo primario in rapporto ad una pulsione di morte, interessarsi sistematicamente a tutto ciò che sfugge al controllo della veglia [veille] (la meditazione di Valéry sul sogno fu incessante), ecc. Si potrebbe proseguire assai oltre nel mostrare la corrispondenza dei due testi. Non mi risulta che Freud abbia letto Valéry e, dato che non è il suo anniversario, lascio in sospeso la questione di sapere perché e soprattutto se ciò possa essergli perdonato. Ma perché Valéry ha rifiutato con tanto nervosismo la psicoanalisi? Perché si è gettato sull'argomento di ciò che non può essere nominato che avrebbe potuto obiettare altrettanto sommariamente a ogni

scienza? La connotazione di nervosismo, di precipitazione, di scatto di irritazione non è priva di significato. Valéry avrebbe potuto avanzare degli argomenti, manifestare il suo disaccordo, porre delle questioni epistemologiche, differenziare le sue critiche, interrogare in modo vigile quello che a quell'epoca gli era possibile comprendere della psicoanalisi: l'ha fatto solo opponendo il suo punto di vista formalista – che dunque qui produce un effetto di oscurantismo – a quello che egli considerava come il punto di vista semantico, «significativo» di Freud sul sogno⁷². Ma perché parlare della «stupidità» di Freud? Perché moltiplicare i sarcasmi contro coloro che egli chiama «Freud & C.»? Il più delle volte, è l'insistenza sulla sessualità che lo manda fuori di sé; e senza sapere, senza voler o poter sapere che il «sessualismo» di Freud è assai più complesso e problematico di quanto non appaia, Valéry spesso va su tutte le furie, perdendo per così dire la testa⁷³, di fronte a quelle che egli chiama delle «porcherie». A

⁷² Per esempio: «Sono secoli che mi occupo del sogno. Poi, sono venute le tesi di Freud & C. che sono tutte differenti – poiché sono la possibilità e i caratteri intrinseci del fen. che mi interessano; e a quelli, il suo significato, il suo rapporto con la storia del soggetto – di cui io non mi curo». Valéry aveva appena scritto: «Il bambino di 2 anni è trasparente. Le sue impressioni, la sua psiche e i suoi atti hanno solo pochissimi stadi» (*Cahiers cit.*, XIX (1936), pp. 456). «Le mie teorie del sogno sono completamente opposte a quelle odierne. Esse sono tutte “formali”, mentre quest'ultime sono tutte “significative”» (*ibid.*, XVII (1935), p. 766). «Ora io inclino a pensare che queste parole non abbiano alcun senso, che è inutile cercarglielo, vano darglielo. E gli atti riflessi del dormiente non sono che delle risposte lineari. Il dormiente si scarica attraverso il cervello come attraverso le membra – senza passato né futuro – senza additività. A mio avviso è un errore affrontare i sogni per mezzo del *significativo*» (*ibid.*, p. 771. Cfr. anche p. 770 e tutto il capitolo *Le rêve et l'analyse de la conscience*, in J. ROBINSON, *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*, Paris 1963). Questo errore «semanticistico», se così si può dire, è quello che, agli occhi di Valéry, priva la psicoanalisi di ogni scientificità, se non di ogni efficacia: «Se le teorie di Freud hanno un valore terapeutico, è molto probabile che esse non abbiano alcun valore scientifico» (VALÉRY, *Cahiers cit.*, XI (1926), p. 476). «Vi sono autori (e quindi teorie al loro servizio) le cui opere, fondate coscientemente sull'inconscio, sono alla fine paragonabili al Mercato delle Pulci» (*ibid.*, XVII (1934), p. 515). Come è inevitabile in questa situazione di incomprendimento, Valéry, che si dice «il meno freudiano degli uomini» (citato da ROBINSON, *L'analyse de l'esprit cit.*, p. 105), avanza talvolta delle tesi che Freud non avrebbe affatto rifiutato, mentre invece si crede di poterle contrapporre. Così: «Le teorie [di] Freud ripugnano alla mia ragione che vorrebbe che nei sogni le idee delle cose più insignificanti nella veglia giochino un ruolo uguale a quello giocato dalle cose che hanno scosso o scuoterebbero di più» (VALÉRY, *Cahiers cit.*, XI (1925-26), p. 621).

⁷³ [Ma Derrida dice: «le tête», giocando fra «la tête» = 'la testa', la cui forma antica è *teste*, «il signor Teste» e il latino *testis*]. Piuttosto che giocare sulla parola *testis*, citiamo qualche riga di *Pour un portrait de Monsieur Teste*: «Il signor Teste è il testimone. Ciò che in noi è produzione di tutto e dunque di nulla la reazione stessa, il contraccolpo in sé. [...] Conscius – Teste, Testis. Supposto un osservatore “eterno” il cui ruolo si limiti a ripetere e mostrare nuovamente il sistema di cui l'io è quella parte istantanea che si crede il Tutto. L'io non potrebbe mai impegnarsi se non credesse – di essere tutto. A un tratto la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 880.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 881; corsivo di Valéry.

⁷¹ *Ibid.*

meno che, quello che costituisce il forte del signor Teste, la sua fredda e pura intellettualità («La stupidità non è il mio forte») non sia in qualche punto costruita per resistere a una certa «stupidità» psicoanalitica. Si potrà rileggere anche *L'idée fixe* facendo rotta verso questa meta e questo rifiuto, ne indicherò la ragione fra un istante. A proposito dei sogni e della psicoanalisi, vi si rileva in particolare questo: «Mio caro, sono così stufo di queste storie, di tutte queste porcherie... Mi hanno inondato a sufficienza di narcosi incestuose!»⁷⁴. E le *Propos me concernant* chiudono la porta a Proust e Freud con una negazione raddoppiata che qui se la prende con delle analisi «assurde» alle quali altrove vien rimproverato di essere troppo «significative»: «No, no! Non amo affatto ritrovarmi in spirito sulle antiche strade della mia vita. Non sarò io a ricercare il Tempo perduto! Ancora meno approverei quelle assurde analisi che inculcano alla gente i rebus più osceni, che essi avrebbero composto già nel grembo della loro madre»⁷⁵. E nei *Cahiers*, a proposito dell'amore: «Cosa di più stupido delle invenzioni di Freud su queste cose?»⁷⁶.

Scarto qui due questioni. Non che le giudichi senza interesse o senza pertinenza, ma esse potrebbero, nel poco tempo che qui ci è concesso, distrarci da una lettura che sembra più urgente. In primo luogo, non si tratterà di improvvisare alla bell'e meglio qualcosa che potrebbe somigliare ad una psicoanalisi della resistenza di Valéry alla psicoanalisi. Nelle condizioni in cui sarebbe fatta, essa sarebbe molto ingenua e cadrebbe assai al di qua del testo di Valéry, dei problemi che esso elabora, delle questioni che esso pone a una psicoanalisi del testo, a una psicoanalisi nel testo, entrambi ben lungi dall'essere articolate o che non potranno esserlo che a condizione di subire delle sensibili trasformazioni. In secondo luogo, non si tratterà di un'analisi storica che spieghi perché Valéry, a quella data, non poteva leggere Freud⁷⁷, leggerlo come lo leggiamo noi ora o come lo leggeremo noi d'ora in poi. Bisognerebbe tener conto di un gran numero di elementi,

suavis mamilla che egli tocca diviene cosa limitata a ciò che essa è. Il sole stesso [...] «La stupidità» si fa sentire. Stupidità, cioè particolarità opposta alla generalità. «Più piccolo di» diviene il segno terribile dello spirito» (t. II, p. 64). «La partita che si gioca con se stessi. [...] L'essenziale è contro la vita» (id., *Quelques pensées de Monsieur Teste*, t. II, pp. 68, 73).

⁷⁴ Id., *L'idée fixe*, t. II, p. 223.

⁷⁵ Id., *Propos me concernant*, t. II, p. 1506.

⁷⁶ Id., *Cahiers* cit., XXII (1939), p. 201.

⁷⁷ Cfr. ROBINSON, *L'analyse de l'esprit* cit., p. 105, nota 2.

dello stato della traduzione e dell'introduzione di Freud in Francia e altrove, di un tessuto generale di resistenze, del loro rapporto con un certo stato della teoria freudiana, dell'eterogeneità del testo psicoanalitico in generale, ecc. Non è sicuro che Valéry abbia partecipato solamente a questa chiusura, o anche che l'abbia semplicemente consolidata. Il suo lavoro, l'attenzione al linguaggio, alla retorica, all'istanza formale, ai paradossi del narcisismo, la sua diffidenza nei confronti di un semanticismo ingenuo, ecc., hanno senza dubbio contribuito e in ogni caso sono stati parte di tutta quell'ondata che ha prodotto, dopo la guerra, una determinata rilettura di Freud. Quanto all'ironia verso la «moda» psicoanalitica, l'infatuazione ingenua per un semanticismo mono- o pansessuale da giochi di salotto parigino o vanità letterarie (Valéry pensava allora, soprattutto, ai surrealisti), niente appare meno antifreudiano, checché ne abbia pensato lo stesso Valéry, e senza dubbio niente è più necessario.

Messe in riserva queste due questioni, ci si domanderà in base a quali concetti e a quali marchi interni si individuino, nel sistema testuale di Valéry, una certa partizione e un certo conflitto di forze tra due operazioni critiche, nel punto più acuto e più inedito di due discorsi necessariamente eterogenei in se stessi: quello di Valéry e quello di Freud.

Bisogna qui contentarsi di un'estrema schematicità. Così, senza pretendere di fissare un qualche centro nel testo di Valéry, senza definire un qualche pugno stretto che tutto rende improbabile in un lavoro vigoroso, aperto, di incessante interrogazione, mi arrischiò tuttavia a localizzare un concetto e addirittura una parola che nulla di ciò che ho letto mi sembra contraddire. Piuttosto che di un qualche principio teologico, si tratta di un fuoco(laio)⁷⁸ di grande densità economica, del punto d'incrocio di una grande circolazione. Ovunque implicato, mai sorpreso né oltrepassato, questo fuoco sembra ricondurre tutto a sé come a una fonte. Perciò si sarà subito tentati di accusarmi: non state per ridurre un testo al suo centro tematico o semantico, alla sua verità ultima, ecc.? Risponderò adducendo la forma singolare di questa parola-concetto che marca esattamente un'implicazione che non è una, un'implicazione che non si può ridurre ad un semplice,

⁷⁸ [Sono almeno due i sensi di *foyer* su cui Derrida gioca: 'fuoco' o 'foco' in senso ottico («zona dell'asse ottico in cui si ha la massima concentrazione di raggi, o il suo centro», Devoto-Oli) e 'focolaio, sorgente'].

un'implicazione e una complicazione della fonte che, in un certo modo, non è possibile de-implicare (è l'IMPLESSO)

L'implesso: ciò che non può essere semplice. Esso marca il limite di ogni riduzione analitica all'elemento semplice del punto. Implicazione-complicazione, complicazione del medesimo e dell'altro che non si lascia mai sciogliere, essa parimenti divide o moltiplica all'infinito la semplicità di ogni fonte, di ogni origine, di ogni presenza. Attraverso le numerose variazioni e trasposizioni contestuali alle quali Valéry sottopone questo concetto, si trova sempre delineata una stessa struttura: l'impossibilità per un presente, per la presenza di un presente, di presentarsi come una fonte: semplice, attuale, puntuale, istantanea. L'implesso è un complesso del presente che racchiude sempre il non-presente e l'altro presente nell'apparenza semplice della sua identità puntiforme. È la potenzialità o piuttosto la potenza la dynamis e l'esponenzialità matematica del valore di presenza, di tutto ciò che essa sostiene, cioè di tutto – ciò che è. Fra tante citazioni possibili, insistiamo sull'*Idée fixe*. Si tratta del presente e di ciò che «l'opinione pubblica», cioè la filosofia, distingue come passato, presente, futuro: «Pungete la punta del *Presente* sull'istante attuale... Generate il *Presente* del *Presente* che esprimete così: *Sono nell'atto di...* Generate il *Futuro del Presente: sono sul punto di...* E così di seguito... *Il Presente del Presente del Presente, Il Presente del Futuro del Passato del Passato...* Et caetera... Si potrebbe affinare... Un matematico potrebbe... Voi, già da soli, mettevate l'esponente... Riassumendo, intendo per *Implesso* ciò in cui noi siamo eventuali...»⁷⁹.

Questo valore di eventualità illustra la posta in gioco nel concetto. L'implesso, non-presenza, non-coscienza, alterità ripiegata nello sgorgare-e-assordarsi [*sourdre de la source*]⁸⁰ della fonte, racchiude il possibile di ciò che esso ancora non è, la capacità virtuale di ciò che presentemente esso non è in atto. «... E allora, la parola, il nome?... Chiamo tutto questo virtuale di cui parlavamo, l'IMPLESSO... L'implesso non è attività. Tutto il contrario. Esso è capacità»⁸¹.

Questa non-coscienza o questa non-presenza, questa non-semplicità è lo stesso di ciò che attualmente essa non è, essa e

omogenea alla coscienza presente, anzi alla presenza a sé di cui essa apre la virtualità dinamica. Foss anche, al limite, impossibile la sua esplicitazione, essa sta alla percezione o alla coscienza di sé come la potenza all'atto. Essa appartiene allo stesso sistema di ciò che potrebbe, al limite, rimanere sempre ripiegato in essa. Tale sistema corrisponde a quello del filosofema classico *dynamis*.

Questo limite è precisamente quello che sembra passare tra la critica che Valéry fa della coscienza e la psicoanalisi freudiana. L'inconscio, quello che Freud così chiama, non è una coscienza virtuale; la sua alterità non è omogenea all'alterità che risiede nell'implesso. Lo sgorgare-e-assordarsi è qui completamente diverso. E l'operazione che Freud chiama rimozione, che sembra non aver alcun posto specifico nell'analisi di Valéry, verrebbe a introdurre una differenza irriducibile, se esiste qualcosa del genere, a quella del virtuale e dell'attuale; anche se questa virtualità deve restare un implesso indecomponibile. È questo che, fin dal principio, verrebbe a separare l'analisi di Svedenborg da quella del presidente Schreber.

Ma si può insegnare qualcosa a Valéry? Egli sapeva bene che questo era il luogo della sua resistenza alla psicoanalisi. Se ho scelto di soffermarmi sull'*Idée fixe* è perché in essa tutto sembra costruito intorno a questa sorta di centro di un sistema di fortificazioni impenetrabile alla psicoanalisi. L'implesso ne rappresenta il pezzo fondamentale. Da questa fortezza, ributtare la psicoanalisi da dove viene, cioè dal mare, in mare, movimento che non poteva essere semplice per Valéry, questa sembra essere talvolta l'operazione ossidionale dell'*Idée fixe* stessa. Quando l'interlocutore propone, imprudentemente, di «scavare nell'implesso», rischiando addirittura un accostamento tra l'implesso e l'inconscio, si minaccia senz'altro di buttarlo in mare. Tutte le critiche che sono state rivolte alla psicoanalisi, in Francia, da cinquant'anni, trovano qui il loro alimento [*ressource*]: «[...] Bisogna scavare nell'*Implesso*. Ma ditemi un po': il vostro Implesso non si riduce a ciò che il volgo, la gente comune, il grosso pubblico, i filosofi, gli psicologi, gli psicopatici – insomma la folla – i Non-Robinson, chiamano puramente e semplicemente l'*Inconscio* o il *Subconscio*?

– Voiete che vi butti in mare? [...] Sapete che odio questi paroloni [...]. E del resto non si tratta assolutamente della stessa cosa. Essi intendono con tali parole non so che molle nascoste, – e, talvolta, dei piccoli personaggi più astuti di noi, artefici con-

⁷⁹ VALÉRY, *Œuvres cit.*, t. II, pp. 235-36.

⁸⁰ [Cfr. sopra, nota 61].

⁸¹ VALÉRY, *Œuvres cit.*, t. II, p. 234.

sumati, bravissimi negli indovinelli, capaci di leggere l'avvenire, di vedere attraverso i muri, di lavorare a meraviglia nelle nostre caverne [...]»⁸².

Definendo subito dopo l'implesso come virtualità e *capacità* generale («di sentire, di reagire, di fare, di comprendere [...]», ecc.), è vero che Valéry aggiunge in coda alla lista «la capacità di resistenza»: «A questo bisogna aggiungere la nostra capacità di resistenza».

Non ci si domanderà quale sia il *sensu* di questa resistenza prima di aver rilevato che è precisamente al senso che Valéry intende resistere. Quello che rimprovera alla psicoanalisi non è di interpretare in un modo o in un altro, è, puramente e semplicemente, di interpretare, di essere un'interpretazione, di interessarsi prima di tutto alla significazione, al senso, e a una qualche unità costitutiva – qui, sessuale – del senso. Le rimprovera di essere una «simbolica» – è così che la chiama – un ermeneuticismo, un semanticismo. Ma allora non c'è un luogo in cui tutto il formalismo poetico e linguistico di Valéry, la sua critica così necessaria della spontaneità tematicista o semanticista, in letteratura e altrove, tutta l'ironia con cui, a mo' di Medusa, egli ha impietrato i pregiudizi del senso, della sostanza, del soggetto, del contenuto, ecc., vengono ad articolarsi sistematicamente con questo rigetto compulsivo e ostinato della psicoanalisi, che opera nella più grande prossimità ad essa, per quanto contro di essa? Non c'era nel senso, in quanto esso è travagliato e costituito *post festum* dalla rimozione, qualcosa con cui non si doveva soprattutto avere a che fare? Qualcosa che si doveva categoricamente ributtare a mare?

Da questa ipotesi non voglio assolutamente trarre la conclusione che il formalismo critico di Valéry venga ad essere squalificato. Qualcosa di esso rimane necessario e deve essere mantenuto, mi sembra, contro tutti i semanticismi precritici. I discorsi psicoanalitici che conosciamo sono lunghi dall'esserne esenti. Forse giungiamo qui ad un limite in cui l'opposizione della forma e del senso, con tutte le partizioni che ad essa si ordinano, perde la sua pertinenza e richiede un'elaborazione del tutto diversa.

Essa passa per la rilettura di tutti questi testi, certamente, e di alcuni altri. Richiede che, ad esempio, ci si metta dentro le mani, senza girare intorno alla loro forma, che si decifri la legge

⁸² *Ibid.*

dei loro conflitti interni, della loro eterogeneità, delle loro contraddizioni, che non si getti solamente uno sguardo da esteta sul discorso filosofico che porta in sé la storia delle opposizioni in cui si muovono, spesso alla cieca, sia il formalismo critico sia l'ermeneutica psicoanalitica.

Come Nietzsche, reinterpretare l'interpretazione.

Ho detto che Nietzsche era forse l'altra fonte lontana di Valéry. Tutto avrebbe dovuto ricondurvelo: la diffidenza sistematica riguardo alla totalità della metafisica, la considerazione formale del discorso filosofico, il concetto del filosofo-artista, i problemi retorici e filologici posti alla storia della filosofia, il sospetto di fronte ai valori di verità («convenzione ben applicata»)⁸³, di senso e di essere, di «senso dell'essere», l'attenzione ai fenomeni economici di forza e differenza di forze, ecc.

Valéry ha senza dubbio avvertito questa prossimità, forse eccessiva. Egli era pronto ad associare Nietzsche a Poe⁸⁴. E tuttavia, in alcune lettere⁸⁵, dopo avergli reso omaggio, egli spiega perché Nietzsche lo «scioccava», lo «irritava» (questa è spesso la sua reazione alla filosofia). Nel corso di un'argomentazione un po' sommaria, egli accusa Nietzsche di essere «contraddittorio», «metafisico», e di «voler fare una filosofia della violenza». Altrove, compone in forma di parodia una falsa lettera di Nietzsche marcata, se così si può dire, dall'accento teutonico, lettera nella quale la serietà più contegnosa, e anche più coscienziosa, sembra essere sbilanciata dalla parte di Valéry⁸⁶.

Perché qui il signor Teste si fa di nuovo innervosire? Perché Valéry non ha voluto, non ha potuto voler leggere Nietzsche? Lo giudicava minaccioso? e perché? Troppo prossimo? E in che cosa? Queste due ipotesi non si escludono più del pro e del contro. Valéry non ha respinto Nietzsche per la stessa ragione che gli ha fatto respingere Freud?

È quello che pensava Freud, che si trovava in una buona posizione per saperlo. Freud sapeva anticipatamente che, se Valéry non poteva riconoscere Nietzsche, era perché Nietzsche somigliava troppo a Freud. Che l'aveva detto, o piuttosto sussurrato, verso il 1925, in un'imperturbabile confidenza.

⁸³ *Ibid.*, t. I, p. 1748. «La verità è un mezzo. Non è il solo» (*ibid.*, p. 380).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 1781.

⁸⁵ Cfr. per esempio, *ibid.*, p. 855.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 1781-83.

Si ammira, in essa, lo scaltro stratagemma di un certo *igitur (ja)*, esso basta a rendere la psicoanalisi probabile a partire dal fatto della sua propria messa in scena (*Selbstdarstellung*): «Nietzsche, l'altro filosofo le cui intuizioni e scoperte coincidono spesso, in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi, per un lungo periodo di tempo ho evitato di leggerlo proprio per questo motivo; nel far così, mi preoccupavo meno della priorità che di restare libero da ogni prevenzione»⁸⁷.

⁸⁷ «Nietzsche, den anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit» (S. FREUD, *Selbstdarstellung*, Leipzig 1925; trad. it. *Autobiografia*, in *Opere cit.*, X, p. 127).

Firma evento contesto

Comunicazione al *Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française* (Montréal, agosto 1971). Il tema del colloquio era *La communication*.

Per attenerci sempre, per semplicità, all'enunciazione *parlata*.

J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*¹.

È certo che alla parola *comunicazione* corrisponda un concetto unico, univoco, rigorosamente padroneggiabile e trasmissibile: comunicabile? Seguendo una strana figura del discorso, dobbiamo dunque innanzitutto domandarci se la parola o il significante «comunicazione» comunichi un contenuto determinato, un senso identificabile, un valore descrivibile. Ma, per articolare e proporre tale domanda, è stato già necessario che io facessi un'anticipazione sul senso della parola *comunicazione*: ho dovuto predeterminare la comunicazione come il veicolo, il trasporto o il luogo di passaggio di un *senso* e di un *senso uno*. Se *comunicazione* avesse parecchi sensi e se tale pluralità non si lasciasse ridurre, non sarebbe giustificato definire di primo acchito *la* comunicazione come la trasmissione di un *senso*, anche supponendo che fossimo in condizione di intenderci su ciascuna di queste parole (trasmissione, senso, ecc.). Ora la parola *comunicazione*, che niente ci autorizza inizialmente a trascurare in quanto parola e a impoverire in quanto parola polisemica, apre un campo semantico che per l'appunto non si limita alla semantica, alla semiotica, ancor meno alla linguistica. Appartiene al campo semantico della parola *comunicazione* il fatto che essa designi anche dei movimenti non semantici. Qui un ricorso almeno provvisorio al linguaggio ordinario e agli equivoci della lingua naturale ci insegna per esempio che si può *comunicare un movimento* o che una scossa, un urto, uno spostamento di *forza* può essere comunicato – intendiamo, può essere propagato, trasmesso. Si dice anche che luoghi differenti o distanti possono comunicare tra loro attraverso un passaggio o un'apertura. Ciò che si verifica in tale caso, ciò

¹ J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words* (1955), Oxford 1962 (trad. it. *Come fare cose con le parole*, Milano 1987, p. 85. Nel seguito si daranno i riferimenti a questa traduzione, che peraltro non è stata utilizzata per l'eccessiva difformità dal testo francese usato da Derrida).

che è trasmesso, comunicato, non sono fenomeni di senso o di significazione. Non abbiamo in questo caso a che fare né con un contenuto semantico o concettuale, né con un'operazione semiotica, ancora meno con uno scambio linguistico.

Non diremo tuttavia che questo senso non semiotico della parola *comunicazione*, come esso è all'opera nel linguaggio ordinario, in una o più delle lingue cosiddette naturali, costituisca il senso *proprio* o *primitivo* e che di conseguenza il senso semantico, semiotico o linguistico corrisponda ad una derivazione, un'estensione o una riduzione, ad uno spostamento metaforico. Non diremo, come si potrebbe esser tentati di fare, che la comunicazione semio-linguistica prenda il nome di «comunicazione» *more metaphorico*, perché, per analogia con la comunicazione «fisica» o «reale», essa fa passare, trasporta, trasmette qualcosa, dà accesso a qualcosa. Non lo diremo:

- 1) perché il valore di *sensu proprio* appare più problematico che mai;
- 2) perché proprio il valore di spostamento, di trasporto, ecc., è costitutivo del concetto di metafora con il quale si pretenderebbe di comprendere lo spostamento semantico che si opera dalla comunicazione come fenomeno non semio-linguistico alla comunicazione come fenomeno semio-linguistico.

(Faccio rimarcare qui tra parentesi che, in questa comunicazione, si tratterà, anzi già si tratta del problema della polisemia e della comunicazione, della disseminazione - che contrapporrò alla polisemia - e della comunicazione. Tra un istante, non potrà mancare di intervenire un determinato concetto di scrittura, per trasformarsi e forse per trasformare la problematica).

Sembra ovvio che il campo di equivocità della parola «comunicazione» si lasci fortemente ridurre dai limiti di quello che viene chiamato un *contesto* (e avverto ancora fra parentesi che, in questa comunicazione, si tratterà del problema del contesto e della questione di cosa ne sia della scrittura in rapporto al contesto in generale). Per esempio, in un *colloquio di filosofia di lingua francese*, un contesto convenzionale, prodotto da una sorta di consenso implicito ma strutturalmente vago, sembra prescrivere che si presentino delle «comunicazioni» sulla comunicazione, delle comunicazioni in forma discorsiva, comunicazioni colloquiali, orali, destinate ad essere intese e a dar vita o seguito a dei dialoghi nell'orizzonte di un'intelligibilità e di una verità del

senso, in modo che si possa alla fine stabilire, in via di diritto, un accordo generale. Queste comunicazioni devono essere tenute nell'elemento di una ben determinata lingua «naturale», quella che chiamiamo il francese, che impone degli usi molto particolari della parola *comunicazione*. Soprattutto, l'oggetto di tali comunicazioni dovrebbe organizzarsi, in maniera prioritaria o privilegiata, attorno alla comunicazione come *discorso* o, in ogni caso, come significazione. Senza esaurire tutte le implicazioni e tutta la struttura di un «evento» come questo, che meriterebbe una lunghissima analisi preliminare, il requisito che ho appena ricordato sembra ovvio e, se si avessero dubbi in proposito, basterebbe consultare il nostro programma per accertarsene.

Ma sono mai determinabili in modo assoluto i requisiti di un contesto? Questa è fondamentalmente la questione più generale che vorrei tentare di sviscerare. Si dà un concetto rigoroso e scientifico di *contesto*? La nozione di contesto non nasconde, dietro una certa confusione, dei presupposti filosofici ben determinati? Per dirlo fin da ora nel modo più sommario, vorrei dimostrare perché un contesto non è mai determinabile in modo assoluto o piuttosto in che cosa la sua determinazione non è mai certa o satura. Questa insaturazione strutturale avrebbe come duplice effetto:

- 1) di far rimarcare l'insufficienza teorica *del concetto corrente di contesto* (linguistico o non linguistico) così come esso è accolto in numerosi campi di ricerca, insieme a tutti i concetti ai quali viene sistematicamente associato;
- 2) di rendere necessari una determinata generalizzazione e un determinato spostamento del concetto di scrittura, che non potrebbe perciò essere più compreso sotto la categoria di comunicazione, se almeno si intende questa nel senso ristretto di trasmissione di senso. All'inverso, è nel campo generale della scrittura così definita che gli effetti di comunicazione semantica potranno essere determinati come effetti particolari, secondari, iscritti, supplementari.

I. Scrittura e telecomunicazione.

Se si prende la nozione di scrittura nella sua accezione corrente - cosa che soprattutto non vuol dire innocente, primitiva o naturale -, è certo necessario vederla come un mezzo di comunica-

zione. Si deve anzi riconoscere in essa un potente mezzo di comunicazione, che estende per un largo raggio, se non infinitamente, il campo della comunicazione orale o gestuale. Questa è una banale ovvietà, su cui sembra facile concordare. Non starò a descrivere tutti i *modi* di questa estensione nel tempo e nello spazio. Mi soffermerò in compenso su quel valore di *estensione* a cui ho appena fatto ricorso. Dire che la scrittura *estende* il campo e i poteri di una comunicazione locutoria o gestuale, non è presupporre una sorta di spazio *omogeneo* della comunicazione? Il raggio di estensione della voce o del gesto troverebbe certo in esso un limite fattuale, un confine empirico nella forma dello spazio e del tempo; e la scrittura, in questo medesimo tempo, in questo medesimo spazio, verrebbe ad allargare i limiti, ad aprire il *medesimo campo* ad un raggio di estensione assai ampio. Il senso, il contenuto del messaggio semantico sarebbe trasmesso, *comunicato*, con dei *mezzi* differenti, con delle mediazioni tecnicamente più potenti, ad una distanza molto maggiore, ma in un *milieu* fondamentalmente continuo e uguale a se stesso, in un elemento omogeneo attraverso il quale l'unità, l'integrità del senso non sarebbe affettata nella sua essenza. Ogni affezione sarebbe qui accidentale.

Il sistema di quest'interpretazione (che è anche in un certo modo *il* sistema dell'interpretazione o in ogni caso di tutta un'interpretazione dell'ermeneutica), benché sia corrente o in quanto è corrente come il buon senso, è stato (*rap*)(*ri*)*presentato*² in tutta la storia della filosofia. Dirò anzi che esso è, in fondo, l'interpretazione propriamente filosofica della scrittura. Ne citerò un solo esempio, ma non credo che si possa trovare in tutta la storia della filosofia in quanto tale un solo controesempio, una sola analisi che contraddica essenzialmente quella che propone Condillac riecheggiando molto da vicino Warburton, nel *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*. Ho scelto quest'esempio perché una riflessione *esplicita* sull'origine e la funzione dello scritto (quest'esplicitazione non la si incontra in ogni filosofia e bisognerebbe interrogare le condizioni del suo venir alla luce o del suo occultamento) si organizza qui in un discorso filosofico che, questa volta come ogni filosofia, presuppone la semplicità dell'origine,

² [Cfr. sopra, capitolo IV, *Il pozzo e la piramide*, p. 120, nota 5; ma in questo capitolo il ventaglio semantico di *représenter* su cui fa forza Derrida è ancora più ampio: *représenter* (con i suoi derivati) è preso 1) in senso gnoseologico, 2) in quello di 'render di nuovo presente', 'ripetere', 'riprodurre', 3) in quello di 'mettere in scena', 4) in quello di 'avere dei rappresentanti'].

la continuità di ogni derivazione, di ogni riproduzione, di ogni analisi, l'omogeneità di tutti gli ordini. L'analogia è un concetto fondamentale nel pensiero di Condillac. Scelgo quest'esempio anche perché l'analisi che «rintraccia» [*rétraced*]³ l'origine e la funzione della scrittura è posta, in qualche modo acriticamente, *sotto l'autorità della categoria di comunicazione*⁴. Se gli uomini scrivono è: 1) perché devono comunicare; 2) perché ciò che devono comunicare è il loro «pensiero», le loro «idee», le loro rappresentazioni. Il pensiero rappresentativo precede e comanda la comunicazione che trasporta l'«idea», il contenuto significato; 3) perché gli uomini sono già in grado di comunicare e comunicarsi il loro pensiero quando, senza soluzione di continuità, essi inventano quel mezzo di comunicazione che è la scrittura. Ecco un passo del capitolo XIII della parte II (*Du langage et de la méthode*), sezione I (*De l'origine et des progrès du langage*) (la scrittura è dunque una modalità del linguaggio e marca un progresso continuo in una comunicazione la cui essenza è linguistica), § 12 (*De l'écriture*): «Gli uomini, una volta in grado di comunicarsi i pensieri con i suoni, sentirono la necessità d'inventare nuovi segni adatti a perpetuarli e a farli *conoscere* a persone *assenti*»⁵ (metto in corsivo questo valore di *assenza* che, interrogato daccapo su nuove basi, rischierà di introdurre una certa rottura nell'omogeneità del sistema). Dal momento che gli uomini sono già in grado di «comunicare i loro pensieri», e di farlo con dei suoni (e questa è, secondo Condillac, una seconda tappa, poiché il linguaggio articolato viene a «supplire» il linguaggio d'azione, principio unico e radice di ogni linguaggio), la nascita e il progresso della scrittura seguiranno una linea diretta, semplice e continua. La storia della scrittura sarà conforme ad una legge di economia meccanica: risparmiare il massimo dello spazio e del tempo con l'abbreviazione più conveniente; essa non avrà mai il minimo effetto sulla struttura e sul contenuto di senso (delle idee) che dovrà veicolare. Lo stesso contenuto, prima comunicato con gesti e suoni, sarà ormai trasmesso con la scrittura, e successivamente con differenti modi di notazione, dalla scrittura pittografica fino alla scrittura

³ [Per il significato di *rétracer* in Condillac cfr. quello che dice Derrida oltre, p. 401; ovviamente, Derrida gioca anche con *traces*].

⁴ Anche la teoria rousseauiana del linguaggio e della scrittura è proposta sotto il titolo generale della *comunicazione* (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues* cit., cap. I).

⁵ [CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* cit., trad. it. p. 286].

ra alfabetica, passando per la scrittura geroglifica degli Egiziani e per la scrittura ideografica dei Cinesi. Condillac prosegue: «Allora l'immaginazione presentò loro soltanto le stesse immagini che avevano già espresse con azioni e con parole e che avevano fin dagli inizi reso il linguaggio figurato e metaforico. Il mezzo più naturale fu dunque disegnare le immagini delle cose. Per esprimere l'idea d'un uomo o d'un cavallo, si rappresentò la forma dell'uno o dell'altro, e il primo esperimento di scrittura fu una semplice pittura»⁶.

Il carattere rappresentativo della comunicazione scritta - la scrittura come dipinto, riproduzione, imitazione del suo contenuto - sarà la caratteristica invariante di tutti i successivi progressi. Il concetto di *rappresentazione* è qui inseparabile da quelli di *comunicazione* e di *espressione* che ho messo in corsivo nel testo di Condillac. Certo, la rappresentazione si complicherà, si doterà di *relé* e di gradi supplementari, diverrà rappresentazione di rappresentazione nelle scritture geroglifiche, ideografiche, poi fonetico-alfabetiche, ma la struttura rappresentativa che marca il primo grado della comunicazione espressiva, il rapporto *idea/se-gno*, non sarà mai abolita né trasformata. Descrivendo la storia dei tipi di scrittura, la loro derivazione continua a partire da una radice comune che non viene mai dislocata e che fa sì che tutte le scritture siano in qualche modo accomunate da partecipazione analogica, Condillac conclude (è praticamente una citazione di Warburton come quasi tutto questo capitolo): «Ecco la storia generale della scrittura condotta attraverso *semplici gradi*, dallo stato di pittura fino a quello della lettera. Infatti le lettere sono *gli ultimi passi* che restano da fare dopo i simboli cinesi, che da un lato, partecipano alla natura dei geroglifici egiziani e, dall'altro, partecipano alla natura delle lettere, esattamente nello stesso modo in cui i geroglifici partecipavano alla natura delle pitture messicane e dei caratteri cinesi. Questi caratteri sono così vicini alla nostra scrittura, che un alfabeto *diminuisce semplicemente* il disagio del loro numero e ne è un succinto *riassunto*»⁷.

Avendo messo in evidenza questo motivo della *riduzione economica, omogenea e meccanica*, torniamo ora a quella nozione di *assenza* che ho rimarcato di passaggio nel testo di Condillac. Come viene determinata in esso?

⁶ [Ibid.]. Corsivo mio.

⁷ [Ibid.].

- 1) Essa è in primo luogo l'assenza del destinatario. Si scrive per comunicare qualcosa a degli assenti. L'assenza dell'emittente, del locutore dal marchio che egli abbandona, che si stacca da lui e continua a produrre degli effetti al di là della sua presenza e dell'attualità presente del suo volere, cioè al di là della sua vita stessa, questa assenza che tuttavia appartiene alla struttura di ogni scrittura - e, aggiungerò più sotto, di ogni linguaggio in generale -, questa assenza non viene interrogata da Condillac.
- 2) L'assenza di cui parla Condillac è determinata nel modo più classico come una modificazione continua, un indebolimento progressivo della presenza. La rappresentazione supplisce regolarmente la presenza. Ma, articolando tutti i momenti dell'esperienza in quanto essa è coinvolta nella significazione («supplire» è uno dei concetti operativi più decisivi e più frequentemente utilizzati nel *Saggio* di Condillac)⁸, questa operazione di supplenza non viene esibita come rottura di presenza ma come riparazione e modificazione continua, omogenea, della presenza nella rappresentazione.

Non posso qui analizzare tutto quello che presuppone, nella filosofia di Condillac e altrove, questo concetto di assenza come modificazione della presenza. Notiamo solamente qui che esso regola un altro concetto operativo (contrappongo qui in modo classico e per comodità *operativo a tematico*) altrettanto decisivo del *Saggio*: tracciare [*tracer*] e rintracciare [*retracer*]. Come il concetto di supplenza, il concetto di traccia potrebbe essere determinato in modo diverso dal modo in cui lo fa Condillac. «Tracciare» vuol dire per lui 'esprimere', 'rappresentare', 'ricordare', 'rendere presente' («Verosimilmente la pittura deve la propria origine alla necessità di tracciare così i nostri pensieri, e questa necessità ha senza dubbio contribuito a conservare il linguaggio d'azione, che poteva essere tradotto più facilmente»)⁹. Il segno nasce contemporaneamente all'immaginazione e alla memoria, nel momento in cui è richiesto dall'assenza dell'oggetto alla percezione presente («La memoria, come abbiamo visto, consiste so-

⁸ Il linguaggio *supplisce* l'azione o la percezione, il linguaggio articolato supplisce il linguaggio d'azione, la scrittura supplisce il linguaggio articolato, ecc.

⁹ CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* cit., parte II, sez. I, cap. XIII, § 12, *De l'écriture*, trad. it. pp. 286-87.

lo nel potere di ricordarci i segni delle nostre idee o le circostanze che li hanno accompagnati; e questo potere ha luogo solo in quanto, per *l'analogia dei segni* [corsivo mio: questo concetto di analogia, che organizza tutta la sistematica di Condillac, garantisce in generale tutte le continuità e in particolare quella della presenza con l'assenza] che noi abbiamo scelto, e per l'ordine che abbiamo messo nelle nostre idee, gli oggetti che vogliamo rintracciare si riferiscono ad alcuni dei nostri bisogni presenti»¹⁰. Ciò è vero di tutti gli ordini di segni che Condillac distingue (arbitrari, accidentali e anche naturali, distinzione che Condillac sfuma e, riguardo a determinati punti, rimette in causa nelle sue lettere a Cramer). L'operazione filosofica che Condillac chiama anche «rintracciare» consiste nel ripercorrere all'indietro, per via di analisi e scomposizione continua, il movimento di derivazione genetica che conduce dalla sensazione semplice e dalla percezione presente all'edificio complesso della rappresentazione: dalla presenza originaria alla più formale lingua del calcolo.

Sarebbe facile mostrare che, per quanto attiene al principio che la informa, questo tipo di analisi della significazione scritta non comincia né finisce con Condillac. Se ora diciamo che questa analisi è «ideologica», non è innanzitutto per contrapporre i suoi concetti a dei concetti «scientifici» o per riferirci all'uso spesso dogmatico – potremmo dire anche «ideologico» – che viene fatto di questa parola «ideologia», oggi così raramente interrogata nella sua possibilità e nella sua storia. Se definisco come ideologici i concetti di tipo condillaciano è perché, sullo sfondo di una vasta, potente e sistematica tradizione filosofica dominata dall'evidenza dell'*idea* (*eidos*, *idea*), essi ritagliano il campo di riflessione degli «idéologues» francesi che, nel solco di Condillac, elaborano una teoria del segno come rappresentazione dell'idea che a sua volta rappresenta la cosa percepita. La comunicazione veicola di conseguenza una rappresentazione come contenuto ideale (ciò che verrà chiamato il senso); e la scrittura è una specie di questa comunicazione generale. Una specie: una comunicazione che comporta una specificità relativa all'interno di un genere.

Se ci domandiamo ora qual è, in questa analisi, il predicato essenziale di questa differenza specifica, ritroviamo l'assenza.

Avanzo qui le due proposizioni o le due ipotesi seguenti:

- 1) poiché ogni segno, tanto nel «linguaggio d'azione» che nel linguaggio articolato (anche prima dell'intervento della scrittura in senso classico), presuppone una certa assenza (che deve essere determinata), bisogna che l'assenza nel campo della scrittura sia di tipo originale se si vuol riconoscere una specificità quale che sia al segno scritto;
- 2) se per avventura si trovasse che il predicato che è stato in questo modo accolto per caratterizzare l'assenza propria alla scrittura si addice ad ogni specie di segno e di comunicazione, ne seguirebbe uno spostamento generale: la scrittura non sarebbe più una specie di comunicazione e tutti i concetti alla cui generalità si subordinava la scrittura (il concetto stesso come senso, idea o afferramento del senso o dell'idea, il concetto di comunicazione, di segno, ecc.) apparirebbero come acritici, mal formati o, piuttosto, destinati a garantire l'autorità e la forza di un certo discorso storico.

Cerchiamo dunque, pur continuando a prendere come punto di partenza questo discorso classico, di caratterizzare quest'assenza che sembra intervenire in modo specifico nel funzionamento della scrittura.

Un segno scritto si avvanza in assenza del destinatario. Come qualificare quest'assenza? Si potrà dire che nel momento in cui scrivo, il destinatario può essere assente dal mio campo di percezione presente. Ma quest'assenza non è solamente una presenza lontana, ritardata o idealizzata, sotto l'una o l'altra forma, nella sua rappresentazione? Non sembra, o almeno questa distanza, questo scarto, questo ritardo, questa *differance* devono poter essere portate ad un certo assoluto dell'assenza perché si costituisca la struttura di scrittura, supponendo che la scrittura esista. È a questo punto che la *differance* come scrittura non può più (essere) una modificazione (ontologica) della presenza. È necessario, se volete, che la mia «comunicazione scritta» resti leggibile malgrado la scomparsa assoluta di ogni destinatario determinato in generale perché essa abbia la sua funzione di scrittura, cioè la sua leggibilità. È necessario che essa sia ripetibile – iterabile – in assenza assoluta del destinatario o dell'insieme empiricamente determinabile dei destinatari. Questa iterabilità – (*iter*, nuovamente, verrebbe da *itara*, *altro* in sanscrito, e tutto quel che segue può essere letto come la messa a frutto di questa logica che lega la ripetizione

¹⁰ *Ibid.*, I, II, cap. IV, 39, pp. 117-118.

all'alterità) – struttura il marchio di scrittura stesso, qualunque sia, peraltro, il tipo di scrittura (pittografica, geroglifica, ideografica, fonetica, alfabetica, per servirsi di queste vecchie categorie). Una scrittura che non fosse strutturalmente leggibile – iterabile – oltre la morte del destinatario non sarebbe una scrittura. Benché ci si trovi qui, sembra, davanti ad un'ovvietà, non voglio farla ammettere a questo titolo e prenderò in esame l'obiezione estrema che si potrebbe muovere a questa proposizione. Immaginiamo una scrittura il cui codice sia così idiomatizzato da essere stato stabilito e conosciuto, come cifrario segreto, solo da due «soggetti». Si dirà ancora che, alla morte del destinatario, o addirittura dei due interlocutori, il marchio lasciato da uno di loro è sempre una scrittura? Sì, nella misura in cui, essendo regolato da un codice, per quanto sconosciuto e non linguistico, esso è costituito, nella sua identità di marchio, dalla sua iterabilità, in assenza di questo o quel, dunque al limite di ogni, «soggetto» empiricamente determinato. Ciò implica che non vi sia codice – organon di iterabilità – che sia strutturalmente segreto. La possibilità di ripetere e dunque di identificare i marchi è implicita in ogni codice e fa di esso una griglia comunicabile, trasmissibile, decifrabile, iterabile per un terzo, quindi per ogni utente possibile in generale. Ogni scrittura deve dunque, per essere quello che è, poter funzionare in assenza radicale di ogni destinatario empiricamente determinato in generale. E quest'assenza non è una modificazione continua della presenza, è una rottura di presenza, la «morte» o la possibilità della «morte» del destinatario inscritta nella struttura del marchio (è a questo punto, lo faccio osservare di passaggio, che il valore o l'«effetto» di trascendentalità si lega necessariamente alla possibilità della scrittura e della «morte» così analizzate). Conseguenza forse paradossale del ricorso che faccio in questo momento all'iterazione e al codice: la disgregazione, in ultima analisi, dell'autorità del codice come sistema finito di regole; la distruzione radicale, nello stesso tempo, di ogni contesto come protocollo di codice. Ci arriveremo fra un istante.

Ciò che vale per il destinatario vale anche, per le stesse ragioni, per l'emittente o produttore. Scrivere è produrre un marchio che costituirà una sorta di macchina produttrice a sua volta, a cui la mia futura scomparsa non impedirà in via di principio di funzionare e di fare e farsi leggere e riscrivere. Quando dico «la mia futura scomparsa», lo faccio per rendere più immediatamente accettabile questa proposizione. Devo poter dire semplicemente la

mia scomparsa, la mia non-presenza in generale, per esempio la non-presenza del mio voler-dire, della mia intenzione-di-significazione, del mio voler-comunicare-questo, all'emissione o alla produzione del marchio. Perché uno scritto sia uno scritto, bisogna che continui ad «agire» e ad essere leggibile anche se ciò che si chiama l'autore dello scritto non risponde più di quel che ha scritto, di ciò che sembra aver firmato, sia che egli sia provvisoriamente assente, sia che sia morto o che in generale non abbia sostenuto con la sua intenzione o attenzione assolutamente attuale e presente, con la pienezza del suo voler-dire, ciò stesso che sembra essersi scritto «a suo nome». Si potrebbe qui rifare l'analisi abbozzata or ora dal lato del destinatario. La situazione dello scrittore e del firmatario è, riguardo allo scritto, fondamentalmente la stessa di quella del lettore. Questa deriva essenziale legata alla scrittura come struttura iterativa, sciolta da ogni responsabilità assoluta, dalla coscienza come autorità in ultima istanza, orfana e privata fin dalla nascita dell'assistenza del padre, è proprio quello che Platone condannava nel Fedro. Se il gesto di Platone è, come io credo, il movimento filosofico per eccellenza, si ha qui la misura della posta del nostro discorso.

Prima di precisare le inevitabili conseguenze di queste caratteristiche elementari di ogni scrittura (cioè: 1) la rottura con l'orizzonte della comunicazione come comunicazione delle coscienze o delle presenze e come trasporto linguistico o semantico del voler-dire; 2) la sottrazione di ogni scrittura all'orizzonte semantico o all'orizzonte ermeneutico che, almeno in quanto orizzonte di senso, si fa perforare dalla scrittura; 3) la necessità di creare uno scarico, in qualche modo, fra il concetto di polisemia e ciò che altrove ho chiamato *disseminazione* e che è anche il concetto di scrittura; 4) la svalutazione o la limitazione del concetto di contesto, «reale» o «linguistico», di cui la scrittura rende impossibili o insufficienti, rigorosamente parlando, la determinazione teorica o la saturazione empirica), vorrei dimostrare che i tratti che si possono riconoscere nel concetto classico e definito in senso stretto di scrittura sono generalizzabili. Essi possono valere non solo per tutti gli ordini di «segni» e per tutti i linguaggi in generale ma anche, al di là della comunicazione semio-linguistica, per tutto il campo di quello che la filosofia chiamerebbe l'esperienza, o addirittura l'esperienza dell'essere: la suddetta «presenza».

Quali sono infatti i predicati essenziali in una determinazione minimale del concetto classico di scrittura?

- 1) Un segno scritto, nel senso corrente della parola, è dunque un marchio che resta, che non si esaurisce nel presente della sua iscrizione e che può dar luogo ad un'iterazione in assenza e al di là della presenza del soggetto empiricamente determinato che, in un dato contesto, l'ha emesso o prodotto. È in base a questo che, almeno tradizionalmente, si distingue la «comunicazione scritta» dalla «comunicazione parlata».
- 2) In concomitanza con ciò, un segno scritto comporta una forza di rottura con il suo contesto, cioè con l'insieme delle presenze che organizzano il momento della sua iscrizione. Questa forza di rottura non è un predicato accidentale, ma la struttura stessa dello scritto. Se si tratta del contesto cosiddetto «reale», quello che ho appena detto è fin troppo ovvio. Fanno parte di questo preteso contesto reale un certo «presente» dell'iscrizione, la presenza dello scrittore a ciò che egli ha scritto, tutto l'ambiente e l'orizzonte della sua esperienza e soprattutto l'intenzione, il voler-dire, che in un dato momento si suppone animi la sua iscrizione. Appartiene al segno di essere leggibile in via di diritto anche se il momento della sua produzione è irrimediabilmente perduto e anche se non so ciò che il suo preteso autore-scrittore ha voluto dire coscientemente e intenzionalmente nel momento in cui l'ha scritto, cioè l'ha abbandonato alla deriva che gli è essenziale. Passando ora al contesto semiotico e interno, la forza di rottura non è minore: in ragione della sua iterabilità essenziale, si può sempre prelevare un sintagma scritto dalla concatenazione in cui esso è preso o dato, senza fargli perdere ogni possibilità di funzionamento, se non, appunto, ogni possibilità di «comunicazione». Si possono eventualmente riconoscergliene delle altre inscrivendolo o *innestandolo* in altre catene. Nessun contesto può racchiuderlo. Né alcun codice, essendo qui il codice ad un tempo la possibilità e l'impossibilità della scrittura, della sua iterabilità essenziale (ripetizione/alterità).
- 3) Questa forza di rottura dipende dallo spaziamento che costituisce il segno scritto; spaziamento che lo separa dagli altri elementi della catena contestuale interna (possibilità sempre aperta del suo prelievo e del suo innesto), ma anche da tutte le forme di referente presente (passato o av-

venire nella forma modificata del presente passato o avvenire), oggettivo o soggettivo. Questo spaziamento non è la semplice negatività di una lacuna, ma il sorgere del marchio. Tuttavia esso non rimane, come lavoro del negativo al servizio del senso, del concetto vivente, del *telos*, *rilevabile* e riducibile nell'*Aufhebung* di una dialettica.

Questi tre predicati, con tutto il sistema che ad essi si raccorda, sono riservati, come così spesso si crede, alla comunicazione «scritta», nel senso stretto della parola? Non li si ritrova in ogni linguaggio, per esempio nel linguaggio parlato e al limite nella totalità dell'«esperienza» in quanto essa non si stacca da questo campo del marchio? Cioè, nella griglia di cancellazione e di differenza, di unità di iterabilità, di unità separabili dal loro contesto interno o esterno e separabili da se stesse, in quanto l'iterabilità stessa che costituisce la loro identità non permette loro mai di essere un'unità di identità a sé?

Consideriamo un elemento qualunque del linguaggio parlato, un'unità grande o piccola. Prima condizione perché esso funzioni: la sua individuazione in rapporto ad un determinato codice; ma qui preferisco non mettere troppo in campo questo concetto di codice che non mi sembra sicuro; diciamo che una certa identità a sé di questo elemento (marchio, segno, ecc.) deve consentirne il riconoscimento e la ripetizione. Attraverso le variazioni empiriche del tono, della voce, ecc., eventualmente, per esempio, di un determinato accento, deve esser possibile riconoscere l'identità, diciamo, di una forma significante. Perché quest'identità è paradossalmente la divisione o la dissociazione da sé, che fa di questo segno fonico un grafema? Perché quest'unità della forma significante si costituisce solo grazie alla sua iterabilità, grazie alla possibilità di esser ripetuta in assenza non solamente del suo «referente», il che è ovvio, ma in assenza di un significato determinato o dell'intenzione di significato attuale, come di ogni intenzione di comunicazione presente. Mi sembra che questa possibilità strutturale di essere privato del referente o del significato (dunque della comunicazione e del suo contesto) faccia di ogni marchio, anche se orale, un grafema in generale, cioè, come si è visto, il resto non presente di un marchio differenziale staccato dalla sua pretesa «produzione» o origine. Ed estendero questa legge anche ad ogni «esperienza» in generale, qualora sia acquisito che non si dà esperienza di pura presenza, ma solamente di catene di marchi differenziali.

Soffermiamoci un po' su questo punto e torniamo a quest'assenza del referente e addirittura del senso significato e quindi dell'intenzione di significazione correlativa. L'assenza del referente è oggi una possibilità ammessa abbastanza facilmente. Questa possibilità non è solamente un'eventualità empirica. Essa costituisce il marchio; e la presenza eventuale del referente nel momento in cui esso viene designato non cambia in nulla la struttura di un marchio, a cui è implicito il fatto di poterne fare a meno. Husserl, nelle sue *Ricerche logiche*, aveva analizzato molto rigorosamente questa possibilità. Essa è duplice:

1) Un enunciato il cui oggetto non sia impossibile ma solamente possibile può benissimo essere proferito e inteso senza che il suo oggetto reale (il suo referente) sia presente, sia a colui che produce l'enunciato, sia a colui che lo riceve. Se dico guardando dalla finestra: «Il cielo è blu», quest'enunciato sarà intellegibile (diciamo provvisoriamente, se volete, comunicabile) anche se l'interlocutore non vede il cielo; anche se io stesso non lo vedo, se lo vedo male, se mi inganno o voglio ingannare il mio interlocutore. Non che sia sempre così; ma appartiene alla struttura di possibilità di questo enunciato il fatto di poter essere formato e di poter funzionare come riferimento vuoto o staccato dal suo referente. Senza questa possibilità, che è anche l'iterabilità generale, generabile e generalizzatrice di ogni marchio, non ci sarebbe alcun enunciato.

2) L'assenza del significato. Husserl analizza anche questa. La giudica sempre possibile anche se, secondo l'assiologia e la teleologia che comanda la sua analisi, egli giudica questa possibilità inferiore, pericolosa o «critica»: essa apre il fenomeno di crisi del senso. Quest'assenza del senso può suddividersi in tre forme:

a) Posso maneggiare dei simboli senza animarli, attivamente e attualmente, con un'attenzione e con un'intenzione di significato (crisi del simbolismo matematico, secondo Husserl). Husserl insiste comunque sul fatto che ciò non impedisce al segno di funzionare: la crisi o la vacuità del senso matematico non ne limita il progresso tecnico (l'intervento della scrittura è qui decisivo, come Husserl stesso nota nell'*Origine della geometria*).

b) Certi enunciati possono avere un senso pur essendo privi di significato oggettivo. «Il cerchio e quadrato» è una proposi-

zione dotata di senso. Essa ha abbastanza senso perché io possa giudicarla falsa o contraddittoria (*widersinnig* e non *sinnlos*, dice Husserl). Pongo questo esempio sotto la categoria dell'assenza di significato, benché qui la tripartizione significante/significato/referente non sia pertinente per render conto dell'analisi husserliana. «Cerchio quadrato» marca l'assenza di un referente, certo, e anche l'assenza di un significato determinato, ma non l'assenza di senso. In questi due casi, la crisi del senso (non-presenza in generale, assenza come assenza del referente – della percezione – o del senso – dell'intenzione di significazione attuale) è sempre legata alla possibilità essenziale della scrittura; e questa crisi non è un accidente, un'anomalia fattuale ed empirica del linguaggio parlato, essa ne è anche la possibilità positiva e la struttura «interna», in rapporto ad un certo esterno.

c) C'è infine quello che Husserl chiama *Sinnlosigkeit* o agrammaticalità. Per esempio, «il verde è o» o «abracadabra». In questi ultimi casi, Husserl ritiene, per parte sua, che non vi sia più linguaggio, perlomeno linguaggio «logico», linguaggio conoscitivo, come è da Husserl concepito in modo teleologico, linguaggio in armonia con la possibilità dell'intuizione degli oggetti dati in persona e significati in verità. Siamo qui di fronte ad una difficoltà decisiva. Prima di soffermarmi, noto, come punto che riguarda la nostra discussione sulla comunicazione, che l'interesse primario dell'analisi husserliana a cui mi riferisco qui (proprio estraendola, fino ad un certo punto, dal suo contesto o dal suo orizzonte teleologico e metafisico, operazione di cui dobbiamo domandarci come e perché sia sempre possibile), sta nel fatto che essa pretende e, mi sembra, raggiunge, in un certo modo, l'obiettivo di dissociare rigorosamente l'analisi del segno o dell'espressione (*Ausdruck*) come segno significante, che vuol dire («bedeutsame Zeichen»), da ogni fenomeno di comunicazione¹¹.

¹¹ «Finora, abbiamo considerato le espressioni nella loro funzione comunicativa. Essa si fonda essenzialmente sul fatto che le espressioni operano qui come segnali. Ma un ruolo notevole è assegnato alle espressioni anche nel caso della vita psichica che non entra in rapporto comunicativo. È chiaro che questa modificazione di funzione lascia intatto ciò che fa sì che le espressioni siano tali. Come in precedenza, esse hanno le loro *Bedeutungen* le stesse *Bedeutungen* che detengono nel discorso dialogico» (HUSSERL, *Logische Untersuchungen* cit., I, cap. I, 8, trad. it. *Ricerche logiche*, Milano 1982, p. 302). Quello che sostengo qui suppone l'interpretazione da me proposta del procedimento husserliano su tale punto. Mi permetto perciò di rinviare a DERRIDA, *La voix et le phénomène* cit.

Torniamo al caso della *Sinnlosigkeit* agrammaticale. Ciò che interessa Husserl nelle *Ricerche logiche* è il sistema di regole di una grammatica universale, non da un punto di vista linguistico, ma da un punto di vista logico ed epistemologico. In un'importante nota della seconda edizione¹², egli precisa che si tratta proprio, ai suoi occhi, di grammatica pura *logica*, cioè delle condizioni universali di possibilità di una morfologia delle significazioni nel loro rapporto di conoscenza ad un oggetto possibile e non di una grammatica pura in *generale*, considerata da un punto di vista psicologico o linguistico. È dunque solamente in un contesto determinato da una volontà di sapere, da un'intenzione epistemica, da un rapporto cosciente all'oggetto come oggetto di conoscenza in un orizzonte di verità, è in questo campo contestuale orientato che «il verde è o» non può essere accettato. Ma, dato che «il verde è o» o «abracadabra» non costituiscono il loro contesto in se stessi, niente impedisce che essi funzionino in un altro contesto a titolo di marchio significante (o di indice, direbbe Husserl). Non solamente nel caso contingente in cui, attraverso la traduzione dal tedesco in francese «il verde è o» [*le vert¹³ est où*] potrà caricarsi di grammaticalità, per il fatto che *ou* (*oder*) diventa all'ascolto *où* (marchio di luogo): «Dov'è andato a finire il verde (dell'erba: il verde è dove)», «Dove è andato a finire il bicchiere in cui volevo darvi da bere?» Ma addirittura «il verde è o» («the green is either») ha ancora il significato di *esempio di agrammaticalità*. È su questa possibilità che vorrei insistere: possibilità di prelevamento e di innesto citazionale che appartiene alla struttura di ogni marchio, parlato o scritto, e che costituisce ogni marchio come scrittura anche antecedentemente e al di fuori di ogni orizzonte di comunicazione semio-linguistica; come scrittura, cioè come possibilità di funzionamento separato, ad un certo punto, dal suo voler-dire «originale» e dalla sua appartenenza ad un contesto saturabile e rigido. Ogni segno, linguistico o non linguistico, parlato o scritto (nel senso corrente di que-

¹² «Nella prima edizione dicevo "grammatica pura" un termine che era stato pensato ed espressamente indicato come l'*analogon* della "scienza pura della natura" di Kant. Ma, poiché non si può affatto asserire che la morfologia pura delle *Bedeutungen* abbracci l'intero *a priori* grammaticale generale ad esempio, ai rapporti di comprensione reciproca tra soggetti psichici, che influiscono in modo così ampio sulla grammatica, appartiene un *a priori* autonomo si è preferito parlare di una *grammatica puramente logica* [...]» (HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, t. II, parte II, cap. IV, trad. it. p. 128 [corsivo di Derrida]).

¹³ [Derrida gioca sull'omofonia fra *vert* = 'verde' e *verre* = 'bicchiere', oltre che su quella fra *ou* = 'o' e *où* = 'dove', spiegata subito dopo].

sta opposizione), come unità piccola o grande, può essere citato, messo tra virgolette; con ciò esso può rompere con ogni contesto dato, generare all'infinito dei nuovi contesti, in modo assolutamente non saturabile. Ciò non implica che il marchio valga fuori contesto, ma, al contrario, che vi siano soltanto contesti senza nessun centro di ancoraggio assoluto. Questa citazionalità, questa duplicazione o duplicità, questa iterabilità del marchio non è un accidente o un'anomalia, è quel (normale/anormale) senza il quale un marchio non potrebbe nemmeno più avere un funzionamento cosiddetto «normale». Cosa sarebbe un marchio che non potessimo citare? E di cui non si potesse perder per strada l'origine?

2. *I parassiti. «Iter», della scrittura: che essa, forse, non esiste.*

Propongo ora di sottoporre ad ulteriore elaborazione questa questione prendendo come punto di appoggio – ma anche passando attraverso – la problematica del *performativo*. Essa ci interessa qui sotto diversi aspetti.

- 1) Innanzitutto, sembra appunto che Austin, per l'insistenza con cui si dedica all'analisi della perlocuzione e soprattutto dell'illocuzione, consideri gli atti di discorso solo come atti di comunicazione. E quanto nota il suo curatore francese citando Austin: «È confrontando l'enunciato *constatativo* (cioè l'"affermazione" classica, concepita di solito come una "descrizione" vera o falsa dei fatti) con l'enunciazione *performativa* (dall'inglese: "performative" cioè quello che ci permette di fare qualcosa per mezzo della parola stessa) che Austin è stato indotto a considerare ogni enunciazione degna di questo nome (cioè destinata a *comunicare* il che farebbe escludere, per esempio, le imprecazioni involontarie) innanzitutto e prima di tutto come un *atto di discorso* prodotto nella situazione *totale* in cui si trovano gli interlocutori (*How to Do Things with Words*, p. 147)»¹⁴.
- 2) Questa categoria di comunicazione è relativamente originale. Le nozioni austiniane di illocuzione e perlocuzione non designano il trasporto o il passaggio di un contenuto di

¹⁴ G. LANE, Introduzione a J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970, p. 19.

sensu, ma in qualche modo la comunicazione di un movimento originale (da definire in una *teoria generale dell'azione*), un'operazione, la produzione di un effetto. Comunicare, nel caso del performativo, se esiste, con assoluto rigore e purezza, qualcosa del genere (mi colloco per il momento all'interno di quest'ipotesi e a questo stadio dell'analisi), sarebbe comunicare una forza attraverso l'impulso di un marchio.

- 3) A differenza dell'affermazione classica, dell'enunciato constativo, il performativo non ha il suo referente (ma qui questa parola non è senza dubbio adatta, e ciò costituisce l'interesse della scoperta) fuori di sé o in ogni caso prima e di fronte a sé. Non descrive qualcosa che esiste al di fuori del linguaggio e prima di esso. Esso produce o trasforma una situazione, opera; e se si può dire che anche un enunciato constativo effettua qualcosa e trasforma sempre una situazione, non si può dire che ciò costituisca la sua struttura interna, la sua funzione o la sua destinazione manifeste come nel caso del performativo.
- 4) Austin ha dovuto sottrarre l'analisi del performativo all'autorità del valore di verità, all'opposizione vero/falso¹⁵, almeno nella sua forma classica e sostituirle talvolta il valore di forza, di differenza di forza (illocutionary o perlocutionary force). (Ecco cosa, in questo pensiero che è tutto fuorché nietzscheano, mi sembra far segno in direzione di Nietzsche; questi si è spesso riconosciuto una certa affinità con una vena del pensiero inglese).

Almeno per queste quattro ragioni, potrebbe sembrare che Austin abbia fatto esplodere il concetto di comunicazione come concetto puramente semiotico, linguistico o simbolico. Il performativo è una «comunicazione» che non si limita essenzialmente a trasportare un contenuto semantico già costituito e sorvegliato da un intento di verità (di *svelamento* di ciò che è nel suo essere o di *adeguazione* tra l'enunciato di un giudizio e la cosa stessa).

E tuttavia – per lo meno è questo che vorrei cercare di mostrare ora – tutte le difficoltà incontrate da Austin nella sua analisi paziente, aperta, aporetica, costantemente in trasfor-

¹⁵ «[...] mandare in pezzi due feticci (che, lo ammetto, sono piuttosto incline a maltrattare [...]), cioè: 1) il feticcio verità-falsità, e 2) il feticcio valore-fatto ("value-fact")» (AUSTIN, *How to Do Things with Words* cit., trad. it. p. 110).

mazione, spesso più feconda nel riconoscimento delle sue *impasse* che nelle posizioni acquisite, mi sembrano avere una radice comune. Questa: Austin non ha preso in considerazione quello che, nella struttura della *locuzione* (dunque prima di ogni determinazione illocutoria o perlocutoria), comporta già quel sistema di predicati che chiamo *grafematici in generale* e che di conseguenza scompiglia tutte le opposizioni ulteriori di cui Austin ha invano cercato di fissare la pertinenza, la purezza, il rigore.

Per mostrarlo, devo dare per noto e ovvio il fatto che le analisi di Austin richiedono permanentemente un valore di contesto, e anzi di contesto determinabile esaustivamente, in via di diritto o teleologicamente; e la lunga lista delle infelicità (infelicities) di vario tipo che possono affettare l'evento del performativo si riporta sempre ad un elemento di quello che Austin chiama il contesto totale¹⁶. Uno di questi elementi essenziali – e non uno fra gli altri – resta classicamente la coscienza, la presenza cosciente dell'intenzione del soggetto parlante alla totalità del suo atto locutorio. Con questo, la comunicazione performativa ridiviene comunicazione di un senso intenzionale¹⁷, anche se questo senso non ha referente nella forma di una cosa o di uno stato di cose anteriore o esterno. Questa presenza cosciente dei locutori o dei riceventi che partecipano all'effettuazione di un performativo, la loro presenza cosciente e intenzionale alla totalità dell'operazione implica teleologicamente che nessun resto sfugga alla totalizzazione presente. Nessun resto, né nella definizione delle convenzioni richieste, né nel contesto interno e linguistico, né nella forma grammaticale né nella determinazione semantica delle parole impiegate; nessuna polisemia irriducibile, cioè nessuna «disseminazione» che sfugga all'orizzonte dell'unità del senso. Cito le prime due conferenze di *How to Do Things with Words*: «In generale è sempre necessario che le *circostanze* in cui le parole sono pronunziate siano in un certo modo (o in più modi) *appropriate*, ed è comunemente necessario che o colui che parla, o altre persone eseguano *anche* certe *altre* azioni – sia fisiche che mentali o anche azioni consistenti nella emissione di altre parole. Così

¹⁶ *Ibid.*, per esempio p. 42 e 75; LANE, Introduzione cit., pp. 15, 16, 19, 20, 25, 26.

¹⁷ Cosa che costringe Austin a reintrodurre talvolta il criterio della verità nella descrizione dei performativi. Cfr. per esempio AUSTIN, *How to Do Things with Words* cit., trad. it. p. 37.

per battezzare la barca è essenziale che sia io la persona prescelta per battezzarla; per un matrimonio celebrato conformemente ai principî cristiani è essenziale che io non sia già sposato con una donna ancora in vita, che sia sano di mente e non divorziato, ecc.; perché possa essere possibile la scommessa, è generalmente necessario che l'offerta della scommessa sia accettata da chi riceve (che deve aver fatto qualcosa, come, ad esempio, che abbia detto "D'accordo"). E difficilmente si può parlare di un dono se dico "Te lo dono" e non consegno mai l'oggetto in questione. Fin qui, tutto va bene»¹⁸.

Nella seconda conferenza, dopo aver scartato, come fa regolarmente, il criterio grammaticale, Austin esamina la possibilità e l'origine delle infelicità o degli «infortuni» dell'enunciato performativo. Egli definisce allora le sei condizioni indispensabili, se non sufficienti, del successo. Attraverso i valori di «convenzionalità», di «correttezza» e di «completezza» che intervengono in tale definizione, ritroviamo necessariamente quelli di contesto definibile esaustivamente, di coscienza libera e presente alla totalità dell'operazione, di voler-dire assolutamente pieno e padrone di se stesso: giurisdizione teleologica di un campo totale il cui centro organizzatore resta l'intenzione¹⁹. Il modo di procedere di Austin è assai degno di nota nonché tipico di quella tradizione filosofica con la quale egli vorrebbe avere così pochi legami. Esso consiste nel riconoscere che la possibilità del negativo (qui, delle *infelicités*) è certamente una possibilità strutturale, che l'infelicità è un rischio essenziale delle operazioni considerate; e poi, con un gesto pressoché *immediatamente simultaneo*, in nome di una sorta di regolazione ideale, nell'escludere tale rischio come rischio accidentale, esteriore, e tale da non dirci nulla sul fenomeno di linguaggio considerato. Ciò è tanto piú curioso, anzi, a rigore, insostenibile, in quanto Austin denuncia con ironia il «feticcio» dell'opposizione *value/fact*.

Cosí per esempio, a proposito della convenzionalità senza la quale non c'è performativo, Austin riconosce che *tutti* gli atti convenzionali sono *esposti* all'infelicità: «[...] Sembra chiaro in primo luogo che l'infelicità, sebbene ci spinga a connetterla ad atti che in tutto o in parte consistono nel pronunciare delle parole, è un male a cui sono esposti *tutti* gli atti che presentano un ca-

rattere generico di rituale o di cerimonia, dunque, tutti gli atti *convenzionali*. Comunque non *ogni* rituale è esposto a tutte le forme di infelicità (ma del resto, nemmeno tutte le enunciazioni performative)»²⁰.

Oltre a tutte le questioni che pone questa nozione storicamente cosí sedimentata di «convenzione», bisogna rimarcare qui:

- 1) che in questo specifico passo Austin sembra considerare solo la convenzionalità che forma la *circostanza* dell'enunciato, il suo intorno contestuale e non una certa contestualità intrinseca di ciò che costituisce la locuzione stessa, tutto ciò che si riassumerà per rapidità sotto il titolo problematico dell'«arbitrarietà del segno»; il che estende, aggrava e radicalizza la difficoltà. Il «rito» non è un'eventualità, è, in quanto iterabilità, una caratteristica strutturale di ogni marchio;
- 2) che il valore di rischio o di esposizione all'infelicità, benché possa affettare a priori, come Austin riconosce, la totalità degli atti convenzionali, non viene interrogato come predicato essenziale o come *legge*. Austin non si domanda quali conseguenze derivino dal fatto che un possibile – che un rischio possibile – sia *sempre* possibile, sia in qualche modo una possibilità necessaria. E se, una volta che sia riconosciuta tale possibilità necessaria dell'infelicità, quest'ultima costituisca ancora un accidente. Cos'è un successo quando la possibilità dell'infelicità persiste nel costituire la sua struttura?

L'opposizione successo/infelicità dell'illocuzione o della perlocuzione sembra dunque qui assai insufficiente e assai derivata. Essa presuppone un'elaborazione generale e sistematica della struttura di locuzione che sappia evitare quest'alternanza senza fine di essenza e accidente. Ora questa teoria generale, è assai significativo che Austin la rimandi, la differisca almeno per due volte, in particolare nella seconda conferenza. Tralascio la prima esclusione («Non stiamo formulando una teoria generale: in molti casi di questo genere, possiamo anche dire che l'atto è stato "vuoto" (o che si potrebbe considerare come "vuoto" per il fatto della costrizione o di un'indebita influenza), e cosí via. Suppo-

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 18-20.

²⁰ *Ibid.*, pp. 20-21; corsivo di Austin.

niamo ora che una teoria molto generale comprenda ad un tempo sia ciò che abbiamo chiamato infelicità *sia* quegli altri "infelici" accidenti che si verificano nel fare azioni (nel nostro caso, azioni che comprendono un'enunciazione performativa). Ma noi non includiamo questo genere di infelicità; dobbiamo ricordare anzi che accidenti di tal fatta possono sempre presentarsi, o meglio *costantemente si presentano* in ognuno dei casi che stiamo analizzando. Tali accidenti andrebbero normalmente compresi sotto il titolo "circostanze attenuanti" o "fattori riducenti o abroganti la responsabilità del soggetto agente" e così via²¹. Il secondo atto di questa esclusione riguarda più direttamente il nostro intento. Si tratta proprio della possibilità, di ogni enunciazione performativa (e a priori di ogni altra), di essere «citata». Ora Austin esclude quest'eventualità (e la teoria generale che dovrebbe renderne conto) con una sorta di accanimento laterale, lateralizzante ma tanto più significativo. Egli insiste sul fatto che questa possibilità resta *anormale, parassitaria*, che essa costituisce una sorta di estenuazione, cioè di agonia del linguaggio che bisogna con forza tenere a distanza o a cui bisogna risolutamente volgere le spalle. E il concetto di «ordinario», quindi di «linguaggio ordinario», al quale egli fa allora ricorso, è assai marcato da quest'esclusione. Ciò lo rende ancor più problematico, e, prima di mostrare questo, senza dubbio è meglio che legga semplicemente un paragrafo di questa seconda conferenza: «*b*) Secondariamente, in quanto *enunciazioni*, i nostri performativi sono *anche* eredi di certi altri tipi di malanni che inficiano *tutte* le enunciazioni. E questi, sebbene possano ricondursi sotto una teoria più generale, ora dovremo accantonarli di proposito. Voglio dir questo: un'enunciazione performativa sarà, per esempio, *in un modo particolare, falsa o vuota se detta da un attore sul palcoscenico o se introdotta in un poema o in un soliloquio. Questo accade per tutte le enunciazioni: si tratta di un cambiamento di rotta ("sea-change") dovuto a speciali circostanze. In tali momenti il linguaggio intelligibilmente non è usato in maniera seria* [ultimo corsivo mio, J. D.] *ma in modo parassitario rispetto al suo uso normale - parassitismo il cui studio appartiene al campo del deperimento del linguaggio. Stiamo dunque escludendo tutto questo dalla nostra analisi. Le nostre enunciazioni performative, felici o*

²¹ *Ibid.*, p. 21; corsivo mio.

no, devono essere considerate come pronunziate in circostanze ordinarie²². Austin esclude dunque, con tutto ciò che egli chiama il *sea-change*, il «non-serio», il «parassitismo», il «deperimento», il «non-ordinario» (e con tutta la teoria generale che, rendendone conto, non sarebbe più comandata da queste opposizioni), quella che tuttavia egli riconosce come una possibilità aperta a ogni enunciazione. Anche la scrittura è sempre stata trattata dalla tradizione filosofica come un «parassita», e l'accostamento non è qui per nulla azzardato.

Pongo dunque la seguente domanda: questa possibilità generale è necessariamente quella di un'infelicità o di una trappola nella quale il linguaggio può *cadere* o perdersi come in un abisso situato fuori o davanti a lui? Che ne è del *parassitismo*? In altri termini, l'estensione generale del rischio ammesso da Austin *circonda* il linguaggio come una sorta di *fossato*, di luogo di perdita esterna nel quale la locuzione potrebbe sempre far a meno di uscire, che essa potrebbe evitare restando a casa sua [*chez soi*], in sé, al riparo della sua essenza o del suo *telos*? Oppure questo rischio è al contrario la sua condizione di possibilità interna e positiva? questo esterno il suo interno? la forza stessa e la legge del suo sorgere? In quest'ultimo caso, cosa significherebbe un linguaggio «ordinario» definito dall'esclusione della legge stessa del linguaggio? Escludendo la teoria generale di questo parassitismo strutturale, Austin, che pretende tuttavia di descrivere i fatti e gli eventi del linguaggio ordinario, non ci fa passare per ordinaria una determinazione teleologica ed etica (univocità dell'enunciato - di cui riconosce altrove che essa resta un «ideale» filosofico²³ -, presenza a sé di un contesto totale, trasparenza delle intenzioni, presenza del voler-dire all'unicità assolutamente singolare di uno *speech act*, ecc.)?

Infatti, in fin dei conti, ciò che Austin esclude come anomalia, eccezione, «non-serio»²⁴, la *citazione* (sulla scena, in un poema o in un soliloquio) non è la modificazione determinata di una citazionalità generale - piuttosto, di un'iterabilità generale - senza la quale non ci sarebbe neanche performativo «riuscito»?

Sicché - conseguenza paradossale ma ineluttabile - un perfor-

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 56.

²⁴ Il valore molto sospetto di «non serio» (*ibid.*, p. 22) ricorre molto di frequente (cfr. per esempio *ibid.*, pp. 78, 91). Esso ha un legame essenziale con ciò che Austin dice altrove dell'*oratio obliqua* (*ibid.*, p. 54) o del *mimo*.

mativo riuscito è necessariamente un performativo «impuro», per riprendere la parola che Austin proporrà più oltre quando riconoscerà che non c'è performativo «puro»²⁵.

Prendo ora le cose dal lato della possibilità positiva e non più solamente dell'infelicità: un enunciato performativo sarebbe possibile se una controfigura citazionale non venisse a scindere, a dissociare da se stessa la singolarità pura dell'evento? Pongo la domanda in questa forma per prevenire un'obiezione. Si potrebbe infatti dirmi: non potete pretendere di render conto della struttura cosiddetta grafematica della locuzione solo a partire dal verificarsi delle infelicità del performativo, per quanto reali possano essere tali infelicità e per quanto effettiva o generale sia la loro possibilità. Non potete negare che ci sono anche dei performativi che riescono e bisogna ben renderne conto: si aprono delle sedute, Paul Ricœur l'ha fatto ieri, si dice «pongo una domanda», si scommette, si lanciano sfide, si varano navi e talvolta addirittura ci si sposa. A quanto pare, eventi di tal genere si sono verificati. E se pure uno solo di essi avesse avuto luogo una sola volta, bisognerebbe ancora poterne tener conto.

Dirò «forse». Bisogna qui innanzitutto intendersi su cosa ne sia del «verificarsi» o dell'evenemenzialità di un evento che nel suo sorgere (che si pretende presente e singolare) presuppone l'intervento di un enunciato che in se stesso non può essere che di struttura ripetitiva o citazionale, o piuttosto, dato che queste due ultime parole danno adito a confusione, iterabile. Torno dunque a questo punto che mi sembra fondamentale e che riguarda ora lo statuto dell'evento in generale, dell'evento di parola o per mezzo della parola, della strana logica che esso suppone e che resta spesso inavvertita.

Un enunciato performativo potrebbe riuscire se la sua formulazione non ripetesse un enunciato «codificato» o iterabile, detto altrimenti se la formula che pronuncio per aprire una seduta, per varare una nave o un matrimonio non fosse identificabile co-

²⁵ *Ibid.*, pp. 109, 102, 82. Ci si può interrogare da questo punto di vista sul fatto, riconosciuto da Austin (*ibid.*, p. 52), che «la stessa proposizione è usata secondo le circostanze, in *ambidue* i modi, performativo e constatativo. La nostra ricerca sembra dunque impossibile fin dall'inizio, se ci atteniamo alle enunciazioni così *come si presentano* e partiamo da esse per la ricerca di un criterio». È la radice grafematica della citazionalità (iterabilità) che provoca questa difficoltà e che fa sì che sia, «che sarebbe ugualmente impossibile, dice Austin, tracciare una lista esaustiva di tutti i possibili criteri» (*ibid.*).

me conforme ad un modello iterabile, se dunque non fosse identificabile in qualche modo come «citazione»? Non che qui la citazionalità sia dello stesso tipo che in un lavoro teatrale, in un riferimento filosofico o nella recitazione di un poema. È per questo che c'è una specificità relativa, come dice Austin, una «purezza relativa» dei performativi. Ma questa purezza relativa non si erge *contro* la citazionalità o l'iterabilità, ma contro altre specie di iterazione all'interno di un'iterabilità generale che fa efrazione nella purezza, che si pretenderebbe rigorosa, di ogni evento di discorso o di ogni *speech act*. Bisogna dunque non tanto opporre la citazione o l'iterazione alla non-iterazione di un evento, quanto costruire una tipologia differenziale di forme di iterazione, supposto che tale progetto sia perseguibile, e possa dar luogo ad un programma esaustivo, questione che preferisco qui mettere in riserva. In questa tipologia, la categoria di intenzione non scomparirà, essa avrà il suo posto, ma, da questo posto, essa non potrà più comandare tutta la scena e tutto il sistema dell'enunciazione. Soprattutto, si avrà allora a che fare con differenti tipi di marchi o di catene di marchi iterabili e non con un'opposizione tra enunciati citazionali da una parte ed enunciativi-eventi singolari e originali dall'altra. La prima conseguenza di ciò sarà la seguente: essendo data questa struttura di iterazione, l'intenzione che anima l'enunciazione non sarà mai completamente presente a se stessa e al suo contenuto. L'iterazione che la struttura a priori introduce in essa una deiscenza e una fenditura essenziali. Il «non-serio», l'*oratio obliqua* non potranno più essere esclusi, come desiderava Austin, dal linguaggio «ordinario». E se si pretende che questo linguaggio ordinario, o l'ordinaria situazione del linguaggio escluda la citazionalità o l'iterabilità generale, ciò non significa che l'«ordinario» in questione, la cosa e la nozione, celano un inganno, che è l'inganno teleologico della coscienza di cui resterebbero da analizzare le motivazioni, la necessità indistruttibile e gli effetti sistematici? Soprattutto, quest'assenza essenziale dell'intenzione dall'attualità dell'enunciato, questa incoscienza strutturale, se volete, impedisce ogni saturazione del contesto. Perché un contesto sia esaustivamente determinabile, nel senso richiesto da Austin, bisognerebbe almeno che l'intenzione cosciente fosse totalmente presente e attualmente trasparente a se stessa e agli altri, poiché essa è un punto focale determinante per il contesto. Il concetto o l'esigenza del «contesto» sembra dunque soffrire qui della stessa incertezza

teorica e interessata del concetto di «ordinario», delle stesse origini metafisiche: discorso etico e teleologico della coscienza. Una lettura, questa volta, delle connotazioni del testo di Austin confermerebbe la lettura delle descrizioni; ne ho appena indicato il principio.

La *différance*, l'assenza irriducibile dell'intenzione o dell'assistenza dall'enunciato performativo, l'enunciato più «eventuale» che ci sia, è ciò che mi autorizza, tenuto conto dei predicati che ho appena ricordati, ad affermare la struttura grafematica generale di ogni «comunicazione». Non ne trarrò affatto la conseguenza che non vi sia alcuna specificità relativa degli effetti di coscienza, degli effetti di parola (in opposizione alla scrittura in senso tradizionale), che non vi sia alcun effetto di performativo, alcun effetto di linguaggio ordinario, alcun effetto di presenza e di evento discorsivo (*speech act*). Semplicemente, questi effetti non escludono ciò che in generale viene ad essi opposto termine a termine, al contrario lo presuppongono in modo dissimmetrico, come lo spazio generale della loro possibilità.

3. Firme.

Questo spazio generale, è innanzitutto lo spaziamento come frantumazione della presenza nel marchio, quello che io chiamo la scrittura. In quel passo della quinta conferenza in cui affiora l'istanza divisa dalla *segnatura*²⁶, scorderò un indizio del fatto che tutte le difficoltà incontrate da Austin si incrociano nel punto in cui è questione, nello stesso tempo, di presenza e di scrittura.

È un caso se Austin deve allora notare: «Sì, lo so, ci stiamo nuovamente impantanando. Se è esaltante sentir scivolare sotto i piedi il saldo terreno dei pregiudizi, bisogna però attendersi qualche contraccolpo»²⁷. Poco prima, si era presentata un'«impasse», quella in cui si va a finire «ogni volta che cerchiamo un criterio *semplice ed unico* di ordine grammaticale o lessicale» per distinguere tra gli enunciati performativi e quelli constatativi. (Devo dire che è questa critica del privilegiamento del linguaggio

²⁶ [Invece che *signature*, Derrida usa qui *seing*, termine con cui si indica di solito la firma di atti giuridici, ma che deriva dal latino *signum* e richiama il termine *signe*. Si è reso con *segnatura*, che anticamente significava anche 'firma'].

²⁷ AUSTIN, *How to Do Things with Words* cit., trad. it. p. 48.

e dell'autorità del codice, critica condotta a partire da un'analisi del linguaggio, che mi ha più interessato e convinto nel lavoro di Austin). Questi cerca allora di giustificare, con delle ragioni non linguistiche, la preferenza che ha manifestato fin qui, nell'analisi dei performativi, per le forme alla prima persona, all'indicativo presente, all'attivo. La giustificazione in ultima istanza è che in esse si fa riferimento a ciò che Austin chiama la *fonte* dell'enunciazione. Questa nozione di *fonte* – la cui posta è così evidente – riappare spesso in seguito e comanda tutta l'analisi nella fase che stiamo esaminando. Ora, non solamente Austin non dubita che la fonte di un enunciato orale alla prima persona del presente indicativo (all'attivo) sia *presente* all'enunciazione e all'enunciato (ho cercato di spiegare perché avevamo delle ragioni per non credere a questo), ma non dubita nemmeno che l'equivalente di questo legame con la fonte nelle enunciazioni scritte sia costituito, in modo del tutto evidente e certo, dalla *firma*: «Quando non c'è, nell'enunciazione, un riferimento alla persona che parla (dunque a colui che agisce), per mezzo del pronome "Io (o del suo nome proprio)", nonostante tutto la persona è "implicata", in uno di questi due modi:

- 1) nelle espressioni verbali, *l'autore è la persona che parla* (cioè la fonte, l'*origine* della enunciazione – termine usato generalmente in un sistema di coordinate di riferimento verbale);
- 2) nelle espressioni scritte (o "iscrizioni"), *l'autore ha apposto la sua firma*. (La firma è evidentemente necessaria, poiché le espressioni scritte non sono legate alla propria origine come quelle orali»²⁸. Una funzione analoga è riconosciuta da Austin alla formula «con la presente» nei protocolli ufficiali.

Cerchiamo di analizzare da questo punto di vista la firma, il suo rapporto con il presente e con la fonte. Considero ormai come un presupposto di questa analisi il fatto che tutti i predicati stabiliti saranno validi anche per quella «firma» orale che è, che pretende di essere la presenza dell'«autore», come «persona che enuncia», come «fonte», alla produzione dell'enunciato.

Per definizione, una firma scritta implica la non-presenza attuale o empirica del firmatario. Ma, si dirà, essa marca anche e

²⁸ *Ibid.*

rattiene il suo esser-stato presente in un ora passato [*maintenant*], che resterà un ora futuro, dunque in un ora in generale, nella forma trascendentale del mantenimento [*maintenance*]. Questo mantenimento generale è in qualche modo inscritto, fissato nella puntualità presente, sempre evidente e sempre singolare, della forma di firma. È questa l'originalità enigmatica di tutte le parafe. Perché abbia luogo il riallaccio alla fonte, bisogna dunque che sia rattenuta la singolarità assoluta di un evento di firma e di una forma di firma: la riproducibilità pura di un evento puro.

Si dà qualcosa del genere? Ha mai luogo la singolarità assoluta di un evento di firma? Ci sono firme?

Sì, certamente, tutti i giorni. Gli effetti di firma sono la cosa più corrente del mondo. Ma la condizione di possibilità di questi effetti è simultaneamente, ancora una volta, la condizione della loro impossibilità, dell'impossibilità della loro rigorosa purezza.

Per funzionare, cioè per essere leggibile, una firma deve avere una forma ripetibile, iterabile, imitabile; essa deve poter staccarsi dall'intenzione presente e singolare della sua produzione. È la sua medesimezza che, alterando la sua identità e la sua singolarità, ne divide il sigillo. Ho già indicato, poco fa, il principio di quest'analisi.

Per concludere, questo discorso molto *secco*²⁹:

- 1) in quanto scrittura, la comunicazione, se si tiene a conservare questa parola, non è il mezzo di trasporto del senso, lo scambio delle intenzioni e dei voler-dire, il discorso e la «comunicazione delle coscienze». Non assistiamo a una fine della scrittura che restaurerebbe, secondo la rappresentazione ideologica di Mac Luhan, una trasparenza o un'immediatezza dei rapporti sociali; ma anzi al dispiegamento storico sempre più potente di una scrittura generale della quale il sistema della parola, della coscienza, del senso, della presenza, della verità, ecc. non è che un effetto e come tale deve essere analizzato. È questo effetto, che viene messo in causa, che ho chiamato altrove logocentrismo;
- 2) l'orizzonte semantico che comanda abitualmente la nozione di comunicazione è ecceduto o perforato dall'interven-

²⁹ [Derrida gioca con SEC, abbreviazione del titolo del saggio costruita con le iniziali delle parole che lo compongono (*Signature événement contexte*)].

to della scrittura, cioè di una *disseminazione* che non si riduce ad una *polisemia*. La scrittura si legge, essa non dà luogo, «in ultima istanza», ad un deciframento ermeneutico, alla decrittazione di un senso o di una verità;

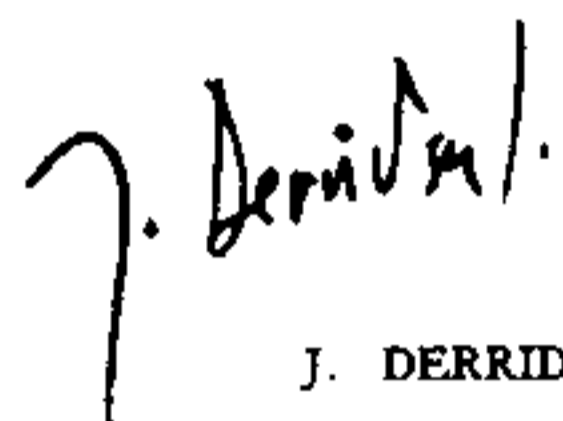
- 3) malgrado lo spostamento generale del concetto classico, «filosofico», occidentale, ecc., di scrittura, sembra necessario conservare, provvisoriamente e strategicamente, *il vecchio nome*. Ciò implica tutta una logica della *paleonimia* che non posso sviluppare qui³⁰. Molto schematicamente: un'opposizione di concetti metafisici (per esempio, parola/scrittura, presenza/assenza, ecc.) non è mai il fronteggiarsi di due termini, ma una gerarchia e l'ordine di una subordinazione. La decostruzione non può limitarsi o passare immediatamente ad una neutralizzazione: essa deve, con un duplice gesto, una duplice scienza, una duplice scrittura, praticare un *rovesciamento* dell'opposizione classica e uno *spostamento* generale del sistema. È a questa sola condizione che la decostruzione si darà i mezzi *per intervenire* nel campo delle opposizioni che essa critica, che è anche un campo di forze non-discorsive. Ciascun concetto, d'altra parte, appartiene ad una catena sistematica e costituisce esso stesso un sistema di predicati. Non ci sono concetti metafisici in sé. C'è un lavoro – metafisico o no – su dei sistemi concettuali. La decostruzione non consiste nel passare da un concetto ad un altro ma nel rovesciare e nello spostare un ordine concettuale come pure l'ordine non concettuale col quale esso si articola. Per esempio, la scrittura, come concetto classico, comporta dei predicati che sono stati subordinati, esclusi o tenuti in riserva da forze e secondo necessità che devono essere analizzate. Sono questi i predicati (ne ho ricordato qualcuno) la cui forza di generalità, di generalizzazione e di generatività si trova liberata, innestata su un «nuovo» concetto di scrittura che corrisponde anche a ciò che ha sempre *resistito* all'antica organizzazione delle forze, che ha sempre costituito il *resto*, irriducibile alla forza dominante che organizzava la gerarchia – diciamo, per rapidità, logocentrica. Lasciare a questo nuovo concetto il vecchio nome di scrittura è mantenere la struttura di innesto, il passaggio e l'ade-

³⁰ Cfr. DERRIDA, *La dissémination* cit. e *id.*, *Positions* cit.

renza indispensabile ad un *intervento* effettivo nel campo storico costituito. È dare a tutto ciò che si gioca nelle operazioni di decostruzione l'occasione e la forza, il potere della *comunicazione*.

Ma si sarà capito quello che è ovvio, soprattutto in un colloquio filosofico: operazione disseminante *distanziata* dalla presenza (dell'essere) secondo tutte le sue modificazioni, la scrittura, se pure ve n'è, comunica forse, ma non esiste, sicuramente. O esiste appena, con la presente, nella forma della firma più improbabile.

(Nota: il testo - scritto - di questa comunicazione - orale - doveva essere inviato all'Association des sociétés de philosophie de langue française prima della seduta. Tale invio doveva quindi essere firmato. Cosa che ho fatto e che contraffaccio qui. Dove? Là. J. D.).

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'J. Derrida' with a stylized flourish at the end.

J. DERRIDA