

## **ALCUNE NOTE SULLA RICEZIONE ANGLOSASSONE DI JACQUES DERRIDA**

*Luca Gianconi*

**ABSTRACT.** The paper investigates some aspects of the relations between Derrida's thought and the XX century american mainstream of thought in philosophy. In order to do this, it deepens the relevant perspective of deconstruction through frequent comparisons with crucial standpoint in history of philosophy, such as Aristotle, Descartes, Hegel, Heidegger.

**KEYWORDS.** Derrida, Margine e Differenza, Metafisica

## 1 Premessa

Nel 1966 alla Johns Hopkins University di Baltimora venne organizzato un grande convegno internazionale sul tema: *The languages of the Criticism and the Science of Man (I linguaggi della critica e le scienze umane)*. A questo convegno erano presenti alcune delle più eminenti autorità intellettuali del mondo europeo e statunitense tra cui: Jacques Lacan, Georges Poulet, Paul de Man, Jean Hyppolite, Lucien Goldmann e Roland Barthes<sup>1</sup>. Ma l'evento più importante fu la conferenza tenuta dal filosofo francese Jacques Derrida dal titolo: *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines (La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane)*. Si può certamente considerare questa data come un vero e proprio crocevia, poiché da quel momento in poi le teorie di Derrida esplosero anche negli Stati Uniti dove nacque un importante avamposto del decostruzionismo a Yale, acquistando così di lì a poco una risonanza mondiale. Attualmente a poco tempo dalla sua morte, avvenuta nell'ottobre 2004 a causa di un tumore, il pensiero di Derrida, radicale, demolitore, poi avvicinato negli ultimi anni a temi politici e civili, è ancora motivo d'indagine e ricerca. Il 1966 dunque fu l'anno che rivelò al mondo il nascente pensiero decostruzionista, la fortuna, spesso criticata da Derrida stesso, di questo termine la cui importanza e influenza è riscontrabile anche nell'inesco di studi di ordine e natura molto lontani da quelli del filosofo francese, come: le teorie postfemministe, i *cultural studies* e il cosiddetto postcolonialismo<sup>2</sup>. Jacques Derrida è stato indubbiamente uno dei filosofi più importanti del '900, ma anche tra i più criticati e contrastati, probabilmente per la forte carica destrutturante che il suo pensiero ha messo in atto, anche nei confronti della cultura stessa, e per il fortunato e numeroso seguito che le sue teorie hanno avuto, in tutto il mondo e soprattutto nei paesi di lingua anglosassone. È stata proprio la stampa statunitense e inglese ad avere le reazioni più avverse ed animose verso Derrida nei necrologi per la sua morte. Il «New York Times» intitola il necrologio per la morte del filosofo francese, firmato dal giornalista Jonathan Kandell: «*Jacques Derrida teorico astruso, muore a 74 anni*»<sup>3</sup>. Questo è sicuramente un attacco duro, specie se si considera che a pubblicarlo non è stato un piccolo quotidiano, ma una testata importante come il «New York Times». Sicuramente c'è stato un periodo (soprattutto durante gli anni Settanta) in cui il pensiero decostruzionista derridiano, come le teorie di altri grandi pensatori francesi come Blanchot, Foucault, Levinas, ecc. è stato di gran moda, soprattutto nella cultura d'oltreoceano. L'avanguardia di tali teorie ha probabilmente messo in crisi il rigore accademico di molte istituzioni, innescando studi e ricerche forse dissacratorie per queste epoche; la stessa realtà poteva trovarsi in Italia quando, essendo ancora forte l'idealismo crociano, poteva non essere facile parlare di Nietzsche oppure di Heidegger. Così Derrida si trova in qualche modo rinnegato, dopo la morte, proprio da quei paesi che invece avevano contribuito a mitizzarlo. Questa appare come l'ultima vicenda di una vita dedicata allo studio della filosofia, alla teoria, all'attività accademica e letteraria, i cui precetti furono ostacolati numerose volte a partire dal 1942 quando Derrida, ebreo algerino, fu espulso dal liceo Aknoun di El Biar (Algeri, dove era nato nel 1930) a causa delle leggi razziali imposte dal regime di Pétain. Dopo questo primo ostacolo, e malgrado la respinsione *all'Agrégation*, presso l'Ecole Normale di Parigi del 1955 (ottenuta poi nel 1956), Derrida insegnerà in diverse università francesi e americane, ricevendo anche numerose lauree *honoris causa* divenendo una delle maggiori personalità intellettuali e culturali del nostro tempo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>Per un riferimento recente di questi temi si veda (Biagini et al., 2001, pp.256-261)

<sup>2</sup>Ivi.

<sup>3</sup>Remo Ceserani, Il radical chic delle penne anglosassoni, in «Il manifesto», 12 ottobre, 2004.

<sup>4</sup>Le notizie biografiche su Derrida sono prese da: (Vergani, 2000, pp.1-14)

Copiosi sono la produzione e il dibattito critico intorno a Derrida e al decostruzionismo. Durante la fase della sua prima ricezione (negli anni Settanta), a causa della sua totale attenzione al testo, fu perfino accusato di indifferenza nei confronti dei problemi della società e del mondo.

In campo ermeneutico, egli suscita scalpore per il suo radicalismo: Ricoeur lo accusa di confondere la filosofia con la letteratura, Eco in Italia critica la sua mancata distinzione tra uso creativo del testo e interpretazione, Vattimo considera alcuni tratti del suo pensiero di natura estetizzante<sup>5</sup>. In campo americano, le teorie del decostruzionismo interessarono maggiormente la teoria della letteratura, almeno in una fase iniziale. In un secondo tempo invece interessarono la filosofia analitica, dove a Derrida furono mosse pesanti critiche da Searle, Rorty, e Putnam<sup>6</sup>. Notevole è stato anche il dibattito sulla sua rivisitazione della fenomenologia husserliana che rimarrà sempre argomento centrale della sua riflessione. Negli anni Ottanta, Derrida intraprende una nuova svolta di riflessione, inizia a instaurare, anche grazie al profondo legame con la metafisica tedesca e greca del passato, un dialogo con il presente. Il suo è un destino simile a quello di Husserl di fronte a questo aspetto, ma se la fenomenologia era a suo tempo riuscita a diventare una scienza, una categoria filosofica, «la decostruzione non è riuscita a trasformarsi in disciplina e scuola»<sup>7</sup>. Derrida comincia ad occuparsi, sempre attraverso le sue linee di pensiero, di politica, di attualità e parla più di se stesso, della questione dell'ebraismo e delle sue origini magrebine. In ultima istanza, il padre del decostruzionismo, negli ultimi anni della sua produzione, comincia ad interessarsi a ciò che si contrappone sia all'*eidōs* che al *logos*, ovvero all'animalità come esperienza che è estranea allo spirito (tanto che c'è chi ha parlato di svolta realistica di Derrida). Il diritto della filosofia, la vicinanza del suo pensiero con quello dell'amico Levinas, il dono, la morte e una comunanza tra ontologia e politica, sono i nuovi perni del pensiero di Derrida. Proprio questa sua nuova visione di vicinanza tra ontologia e politica investirà il suo pensiero di una notevole propensione messianica. Il suo modo di vedere il mondo e le cose, continua ad essere mediato dal segno, segno che si fa verso qualcosa che ancora non c'è. Proprio in questo, etica e politica, additando ad un bene che risiede assolutamente nel futuro, sono portatrici di quel senso messianico proprio della tradizione ebraica alla quale anche Derrida appartiene. Ecco, allora, come la sua produzione ultima e l'evoluzione del pensiero derridiano siano in una strana e magica connessione con la questione della presenza husserliana che, come punto inesteso, sta tra la ritenzione verso il passato e la protensione verso il futuro. Tutto è quindi in attesa di un avvenire, nella condizione continua e irrisolta di un necessario rapporto al passato.

## 2 Margine e *différance*.

«Il y a là cendre»<sup>8</sup>

Margine, esergo, limite. Il margine accoglie tutto quello che è aldilà del testo, al di fuori del testo. Per Derrida il margine non è lo spazio bianco della pagina, il bordo rettilineo e neutro che protegge il senso, estraneo all'incursione dell'altro. Il margine è al contrario pieno, in esergo (fuori) al testo, ma è la bordatura del senso che ne mette in atto il proprio limite,

---

<sup>5</sup>Per questi riferimenti sulla storia della critica di Derrida, si veda (Ferraris, 2005, pp. 139-147)

<sup>6</sup>Per un maggiore approfondimento di questo tema, si veda (Ferraris, 2005)

<sup>7</sup>(Ferraris, 2005, p.93)

<sup>8</sup>« Vi è là cenere». (Derrida, 2000) Questa è la frase che enuncia in maniera poetica la teoria derridiana della traccia e del resto.

il proprio senso, l'ipseità di questo senso. Il margine è un esergo, ma un esergo paradossale e pericoloso poiché proviene dall'interno del testo, da quel limite che il testo (Derrida si riferisce particolarmente a quello filosofico) crede di raccogliere, di enucleare nel suo senso e che invece ha la capacità, la forza, la potenza di divincolarsi e ferire, generando il disinnesto dei suoi contenuti che vanno a formare una scrittura altra che trabocca dai suoi bordi. Il margine, per Derrida, è sia fuori che dentro: fuori, perché il limite è sempre un percorso vettoriale verso l'esterno; dentro, perché è all'interno del testo che avviene il ribaltamento del limite. Allora il bordo bianco, indice di isolamento e inattaccabilità del testo, si riempie di una scrittura bifida che trabocca dal limite, limite che non sarà mai retto e lineare ma sempre obliquo e affilato. La decostruzione cerca il suo approccio alla filosofia e al linguaggio filosofico proprio nella ricerca di questi limiti interni, limiti che il pensiero, il "fonologocentrismo", la metafisica del proprio, la dialettica e tutti i sistemi perfetti e univoci che la dominano, avevano cercato di interiorizzare, di assurgere alla propria economia interna dominandoli, non riconoscendoli come esterni in modo che questi limiti non possano mai sorprendere la logica e la costruzione lineare. Ma il limite lascia immancabilmente una traccia, un sintomo del percorso che lo ha recluso nell'immanenza al concetto e, se liberato al margine, denuclea e smantella, ricostruendo. Questo è il tentativo principale del testo derridiano, la sua intenzione è un doppio registro di intenzioni. La decostruzione non è un processo che distrugge, ma, al contrario, completa il senso con il suo limite, con l'ipseità del suo altro: possiede una doppia e antitetica stringa di facoltà, come il piccolo organo del martello nell'economia dell'apparato uditivo<sup>9</sup>. L'obliquità del margine sottende la molteplicità di sfaccettature che vi si creano, caso che non accade con una perfetta ortogonalità; la stessa membrana timpanica, come scrive Derrida, è tesa obliquamente. Curiosa l'analogia con l'organo uditivo, volutamente portatrice del concetto di *phoné* di linguaggio e scrittura fonetica. Come per l'analisi del segno, infatti, è il concetto di *différance* a tracciare e de-limitare, a smascherare la presenza del margine, la sua imminenza, il suo spaziare pieno. La *différance* è ciò che non ha luogo ma dà luogo, essa nel suo essere arco-traccia di qualsiasi cosa ha la capacità di vivificare l'altro nell'economia del medesimo, dunque di smantellare un sistema filosofico che abbia interiorizzato il proprio limite. Derrida ritiene infatti di dover mantenere il silenzio afono di quella vocale alterata (la *e* che diviene *a*) per non troppo presto consegnarla ad un sistema e ad un linguaggio come quello della filosofia che ne annullerebbe ogni eco rendendo anche essa puro simulacro. La *différance*, come possibilità pensata insieme del medesimo e dell'assolutamente altro, smaschera la traccia, la dissimula dalle costruzioni che la opprimono, la libera permettendogli il rinvio, ogni rinvio che in essa sia inscritto.

È dunque la *différance* a farci riconoscere la natura di margine di ciò che eccede il testo e ne è il suo fuori, ciò che esiste al di là del bordo e mette in movimento le sue coppie di opposizione, denucleando il suo dire e la sua stabilità.

### 3 Il limite nascosto de(a)lla metafisica

Il tentativo derridiano di decostruire la storia della metafisica occidentale, in quanto ordinata nel *logos* e dunque appartenente al "fonologocentrismo", trova uno slancio interessante in una

<sup>9</sup>Il martello, com'è noto, è un organo che sta all'interno della cavità uditiva. Esso è applicato sulla membrana timpanica e trasmette le vibrazioni alla catena di ossicini (incudine e staffa), facendole così arrivare all'orecchio interno. Il suo ruolo è quindi di mediazione e di comunicazione, poiché esso trasmette sì le vibrazioni ma è anche in grado di attutire dei suoni troppo forti che danneggerebbero la membrana timpanica. La percussione del martello è quindi di doppia natura perché può trasmettere oppure preservare.

nota di *Sein und Zeit* di Heidegger sulle determinazioni hegeliane e aristoteliche del concetto di tempo in rapporto all'essere come presenza.

L'orizzonte finale di *Sein und Zeit* è il rapporto che il problema dell'essere e il senso dell'essere stabiliscono con il tempo. L'essere è determinato e compreso nel suo esserci, come *ousia* (presenza), quindi nel suo essere presente è (terza persona singolare dell'indicativo presente) in rapporto al tempo. L'intra-temporalità è per Heidegger il mezzo nel quale si realizza l'esistenza quotidiana; questo lo porta ad analizzare il concetto hegeliano di tempo, che viene ad essere la forma più radicale della concezione volgare del tempo. Per Hegel il tempo è l'ora (*nun*), la presenza mantenuta a disposizione e dunque il punto. L'ora hegeliana, nel suo sistema perfetto, viene ad essere presenza assoluta, ma questo concetto volgare di tempo, per il quale lo spazio è il tempo, è erede dell'ontologia aristotelica che possiamo ritrovare nella *Fisica* di Aristotele. È infatti a partire dal pensiero di Aristotele che il problema dell'essere e del non essere si coniuga con il problema del tempo<sup>10</sup>.

Aristotele analizza il concetto di tempo tramite un'aporia. Nella prima parte di tale aporia il tempo è ciò che non è. La forma in cui il tempo si dà è quella del *nun*, l'ora: l'ora, in un certo senso, non-è. Infatti l'ora si dà come l'istante (quindi in un dato tempo), come ciò che non è più oppure ciò che non è ancora e il tempo viene ad essere composto da non-enti. Ciò che comporta una tale relazione con la non-entità non può essere alla base della presenza e dell'entità. Ciò che però secondo Derrida deve essere tenuto fermo, in questo discorso, è la sua componente sineddotica che rapporta il tempo alla sua parte, l'ora, il *nun*. Il *nun*, che è in sé in-temporale, diviene temporale soltanto venendo trapassato dal niente, nel suo diventare un non-più oppure un non-ancora. Ma per essere alla base della presenza, per partecipare dell'*ousia*, non ci deve essere divenire, soltanto presentità. Hegel nella sua *Filosofia della natura* utilizza questa concezione aristotelica del tempo, ma ingloba l'immanenza della sua non-entità nell'ora, al momento negativo della dialettica dell'*Aufhebung* (superamento e conservazione). A questo punto diviene fondamentale il rapporto tra lo spazio e il tempo. Nel sistema hegeliano la natura è l'idea nel suo movimento di antitesi, lo spazio viene ad essere questo esser-fuori-di-sé della natura. La natura in questo momento negativo è spazio assoluto, etere indifferenziato, continuo e omogeneo, non intercorrono in esso rapporti interni. Le differenziazioni si determinano attraverso una ulteriore negazione nella quale lo spazio nega se stesso come indeterminatezza. Tale negazione dello spazio è, per Hegel, il punto. Quale negazione dell'indeterminatezza dello spazio, il punto spazializza lo spazio. Il punto, a sua volta, si nega, si rileva attraverso la linea, la linea costituisce la sua verità. La superficie come negazione della linea, nella continuità delle negazioni dello spazio, è, invece, la verità della linea. La superficie in quanto anello conclusivo di questo circolo, ritorna chiaramente ad essere un ripristino della continuità spaziale e della sua totalità che però nel percorso dialettico ha assunto in sé il suo negativo. In questo modo lo spazio diviene concreto, si concretizza. Il momento della negazione, nella quale lo spazio si estranea da sé nel negarsi del punto, è il tempo, è ciò che rende concreto lo spazio. Il tempo è spaziamento dello spazio. Ecco come l'aporetica della *Fisica* di Aristotele diviene la concezione del tempo nell'economia del sistema hegeliano. La determinazione hegeliana del tempo come divenire, come serie di differenze momentanee, rende il presente, la forma del presente, come un continuo divenire immobile: l'eternità. Nella seconda parte della sua essoterica aporetica, Aristotele passa a contrappello la possibilità che il tempo non sia composto di *nun*, di parti, ma lascia in sospeso una questione molto importante, la questione del rapporto dell'entità o della non-entità con il tempo. Secondo Derrida la metafisica si protrae, nella sua storia, attraverso l'elusione

---

<sup>10</sup>(Carifi, 1995, p.52)

di questa domanda; soltanto Heidegger con *Sein und Zeit* si pone aldilà della metafisica. Il tempo, in Heidegger, è ciò per mezzo del quale si annuncia l'essere dell'ente e non ciò di cui si cerca la determinazione attraverso un essere presente già determinato. Ecco come Derrida individua il limite della metafisica, limite, bordo, attraverso il quale tutto il suo impianto si propaga (almeno fino a Heidegger) nella possibilità del tempo a partire dall'analisi e dalla precomprensione di un ente già determinato nel tempo come presente. Derrida nota infatti che la considerazione aristotelica del tempo come *nun*, quindi il suo essere un non-ancora o un non-più nell'ora presente (ed è questo che mette la sua *physis* in relazione ai concetti di cambiamento e movimento), lo determina come un niente. Il tempo non è un ente in quanto non è presente e questa comprensione implica che si deve fare appello ad una precomprensione del tempo per poter determinare il tempo come niente. Il niente è dunque sempre stato comprensibile soltanto a partire dall'essere del tempo. Il tempo è pensabile come un niente solo attraverso il tempo nei modi di passato e futuro. Il presente dell'ente è dunque sinonimo di niente poiché il tempo, essendo determinabile solo come un passato oppure un futuro, viene ad essere, in questa dinamica, un non-ente. Derrida illustra dunque, decostruendo il concetto di tempo della metafisica classica, come il senso del tempo venga sempre pensato come non-tempo e dunque a partire dal tempo. Il procedimento decostruttivo illustra i margini che costituiscono il limite interno alla metafisica, da Aristotele fino ad Hegel. Per quanto Heidegger ponga una interruzione a questo nascondimento del limite, anche la sua interrogazione del senso dell'essere rimane inglobata nel sistema che egli vuole distruggere, poiché il concetto di senso prescinde da quelli di *ousia* e di tempo.

La storia della metafisica ci riconsegna intatta l'aporia aristotelica sulla questione dell'*ousia* del tempo: il tempo diviso in parti (*nun*), delle quali nessuna è presente, esclude l'entità del tempo. L'altra antinomia del dettato aporetico di Aristotele non considerando il tempo come diviso in tanti 'ora', ma come dato dalla loro unità, presuppone la coesistenza del medesimo con l'altro da sé, proponendo dunque un paradosso. Hegel, nel suo sistema dialettico, risolve (apparentemente) la questione considerando lo spazio come tempo in un circolo dove all'ora corrisponde il punto, la linea è la successione dei punti, la superficie l'insieme delle linee: l'estensione, nel circolo assoluto dell'*Aufhebung*, è temporalità. L'aporia aristotelica rimane aperta su di una scansione del tempo come continuo secondo l'ora e diviso secondo l'ora, dove l'ora viene dunque ad essere il medesimo insieme (*ama*) al non-medesimo. La risoluzione hegeliana è dunque soltanto una traslazione del problema sul rapporto spazio-tempo, poiché secondo Derrida (che segue i precetti aristotelici) il tempo non è «ordine delle coesistenze» ma «ordine delle successioni» (Leibniz). In una coesistenza i punti non si distruggono reciprocamente, mentre i diversi 'ora' sono l'uno la distruzione dell'altro. L'ora è dunque impossibilità di co-esistere con un altro sé, il significato stesso di presenza è tutelato da questo limite. La co-esistenza di due 'ora' distinti è visibilmente paradossale. Essa implicherebbe che l'ora di adesso e l'ora di diecimila anni fa accadano "nello stesso tempo" (*ama*); questa è dunque la possibilità dell'impossibile, e il tempo è un nome di questa impossibilità. Derrida sottolinea come l'aporetica aristotelica rimanga intatta, come spina dorsale di tutto l'impianto metafisico, nel quale la piccola parola *ama*, rimane il perno (*cheville*) focale di tutta l'aporia.

Il tempo, purché sia colto nel movimento<sup>11</sup>, non è il moto e non è raffigurabile attraverso questo o il suo tracciamento spaziale (gramma), sia esso punto oppure linea. Il tempo può, secondo Aristotele, essere numero (*nun-meros*) numerato del moto ma la sua natura è estranea all'aritmetica. Esiste tempo soltanto quando il moto ha numero secondo il prima e il poi.

<sup>11</sup>Qui Aristotele nella *Fisica* mette in luce come non vi possa essere esperienza del tempo senza il moto, sia esso moto interiore o esteriore, collegando quindi questa esperienza all'*aisthesis* (percezione).

Questo concetto aritmetico del moto secondo il tempo porta alla concezione, alla quale Aristotele è avverso, del tempo come successione di punti nello spazio di cui ogni punto è l'inizio e la fine, e dunque il limite, e la linea la sua continuità. L'avversione di Aristotele a questa possibilità è soprattutto dovuta ad una certa analogia con la struttura del gramma. Derrida sottolinea, infatti, come il filosofo greco contesti questa soluzione, poiché il gramma viene rifiutato come serie di punti di cui ognuno è il limite della continuità. Ma la risoluzione viene in Aristotele a partire dalla considerazione del punto e del gramma come linea in atto a partire dalle estremità, dove ogni fine è un inizio ed ogni inizio è una fine: il cerchio. Il tracciamento del gramma viene a risolversi in un cerchio, il tempo verrebbe allora a definirsi come il nome del limite che ogni volta si rinnova. Si ritorna qui, secondo Derrida, ad una determinazione del tempo che prescinde da quella di essere presente; il limite dell'ontologia classica additato da Heidegger nella nota di *Essere e tempo* resta insuperato.

La domanda finale di Derrida viene ora ad essere: "per quanto Heidegger in *Sein und Zeit* additi il limite interno alla metafisica sul rapporto tra tempo e presenza, anche il suo pensiero rimane avviluppato in tale limite?" Si nota in questo testo come non esista quello che si definisce "concetto volgare di tempo": esso è creatura della Metafisica, è il predominio della presenza nella sua storia. Se si volesse opporgli un altro concetto di tempo si dovrebbe costruirlo attraverso predicati non metafisici, ma la grande scossa che Heidegger oppone alla cosiddetta ontologia tradizionale rimane pur sempre imbrigliata in tali predicati. Infatti tutti gli elementi che Heidegger usa per questa distruzione rimangono ancorati alla catena di concetti collegati all'opposizione tra autentico e in-autentico, proprio e improprio, temporalità originaria e temporalità derivata. Heidegger propone infatti la caduta (*fallen*) di un tempo originario in un tempo derivato. Il tempo derivato, quello che accoglie l'esistenza effettiva, è però dato dalla caduta, nasce dalla temporalizzazione di un tempo originario. Tale tempo originario viene forse ad essere, alla fine di *Sein und Zeit*, l'orizzonte del senso dell'essere. La chiusura di *Essere e tempo* con questa domanda non è una chiusura, ma una sospensione. Il meccanismo di distruzione della metafisica che il *dasein* mette in atto, arrivato a questo punto, necessita di «cambiare orizzonte»<sup>12</sup>. Il percorso ontologico di Heidegger viene ad essere, per Derrida, una ascesa da una presenza, come attualizzazione della presenza nel *dasein*, fino ad una presenza più originaria che ci conduca al senso dell'essere in generale. L'interrogazione della presenza in generale appartiene ancora all'epoca della metafisica, il suo scavalco è soltanto additato da Heidegger. Questo viene ad essere il margine del testo heideggeriano. Ormai è chiaro che un aldilà della metafisica impone un aldilà della presenza, aldilà che non può trovarsi nel tracciato a ritroso di una caduta<sup>13</sup>, da una presenza verso una presenza più originaria, ma in qualcosa di totalmente diverso che sfugga a questo dominio. La traccia di questo eccesso, come scrive Derrida, deve essere iscritta nel testo metafisico, ma è talmente impensabile che non può che figurare come sua cancellazione, infatti risulta essere la traccia della differenza tra essere ed ente, differenza 'obliata', secondo Heidegger, nella determinazione dell'essere come presenza. Questa traccia si conserva e dunque si cancella nella presenza, in questa essa dice la sua impossibilità. Soltanto pensando questa condizione la metafisica e la sua storia possono tendere verso il limite estremo della loro trasgressione. Derrida vede alla base di questa traccia la *différance*, come arco-traccia della differenza, essa è la diade come minimo, il simulacro primo che permette di eccedere la filosofia e la sua storia.

---

<sup>12</sup>(Derrida, 1997, p.100)

<sup>13</sup>Il termine "caduta" (*fallen*), che Heidegger usa per determinare la dinamica dell'essere nell'esserci, ha già in sé un forte richiamo platonico che lo lega alla linea metafisica occidentale.

## 4 Considerazioni sulla semiologia hegeliana

Essendo l'essere determinato come presenza, presenza dell'oggetto nell'ente e presenza a sé del soggetto nella coscienza, la metafisica non poteva che pensare il segno come un passaggio, il supplemento provvisorio di una presenza che rimanda ad una presenza differita. La metafisica struttura una vera e propria teoria del segno, che, secondo Derrida, potrà trovare il suo proprio limite nel sistema dell'hegelismo, come sua massima e più perfetta realizzazione, circolo logico della riappropriazione della presenza a sé nella dialettica dell'*Aufhebung*.

La teoria del segno appartiene alla *Filosofia dello Spirito*, la scienza dell'idea che dal suo alienamento nell'altro da sé fa ritorno a sé conservando però la sua negazione. La *Filosofia dello Spirito* hegeliana si compone di tre momenti soggetti ad una relazione dialettica: il primo è lo spirito soggettivo, rapporto a sé dello spirito in una idealità interiore dell'idea; il secondo (momento di antitesi nel movimento dialettico) è lo spirito oggettivo, come idea che si estranea da sé nella realtà; il terzo è lo spirito assoluto, ritorno a sé dell'idea nell'unità con la sua negazione oggettiva, che acquista la coscienza di sé e la verità assoluta. Il segno, inteso come passaggio, è finito e non può rientrare nella terza fase dello spirito che si rapporta all'eternità e all'assoluto; rientrerà dunque in una delle prime due e più precisamente nella prima. Il segno apparirà come un passaggio all'interno dello spirito soggettivo, un passaggio interiore dello spirito che in sé si determina come soggetto, il segno appartiene, allora, al dominio della psicologia.

Questa visione hegeliana del segno la si ritrova, anche se non prettamente in questi termini, in Aristotele che, come Derrida ha fatto notare in precedenza, è nume tutelare di Hegel anche su altri fronti. È, infatti, proprio Aristotele che definisce i segni «simboli dell'anima», la voce e la parola come affezioni dell'anima, poiché i vari idiomi sono diversi a seconda delle culture, ma i movimenti dell'anima che generano questi segni sono uguali in tutti gli uomini. Questa concezione del segno da Aristotele ad Hegel è perseguita anche da Saussure.

La scienza che studia i segni all'interno della vita sociale è così chiamata da Saussure semiologia. La teoria del segno in Hegel è contenuta in due note in un sottocapitolo che si intitola *Immaginazione*. Ma come si collegano semiologia come scienza dei segni e immaginazione?

L'intuizione coglie l'immediatezza sensibile, l'intelligenza deve portare questa immediatezza sensibile dalla sfera puramente soggettiva e interiore ad una sfera esteriore e oggettiva, oggettivazione che procede per *Aufhebung* e quindi toglie e conserva. Questo movimento dell'intelligenza è per Hegel la rappresentazione. L'interiorizzazione delle intuizioni sensibili fa sì che il contenuto di tali intuizioni divenga immagine. Queste immagini rimangono sepolte nell'intelligenza, in un «pozzo», nell'inconscio. Questa è secondo Hegel l'immaginazione; in possesso di questo ricettacolo, l'intelligenza può portare alla luce, produrre. Questa prima fase è chiamata «immaginazione riproduttiva». Essa permette di prescindere dall'intuizione esterna, ad appannaggio di una riserva interiore recuperata nel ricordo. Ma le immagini da essa scaturite altro non sono che l'interiorizzazione delle intuizioni esterne date casualmente dall'intuizione: essa non produce propriamente e non immagina. In questa prima fase del sistema dialettico l'intelligenza si è determinata, ma soltanto nell'unilateralità della sfera soggettiva. Il movimento dialettico impone dunque una negazione, un'esteriorizzazione che dia la presenza a sé dell'intelligenza come oggettività piena. Questo momento è dato attraverso «l'immaginazione produttiva» dove il rapporto a sé dell'intelligenza nelle immagini si esteriorizza in un ente. Questo farsi cosa dell'immaginazione è propriamente il segno. Il segno rappresenta allora a questo punto un momento dello sviluppo della razionalità in vista della verità. Ma in questa determinazione ci si accorge allora che, nel segno, la verità non è verità piena, siamo solo in «vista della verità», cioè la verità è un orizzonte appena additato;

Derrida, attraverso queste considerazioni, posiziona Hegel in uno statuto comune a tutta la metafisica, cioè quello della mancata aderenza del segno alla verità.

Il segno è unione di una rappresentazione e di un'intuizione, di un concetto (significato) e di una percezione sonora (significante). Ma qui Hegel riconosce subito uno scarto nel fatto che l'intuizione di questo tipo, unendosi (nel segno) ad una rappresentazione, è rappresentazione alla seconda, ripresentazione di una rappresentazione. Alla corporeità del significante intuitivo, Hegel oppone l'idealità, che viene ad essere anima in contrapposizione alla corporeità del termine significante. Il corpo, che contiene-limita il significato, viene ad essere anche tomba, dove essa è il corpo che mantiene in vita attraverso la morte, mette al riparo, preserva. In questo senso per Hegel il segno è la piramide:

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<sup>14</sup>.

In questo caso la materia della rappresentazione è sì qualcosa che l'intuizione coglie come già dato, ma la rappresentazione nel segno non ha quel valore di ripresentazione, ma di rappresentazione di qualcosa di totalmente altro. L'intuizione «concepisce ricevendo», trasforma la datità del dato sensibile in qualcosa di altro, rigenerandola. Il segno è allora il veicolo di un contenuto che è del tutto diverso da ciò che il segno è in sé per sé. L'anima che si serba nella piramide, dice Hegel, è un'anima straniera. Questa particolarità del segno traccia anche la differenza sostanziale che intercorre tra segno e simbolo, dove nel secondo vi è sempre un collegamento mimetico-analogico tra significante e materia significata che invece nel primo è completamente arbitrario. Nel segno si libera la capacità rappresentativa dell'intuizione e quindi dell'intelligenza, là dove invece il simbolo rimane maggiormente ancorato alla natura. Questo mette in luce, nel segno, la maggiore libertà dello spirito dalla quale si deduce il collegamento della semiologia con la psicologia.

Abbiamo visto che la dinamica del segno è determinata dall'*Aufhebung*, come momento negativo del processo dialettico. L'intuizione riceve il dato sensibile spaziale (Hegel fa l'esempio del colore della coccarda), lo interiorizza in un processo ancora del tutto interno, l'intelligenza poi lo esteriorizza (negativo) mettendolo in rapporto con il mondo. In questo senso, il segno è rilevamento dell'intuizione sensibile-spaziale. Come Hegel dimostra nella sua *Enciclopedia*, il tempo è a sua volta rilevamento dello spazio<sup>15</sup>. Dunque anche il segno nel sistema hegeliano è vincolato in qualche modo alla temporalizzazione dello spazio, della cosa, dell'ente e quindi legislato dal concetto di presenza. Esso è rilevabile soltanto nel tempo, tempo come spazio-passato, la sua verità è data nel tempo. La forma del segno che allora più si adatta a questo rilevamento temporale è quella della voce (*phoné*). L'esistenza sensibile rilevata dall'intelligenza nell'intuizione si trasforma in concetto nel linguaggio, acquisendo presenza proprio nella voce. Questo è, per Hegel, anche un movimento dall'interno all'esterno, la sutura tra la filosofia dello spirito e quella della natura, dove la linguistica risiede sotto il dominio della psicologia.

Ora, dato che il segno è la negatività che rileva l'intuizione sensibile nell'idealità del linguaggio, questo rilevamento deve avvenire in una materia sensibile, per così dire neutra, che non opponga alcuna resistenza al movimento dialettico. Quello che Hegel, nell'analisi di Derrida, chiama *idealità fisica* è l'idealità come negazione del reale che nel suo ritorno a sé conserva e supera al suo interno questo reale stesso. Dunque, l'idealità fisica è alla base della

---

<sup>14</sup>(Derrida, 1997, p.122)

<sup>15</sup>Si veda il paragrafo precedente: "Il limite nascosto de(a)lla Metafisica".

percezione e si divide in due categorie distinte, sensibilità alla luce e sensibilità al suono. La luce è elemento neutro per antonomasia, nella luce la natura si vede e si manifesta a sé stessa. Da questo segue che la vista è il senso ideale per eccellenza. Tuttavia ancora più ideale della vista è per Hegel l'udito, poiché l'oggetto soggetto alla vista nel suo apparire reale è ostinato, persiste al di là della mera percezione nella sua effettiva esistenza, in definitiva resiste in qualche modo al movimento dell'*Aufhebung* (questa resistenza alla dialettica esiste anche nella scrittura)<sup>16</sup>. L'orecchio percepisce la vibrazione interna della cosa, che nella musica e nel suono si propone non come una forma materiale ma come una sfera ideale dell'anima. La visione di Hegel, in questo senso, segna il sigillo estremo della metafisica e della storia della linguistica perché colloca la scrittura come supplemento del supplemento, trascrizione scritta della voce, ricollegandosi alla tradizione che parte da Platone per arrivare a Rousseau e poi a Saussure. La scrittura a Margine di Derrida inquadra Hegel nel logocentrismo come tendenza a privilegiare l'aspetto del linguaggio fonetico sulla scrittura e su di un linguaggio svincolato dal suo essere accessorio della voce (grammatologia).

Questo privilegio della voce sulla scrittura, per Hegel, è anche privilegio del linguaggio alfabetico sugli altri tipi di linguaggio e scrittura, siano essi il modello geroglifico egiziano, ideografico cinese o della scrittura matematica. La scrittura geroglifica egiziana (*Thot*)<sup>17</sup> rimane, per Hegel, troppo legata alla cosa e alla natura, scatenando la polisemia e l'oscurità irrisolvibile del senso; questa oscurità è il mancato ritorno a sé dello spirito. Il modello di scrittura cinese invece comporta considerazioni e analisi di natura diversa e maggiormente complessa. Senza entrare nel merito di queste considerazioni<sup>18</sup>, possiamo dire che per Hegel il modello cinese rappresenta, in un certo senso, un'evoluzione rispetto al simbolo geroglifico, ma si perde in un'eccessiva astrazione idealizzante di natura quasi matematica, rispetto al modello della scrittura alfabetica occidentale. Quello che Hegel non riesce a riconoscere alla lingua cinese è la sua resa fonetica nel linguaggio parlato. Il linguaggio parlato cinese non si struttura a partire dai segni che assumono un determinato significato, ma in un numero molto ridotto di monosillabi che assumono un significato diverso dato dalla loro connessione, dagli accenti, dalla lentezza o velocità con la quale sono pronunciati. Attraverso questo modo di Hegel di criticare il linguaggio cinese, Derrida mostra la sua incapacità nel pensare un *logos* svincolato da una qualsivoglia struttura fonetica. Allo stesso modo Hegel critica la struttura della scrittura algebrica o matematica come struttura slegata dalla voce. Il numero che è svincolato da qualsiasi notazione fonetica è infatti per Hegel all'opposto del concetto. Il numero nella sua astrazione non conserva niente del sensibile e per questo si può dire che esso è il puro pensiero, ma è il pensiero nell'esteriorizzazione del pensiero stesso. Derrida dice allora che in questo senso nel calcolo aritmetico il pensiero fronteggia la sua esteriorizzazione, il suo estraniamento, in definitiva il suo altro. Il sistema di differenze, che nell'aritmetica si manifestano nel suo oggetto, non risiedono in esso ma gli sono imposte esternamente. In sostanza, nel linguaggio matematico non esiste quello che Hegel chiama rilevamento, il numero si scrive in sé ed in sé si dice e si enumera, elude il passaggio della dialettica, esso è una macchina.

La polisemia, l'incontrollabilità semantica che si originano da un sistema segnico di tipo

<sup>16</sup>La scrittura viene ad appartenere a questo sistema che cortocircuita l'*Aufhebung* della dialettica nel suo ritorno dal rilevamento presso di sé. In questo la scrittura si distingue fortemente dal linguaggio inteso come *logos*.

<sup>17</sup>Thot è il nome dell'ermite egiziano, inventore della scrittura, trattato già nel *Fedro* di Platone, sul quale Derrida nel saggio *La farmacia di Platone (?)* propone la decostruzione proprio a partire dal rapporto tra Thot e il Dio padre di tutte le cose.

<sup>18</sup>La scrittura cinese si fonda su un procedimento di origine quasi matematica nella combinazione di una linea continua orizzontale (Yang) ed una tratteggiata (Yin) e nella combinazione in determinate figure.

algebrico, sono presenti nel saggio di Derrida riportato sopra, a dimostrazione che essi rispecchiano la sua teoria di una scienza grammatologica della scrittura. In definitiva opponendo questo tipo di scrittura al sistema speculativo di Hegel, Derrida ne evidenzia il limite interno: la dialettica speculativa non può arrivare dove non sia possibile un rilevamento del negativo. Nella macchina funzionante questo rilevamento del negativo non è possibile, poiché essa è definita in base al suo senso e funzionamento e non al suo scopo finale. Hegel non è mai stato in grado di pensare questa macchina funzionante, perché tale funzionamento non è sotto il dominio di un processo di riappropriazione (necessario invece alla dialettica), ma si iscrive in un effetto di «pura perdita». Per Hegel è impensabile un non-pensiero che nessun pensiero può rilevare costituendolo come suo opposto. In definitiva, la dialettica speculativa hegeliana appare, per Derrida, in qualche modo ‘cortocircuitata’ dalla *différance* che esiste non come negativo dialettico, ma è alla base originale di ogni negazione in quanto co-esistenza del proprio con la sua alterità.

## 5 L’apertura del campo della teoria linguistica

L’analisi di Derrida sulla metafisica della presenza e il suo movimento decostruttivo del “fonologocentrismo”, non possono non considerare la grande importanza che gli studi linguistici hanno avuto per il pensiero del ‘900. Lo studio del segno era già molto importante nel suo lavoro su Hegel<sup>19</sup>, dove la linguistica era considerata un ramo della semiologia in generale, ma sarà con Saussure, agli inizi del novecento, che si comincerà a pensare alla linguistica come alla disciplina guida all’interno della semiologia. Quello che Derrida propone, nella sua analisi della disciplina linguistica, è la storia della sua evoluzione che lo porta a inquadrarla in pieno nell’epoca del “fonologocentrismo” e a vedere nel suo primo vero e proprio teorico Jean-Jacques Rousseau.

L’analisi della linguistica moderna, che comprende anche pensieri molto elaborati come quello della grammatica generativo-trasformativa di Noam Chomsky, appartiene al dominio di discipline più antiche ed è radicata nel pensiero storico della metafisica. Derrida sottolinea l’importanza di Rousseau sotto due aspetti fondamentali, il fatto che il suo sia stato il primo tentativo di strutturare una vera e propria scienza teorica, e la sua appartenenza ad un amalgama generale che lo collega e lo iscrive in una comunanza con il pensiero storico di segno.

In principio, l’interrogativo primo di Rousseau è quello sull’origine del linguaggio; nel suo *Saggio sull’origine delle lingue* egli cerca di postulare una origine non teologica del linguaggio<sup>20</sup>. Rousseau si oppone fortemente alle teorie di Condillac ed alla sua concezione di un linguaggio di origine divina. Per Rousseau il linguaggio è invece motivato da uno stato di Natura. Secondo Derrida si deve riconoscere a Rousseau il primato dell’*apertura del campo* su questa disciplina che viene rimessa in discussione e ripristinata attraverso nuovi movimenti di pensiero. Quello che l’illuminista francese critica maggiormente nella teoria di Condillac è il suo pensare una società già formata tra gli inventori del linguaggio, che invece è proprio ciò che Rousseau tenta di dimostrare, avendo ormai intuito la complementarità tra l’origine del linguaggio e l’istituzione di un apparato sociale di qualsiasi tipo. Infatti secondo Rousseau, Condillac non riesce a radicalizzare il concetto di natura, tanto da non pensare come già costituito un nucleo sociale tra gli inventori di una lingua. La radicale origine naturale, dunque,

---

<sup>19</sup>Cfr. paragrafo precedente.

<sup>20</sup>Origine teologica che già, ad esempio, si può ritrovare nel pensiero platonico del *Fedro*.

può considerare il linguaggio come originato soltanto da pure cause naturali, ma in questo punto, come fa notare Derrida, l'apertura genealogica si interrompe da sola, poiché il modello prettamente epistemologico di Rousseau viene ad una svolta. Pensare uno stato di natura che genera il linguaggio e la società, che sono a loro volta forze di rottura con la natura stessa, è in sé paradossale ma rispetta sia l'origine di tipo naturale che la sua necessaria rottura con l'ordine naturale. Rousseau verrà enormemente criticato per la forte contraddittorietà di cui la sua teoria è portatrice, fino al punto che sarà lui stesso ad indietreggiare sulla dimostrabilità dell'origine naturale del linguaggio nell'incontro di tre difficoltà: il primato reciproco della lingua sul pensiero; il primato reciproco tra lingua e società; la reciproca precedenza tra tradizione (e dunque trasmissione) e lingua. Ma la chiusura e l'appartenenza di questa chiusura ad un circolo, sia esso vizioso o logico, fanno sì che questo circolo vada a rendersi dignitario di appartenere ad una disciplina in sé determinata, quindi a farsi oggetto di una teoria. In sostanza quello che Derrida rileva, nell'analisi critica al testo di Rousseau, è che il filosofo francese, interrogandosi sull'origine della lingua, ne definisce il campo individuandone i limiti che lo contrassegnano. In questo senso, si può dunque parlare di Rousseau come iniziatore della linguistica come disciplina e scienza del linguaggio.

Rousseau iscrive la lingua in un sistema di complementarità, nel quale la scrittura è il supplemento estremo, fortemente dipendente dal linguaggio parlato e dalla voce. Il campo d'indagine di Derrida si sposta dunque nell'individuare se questa apertura di un campo, determinata in Rousseau, non faccia già parte del dominio di concetti che la includono.

Se si considera ad esempio il modello saussuriano, si possono notare similitudini frequenti con la concezione linguistica del *Saggio* di Rousseau. In primo luogo entrambi riconoscono il primato della voce sulla scrittura, considerando addirittura un tipo di scrittura non fonetica, come quella proposta da Leibniz, il male stesso. La seconda somiglianza consiste nel considerare la linguistica come una parte della semiologia che, a sua volta, lo è della psicologia che, di rimando, è sotto il dominio dell'antropologia. Questa concatenazione deriva dal pensare il linguaggio come strettamente legato alla comunicazione con l'altro. L'intervento sulle passioni altrui, infatti, gli organi che maggiormente possono metterci in contatto con un individuo a noi esterno, sono proprio da ricercarsi nella voce e nel movimento. In ultima istanza, il privilegio della parola, sia in Rousseau che in Saussure, è fortemente legato al suo essere il più arbitrario dei segni. La caratteristica che inquadra la supremazia del linguaggio parlato è poi riconosciuta nel fatto che esso è articolabile, condizione, questa, che distinguerebbe anche l'uomo dall'animale; è infatti soltanto nell'uomo che si può istituire una lingua comune, una lingua di convenzione. In definitiva, Derrida rileva, sia in Rousseau che poi in Saussure, le stesse opposizioni di concetti come natura-convenzione, rappresentante-rappresentato, significante-significato, opposizioni che come si è visto appartengono ad un orizzonte più ampio di quello della mera linguistica, un orizzonte che arriva alla metafisica e alle sue stesse origini, fino a Platone. Rousseau nel delineare l'apertura del campo della linguistica si configura in una linea di pensiero che appartiene al "fonologocentrismo".

La caratteristica universale, nel frammento qui riportato, sta ad indicare quel tipo di scrittura di ordine matematico proposta da Leibniz che in qualche modo Derrida pone a modello della sua scrittura grammatologica. L'opposizione di Rousseau è proprio votata a fare della voce l'epicentro del linguaggio e della scienza linguistica.

Il limite individuato in questa analisi da Derrida viene allora ad essere un controlimite, perché proprio il movimento attraverso il quale Rousseau individua l'apertura del campo, inaugurando ufficialmente la nascita della linguistica come scienza e metodologia, viene ad essere il bordo che de-limita il suo pensiero e che lo inquadra nell'epoca di dominio della voce e del *logos*. Quella che dunque era l'apertura di un campo è allo stesso tempo anche «chiusura

dei concetti» della linguistica nel sistema della metafisica, dove ognuno collassa sull'altro in modo irreversibile e continuo.

## 6 Il supplemento di copula

Considerando la storia della filosofia, si può notare come essa sia immersa in un discorso che è regolato da una riserva di lingua, strettamente legata al suo sistema, che lo delimita e che essa delimita a sua volta. Derrida nota infatti come il linguaggio filosofico sia sempre capace di riappropriarsi del discorso che lo delimita<sup>21</sup>. Cercando di ricostruire una linea inversa che conduca all'origine e al meccanismo di questa riappropriazione, sicuramente non si può prescindere dalla linguistica del XIX secolo e dal pensiero filosofico di Nietzsche e di Heidegger. Nietzsche infatti determina come «Liberazione» il movimento attraverso il quale il discorso filosofico riuscirà a liberarsi del vincolo che lo lega al linguaggio; egli critica fortemente la grammatica e la lessicologia imputando ai due sistemi di sostenere su di loro tutta la tradizione filosofica, nella quale la verità appare soltanto come una forma esteriore, grazie all'oblio nel quale l'uomo abita da sempre. Anche Heidegger critica l'esteriorità di tali costruzioni, riconducendo l'incompiutezza di *Sein und Zeit* ai limiti che il linguaggio della metafisica porta con sé, linguaggio che non permette di dire ciò che è al di là delle sue possibilità. Nella strutturazione del saggio in analisi, il punto di partenza di Derrida è però l'emblematico testo di Benveniste, *Categorie di pensiero e categorie di lingua*<sup>22</sup>, nel quale si esaminano le costruzioni alle quali la lingua greca sottopone la teoria delle categorie aristoteliche. La tesi di Benveniste è che le stesse categorie aristoteliche non siano pure determinazioni di pensiero, ma categorie della lingua nella quale Aristotele pensa. In definitiva, la tesi di Benveniste conduce Derrida ad una soglia critica molto importante, la ricerca della possibilità che il pensiero, che si concretizza e si attualizza nella lingua, possa avere caratteri propri da essa scollegati e autonomi. Per Derrida, infatti, l'indagine di Benveniste può essere molto utile per individuare e riconoscere una eventuale disconnessione tra lingua e pensiero. Immediatamente, si nota come questo problema delle implicazioni reciproche tra lingua e pensiero sia indissolubilmente legato con l'origine storica di tali implicazioni, che fanno nascere questo in sé come problema, e il legame che i domini di lingua e pensiero condividono con il concetto di essere. La categoria aristotelica è infatti una delle maniere nelle quali l'essere si dice oppure si pensa: Aristotele stesso riconosce che le categorie sono modi di dire l'ente in quanto esso è. In questo senso, dice Derrida, le categorie sono figure dell'ente. Sotto questa luce l'ontologia aristotelica è una metafisica della lingua greca. Le categorie analizzano l'essere nelle diverse sue forme di enunciato. Aristotele definisce l'essere sia in forma ontologia che in forma linguistica: in questo movimento *logos e physis* sono necessariamente legati l'uno all'altro. In principio, si può dunque notare come la filosofia sia sempre il substrato concettuale che fonda la linguistica, poiché le fornisce tutti i concetti che la costituiscono. Anche Walter Benjamin sottolinea il legame profondo che intercorre tra lingua e pensiero nel duplice significato (di ragione e lingua) della parola *Logos* rimarcando però anche la natura paradossale di tale legame.

Il legame tra lingua e pensiero, per quello che concerne le categorie aristoteliche, è quindi una trasposizione, un trasporto operato inconsciamente, dove in ciò che si può dire si ordina ciò che è pensabile. Derrida può dire che la lingua, secondo tale concezione, delimita e

---

<sup>21</sup> Si veda il paragrafo: "Il limite nascosto de(a)lla metafisica".

<sup>22</sup>(Benveniste, 1958)

organizza ciò che si può pensare, nel particolare delle categorie, essa fornisce alla mente lo schema delle proprietà che si riconoscono alle cose. Si tratta di dimostrare, adesso, quale sia il legame che s'instaura tra lingua e pensiero e in che modo esso si strutturi. In questa ottica, le categorie, che dovrebbero fornire un quadro di condizioni generali a tutte le cose, vengono ad essere semplicemente la situazione particolare di una lingua. L'essere è però la condizione necessaria e fondamentale di qualsiasi predicato possibile, l'essere è transcategoriale, dice Derrida, alle categorie. Benveniste scopre la relazione profonda e immutabile che esiste tra il trascendentale e la lingua, in quanto mette qui in luce l'importanza del predicato essere per tutti i predicati possibili. Nella lingua greca, esso ha funzione di copula, cioè mette insieme, unisce ed è anche oggettivabile. Secondo Derrida, questa analisi mette in luce che è a causa delle particolarità linguistiche possedute dal verbo essere che può nascere la metafisica dell'essere e della presenza. I concetti linguistici sono messi in luce dalla riflessione filosofica, ma più l'analisi prosegue e più Derrida si rende conto di quanto la postulazione concettuale filosofica sia radicata e delimitata dalla sua costituzione e costruzione linguistica. Derrida arriva qui ad un punto cruciale di tale questione: la metafisica, l'ontologia, il concetto di essere, così come c'è stato tramandato dalla tradizione filosofica greca, sono stati tutti originati da un procedimento linguistico. Se la lingua di partenza fosse stata diversa, sarebbe avvenuta la stessa cosa?

Per verificare questo, Derrida sfrutta un'analisi di Benveniste dove si considerano lingue differenti da quella greca. Confrontando il greco con alcune lingue indoeuropee, Benveniste nota come in molte di queste le funzioni del verbo essere siano date non da una parola sola, ma ripartite tra più parole diverse. Per esempio nel caso della lingua ewe, Benveniste si accorge che i verbi che incarnano i vari significati di essere sono all'incirca cinque. Ma questa notazione ci porta ad accorgersi di un altro elemento molto importante: i cinque verbi ewe non hanno alcun rapporto tra loro, lo hanno solamente a causa della traduzione che noi componiamo nella nostra lingua, quindi non vi è una struttura interna alla lingua ewe che accomuni i cinque verbi, ma questo apre in modo del tutto riflessivo il campo sulle possibilità interne alla nostra lingua. Infatti, nella nostra lingua, la parola essere assume diversi significati, che sicuramente sono stati arricchiti nel corso della storia dai vari filosofi. Derrida nota come queste riflessioni sulla parola essere mettano in luce la predisposizione filosofica della lingua greca, tanto da chiedersi se può esistere una metafisica al di fuori dell'occidente. Heidegger sostiene che se non ci fosse la parola essere, oppure non se ne comprendesse il senso, non vi sarebbe più nessun linguaggio, ma pensare che Heidegger potesse non considerare linguaggio, una lingua, soltanto perché non occidentale, è per Derrida azzardato e semplicistico. In verità, la possibilità che, per Heidegger, sottende il linguaggio è diversa dalla sola presenza della parola essere, egli stesso spesso marca e rimarca la fondamentale differenza che esiste tra la parola essere, il senso dell'essere e il concetto di essere. Per Derrida si tratta, allora, di individuare quale sia la costante che fa di un linguaggio un linguaggio.

Per esplorare questa possibilità, la riflessione torna ad un saggio del linguista Benveniste che si intitola: «*Essere*» e «*avere*» nelle loro funzioni linguistiche<sup>23</sup>. L'indagine di Benveniste in questo studio non si sviluppa soltanto sull'assenza del verbo essere nelle lingue non occidentali, ma anche nella sua assenza in determinate operazioni della nostra lingua. Derrida nota come Benveniste giunga ad una forte contraddizione ammettendo la presenza di frasi nominali, dove vi è l'ellissi del verbo essere, in tutte le lingue anche non occidentali; ma la presenza del verbo essere (o la sua mancanza) in tutte le lingue, cozza profondamente con quanto Benveniste aveva asserito in precedenza, ossia con la mancanza assoluta in deter-

---

<sup>23</sup>(Benveniste, 1960)

minate lingue del verbo essere. La realtà è che la funzione grammaticale di copula esiste in tutte le lingue, a differenza della funzione lessicale che in alcune di esse è assente. La funzione grammaticale è supplita da quello che viene chiamato supplemento di copula, ma tale supplemento in molte lingue è rappresentato da uno spazio bianco, una pausa, data dalla struttura sintattica dell'enunciato che accosta due termini nominali. Da qui si deduce come si mantenga sempre la funzione copulativa del verbo essere, che, però, è data dalla sua assenza, e là dove la sua assenza sia anche di tipo lessicale siamo di fronte ad un'assenza in generale.

La funzione di copula mette in luce il primato della terza persona singolare dell'indicativo presente del verbo in questione. La sua predominanza in qualsiasi tipo di lingua è quella per la quale il supplemento va sempre a sostituire la forma [è]. La conclusione di Derrida è che in qualsiasi enunciato sia linguistico che ontologico non si può prescindere dal senso che noi diamo o utilizziamo del verbo essere, perché la predominanza della terza persona singolare, cioè la funzione di copula, la sua netta importanza grammaticale, condizionerebbero la portata del senso lessicale di tale verbo. La copula condanna l'interpretazione del verbo essere e ne produce dunque la storia e le funzioni. La storia stessa della metafisica e della linguistica come tali sono imbrigliate, per Derrida, nel dominio della copula e l'irriducibilità del loro legame secolare non può che additare ad un orizzonte che non compete più né alla linguistica né alla filosofia, come noi le conosciamo. La comunanza segreta che esiste tra il concetto di essere, la metafisica della presenza e il dominio della terza persona singolare dell'indicativo presente, è argomento anche di una riflessione derridiana sul pensiero di Husserl. La terza persona [è], come abbiamo visto, costituisce il legame naturale di ogni forma predicativa; per Husserl, essa costituisce il nodo centrale del legame che intercorre tra l'essere come essente, presente nella forma del voler dire, e l'essere come essente, presente nella forma preespressiva del senso. In realtà, l'oscillazione tra il voler-dire e il senso e, dunque, tra la forma e il senso, oscillazione che si ritrova in profondità nel predominio della terza persona singolare dell'indicativo presente, si risolve in un circolo ellittico nel quale non esiste priorità tra le due linee ma una continua antecedenza reciproca.

Derrida sottolinea ulteriormente l'importanza del verbo essere nella sua forma particolare di indicativo presente, dimostrando come l'analisi, sia essa di ordine linguistico o di ordine filosofico, non può esulare dal predominio di questa forma verbale nella quale la lingua e il pensiero si implicano a vicenda andando a tracciare come limite ultimo, la loro stessa storia.

## 7 Mitologia bianca

Il punto di intreccio tra filosofia e linguistica, o meglio, il punto nel quale, secondo Derrida, si coglie maggiormente la loro tangenza, è da individuarsi nella presenza della metafora nel testo filosofico. La metafora lo abita da sempre, plasma la lingua naturale sui concetti della filosofia. Derrida si serve per definire l'uso della metafora nel testo filosofico, della parola *usura*. In questa definizione, egli stesso utilizza una metafora. L'usura della metafora è il suo plusvalore, la ridondanza di senso che la abita dall'inizio della storia della filosofia, che sfregandola e logorandola tende a renderla sterile e inaridita. La filosofia sfrutta la metafora, la utilizza come corpo per far circolare i suoi concetti che vengono avviluppati nella sua griglia materiale. La distruzione della metafora, la sua sezione, può mettere in rilievo la sua natura di palinsesto, avvicinandoci al dire che la abita, al senso originale e primitivo che essa cancella nella sua installazione e che la porta irriducibilmente alla cancellazione di se stessa nella propria usura. Questa doppia cancellazione immanente alla metafora, secondo Derrida, è ciò che struttura la filosofia e la sua storia, è il substrato che regge l'impianto

metafisico del mondo occidentale, il senso nascosto, imbrigliato nell'artificio retorico e da esso cancellato. Derrida definisce allora la metafisica, attraverso le parole di Anatole France<sup>24</sup>, una mitologia bianca. L'uomo occidentale (bianco) struttura la sua storia ed il suo pensiero sul *logos*, che altro non è che il *mythos* del suo linguaggio, confondendo questo con la ragione ed il pensiero. Questo cortocircuito è la mitologia bianca, la metafisica.

La metafora è una figura particolare: in essa domina il principio della rassomiglianza, per cui di due segni che si assomigliano uno designa l'altro. Per definire l'impoverimento generato dall'usura, molto spesso si usa una metafora: quella del valore della moneta. In questo caso il linguistico e l'economico si intrecciano, come fa notare Derrida. Questo accadeva già nel pensiero di Nietzsche e Marx<sup>25</sup> e sarà dopo una componente molto importante anche per il pensiero di Benjamin. Il valore, in campo linguistico, è ripreso anche da Saussure, che definisce simile al rapporto economico, che intercorre tra un lavoro ed un salario, il rapporto tra significato e significante nel valore. Questo fenomeno di economia linguistica dell'usura protende verso un sistema di rimandi significanti (quindi nuove metafore, o metafore di metafore) dove il senso primitivo può trasfigurarsi nell'oro, nel sole, nel fuoco divino, nell'occhio, ecc. La vera domanda che Derrida si pone riguarda però il come sia possibile decifrare la figura della metafora nel testo filosofico, là dove sia stata cancellata la sua origine, il proprio esergo. E questo merita un approfondimento.

L'impossibilità di questa risposta è tracciata dal limite che ne determina i bordi. Infatti la metafora è sempre appartenuta al testo filosofico, essa è la struttura prima del linguaggio metafisico e allo stesso tempo è un filosofema classico, la filosofia non può dominarla perché sarebbe come se la metafora si dominasse da sé stessa.

La metafora trova la sua vita ed il suo utilizzo nell'espressione linguistica: la lingua naturale ne possiede infatti moltissime. L'origine delle metafore sta nel fatto che una parola, che inizialmente indicava soltanto qualcosa di sensibile, viene ad indicare qualcosa di spirituale, è dunque, come finora abbiamo detto una traslazione. La supplementarità di questo evento, però, viene, nel corso dell'uso, a sparire sordamente, cancellando così in modo sempre maggiore il senso primario ad appannaggio di quello derivato che assume i tratti dell'unico senso proprio. Il lavoro compiuto dall'usura in tal caso è proprio quello di cancellare l'essenza tropica della metafora, trasformandola in elemento neutro del linguaggio, rinnegando e cancellando il suo senso derivato e figlio di una traslazione. Al valore di usura corrisponde la corrispettività di metafore effettive e metafore cancellate, che rimandano a loro volta a metafore vive e metafore morte.

Derrida nota come il movimento di metaforizzazione, che caratterizza la metafora filosofica, altro non sia che un movimento di idealizzazione. Parlando di idealizzazione, la categoria dominante è quella dell'idealismo dialettico, sistema in cui la memoria produce i segni e li interiorizza attraverso un rilevamento dialettico della realtà sensibile<sup>26</sup>. Qualsiasi tipo di discorso, eccettuati quelli di ordine matematico, è un potenziale produttore di metafore nel testo filosofico. Derrida sottolinea la facilità con la quale si parla di metafore tattili, olfattive, uditive, ecc. che porta al tentativo di costituire una estetica trascendentale della metafora che, allora, si baserebbe sugli apriori dello spazio e del tempo. Nietzsche sostiene infatti che ogni enunciazione fonica produce un traslato nel significante fonico; all'inverso, spesso si dice che ogni enunciato metaforico ha una proprietà spazializzante dal momento che enuncia qualcosa di lontano nello spazio.

---

<sup>24</sup>L'opera alla quale Derrida fa riferimento è: (France, 1900)

<sup>25</sup>Questi concetti emergono nella problematica sul feticismo in entrambi i filosofi.

<sup>26</sup>Cfr. paragrafo: "Considerazioni sulla semiologia hegeliana".

Questa opposizione manifesta la natura della metafora, essa è un vero e proprio filosofema e come tale è interno alla filosofia, non può dunque essere dominato da qualcosa di esterno a tale sistema; dall'altra parte, però, la metafora essendo un tropo filosofico, innesca il linguaggio filosofico stesso e quindi non può essere dominata neppure dalla filosofia, poiché questo dominio implicherebbe alla filosofia di togliersi ciò che da sé si dà.

Per capire cosa sia la metafora, Derrida parte dalla definizione che viene data da Aristotele nella *Poetica*. Questa definizione non è la prima in assoluto, ma si attribuisce ad Aristotele l'apertura del campo, poiché è stato lui il primo a fornire una collocazione sistematica a tale figura retorica. Per il filosofo greco la metafora è il trasporto di una cosa su un'altra cosa, il trasporto dal genere alla specie, dalla specie al genere, dalla specie alla specie, secondo il rapporto di analogia. Derrida nota come già questo tentativo aristotelico di definire la metafora sia esso stesso intensamente attraversato da una metaforica. Il discorso filosofico sulla metafora chiama in causa gli elementi e le figure retoriche di *metaphora*, *mimesis*, *logos*, *physis*, *phoné*, *semaneim*, *onoma*. Questa catena di significati si forma sull'opposizione di due concetti fondamentali: la *lexis* (esposizione, elocuzione) e la *dianoia* (pensiero, formulazione interna). La *dianoia* determina il pensiero che è dato al linguaggio, mentre la *lexis* è l'atto linguistico stesso in cui il pensiero non compare. Nella *Poetica* Aristotele dice che l'opposizione-complementarità di *dianoia* e *lexis* costituisce il dire poetico insito nella tragedia. Del personaggio tragico, ad esempio Edipo, non conosciamo il pensiero interno, esso deve rimanerci sconosciuto affinché possa sprigionarsi la sua forza tragica; il personaggio della tragedia classica esiste solamente a condizione di parlare e il dire metaforico, poetico, è quindi per Aristotele un dominio della *lexis*. Derrida evidenzia dunque, nella sua analisi della definizione di metafora in Aristotele, il fatto che la *dianoia* sia assente dalla metafora, dato che il pensiero cade sulla figura solamente nel momento enunciativo, quando esce fuori di sé per dirsi.

L'analisi aristotelica procede elencando le varie parti della *lexis*, cominciando dalla principale: il nome (*onoma*). *L'onoma* costituisce l'ordine della *phoné semantiké*, cioè del senso, all'interno delle componenti lessicali che da sé si riferiscono immediatamente a qualcosa senza necessità di connessioni sintattiche: essi sono intellegibili. Il nome definisce il campo della metafora, tutto quello che è nominalizzabile può essere metaforizzato, il sostantivo è quindi l'elemento primo di questa operazione tropica. Aristotele infatti definisce il nome come la prima unità semantica. La *lexis* è, per Aristotele, divisa in unità minime che sono le lettere. La lettera non possiede senso di per sé se non implicata in un sistema nominale. La differenza sostanziale del linguaggio umano rispetto a quello animale è (per Aristotele) definita proprio dalla possibilità che l'uomo ha di non comporre semplicemente dei suoni, ma di comporre dei suoni che a loro volta sono combinabili in un organismo semantico governato dai nomi. Anche Walter Benjamin sottolinea l'importanza del nome nel campo della lingua umana.

Nella definizione aristotelica del nome, Derrida coglie una prima scintilla del legame della metafora con l'ontologia e il "fonologocentrismo". Il nome, avente significato soltanto nel suo essere *phoné semantiké*, quindi nel suo significare, ordinare fonicamente nel *logos*, conduce la metafora nello stesso sistema che è dominato da questi elementi: il "fonologocentrismo".

Come è stato detto sopra, la metafora nasce da un rapporto di analogia, in questo senso sarà dunque importante analizzare il concetto di *mimesis* (somiglianza). Il simile, la capacità di riconoscerlo, è fondamentale per la costruzione della metafora, ma la capacità di riconoscere il simile è strettamente legata alla possibilità di sprigionare, generare la verità (*aletheia*). Solo così è possibile creare delle buone metafore, solo tendendo alla verità si può parlare il linguaggio della poesia. La *mimesis* è ricondotta da Aristotele alla *physis* per il suo essere movimento naturale, proprio dell'uomo; grazie all'imitazione infatti, l'uomo apprende e im-

para a conoscere la natura. Sembra allora che siano l'imitazione e la verità le due condizioni primarie che si implicano vicendevolmente nella poesia, e quindi nella metafora. Il *logos* deve essere allora composto da queste due possibilità e la voce diviene, in questi termini, l'unica possibile espressione del *logos* perché essa è l'organo imitante per antonomasia. La metafora implica la percezione teorica della somiglianza, la possibilità della *mimesis* dove esiste l'analogia tra due cose che non sono assolutamente identiche. Derrida mette in luce come nella metafora, basandosi sulla *mimesis*, rimanga quello scarto ambiguo, l'identità mancata che le è propria e che può aprire l'erranza del semantico, portare al completo dire altro. La metafora, in questa erranza del senso, nel circolo ellittico che la porta come tropo da un nome all'altro, sotto il dominio della *mimesis*, può rischiare di mancare la verità.

Il dominio del nome nel campo metaforico è dato anche dall'esempio aristotelico del sole, riportato da Derrida. La metafora del sole come principio divino, o padre assoluto, Dio, è forse una delle più antiche che noi conosciamo; il sole compare come emanazione di luce, ma non si può guardarlo direttamente, come non si può direttamente comunicare con Dio. In questo contesto viene a strutturarsi una doppia metafora: la luce del sole viene detta seminata come fonte di vita. Si coglie, in questo rapporto, l'analogia esistente tra il seminare i semi e irradiare nel mondo la luce (vita). Non c'è una vera analogia tra il seminare e l'irradiare, ma questi due termini sono messi in relazione da una connessione nascosta che prescinde anche da una particolare intuizione detta genio. La metafora è anche attitudine geniale, è propria degli uomini ma ancor più propria di certi uomini, i filosofi o i poeti. La metafora del sole, secondo Derrida, è in fondo un enigma, dove il primo anello è nascosto e oscuro e congiunge insieme ciò che è in realtà inconciliabile.

## 8 L'eliotropio

La metafora, per quello che Derrida deduce dall'analisi di Aristotele, è il "proprio" dell'uomo. Ora dobbiamo interrogarci sul significato reale del concetto di proprio, sulle sue implicazioni all'interno del sistema filosofico posto in analisi, dove la metafora, la sua natura, può fortemente essere condizionata da questa definizione. In greco il termine "proprio" può essere espresso in tre modi: *prepon*, *kurion* e *idion*. Tuttavia, nei vari testi filosofici, i tre usi si mescolano e si impastano tra loro con la preminenza su tutti della forma *idion*. Tale forma è al centro di una teoria del proprio, dell'essenza e dell'accidente. Il precedente linguistico individuato in questo punto da Derrida necessita ora il discorso sulla metafora di un nuovo approfondimento critico. Infatti, se la metafora è (deve essere) portatrice di verità, diventerà necessario conoscere se la cosa di cui si parla è propria, è nella sua essenza, o è accidentale. Il "proprio" è ciò che ha una sola via, ciò che tende verso un solo senso. Per Aristotele, ciò che è bifido, polisemico, disseminato non può appartenere al proprio. La metafora dunque non può che tendere ad un significato unico: se si considerasse un discorso tendente verso due vie si cadrebbe nella retorica sofistica e si finirebbe per argomentare su nulla.

Il "proprio", però, non può essere l'essenza, per quanto esso debba assolutamente e irriducibilmente parteciparne; non può essere l'essenza, deve mantenersi uno scarto, un resto da questa, che è proprio ciò che permette la traslazione che si opera nella metafora. La metafora, infatti opera sulle sostituzioni per analogia da una cosa ad un'altra, ma non sostituisce mai la cosa in sé, la cosa piena, essa può operare soltanto sulle proprietà delle cose, e tra esse muovere delle traslazioni. La figura retorica in analisi non può assolutamente cambiare l'essenza delle cose, dunque il "proprio" non è quest'essenza.

Ciò che concerne l'accidente è evidenziato sul calco della metafora fatta in precedenza, quella del sole. Infatti, Derrida definisce questa particolare metafora, che gira e si orienta in corrispondenza del sole, un eliotropio<sup>27</sup>. L'eliotropio è una cattiva metafora, il sole, l'anello primo che innesca la catena di relazioni che costituiscono questa metafora non è infatti conoscibile nel suo proprio, non lo si può guardare perché si rischia di essere accecati: ciò che metaforicamente concerne il sole è accidentale, può essere, in questo senso, tendente anche al non-vero.

Da questa osservazione scaturiscono delle conseguenze essenziali che Derrida pone in esame. Le metafore eliotropiche sono sempre delle metafore imperfette, il termine di riferimento al loro interno (in questo caso il sole o Dio) è impropriamente chiamato e quindi impropriamente conosciuto. Il termine di riferimento limita la conoscenza perché esso può essere anche assente, quindi non può essere proprio, perché non può essere dominato. In questo senso, il sole è il paradigma sensibile della metafora, infatti il movimento tropico presupponeva già in Aristotele la possibilità dell'assenza del termine di riferimento sensibile<sup>28</sup>; ma il sole nel suo nascondersi e manifestarsi è la traiettoria della metafora stessa. La metafora eliotropica, che in realtà è una cattiva metafora, è la metaforicità stessa e questa è il sole. Queste considerazioni implicano che il sole è in sé metaforico: dovunque compaia una metafora, essa è il sole. Il sole non è interamente conoscibile sensibilmente e nel suo essere metaforico esso è artificiale, non è sotto il dominio della natura, almeno non completamente. La metafora allora sarà sempre oscura, porterà con sé quello scarto di senso, quella possibilità del dire altro, prossima alla deriva. Derrida individua come la metafora, e in particolare la metafora filosofica, sia una deviazione nel percorso di riappropriazione dell'idea presso di sé. Il percorso che ci conduce dal concetto di idea platonica a quello di idea hegeliana è costellato di metafore. L'intero sistema filosofico si orienta su dei filosofemi metaforici, si orienta su di essi e su di essi si origina. Il linguaggio della metafisica è quindi linguaggio metaforico. Il sistema linguistico della filosofia si costituisce su delle metafore, e più in generale su delle figure retoriche, che la retorica non può classificare. Si tratta di significati ai quali viene imposto un segno che questi non possedevano, viene a mancare, cioè, il primo movimento di traslazione per analogia. Nelle metafore eliotropiche, questo movimento è statico, è generato, e da vita alla serie di traslazioni che si operano in seguito. Questo procedimento primo o arco-procedimento, viene chiamato catacresi e suoi prodotti sono metafore forzate. La catacresi, o uso improprio della metafora, genera un movimento antitetico alla sua stessa natura di traslazione mimetica ed è fondamentale, perché permette la prima congiunzione tra l'idea e il linguaggio, portando ad essere nel linguaggio concetti che altrimenti sarebbero rimasti inespresi nel puro ideale. La catacresi, in sostanza, violenta il meccanismo della metafora, cortocircuita il suo funzionamento e origina l'idea, porta a segno ciò che altrimenti sarebbe stato solo significato. Essa appartiene all'alterità generante che sta alla base di ogni cosa. Queste considerazioni scaturiscono dall'analisi che Derrida compie del pensiero di Fontanier per cui la lingua filosofica, producendo, attraverso la catacresi, un segno che non sarebbe mai stato rilevabile ma il cui significato è sempre stato presente, non può che non tendere a dire la verità.

Derrida si chiede, allora, se è possibile un discorso filosofico su questo tipo di arco-metafore, metafore che aprono la metaforicità della filosofia. La metafora può essere, per il suo carat-

---

<sup>27</sup>L'eliotropio è una pianta erbacea dai fiori bianchi che, come il girasole, ha la capacità di incurvarsi ed orientarsi verso i raggi solari. Si può vedere come l'uso di questa metafora sia, da parte di Derrida, volto a sottolineare la radicata valenza metaforica del linguaggio filosofico.

<sup>28</sup>Come si è visto nel paragrafo precedente, questo si lega ai concetti di spazio e tempo in relazione alla metafora.

tere intrinsecamente ambiguo, un ostacolo verbale all'interno di una conoscenza scientifica o epistemologica: l'intuizione primaria che opera per metafora ha questa forza frenante. Si può accettare soltanto una illustrazione del concetto, tramite la metafora, illustrazione che alla base abbia, però, già la sua completa spiegazione scientifica. In queste digressioni Derrida segue gli schemi del pensiero di Bachelard<sup>29</sup>, secondo il quale si deve ripensare anche l'uso di certe immagini, come il cerchio, l'ellisse, il fuoco, il sole, il centro, ecc. Infatti, anche nel regno delle scienze esatte, l'immaginazione, che cerca di illustrare i concetti, si sublima attraverso delle immagini ricorrenti e retoriche che non sono mai il concetto in sé ma la sua risultante tropica in immagine. Bachelard considera la scoperta della cellula. Egli nota come Hooke, colui a cui è attribuita la scoperta dell'esistenza della cellula, in realtà abbia fatto un'associazione di tipo figurativo. Nel sezionare e osservare un pezzo di sughero Hooke si è accorto di quanto questo assomigliasse alle stanze (celle) di un alveare; da qui l'intuizione di dare a questa particolare unità biologica il nome di cellula. Derrida, ripercorrendo l'esempio bachelardiano, conferma la tesi secondo la quale la conoscenza è dominata dalla metafora, l'elemento immaginativo della cella dell'alveare domina ormai il concetto di cellula tanto che l'associazione figurale con l'alveare è pressoché immediata, anche se nella nostra mente a tale associazione è sconosciuto il suo percorso generativo. Bachelard, nella sua analisi della metafora, procede per gruppi. Nella sua *Psicoanalisi del fuoco* egli nota come alle immagini di fuoco, fuoco nascosto, fuoco sotto la cenere, corrispondano sempre il concetto di vita, e come ad esso si possa fare un riferimento immediato perché la sua proiezione nel fuoco è primitiva. Ma la molteplicità delle metafore di un gruppo è ordinata in vista di una sola ed unica immagine, quindi la sintassi metaforica che si opera in questa storia della metafora è ordinata secondo un unico monosignificato, un fascio di immagini che tendono irriducibilmente verso un'unica. Il limite che Derrida individua nella lettura bachelardiana del linguaggio metaforico e della sua sintassi è tale che alla fine del giro questo sistema viene ad essere un circolo, un ritorno che ha sempre, come suo approdo definitivo, il medesimo senso, nella somiglianza.

Nell'osservare la metaforica del discorso sul dubbio iperbolico di Descartes, Derrida individua quale grande importanza abbia avuto per il filosofo matematico l'immagine di luce tramutata da lui nel *lumen naturale*. Questa luce, in Cartesio, è quella che permette di disconoscere il dubbio del cattivo genio, la luce irradiata dall'intelletto permette di legittimare un Dio buono ad appannaggio di un Dio malvagio. Nel solo momento del dubbio il proprio ragionamento accende questa luce e illumina il discorso della sua verità<sup>30</sup>. La luce naturale è ciò per mezzo del quale e nel quale si riconosce e si dimostra l'esistenza di Dio, ma proviene e riconduce a Dio stesso. Questa metaforica di Cartesio, nel suo dipendere strettamente dall'immagine di luce che è in sé semplicemente la primitiva immagine di Dio, della ragione, del sole, si configura di conseguenza in un discorso metaforico più generale al quale appartiene per esempio anche Platone. Si ritorna indirettamente all'eliotropio e alla parabola di un sole che appare e scompare, anche per far ritrovare nel caos del buio la strada corretta indicata dalla luce. Ecco allora il momento nel quale la metafisica si assoggetta alla metafora, il momento di assenza del sole, il momento di buio che oppone le tenebre ad una presenza di luce che si sa essergli preesistente, e che viene ritrovata, rilevata alla conclusione di questo circolo. La metafora filosofica è l'eliotropio, è l'indice poetico che nel circolo del sole tende sempre ad

<sup>29</sup>Il riferimento è al testo: (Bachelard, 1938)

<sup>30</sup>Descartes (Cartesio) nel suo dubbio iperbolico, analizza la possibilità che il mondo sia governato da una entità malvagia che sia in grado di far misconoscere tutto all'uomo, compresa la propria esistenza basata sul sensibile. Ma nel fatto stesso di dubitare l'uomo si attribuisce la presenza a sé, confutando di conseguenza questa tesi: *Cogito ergo sum*.

esso, lo insegue anche negli intervalli oscuri del senso. L'apparato metaforico non può essere quello che è se non cancellandosi, autodistruggendosi. Quest'autodistruzione apre la possibilità di due tragitti che, come scrive Derrida, sono divergenti eppure tangenti. Uno di questi è la resistenza alla disseminazione del metaforico, che conduce irrimediabilmente, nel mantenimento del significato unico, ad una perdita del senso nell'usura: questo è il tragitto della metafora che è rilevata dalla metafisica, nella quale l'origine tropica è irrimediabilmente perduta, obliata come ad esempio è obliato per Heidegger il senso dell'essere. È il ritorno a sé del sole per il recupero del senso perduto, ritorno a sé che segna tutto il pensiero della metafisica da Platone fino ad Heidegger, la storia di questo tentato ritorno. La metafora della metafisica occidentale è questo movimento del sole che nel suo percorso d'ombra viene interiorizzato, immaginato e ricondotto irrimediabilmente a sé nel suo senso; il pensiero occidentale opera in questi termini sulla metafora, ricerca il suo dire unico, colma lo scarto differenziale che intercorre tra la sua traslazione e la sua origine, cerca di esulare dalla *différance*, che come ogni cosa investe anche l'impianto metaforico. L'altra via dell'autodistruzione della metafora è l'abbandono al senso plurimo, la sua necessitante doppiezza che allo stesso modo denucleerebbe il senso unico, facendo così saltare l'opposizione, peculiare alla metafora, tra proprio e metaforico, portando di conseguenza la metafora alla sua morte. In questo secondo caso però la morte non sarebbe conosciuta o interiorizzata, non sarebbe dominata da un sistema dialettico, essa opererebbe una vera e propria distruzione, l'appassimento del fiore retorico e con esso della filosofia così come noi la conosciamo.

Il movimento del sole va da oriente ad occidente. Il sole ad occidente segna il suo declino che addita sempre ad una nuova rinascita, continua ed eterna ma distante, mai propria perché la nascita appartiene all'oriente, da sempre. La filosofia, la metafora occidentale, la mitologia bianca, l'eliotropio seguono questo percorso incontrovertibile, si sono abbandonati al dominio della luce e del senso che la luce dà al mondo. Derrida propone la venuta del tempo dell'oriente, e lo fa proprio giocando sul doppio significato della parola eliotropio, che, oltre ad essere il nome del fiore retorico, è anche il nome di una pietra dal doppio colore, simbolo della natura bifida e molteplice delle cose del mondo:

Eliotropio è anche il nome di una pietra: pietra preziosa, verdastra e rigata di venature rosse, specie di diaspro orientale<sup>31</sup>

Il tempo dell'oriente è il vespro del mondo occidentale, fine di un circolo millenario che chiede una nuova rinascita.

---

<sup>31</sup>(Derrida, 1997, p.349)

## Riferimenti bibliografici

- Bachelard, G. (1938). *La formation de l'esprit scientifique*. Alcan, Paris. 19
- Benveniste, E. (1958). Catégories de pensée et catégories de langue. In *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Seuil, 1966. 12
- Benveniste, E. (1960). «etre» et «avoir» dans leurs fonctions linguistiques. *Bulletin de la Société de Linguistique*. LV. 13
- Biagini, E., A. Brettoni, and P. Orvieto (2001). *Teorie critiche del novecento*. Carocci, Roma. 1
- Carifi, R. (1995). *Le parole del pensiero*. Le Lettere, Firenze. 4
- Derrida, J. (1997). *Margini della filosofia*. Einaudi. 6, 8, 20
- Derrida, J. (2000). *Ciò che resta del fuoco*. Edizioni SE, Milano. 2
- Ferraris, M. (2005). *Introduzione a Derrida*. Laterza, Bari. 2
- France, A. (1900). *Le Jardin d'Epicure*. Paris. 15
- Vergani, M. (2000). *Jacques Derrida*. Mondadori, Milano. 1