

## L'ASSOLUTO CONTRACCOLPO IN SE STESSO

### La questione dell'origine tra Hegel e Derrida

Paolo Beretta

*Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.  
Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?*  
(Thomas Mann)

#### Avvertenza

Ogni avvertenza e introduzione vive in un paradosso, come avremo modo di chiarire procedendo con questo scritto: si scrive, aprendo la via verso l'esito, a partire da quello stesso esito. Questo paradosso si accresce se si tien conto poi del senso stesso del percorso che qui stiamo per iniziare: perché a tema è la questione stessa dell'origine, affrontata nella prospettiva di un dialogo a distanza stabilito tra due autori che hanno fatto di questa questione, fondamentale per ogni filosofia, un punto specialissimo della loro meditazione, Hegel e Derrida. Vi è, per giunta, un terzo carattere che rende tutto ancora più problematico: il testo ha l'ambizione di svolgere un lavoro teoretico. Con ciò, non possiamo dimenticarci che non si dà qui alcuna pretesa di dire la verità «originaria» in sé del pensiero di Hegel e di Derrida sull'origine, ma di cogliere l'occasione della loro meditazione per una riflessione «nostra». Si potrebbe dire, dunque, un discorso sul discorso di Hegel e di Derrida sull'origine, per fare di questa «cosa» che è l'origine qualcosa che vale per noi, che è detta da noi, che è incarnata da noi.

Beninteso, non è nostra premura quella dell'originalità: innanzitutto perché ci troviamo di fronte a un monumento della storia del pensiero, Hegel, e a un pensatore, Derrida, che con la sua raffinata opera ha senza dubbio segnato la filosofia della seconda metà del novecento; in secondo luogo, perché l'originalità qui non ha alcuna importanza: ciò che si tratta di fare è altro, è farsi carico della tradizione *ripetendola da capo*, incarnarla in una figura che non può che essere una nuova figura dell'inizio, quell'inizio che, pure, non è che uno.

Si tratta, in ultima analisi, per usare una formula di Carlo Sini, dal cui magistero infine traiamo la radice prima dello scritto, di fare di questo percorso un'occasione *auto-bio-grafica*, venendo da una monumentale tradizione e inscrivendola nella nostra differenza.

Ciò che quindi abbiamo tentato è stato di mettere in atto un *esperimento* di scrittura, sollecitando il monologo del λόγος hegeliano con la *voce* di Derrida.

#### 1. Introduzione: La piega del ritorno

L'opera che ha da essere considerata esiziale, in quanto esito di un percorso precedente e apertura di una nuova condotta filosofica, nella meditazione di Jacques Derrida è senza dubbio *La voce e il fenomeno*<sup>1</sup>; qui, come noto, il pensatore francese affronta la fenomenologia husserliana, in particolare il

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997.

primo libro delle *Ricerche logiche*<sup>2</sup>, per denunziarne le ipoteche metafisiche, le quali, a partire dal fraintendimento dell'operare del *segno*, sulla scia di tutta la tradizione del pensiero<sup>3</sup>, manifestano la pietra d'inciampo della fenomenologia tutta, ovvero l'adesione piena al privilegio della presenza quale fondamento del sapere filosofico e scientifico. Per il nostro percorso non dobbiamo seguire passo per passo Derrida nella sua critica alle raffinate distinzioni husserliane intorno al concetto di segno ma considerare due risultati ai quali tale critica ci conduce, che si riveleranno, nella loro profondità, molto importanti per il futuro del nostro cammino, sollevando per noi una domanda e uno spaesamento in un'ambigua circolazione di termini. Anticipando quindi questi due risultati, potremmo delimitarli secondo queste coordinate: la questione del ritorno nel funzionamento del segno e i suoi effetti decisivi per il privilegio della presenza; la questione del rapporto tra il sapere (così come esso emerge, sostanzialmente mutato, dalla questione precedente) e la vita – e come questa debba essere intesa, in funzione di un tale rapporto. Vi è un terzo termine che parteciperà alla circolazione spaesante che avremo in sorte di affrontare: l'origine – cioè la cifra di tutto il nostro procedere. Essa non può essere pensata senza il riferimento agli altri due termini.

Derrida muove la propria indagine avendo di mira l'esibizione di uno scarto esistente, nella fenomenologia, tra dichiarazione e descrizione, tra l'intento esplicito di fondare finalmente una metafisica autentica, adeguata alla vocazione originaria e mai raggiunta della filosofia alla scientificità, e la confessione inevitabile dello scacco del sapere scientifico nella sua totalità, laddove esso si ponga secondo l'antica e sempre attuale pretesa della fondazione di sé sul piano della presenza pura. Il segno è il luogo stesso della crisi, giacché esso «rappresenta» l'inafferrabile movimento al margine del sapere, che istituisce la possibilità del discorso e del sapere non riducendovisi ma neanche producendoli «da fuori», mettendo così in pari tempo in crisi la nozione stessa di rappresentazione nel senso classico.

Ora, coerentemente con i fini della nostra indagine, sarà proprio il concetto di *rappresentazione* come *ri-presentazione* o *ri-memorazione* il centro del nostro interesse intorno a *La voce e il fenomeno*, in virtù della patente complicità di una tale nozione con quella di domanda e di sapere.

L'irriducibile non-presenza e mediazione, le quali minano dall'interno la presenza assoluta, infatti, si manifestano con forza peculiare nei due momenti paralleli «del passaggio dalla ritenzione alla rap-presentazione (ri-presentazione) nella costituzione della presenza di un oggetto temporale la cui identità possa essere ripetuta» e «nel passaggio necessario attraverso l'ap-presentazione nel rapporto all'alter ego, cioè nel rapporto a ciò che rende possibile anche un'oggettività ideale in generale»<sup>4</sup>. Questi due processi non si aggiungono dal di fuori alla presenza, cioè eventualmente modificando una struttura che purtuttavia si fonderebbe su di un'originaria autouguaglianza: essi sono la

<sup>2</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle 1922, a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1982.

<sup>3</sup> Ovviamente ciò è problematico: C.S. Peirce, del quale pure Derrida parla ne *Della grammatologia*, senza mai però prenderne radicalmente in considerazione le mosse decisive, è un pensatore che compie passi inauditi nella posizione della questione semiotica. Si veda, a questo proposito, C. Sini, *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

<sup>4</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 35.

costitutiva impossibilità di determinare un luogo non affetto dalla distanza e dalla *differenza*.

È in questa dimensione che Derrida dichiara l'intento di porre in questione il «concetto» di segno. Il segno è, infatti, ciò che Husserl, aderendo in questo pienamente all'ingenuità della tradizione, non ha mai reso oggetto di un'indagine radicale. Denunciando per questo la mancanza husserliana, Derrida, come ricordavamo, mette correlativamente sotto accusa la storia della filosofia, nella sua complice rimozione dell'alterità inquietante dal cuore stesso del suo diritto. Ponendo senz'altro il segno e il linguaggio sotto la regalità della presenza come forma immobile e vittoriosa del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , accade la filosofia: essa manifesta quindi la parzialità del suo progetto come rimozione dell'evento che le ha dato luogo. Escludendo il movimento profondo di una tale paradossale dialettica, essa ha mosso la sua campagna di conquista e si è costruita il rapporto all'altro secondo un modello di secondarietà e di supplenza meramente esteriore.

Derrida nel suo procedere, specificando vieppiù con un riferimento a *Ideen I* la posizione di Husserl intorno all'irrealtà immaginativa, scrive in una nota qualcosa di molto importante:

L'originalità fenomenologica che Husserl vuole così rispettare lo porta a porre un'eterogeneità assoluta tra la percezione o presentazione originaria (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) e la ri-presentazione o ri-produzione rappresentativa, che si traduce anche con presentificazione (*Vergegenwärtigung*). Il ricordo, l'immagine, il segno sono delle ri-presentazioni in questo senso. A dire il vero, Husserl non è condotto a riconoscere questa eterogeneità: quest'ultima costituisce tutta la possibilità della fenomenologia che ha senso solamente se una presentazione pura e originaria è possibile e originale. Una tale distinzione [alla quale bisogna aggiungere almeno quella ri-presentazione posizionale (*setzende*) che pone l'essendo-stato-presente nel ricordo, e la ri-presentazione immaginaria (*Phantasie-Vergegenwärtigung*) che è neutra a questo riguardo], di cui non possiamo qui studiare direttamente tutto il sistema complesso e fondamentale, è qui lo strumento indispensabile per una critica della psicologia classica dell'immaginazione e del segno. Ma non è possibile assumere la necessità di questa critica della psicologia ingenua soltanto fino ad un certo punto? E mostrare finalmente che il tema e il valore di «presentazione pura», di percezione pura e originaria, di presenza piena e semplice, ecc..., costituiscono la complicità della fenomenologia e della psicologia classica, la loro comune presupposizione metafisica? Affermando che la *percezione non esiste* o ciò che si chiama percezione non è originario, e che in un certo modo tutto «comincia» con la «ri-presentazione» (tesi che può evidentemente sostenersi solamente nel cancellare questi ultimi due concetti: essa significa che non vi è «cominciamento» e che la «ri-presentazione» di cui parliamo non è la modificazione di un «ri-»*sopraggiunto* ad una presentazione originaria), reintroducendo la differenza del «segno» nel cuore dell'«originario», non si tratta di ritornare al di qua della fenomenologia trascendentale, che ciò sia verso un «empirismo» o verso una critica «kantiana», della pretesa all'intuizione originaria. Abbiamo così indicato l'intenzione prima – e l'orizzonte lontano – del presente saggio<sup>5</sup>.

La chiave per la comprensione della domanda sull'origine, della domanda in generale e dell'istituto del sapere può forse trovare una via d'accesso privilegiata in virtù della sonda gettata in questa difficile complicazione di strati. Presenza a sé dell'intuizione, presente vivente, ri-presentazione o ra-ppresentazione: Derrida ci invita a non considerare come ovvia questa stratificazione, nella

<sup>5</sup> Ivi, pp. 77-78, nota 3.

quale non è ben chiaro quale «strato» possa ambire all'originarietà, ammesso che questa parola abbia ancora un senso.

Queste distinzioni vengono messe a dura prova innanzitutto nel linguaggio, poiché manifestamente qui «la rappresentazione» e «la realtà» non sono rigorosamente distinguibili: anzi, «il linguaggio in generale è questo»<sup>6</sup>, questo luogo dell'ambiguità. Nell'uso effettivo della parola, anche per la comunicazione, la struttura entro cui si opera è necessariamente una struttura di ripetizione. Essa è lo specifico di ogni segno; proprio ciò che non si dà mai una prima volta, il segno è il segno del ritorno, «un significante (in generale) deve essere riconoscibile nella sua forma nonostante e attraverso la diversità dei caratteri empirici che possono modificarlo»<sup>7</sup>. Questa forma è *il sapere*. Una siffatta identità «è necessariamente ideale» e implica una rappresentazione. Il segno, qualunque segno, per fare segno, deve essere una forma, appunto, ovvero un ritorno, un riconoscimento: «Dato che questa struttura rappresentativa è la significazione stessa, io non posso avviare un discorso "effettivo" senza essere originariamente impegnato in una rappresentatività indefinita»<sup>8</sup>.

Considerando con attenzione questi ultimi passi, ci rendiamo conto che l'idea di segno, di linguaggio, e infine di sapere risulta sostanzialmente modificata. Ogni atteggiamento sapienziale ha la propria garanzia nel funzionamento della rappresentazione e questo in un senso che ribalta la comune nozione di realtà e rappresentazione, ovvero la loro tipica posizione gerarchica: ovunque, qui, «la differenza» tra «la parvenza semplice e la ripetizione ha già da sempre cominciato a cancellarsi». Il mantenimento di una tale differenza, d'altra parte, «risponde al desiderio ostinato di salvare la presenza e di ridurre o di derivare il segno»<sup>9</sup>.

Se questo è il segreto del segno, Derrida mostra come la sua specificità sia cancellata nella tradizione metafisica in due modi tra di loro collegati. Da una parte c'è la cancellazione operata classicamente da qualunque filosofia della presenza e dell'intuizione: essa fa apparire l'emergenza del segno come una modificazione che opera in supplezza di un'originaria semplice presenza; dall'altra, e in maniera più sottile, il segno non può che ricoprire il ruolo accidentale e secondario a esso affidato da un pensiero della presenza, per il fatto che è questo stesso pensiero ad averne sviluppato il concetto ed esso è fin da subito marchiato da una tale secondarietà. Esibire «l'originarietà» del segno significherà perciò innanzitutto contestarne un determinato concetto, così come esso si è affermato nella storia del pensiero. Naturalmente quest'operazione non potrà che muovere la sua campagna dall'interno della tradizione metafisica e con i suoi stessi strumenti.

Per noi qui entra in scena l'altro elemento determinate lungo il percorso effettuato ne *La voce e il fenomeno*: si specificano cioè più d'appresso i concetti di vita e dialettica temporale. La forma espressiva del monologo interiore conserva in Husserl una priorità dovuta alla sua caratteristica temporale. Essa si

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 83.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ivi, p. 84.

<sup>9</sup> Ivi, p. 84-85.

svolge nell'assoluta immediatezza, nella «punta dell'istante» che è così strutturata «per non avere nulla da farsi sapere per la procura del segno»<sup>10</sup>.

È soltanto in virtù di una presenza di questo genere che la fenomenologia, così com'è intesa da Husserl, è possibile. Derrida nota d'altra parte come Husserl stesso non cada nell'ingenuità di pensare a un istante puntuale assolutamente prescisso dalla trama del fluire temporale. Facendo riferimento questa volta non alle *Ricerche logiche* ma alle successive *Vorlesungen*, ciò risulta molto chiaramente. Tuttavia il principio della puntualità del presente, sebbene corretto con la cautela del caso, che invita a pensarlo all'interno dello svolgimento temporale, è comunque considerato il limite ideale che *deve* essere pensato in quanto tale. Esso è anzi reputato in certo modo la garanzia stessa del pensiero<sup>11</sup>.

Questa la marca ancora metafisica che avrebbe la fenomenologia in sua signoria. Una tale «*persistente forma per sempre nuove materies*»<sup>12</sup> è l'evidenza stessa come portato tipico del pensiero filosofico. Essa ha dettato tutte le distinzioni della metafisica, a partire da quella che vede opporsi forma e materia, atto e potenza. Ma un'idea del presente di questo tipo in qualche modo «si decostruisce» già da sé nel discorso fenomenologico. Esso è diviso in sé fra la tutela del proprio fondamento come una sorta di principio di autoconservazione e la non trascurabile paradossalità che l'elemento mobile del flusso temporale porta con sé. Proprio su questa inconciliabile duplicità fa leva Derrida.

Abbiamo individuato così più strati nel discorso che il Nostro sviluppa ne *La voce e il fenomeno*. La semplice presenza a sé è il primo strato, che deve essere contestato. Esso è sia la possibilità della fenomenologia, che in questo denuncia la propria appartenenza alla tradizione metafisica, sia ciò che già in essa, nelle sue analisi sulla temporalità vivente, mostra la propria insostenibilità. Le due necessità non possono coesistere, la mediazione affetta già da sempre qualunque presunta intuizione originaria. Ciò che inibisce ogni pretesa d'immediatezza è la vita stessa, intesa come concetto dinamico e dialettico.

Sin dal suo primo scritto, la sua tesi di laurea, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*<sup>13</sup>, Derrida evidenzia come la fenomenologia non possa che fondarsi su di un sostrato ontologico non passibile di riduzione, appunto la vita in senso dialettico. Ciò è dovuto al fatto che qualunque riduzione deve muoversi in quell'elemento irriducibile. Esso è in ogni caso il sempre-già-cominciato il cui diritto non si aggira. Già ne *Il problema della genesi*, dunque, si annuncia la necessità che in seguito orienterà l'opera del pensatore francese, necessità di pensare una «complicazione originaria del semplice [...] che nessuna analisi potrebbe presentare, render presente nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell'elemento»<sup>14</sup>.

Ora, se abbiamo compreso quale diritto inapparente imponga all'esperienza «la procura del segno», dobbiamo riordinare i piani. Scartiamo senz'altro la precedenza assoluta della presenza come puntualità. Essa, si

<sup>10</sup> Ivi, p. 95.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 96-97.

<sup>12</sup> Ivi, p. 97.

<sup>13</sup> J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Paris 1990, tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.

<sup>14</sup> Ivi, p. 51.

diceva, è già sempre resa spuria dall'esperienza della ritenzione e della protensione. Sappiamo che Husserl stesso lo ammetteva nelle *Vorlesungen*; egli aveva dovuto estendere il concetto di presenza al di là della puntualità dell'adesso e per fare ciò si era prestatto a una differente partizione: una partizione irriducibile tra la «ri-presentazione» e la «percezione presentativa», tra il «ricordo secondario e riproduttivo» e la «ritenzione»<sup>15</sup>, ecc.

La discontinuità radicale deve passare dunque tra ritenzione e riproduzione. Questa è la mossa necessaria di Husserl per salvare i fenomeni e la fenomenologia, ma è soltanto un salvataggio apparente. Di fatto, ricuperando la ritenzione nella presenza, non si fa altro che introdurre la non presenza e si «distrugge radicalmente ogni possibilità d'identità a sé nella semplicità», infatti «questa intimità della non-presenza e dell'alterità alla presenza intacca, alla sua radice, l'argomento dell'inutilità del segno nel rapporto a sé»<sup>16</sup>.

Naturalmente Husserl rifiuta l'identificazione di ritenzione e segno, giacché questo appartiene per lui all'ambito della ri-presentazione. Ora, Husserl ha ragione a ritenere che il luogo più proprio e forse solo del segno sia la ri-presentazione. Ma se questa è l'unica esperienza entro la quale, eventualmente, si può poi produrre qualcosa come il presente vivente e la presenza dell'oggetto, è la ri-presentazione infine ciò che innanzitutto e per lo più si incontra. È quello che scrive lo stesso Derrida nella nota più sopra citata. Ora egli aggiunge:

Senza ridurre l'abisso che può in effetti separare la ritenzione dalla ri-presentazione, senza nascondersi che il problema dei loro rapporti non è null'altro che quello della storia della «vita» e del divenire-cosciente della vita, si deve poter dire *a priori* che la loro radice comune, la possibilità della ri-petizione sotto la sua forma più generale, la traccia nel senso più universale, è una possibilità che deve non solo abitare la pura attualità dell'adesso, ma costituirsi col movimento stesso della differenza che essa vi introduce. Una tale traccia è, se si può mantenere questo linguaggio senza contraddirlo e cancellarlo subito, più «originaria» della stessa originarietà fenomenologica. L'idealità della forma (*Form*) della presenza stessa implica in effetti che essa possa ri-petersi all'infinito, che il suo ritorno, come ritorno dello stesso, sia all'infinito necessario e iscritto nella presenza come tale; che il ri-torno sia ritorno di un presente che si tratterà in un movimento *finito* di ritenzione; che ci sia verità originaria, nel senso fenomenologico, che si radica nella finitezza di questa ritenzione; che il rapporto all'infinito non possa infine instaurarsi che nell'apertura dell'idealità della forma di presenza, come possibilità di ri-torno all'infinito. Senza questa non-identità con sé della presenza detta originaria, come spiegare che la possibilità della riflessione e della ri-presentazione appartenga all'essenza di ogni vissuto? [...]. In tutte queste direzioni, la presenza del presente è pensata a partire dalla piega del ritorno, dal movimento della ripetizione e non al contrario. Che questa piega sia irriducibile nella presenza o nella presenza a sé, che questa traccia o questa differenza sia sempre più vecchia della differenza e le procuri la sua apertura, ciò non vieta forse di parlare di una semplice identità a sé «*im selben Augenblick*»?<sup>17</sup>

Dopo queste importanti parole di Derrida, chiariamoci meglio, prendendo sul serio la non-identità semiotica che affetta già da sempre l'esperienza, *che cosa si dà* innanzitutto e per lo più in essa. Se l'esperienza è riconoscimento, se identifica ciò che affronta, essa incontra soltanto elementi che sussistono per

<sup>15</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 99.

<sup>16</sup> Ivi, p. 101.

<sup>17</sup> Ivi, p. 103.

«la procura del segno». In questo senso non s'incontrano che universali. Perciò, anche quando si fa esperienza della presenza nella forma più originaria del presente vivente al modo in cui è inteso da Derrida, quando si fa esperienza della vita come flusso inanalizzabile la cui specificità è appunto la dialettica che articola i suoi momenti nell'oscillazione evenemenziale delle estasi temporali, le quali si raccolgono sempre di nuovo nell'inarticolabile della loro unità, tutto ciò è pur sempre *detto, scritto, signato*. Tutto ciò è possibile soltanto nella *forma* della «piega del ritorno». A partire dalla piega che il sapere è, come ri-conoscere, unica forma possibile dell'esperienza nell'individuazione delle forme, si profilano le complicate questioni della temporalità fluente. *È soltanto dalla piega della vita, che la vita da cui la piega proviene si profila al suo margine.*

Questa situazione svolge perciò un carattere della vita inaspettato. Da una parte, sembra incontestabile la dialettica che la attraversa. Essa è il flusso che, abitato originariamente dalla non-presenza, non può che reggere ogni rappresentazione. Dall'altra, a questa costante dialettica della vita cangiante e inafferrabile ci si può riferire di fatto e di diritto sempre soltanto da una ri-presentazione. Non già, originariamente, da una ritenzione che condivida in qualche modo il carattere della presenza, come voleva Husserl. Egli ha operato una partizione tra il flusso ritenzionale-protenzionale primario e la ripetizione rap-presentante e così ha sancito una differenza che sarebbe dovuta rimanere il sigillo incontestabile della gerarchia del vissuto. Ora, tuttavia, seguendo la critica derridiana, una tale gerarchia di fatto si ribalta. Non basta più affermare che la non-presenza abita il cuore dell'esperienza primaria e vivente del vissuto. È proprio una tale esperienza che vede insidiato il suo titolo di primalità dall'effetto del segno. Soltanto nel *segno del ritorno* si manifesta la vita che lo attraversa. Essa si scinde perciò in due parti. Significandola, frequentandola, non si può che porla innanzitutto dalla *piega del ritorno*.

D'altra parte, la vita è l'unica possibilità di questo ritorno: esso senza dubbio sussiste in uno svolgimento. Ma questo svolgimento è il suo punto cieco. Non appena si cerca di coglierlo, esso si raccoglie in una forma – e così il suo specifico è perduto. Pertanto siamo condotti alla partizione che attraversa il ritorno stesso, il *segno del sapere*. Esso è ciò che produce il significato. In quanto si rispecchia nel suo significato, in quanto domanda e non può che proiettare la sua figura e produrre forma e materia di ciò che interroga (la materia amorfa si astraie infatti sempre dalla forma che la investe e che quindi la produce), gli compete la stessa forma del significato, dell'ideale immobile oggettualità. Ma in quanto esso è reso attivo alle sue spalle da quel movimento al quale allude, allora la ri-petizione non può che confermarsi nel flusso della dialettica vitale: come scrive Derrida ne *L'Origine* «dialettica della dialettica [...] e della non-dialettica»<sup>18</sup>.

La vita è allora questo distinguersi da se stessa e togliere queste distinzioni. Ciò la rende dialettica. Tutto questo movimento, però, non è possibile che a partire da una *différance* (per usare il celebre termine che Derrida svilupperà poi) come innesco più originario e «più vecchio» di ogni distinzione e di ogni riunione, quel tratto che mette in relazione e così distingue, ma può fare ciò soltanto a partire da un abisso o un vuoto, un'apertura, che consente l'illuminarsi di qualcosa nel suo spazio; è questo spazio aperto che costituisce

<sup>18</sup> J. Derrida, *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*, P.U.F., Paris 1962, tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'Origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987, p. 203.

l'elemento evenemenziale della *différance*. Essa fa accadere la dialettica, non se ne può chiamare fuori, ma non vi si può neppure ridurre come uno dei membri in gioco. Non gioca come un'antitesi che deve poi essere rilevata. Questo gioco è infatti originariamente possibile soltanto nel frammezzo di uno spazio fessurato. Se ci fosse soltanto occlusione, nessun accadere sarebbe possibile. La *différance* costituisce il *vulnus* che consente l'accadere. Non semplicemente come una causa scatenante, essa presiede senza alcuna autorità metafisica al movimento in cui è presa.

Come pensare dunque in maniera più stringente quest'apertura rimane il proposito che Derrida si pone nell'ultimo capitolo de *La voce e il fenomeno*. Quale carattere saliente, si evidenzia la supplementarietà che gioca nel rapporto differenziale con l'origine. Il supplemento è d'origine. Esso marca originariamente la presenza. La fenditura che si scava è la *différance* come complicazione del ritardo e del differire, e perciò la complicazione originaria del semplice:

Ciò che vorremmo finalmente dare a pensare, è che il per sé della presenza a sé (*für-sich*), tradizionalmente determinato nella sua dimensione dativa, come autodonazione fenomenologica, riflessiva o pre-riflessiva, sorge nel movimento della supplementarietà come sostituzione originaria, nella forma del «al posto» (*für etwas*), cioè, l'abbiamo visto, nell'operazione stessa della significazione in generale. Il *per-sé* sarebbe un *al-posto-di-sé*, messo *per sé*, invece di sé. Qui appare la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi<sup>19</sup>.

L'assenza possibile dell'oggetto e l'idealità del discorso fanno uno. Nella parola ciò che si presenta è l'assenza; meglio: la presenza avviene soltanto nella parola, qui la presenza si presenta come essa è, la presenza *della* assenza. L'esperienza del segno è il margine che orla il mondo e che lo fa accadere come presente, ma come un presente che è la supplenza della sua totalità. Si dona nel segno come presente l'annuncio dell'oggetto, ma quest'oggetto che si prepara non sta prima del suo annuncio nel segno. È proprio il segno che lo evoca e lo fa accadere, esso è a un tempo la sua possibilità e la sua impossibilità.

Soltanto a partire da queste considerazioni si può comprendere come sorga in Derrida la questione dell'origine così come la vedremo emergere nel confronto con Hegel. Ogni presenza piena, ogni presenza originaria è scavata e compromessa dalla distanza, dalla ri-presentazione, di modo che non vi può essere mai qualcosa come un inizio compiuto in sé e per sé, senza alcun rimando e rispecchiamento. Tutti i termini che segneranno il pensiero derridiano, cioè la *scrittura*, la *traccia* e l'*architracca*, la *différance*, vengono da qui.

Con la mossa di Derrida emerge la necessità di pensare la conoscenza, il ritorno che essa implica e il suo rapporto con l'origine in maniera differente. Se la questione dell'origine e della sua pensabilità si può aprire solo tenendo presente questo sfondo, o quest'abisso, tale questione si rivela non essere innanzitutto e originariamente una questione temporale. Se anche il tempo, inteso *crono-logicamente*, non può che essere pensato a partire da questo ritardo della conoscenza, della scrittura, della traccia su se stesse, il suo stesso avere luogo dipende da qualcosa di «più antico», per paradossale che possa sembrare un'affermazione del genere. L'antichità oltre-temporale dell'origine, della sua traccia, del suo riflettersi, iscrive il tempo stesso; ovvero, il tempo stesso non è

<sup>19</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 128.

che una stilizzazione di un movimento più originario, più essenziale – di qualcosa che passa non passando mai, ma decidendo con ciò della stilizzazione a partire dalla quale si danno un passato e un futuro. Detto altrimenti, il tempo stesso e il suo ritardo sull'origine lasciano il campo a una questione *semiotica* – *Sein und Zeichen* –, se teniamo fede ai primi passi svolti, o, se ci rivolgiamo a ciò che ci attende, a una questione *logica* – dove con questa parola intendiamo lo stesso che intende Hegel, logica speculativa.

## 2.1 Il cominciamento della scienza

*Cominciamo* ora dalle ultime due pagine della seconda prefazione alla *Scienza della logica*, prefazione nella quale è evidente l'intenzione di Hegel di difendersi da accuse mosse al suo modo di trattare la disciplina. Qui il pensatore tedesco scrive che «il desiderio di andare a fondo sembra esigere che si diriga l'indagine prima d'ogni altra cosa sul cominciamento, come sulla base su cui tutto è costruito». Anzi, sembra che non si possa proseguire finché quella base «non si sia mostrata solida». C'è un vantaggio in questo «spirito di profondità», prosegue ironico Hegel: esso porta con sé sollievo al pensiero, perché, nella considerazione del primo passo, tale spirito contempla posto dinanzi a sé «l'intero sviluppo, e crede di avere fatto tutto, quando abbia finito di esaminare quel germe; che è la faccenda più facile da sbrigare, poiché un tal germe è semplicissimo, la semplicità stessa»<sup>20</sup>.

Sensato in apparenza, tuttavia, un siffatto modo di procedere mostra in realtà una totale inadeguatezza rispetto alla scienza da fondare, in quanto oggetto della logica è il puro pensiero, nella cui immanenza bisogna fin da subito mantenere il contegno adeguato alla sua trattazione: ogni passo si deve mostrare da sé come immerso in questo puro elemento e una fondazione che prenda in prestito dall'esterno di questa scienza «categorie» date per scontate non si può che denunciare come del tutto inadeguata all'operare del sapere. Le fondamenta della costruzione devono da se stesse essere fondate, secondo un movimento che non si può assolutamente ridurre a un'ingenua opera d'investimento di presupposizioni e di riferimenti a presunte evidenze, la cui saldezza apparente è proporzionale soltanto alla superficialità che tratta la questione dell'inizio in questo modo.

Più d'ogni altra scienza la logica dovrà partire dalla *cosa stessa*, giacché i suoi strumenti sono il suo stesso traguardo, cioè il suo oggetto e il suo metodo sono il medesimo, le regole di questo «fanno parte del suo stesso contenuto e non debbono esser fondate che dentro la logica stessa»<sup>21</sup>. Per i suddetti motivi, spiega Hegel nell'«Introduzione», la funzione di questa è non già quella di portare a giustificazione il metodo e il contenuto della *Logica*, ma quello di formare una «rappresentazione» (che per Hegel non è ancora, come noto, qualcosa di coincidente con il pensiero propriamente detto, quindi la logica) della prospettiva entro la quale collocare la scienza in questione.

---

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 21.

<sup>21</sup> Ivi, p. 23.

Il compito della *Fenomenologia dello spirito*<sup>22</sup> era stato quello di esibire l'attraversamento da parte della coscienza delle figure in cui essa errava trovandosi scissa dal suo oggetto. Lo sguardo filosofico *riconoscera*, rimemorando, la verità e il legame di ciascuna delle figure secondo la necessità della loro erranza e infine per una tale via giungeva a cogliere «il *concetto della scienza*». Perciò quest'ultimo non necessita di una giustificazione nella *Scienza della logica*, avendola ricevuta all'interno della *Fenomenologia*, «né è poi suscettibile di altra giustificazione, fuor che di questa produzione sua per opera della coscienza, le cui proprie forme si risolvon tutte in quel concetto come nella verità»<sup>23</sup>.

È d'obbligo però chiedersi in che modo questa scienza risulti così fondata. Innanzitutto si deve dire, afferma Hegel, che, quando si tratta della scienza filosofica, la sua giustificazione non può che giungere all'interno del suo stesso movimento; ogni altra non sarebbe che la formulazione di una rappresentazione, la quale si gioverebbe di conoscenze mutuete da altre discipline, «ma una definizione della scienza, o più precisamente della logica, ha la sua prova solo in quella necessità del suo sorgere»<sup>24</sup>. La logica, il puro pensiero, ha un contenuto, che ora si specifica come «l'assoluto Vero», cioè quello che è in se stesso l'unità più intima di materia e forma, dove ogni accidentalità è stata *rilevata* e trasformata dal *lavoro* dello spirito<sup>25</sup>.

L'assimilazione della metafisica nella logica passa per questa via. Già la filosofia critica, continua Hegel, aveva condotto a questo passaggio, salvo venire limitata dal suo timore per l'oggetto e giungendo così a porre le determinazioni logiche esclusivamente nella sfera soggettiva (questa critica era già stata prodotta nella *Fenomenologia dello spirito* all'inizio del momento *ragione*). Ora è venuto il tempo che la logica si ponga pienamente nella chiarezza del metodo che le compete senza prendere in prestito strumenti da altre discipline.

Questo metodo è il metodo dialettico. Nessuno schema può ridurre il suo approccio, poiché la dialettica è essenzialmente quella via di pensiero cui ripugna ogni schematizzazione estrinseca e che vieta qualunque propedeutica a essa esterna. La dialettica è anzi proprio il superamento della schematizzazione astratta, il movimento che rende fluida ogni determinazione prescissa dalla totalità relazionale e del quale si può fare reale esperienza soltanto ponendosi all'interno del suo funzionamento. La dialettica è propedeutica a se stessa<sup>26</sup>. Quello dialettico è l'unico metodo possibile, perché coincide perfettamente con il suo contenuto e in esso il negativo è sempre di nuovo ricompreso; unico modo, quindi, di guadagnare un'effettiva totalità che sappia assumere su di sé la contraddizione: in ciò «consiste lo *speculativo*»<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

<sup>23</sup> Id., *Scienza della logica*, cit., p. 30.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo*. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la *esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*». Ivi, p. 31.

<sup>26</sup> Ivi, p. 36.

<sup>27</sup> Ivi, p. 39.

Ora, nella prospettiva hegeliana lo speculativo rappresenta «il lato più importante, ma più difficile»<sup>28</sup> nell'educazione del pensiero in direzione della filosofia (che anzi diviene tale, si compie, superandosi, in esso soltanto): necessario per un'adeguata comprensione di cosa la logica rappresenti per il sistema generale della scienza e di come essa si sviluppi nei suoi momenti. Questi infatti non devono produrre l'abbaglio di una sussistenza estrinseca degli uni agli altri. Le determinazioni sono poste soltanto per essere superate e la necessità della loro formulazione e definizione nella prescissione è soltanto dovuta al mezzo del discorso che si muove secondo la logica dell'intelletto, dove però la comprensione filosofica esige che si giunga con la ragione a cogliere il momento in cui ciascuna di quelle si fluidifica nella dinamica totale dell'Idea. La funzione della *Scienza della logica* è quindi anche quella d'esser come un'iniziazione allo speculativo puro e semplice, in grado di allevare il filosofo e di riprodurlo in un'ulteriore natura che sia capace di muoversi nella dialettica come nel suo proprio elemento.

La parte conclusiva della «Introduzione» ostende le partizioni generali della *Logica* precisando come queste debbano esser pensate non astrattamente, ma nel loro movimento interno e quindi anche nella loro necessità. Esse, come è noto, sono *Logica dell'essere*, *Logica dell'essenza* e *Logica del concetto*. La partizione va poi ricondotta alla divisione più generale della *Logica* in *Logica oggettiva* e *Logica soggettiva*, dove la prima riguarda il concetto considerato «come il concetto che è» e la seconda il concetto «come *concetto*»<sup>29</sup>; nella prima divisione stanno le prime due dottrine, nella seconda l'ultima. La *Logica dell'essenza* ricopre quindi un ruolo mediano e relazionale tra i due estremi, pur essendo ricondotta nella prima delle due più ampie specie in cui si trova il concetto<sup>30</sup>. Pertanto i tre termini vanno visti nella mutua coappartenenza come unico movimento del concetto che si appropria di se stesso sviluppandosi e approfondendosi in assoluta immanenza.

Tra l'«Introduzione» e la «Sezione prima» con cui si apre l'opera, Hegel inserisce delle pagine preliminari il cui titolo suona: «Con che si deve incominciare la scienza?». Questi fogli ricoprono per il nostro percorso una posizione molto importante, quindi dobbiamo soffermarci un poco sui termini in cui essi pongono la questione.

Prima di tutto notiamo però come l'inizio della *Scienza della logica* temporeggi lungamente prima di entrare nella *cosa stessa*, come se l'impossibilità di effettuare delle vere e proprie prefazioni e introduzioni alla *filosofia prima* venisse ripetutamente affermata nei significati ma contraddetta nei gesti; *iniziare* sembra la cosa più difficile, dopo di che le cose «vanno in discesa», nel momento in cui la macchina da guerra della dialettica ha preso possesso del terreno. Il vero problema è *introdurvela, introdurvisi* da un fuori *impossibile* a

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Ivi, p. 44.

<sup>30</sup> «Ma dietro l'elemento fondamentale dell'unità del concetto in se stesso, epperò della inseparabilità delle sue determinazioni, queste (in quanto son *diverse*, ossia in quanto il concetto è posto nella loro *differenza*) debbono anche per lo meno star fra loro in *relazione*. Di qui risulta una sfera della *mediazione*, il concetto come sistema delle *determinazioni della riflessione*, delle determinazioni cioè dell'essere come trapassante nell'esser dentro di sé del concetto, mentre il concetto, in questa guisa, non è ancora posto per sé *come tale*, ma è insieme affetto dall'essere immediato come da qualcosa che gli è anche estrinseco. Questa è la scienza dell'essenza, che sta di mezzo fra la scienza dell'essere e la scienza del concetto» Ivi, pp. 44-45.

pensarsi, giacché non esiste alcun fuori del pensiero – farvi riferimento sarebbe in effetti pensarlo – e che, d'altra parte, dev'essere preliminarmente addomesticato, *persuaso*, compreso e *rilevato* nel circolo del sapere, onde evitare che tale esteriorità *assoluta* minacci «come con un colpo di pistola» il *sapere* assoluto. Pertanto questa esitazione non è per nulla addebitabile a una qualche causa «psicologica» di Hegel, esitazione dovuta a una difficoltà accidentale di spiegarsi con il lettore o con se stesso, ma è il dispositivo di disinnescamento della *minaccia stessa* come innesco del discorso dialettico.

Il temporeggiamento è una specie di ulteriorità dichiarata superflua, poiché il cominciamento «non richiede alcuna preparazione» e i preamboli che lo anticipano «non poterono già aver lo scopo d'introdurre il cominciamento stesso, ma ebbero anzi quello di allontanare ogni preambolo»<sup>31</sup>. Questa scrittura *a margine* del libro *deve* essere barrata non appena viene scritta, *deve* essere dimenticata non appena viene letta, *deve* essere consumata e farsi cenere innanzi al fuoco purificatore del λόγος dialettico.

Entriamo ora nello specifico di queste pagine. Soltanto di recente, dice Hegel, in filosofia si è compreso che trovare un cominciamento nella *cosa stessa* è assai arduo, così come solo di recente si è discusso intorno a questa difficile questione e alla sua ragione; essa consiste essenzialmente in ciò: che «il cominciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* oppure un *immediato*, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro»<sup>32</sup>.

A questa difficoltà del cominciamento se ne aggiunge un'altra strettamente legata: quella del «*principio*», il quale «esprime bensì anch'esso un cominciamento, non tanto però soggettivo, quanto *oggettivo*; esprime cioè il cominciamento *d'ogni cosa*».

Già da queste prime battute dovrebbe nascere un sospetto: tenere divisi questi due lati della questione nella prospettiva hegeliana è assolutamente privo di senso. Il pensiero che si muove distinguendo la questione non presta attenzione a quello che nella sua ottica è soltanto un problema secondario, perché soggettivo e accidentale, il problema cioè dell'inizio da cui deve muovere la scienza: è «il cominciare come tale» che rimane non osservato perché considerato «accidentale» e così la stessa domanda che l'ha di mira rimane in ombra<sup>33</sup>.

Un pensiero di questo tipo è sommamente ingenuo, poiché non comprende la necessità di prendersi in considerazione come il punto generatore della prospettiva che domanda, non è in grado di render tematico se stesso e la sua operazione, cadendo inevitabilmente preda di fraintendimenti naturalistici intorno alla questione del *principio*. In questo modo, la domanda che si muove a ritroso non ha nessuna consapevolezza né della propria forma né del proprio movimento e così facendo essa agisce, per così dire, a occhi accecati. Quest'atteggiamento, prosegue Hegel, affetta coloro che, in veste dogmatica, scettica o misticheggiante, non hanno ancora compreso come la cultura sia giunta alla comprensione della necessità di rendere il sapere stesso tema di una domanda riflessiva, laddove «anche l'atto *del soggetto* viene afferrato quale un momento essenziale alla verità oggettiva», sicché «il *principio* ha da

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>32</sup> Ivi, p. 51.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

essere anche cominciamento, e quello che è il Prius per il pensiero, ha da essere anche il Primo *nell'andamento* del pensiero»<sup>34</sup>.

La questione diventa quella di pensare il rapporto tra immediatezza e mediazione, che si sono dimostrate come inadeguate, nella loro astrazione ed estrinsecità, al pensiero del cominciamento della scienza. Questo rapporto non si può non trattare, giacché «non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparabile e inseparabili*, e quella opposizione come inesistente»<sup>35</sup>.

L'inizio o è immediato o è mediato. Ma non può essere né l'uno né l'altro. Posizione perentoria che sembrerebbe dare luogo a un'immobilità scettica definitiva. E tuttavia questa lettura è confutata dal percorso stesso che Hegel principia. Infatti la funzione di un'affermazione scettica nello speculativo non è semplicemente quella di annunciare la bancarotta del sapere, ma di esibire la vitalità che passa anche per delle determinate dichiarazioni d'impotenza: tutto il percorso della *Fenomenologia* lo testimonia. Dunque non dobbiamo farci impressionare da queste dichiarazioni di Hegel, ma attraversarle tenendole fisse davanti al nostro sguardo.

Affermate all'inizio del percorso, *immediatezza e mediazione* sono soltanto astrazioni che si tratta di porre in divenire. Esse, nonostante si dichiarino del tutto opposte, in realtà sono qui ancora entrambe immediate. La mediatezza stessa, quindi, non si pone in quanto tale, poiché essa, nella sua verità, non è un'affermazione giustificantesi secondo l'evidenza astratta: la mediazione è ciò che per definizione necessita l'esperienza. Le due posizioni sono a questo punto affermazioni che, in quanto tali, si annullano nella semplice indifferenza. Definirle nella loro specificità significherebbe allora farne esperienza, mediarle. Da una parte, dunque, sta l'astrazione di un puro spazio nel quale nulla significa veramente, poiché tutto ha la forma ancora inessenziale (cioè non riflessa) della semplice affermazione, dove i distinti giustapposti si dissolvono nella pura «uguaglianza» – che non è propriamente neanche tale, essendo necessaria all'identità la differenza. Dall'altro lato abbiamo la possibilità di attraversare la differenza delle due e quindi di mediarle: mediazione della mediazione e dell'immediatezza. L'opposizione e la verità che derivano dal confronto tra le due posizioni «si affacciano in ogni posizione logica»<sup>36</sup> e quindi il rapporto che incarna la paradossalità dell'inizio rimane presente in tutto il filosofare successivo, tanto più che questo si confermerà via via come l'autofondazione stessa del fondamento.

In filosofia non si può che cominciare con la filosofia stessa. Introdurre la filosofia significa muoversi quindi già nella filosofia. Detto altrimenti: all'elemento del sapere non si può accedere da fuori, giacché introdursi significa sapere qualcosa e dire qualcosa a partire dal sapere<sup>37</sup>: L'inizio del discorso del sapere diviene sommamente enigmatico, tanto più nella prospettiva di una logica che ambisce a superare ogni astrazione e a recuperare lo statuto di *filosofia prima* o *metafisica*. L'enigma non si ferma qui. Infatti sappiamo che un'opera anticipa la *Logica*, ovvero la *Fenomenologia dello spirito*. La

<sup>34</sup> Ivi, p. 52.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ivi, p. 53.

anticipava in quanto da se stessa si assegnava il titolo di prima parte del sistema della scienza – e continua ad anticiparla, giacché nell'«Introduzione» alla *Wissenschaft* si fa riferimento a essa. Il sapere puro, l'elemento della logica, è stato «l'ultima, assoluta verità della coscienza»<sup>38</sup>. Hegel scrive dunque che il presupposto della *Logica* è la *Scienza della esperienza della coscienza*, l'opera in cui si esibiva l'intima necessità che conduce al sapere puro. L'immediatezza colà era incarnata dalla *coscienza sensibile*. La *Scienza della esperienza della coscienza* si rivelava, però, come *Fenomenologia dello spirito*, il cui racconto esige la presenza del sapere assoluto, il quale domandava e metteva in atto e in circolo il suo presupposto. Anche questi accenni di Hegel non possono essere pertanto presi alla leggera<sup>39</sup>.

Giunti a questo punto, introdotti alla scienza pura, fare esperienza del suo inizio immanente significa liberarsi dalle rappresentazioni accidentali che se ne avevano intorno (liberarsi quindi anche della stessa introduzione redatta in testa al volume: soltanto a questi patti il libro [si] può cominciare) e aprirsi a ciò che «sta dinanzi». Nel suo cominciamento il sapere puro si trova come privo di ogni relazione ad altro, ovvero privo di ogni mediazione; quest'assenza di rapporti ci indica come esso non abbia in sé alcuna differenza. Esso, pertanto, non è neanche sapere, ha cessato, in questo principio, di esserlo: «Quel che si ha dinanzi non è che *semplice immediatezza*»<sup>40</sup>.

Un sapere che non sa nulla di determinato non è più sapere: questo ci dice Hegel. Nell'immediatezza non v'è riferimento, non v'è posizione di differenza e quindi non può neanche esservi risoluzione di questa in un sapere. La limitatezza della visione che non coglie l'unità di soggetto e oggetto si ribalta qui nell'indistinto puro e semplice, il quale sembra pertanto non avere alcun esito possibile. Questa è naturalmente la seconda via che il sapere assoluto può intraprendere al termine della *Fenomenologia*: l'alternativa è ricominciare daccapo e rigettarsi nella certezza sensibile. E tuttavia le due alternative non sono ciò che sembrano: l'una, il riprodursi delle figure della coscienza, è infatti reale soltanto nell'immanenza del sapere; l'altra, l'immediato della *Scienza della logica*, dev'essere sviluppata e mostrare come la sua immediatezza non possa che produrre in sé la mediazione, anzi: non possa che *sempre già* averla prodotta in sé, giacché l'immanenza sviluppantesi della *Logica* non conosce propriamente movimento diacronico. E infatti Hegel scrive successivamente che l'immediatezza che abbiamo incontrato «è essa stessa un'espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato»<sup>41</sup>. L'immediatezza è dunque in quanto puro pensiero anche «*puro essere*», pensiero ed essere presi nella semplice astrazione.

L'immediatezza del *cominciante* è un *risultato* di mediazione, una mediazione nella guisa di ciò che si toglie immediatamente: questa è l'immediatezza a tema nell'inizio della logica, che si dà come l'assunzione e il togliimento della mediazione che è stata nel procedere della coscienza. Il sapere di questa è il sapere finito e il suo togliersi è l'*esperienza* del sapere assoluto come

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> «In quella trattazione la coscienza immediata è anche il primo e immediato della scienza, epperò il presupposto. Nella logica invece il presupposto è quello che da cotesta considerazione era venuto a mostrarsi qual risultato, – l'Idea come puro sapere. La *logica* è la *scienza pura*, vale a dire il sapere puro nell'intero ambito del suo sviluppo». *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

infinito, cioè come l'attraversamento costante di ogni figura determinata e del suo limite.

Ma ciò non basta, perché l'approccio della logica deve nel tempo stesso autofondarsi, cioè giustificarsi da sé:

Ma se non si deve fare alcuna presupposizione, se il cominciamento stesso si deve prendere *immediatamente*, allora esso si determina solo per ciò ch'esso dev'essere il cominciamento della logica, il cominciamento del pensare per sé. Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il *pensare come tale*. Così il cominciamento dev'essere un cominciamento *assoluto* o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non si può così *presupporre nulla*, non deve esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto *l'immediato stesso*. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere una determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno all'altro, epperò una mediazione. Il cominciamento dunque è *puro essere*<sup>42</sup>.

Riflettiamo. Se la *Fenomenologia* ha condotto alla posizione del sapere assoluto, ora questo sapere deve muoversi nel suo proprio elemento puro autofondandosi, cancellando in certo modo il percorso che lo ha giustificato precedentemente come peregrinare della coscienza nella scissione. Questa *risoluzione* può apparire arbitraria, ma non secondo l'arbitrio accidentale del singolo che si muove in rappresentazioni. Nella logica, infatti, tali rappresentazioni sono state superate e ci troviamo nel *pensiero*. Questo si muove secondo una necessità che è la sua stessa libertà, giacché non si tratta della necessità causale della fisica, ma della sostanza come soggetto, la quale si riappropria di sé, si rende libera, realizzando se stessa, divenendo ciò che in potenza è sin dal *principio*. L'apparenza dell'arbitrio si dissolve poi se si tien presente che tutto il discorso della *Fenomenologia* si tiene dalla sua chiusura. Pertanto, giustificarsi dalla sua apertura nient'altro sarebbe che rimandare alla sua fine, quindi di nuovo all'elemento del puro sapere.

Giustificarsi nella *Logica* significa fondare il primo dal quale si è come *comincianti*. Se il metodo è intrinseco al movimento stesso, non v'è altro da fare. L'opzione di partenza, dunque, è il puro essere non come una rappresentazione accidentale, ma come l'indeterminazione più vuota che deve riempirsi da sé secondo la potenza dello sviluppo dialettico, cioè secondo il movimento del concetto nella sua immanenza. Si deve partire dunque, e tutto il movimento è da ritenersi un processo di autogiustificazione, dove l'ontologia fa uno con la teleologia; questa poi è una teleologia del tutto immanente, cioè intensivamente presente in ogni punto come energia del compimento, e d'altra parte, appunto perché agente dinamica, come sovrabbondante ogni determinazione:

Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale (che risulterà poi meglio dalla logica stessa), – la considerazione cioè che l'andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all'*originario* ed al *vero*, dal quale quello, con cui si era cominciato, dipende, ed è, infatti, il prodotto. – Così a partir dalla immediatezza, colla quale incomincia, la coscienza vien ricondotta, per la sua via, al sapere assoluto come alla sua più intima *verità*. Quest'Ultimo, il fondamento, è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato. – Così,

---

<sup>42</sup> Ivi., p. 57.

miglior ancora, si conosce lo spirito assoluto (che si mostra qual concreta ed ultima altissima verità di ogni essere) come quello che al *termine* dello sviluppo liberamente si estrinseca e si emancipa nella forma di un essere *immediato*, – si risolve cioè alla creazione di un mondo, il quale contiene tutto ciò ch'era compreso nello sviluppo preceduto a quel risultato, mentre per questa posizione rovesciata tutto cotesto è tramutato insieme col suo cominciamento in un che di dipendente dal risultato come dal suo principio. L'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo<sup>43</sup>.

La fondazione dell'inizio si avrà solo con l'andare avanti, con precisione nella *Logica dell'essenza*; l'immediatezza dell'inizio del discorso risulta da queste considerazioni soltanto provvisoria e riferibile a una considerazione astratta, che non può che togliersi nell'avanzare dell'andamento speculativo. Mediante «questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale», ossia d'essere «immediato» e «astratto», e «si fa un mediato, e la linea dell'avanzamento scientifico diventa con ciò *un circolo*». Lo stesso cominciamento, per questa via, si mostra così, nel concreto, non ancora conosciuto: soltanto «la scienza nel suo intero sviluppo» è «la sua perfetta, piena e veramente fondata conoscenza»<sup>44</sup>.

La necessità di questo circolo è ciò stesso che dissolve ogni apparenza di arbitrarità, poiché il metodo che esso impone non è quello geometrico che si muove secondo ipotesi. Considerato che il puro essere è ciò cui conduce il sapere puro, esso è allo stesso tempo «assoluto-immediato» e «assoluto Mediato»<sup>45</sup>; d'altro canto, l'unilateralità che porta a considerarlo dal lato dell'immediatezza fa parte necessariamente dall'approccio che si deve avere in ogni cominciamento. Infatti, dato che bisogna iniziare il discorso, si deve avere un indeterminato da determinarsi. Se la determinazione inversamente fosse già presente, come se si trattasse ora la cosa dal lato della mediazione, si avrebbe «un *altro*, oltre un primo». Pertanto bisogna innanzitutto imboccare la via dal puro essere, ciò che è l'indeterminazione stessa: la filosofia, per cominciare, non può che gettarsi così in se stessa, senza alcun'altra misura<sup>46</sup>.

Per questo, se si sostenesse di dover tralasciare il puro essere e iniziare con lo stabilire un cominciamento puro, continua Hegel, si sarebbe ricondotti a dovere prender l'avvio dall'essere indeterminato. Infatti, all'inizio, niente di determinato può esserci, come mostrato precedentemente. Eppure bisogna cominciare: non può darsi puro nulla, ma l'uscir dal nulla di qualcosa. In questo modo, però, qualcosa deve già essere, deve già esserci l'unità di essere e nulla, «un non essere, che è in pari tempo essere, e un essere, che è in pari tempo non essere»<sup>47</sup>. Quest'unità, d'altra parte, in quanto unità attiva che produce qualcosa,

<sup>43</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ivi, p. 58.

<sup>46</sup> «L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento in rapporto alle peculiarità, e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *à corps perdu*, se *corpo* esprime la somma delle peculiarità». G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'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*, 1stes Heft, Jena, in der akademischen Buchhandlung bey Seidler 1801, tr. it. di R. Bodei, «Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1» in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 12.

<sup>47</sup> Id., *Scienza della logica*, cit., p. 59.

dev'essere fin da subito divisione dei due, poiché «ciò che comincia non è ancora; va, soltanto, nell'essere»<sup>48</sup>. Dunque il cominciare è un allontanarsi dell'essere dal non essere che, in pari tempo, è ed è come unione di essere e non essere, quindi come indistinzione, che si può anche concepire riflessivamente come «il concetto dell'unità dell'essere differente e del non essere differente» o «quello dell'identità della identità colla non identità» e con ciò è considerabile quale «prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'Assoluto»<sup>49</sup>.

Quella maniera di procedere che vuol iniziare senza l'essere, come si diceva, presuppone la rappresentazione del cominciamento, così come fanno le scienze particolari, che danno per scontato che si abbia del proprio oggetto d'indagine concreto un sapere determinato molteplicemente. Ma il considerare come immediato ciò che contiene in sé delle determinazioni è sommamente scorretto; inoltre, bisogna aggiungere, la concretezza dell'oggetto, se è frutto di riflessioni che non muovono dal procedere dialettico immanente alla scienza stessa, che non si basa su alcuna presupposizione, è prodotta dall'arbitrio soggettivo dell'analisi estrinseca alla *cosa stessa*. Solo il puro essere, «l'assolutamente vuoto»<sup>50</sup> è l'inalizzabile indistinto immediato con cui si deve cominciare.

Alla fine di queste pagine che domandano intorno all'inizio della scienza, Hegel si sbarazza anche di un'ultima ipotesi alternativa, quella che sostiene si debba partire da un Io puro. La virtù di questo sarebbe quella di non essere accidentale, di essere immediatamente presente, noto più d'ogni altra cosa e sommamente concreto, in quanto presente come nel rapporto alla molteplicità innumerevole del mondo. Perché questo Io possa essere considerato come fondamento, però, esso deve esser separato dal concreto del mondo: con ciò, tuttavia, vien meno la qualità d'esser immediato, in quanto frutto di un'operazione artificialissima. Inoltre, la necessità di tale operazione non si può porre all'inizio e così essa diviene del tutto soggettiva, senza contare il rischio che nell'uso del termine «Io» parallelamente si ripropone sempre, ovvero la ricaduta nella questione del noumeno.

A questo punto, alla fine di questi preamboli da barrare, si può finalmente entrare nel vivo della *Logica dell'essere*.

## 2.2 Primo intermezzo: fuori libro

Noi però dobbiamo sospendere temporaneamente la lettura della *Scienza della logica* e rivolgerci a un testo di Derrida, «Fuori libro»<sup>51</sup>, contenuto come prefazione all'opera *La disseminazione*. Come prefazione o introduzione e, a un tempo, nessuna delle due. Perché ciò di cui lo scritto tratta è proprio l'impossibilità della prefazione-introduzione e insieme la sua inaggrabilità<sup>52</sup>:

<sup>48</sup> Ivi, p. 60.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Ivi, p. 61.

<sup>51</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Editions du Seuil, Paris 1972, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book 1989, pp. 47-99.

<sup>52</sup> «Questa non è quindi una prefazione, se almeno si intende con ciò una tavola, un codice o un sommario ragionato di significati eminenti, o anche un indice delle parole chiave o dei nomi propri. Ma che cosa fanno le prefazioni? La loro logica non è forse delle più sorprendenti? Non bisognerà forse ricostruire un giorno la loro storia e la loro tipologia? Formano un

Prefazioni, avvertenze, introduzioni, preamboli e ogni sorta di apertura possibile costituiscono una forma di *temporeggiamento* rispetto al libro vero e proprio, secondo una logica che sfugge alla piena presentazione del significato, al coincidere tra significante e significato, alludendo, con il loro significare, all'eccedenza del senso espresso nelle opere che esse anticipano.

Il caso di Hegel è emblematico, soprattutto considerando il fatto che egli dichiara più volte, come già abbiamo rilevato, quest'ambiguità del *fuori libro*. Esso, dicevamo, è un preambolo che deve consumarsi nel momento stesso in cui si scrive o si legge. Ora, dal canto suo, Derrida sottolinea come le prefazioni, i preamboli, le avvertenze e i prologhi siano sempre stati scritti «in vista del loro stesso annullamento», laddove, «giunto al limite del *pre* [...] il percorso deve annullarsi nel suo termine». Tuttavia quest'annullamento «lascia un segno (*marque*) di cancellazione, un *resto* che si aggiunge al testo susseguente e non si lascia assolutamente più riassumere»<sup>53</sup>:

La stessa posizione del preambolo, il suo sottrarsi in un fuori-libro, fuori dal discorso propriamente detto, giustifica la domanda sulla sua esistenza; in qualche modo questa è depotenziata, resa mezzo semplicemente esteriore, veicolo per un disegno più grande. D'altro canto essa è necessaria, una costante eccessiva della scrittura che può esser utile indagare nell'*economia generale* della decostruzione, nella misura in cui la scrittura di questi temporeggiamenti caratterizza un non-luogo dove presente, passato e futuro si confondono in una serie di rimandi inestricabili. È Derrida stesso che a questo punto ricorda Hegel e la sua insistenza su «questo resto di scrittura» che deve cadere «come una scorza vuota e uno scarto formale»<sup>54</sup>.

Quale luogo, se ce n'è uno, occupa questa prefazione impossibile? E come, in ogni caso, essa si cancella? Non se ne potrebbe far tema se non in una prefazione o in un più generale *avant-dire*, in quello hegeliano così come in quello di Derrida: piega, questo, che s'inscrive al margine di ciò che già in se stesso costituisce un primo margine, la prima prefazione. La questione principale è quella di comprendere se il *temporeggiamento anticipante* che s'incarna in queste scritture si possa riassumere nel testo che esse anticipano, se esso si possa catturare nella legge dell'appropriazione, nell'*Aufhebung*. In caso contrario, altro si apre. Innanzitutto il problema della legittimità della parola che vuole parlare di questo esterno: «ogni pagina della prefazione si scolla da sé e subito si divide: *ibrida e bifacciale*». In questo modo, alla prefazione che Hegel «*deve* scrivere per denunciare una prefazione al tempo stesso impossibile e ineluttabile, dobbiamo assegnare due luoghi e due portate»<sup>55</sup>.

È doppia la natura della prefazione. Essa appartiene sia all'idealismo che all'empirismo, agli amici delle idee e ai figli della terra, alla filosofia e al senso comune. La sua necessità è formativa, «appartiene alla *Bildung*». Pertanto rappresenta il luogo di passaggio, di transito, che la identifica come didattica che non appartiene ancora al movimento del concetto ma che d'altra parte deve sempre esser da esso recuperata. Il recupero è qui incarnazione della lotta

genere? Si raggruppano secondo la necessità di un certo predicato comune oppure sono altro e in se stesse divise? Non si sarà risposto a queste domande, almeno secondo la modalità della dichiarazione. Ma *cammin facendo*, un *protocollo* avrà – distruggendo questo futuro anteriore – ripreso il posto preoccupante della *prefazione*. Ivi, p. 52.

<sup>53</sup> Ivi, p. 53.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 55.

stessa della filosofia, la lotta per il senso e la ragione del mondo, una lotta *politica* che vuole rendere ogni cosa soggetta alla legge degli uomini (di certi uomini). Da questo punto di vista il non-luogo della prefazione e dell'introduzione è il punto di passaggio dalla «natura» al sapere. Questo punto è inafferrabile e inesprimibile e però già sempre colto ed espresso: l'umano è già sempre nel sapere e tuttavia è sulla sua soglia, deve sempre iniziarsi a esso per conquistare se medesimo. La prefazione costituisce il nodo di passaggio tra l'alienazione della filosofia e il tempo in cui essa si compie risolvendosi in scienza. Prima della prefazione la filosofia non è ancora, o, meglio, è solo potenziale; dopo la prefazione essa non è più: *l'amore per il sapere* si risolve nella scienza; la prefazione e l'introduzione incarnano il *transito* «stesso», l'istanza *erotica* della filosofia che è costantemente sul punto di cancellarsi per entrare in se stessa:

Ma poiché *il nostro tempo* non è assolutamente, semplicemente propizio a questo innalzamento (*Erhebung*), poiché il momento, almeno, non è uguale a se stesso, bisogna ancora prepararlo e fare in modo che si ricongiunga attraverso una didattica; e se si considera che il momento è venuto, bisogna allora farne prendere coscienza, bisogna introdurre a ciò che è già *qui*; meglio: ricondurre l'esser-ci al concetto di cui esso è la presenza (*Dasein*) temporale e storica o, circolarmente, introdurre il concetto nel suo esser-ci. Una certa spaziatura tra il concetto e l'esser-ci, tra il concetto e l'esistenza, tra il pensiero e il tempo, tale sarebbe il luogo sufficientemente indefinibile della prefazione. Il tempo è il tempo della prefazione, lo spazio – di cui il tempo *sarà stato* la verità – è lo spazio della prefazione. Questa, dunque, occuperebbe totalmente il *luogo* e la *durata* del libro. Quando la doppia necessità, interna ed esterna, *sarà stata* compiuta, la prefazione, che avrà in qualche modo introdotto, come si introduce all'inizio (del) vero, si sarà senza dubbio innalzata alla filosofia, sarà stata interiorizzata e recuperata. Simultaneamente essa sarà *decaduta da sé* e la si sarà potuta lasciare «al posto che le conviene nella conversazione». Doppio topico, doppia faccia, cancellazione sovraccarica. Qual è lo *statuto* di un testo quando esso si defalca e si demarca da sé? Contraddizione dialettica? Negazione della negazione? Fatica del negativo e lavoro al servizio del senso? Dell'essere presso di sé del concetto?<sup>56</sup>

Il *temporeggiamento* che ha luogo nella prefazione si espande e si moltiplica. Derrida nota come la critica all'avvertenza si raddoppi dalla «Prefazione» della *Fenomenologia dello spirito* all'«Introduzione» della *Scienza della logica*, per poi ritrovarsi anche in opere successive. D'altronde il rapporto tra le due opere è complicato. Quale delle due viene prima? L'una si legge alla luce dell'altra e viceversa: se l'intero percorso della *Fenomenologia* è leggibile come una prefazione alla *Logica*, questa, «come ogni prefazione» risulta «*in verità* una post-fazione» sicché è «a partire dal sapere assoluto che i due libri sono di continuo aperti e chiusi reciprocamente, in un solo volume»<sup>57</sup>.

La questione della prefazione riguarda il diritto stesso del metodo dialettico. Esso, come già vedemmo, non tollera esteriorità che non si possano

<sup>56</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 57-58. Aggiunge in nota a pag. 57 Derrida, specificando vieppiù: « Bisognerebbe ora rileggere, molto rigorosamente, nella *Scienza della logica*, la *Prefazione*, l'*Introduzione* e, nel primo Libro, quello sviluppo senza statuto che precede la *Prima Sezione* e che ha come titolo «Come deve essere praticato l'inizio della scienza?». Attraverso i concetti speculativi di metodo, di inizio (astratto o concreto), di fondamento, di risultato e di presupposizione, ecc., i rapporti della fenomenologia dello spirito e della logica sono ricollocati nel loro cerchio senza fine. Ciascuna delle due sviluppa e presuppone l'altra: l'esempio determinato del tutto racchiude il tutto, ecc».

riassorbire, la scrittura che lo pone in opera deve essa stessa esser contenuta dal suo procedere. L'avanzare della prefazione, il suo essere implicato con il tema della scrittura, ne fa la posizione, nell'opera hegeliana, dell'elemento «*perturbante*» dell'alterità più radicale, un'alterità al significato che tuttavia esso esige per prodursi: «La sua spaziatura (prefazione a una rilettura) si scarta al posto della *chòra*»<sup>58</sup>.

Dire «prefazione», però, è ancora generalizzare troppo. Il luogo del temporeggiamento al margine del libro è differenziato: ad esempio si devono distinguere la «prefazione» vera e propria dall'«introduzione». Una è più generale e legata a contingenze storico-fattuali, la seconda ha carattere più necessario. Tuttavia entrambe sono dichiarate superflue da Hegel. Entrambe devono essere riconquistate nel dominio della ragione dialettica: anche il fattuale dev'essere mostrato come interno alla necessità dell'assoluto e anche l'introduzione non si può abbandonare al formalismo antifilosofico delle scienze particolari. Quello che Derrida chiama «lo spazio preliminare» è affetto da una sfasatura tra forma e contenuto e tra significante e significato: «la *precipitazione significante*», la quale fa avanzare la prefazione, la rende simile a «una forma vuota ancora priva del suo voler-dire; ma poiché essa è in anticipo su se stessa, si trova predeterminata, nel suo testo, dal *fatto compiuto semantico*».<sup>59</sup> Accade qui, dice Derrida, un caso ambiguo per cui Hegel è contemporaneamente vicino e lontano a un'interpretazione oltremetafisica del testo: non esiste un assoluto fuori-testo e tuttavia quest'onnipervasività di scrittura è saturata di senso, il pensatore tedesco «opera questa generalizzazione» rendendo il testo «*teleologicamente* uguale al suo *tenore concettuale*, riducendo ogni deiscenza assoluta tra la scrittura e il voler-dire [...]: movimento di testa»<sup>60</sup>.

Quello che si tratta dunque di pensare, a partire da Hegel, ma oltre la saturazione semantica, è l'«*eccedenza*» che oltrepassa il significato e il senso. È chiaro che questa necessità risulta quanto mai difficile, poiché pensare *significa* pur sempre pensare significati, rimanere giocati dalla legge d'immanenza del sapere. Questa necessità è perciò necessità *etica*, non teoretica; tuttavia la questione come questione emerge solo in ambito teoretico. Più precisamente, il tema della *différance* si conferma ponibile solo all'interno del linguaggio, secondo le sue due facce: come scrive Derrida ne *La voce e il fenomeno*, «*il linguaggio ospita la differenza che ospita il linguaggio*»<sup>61</sup>.

Il filosofo francese chiama l'interruzione della continuità simmetrica tra significante e significato *disseminazione*. Questa interruzione non sanziona la superiorità del significante rispetto al significato, piuttosto rimane fedele al doppio movimento della decostruzione, quello che ribalta metodologicamente la gerarchia dei concetti metafisici ma si riserva dall'illusione che ciò basti per mettersi al riparo dal ritorno metafisico, *doppio uso* della strumentazione metafisica che opera dal di dentro la forzatura dei margini del *lóγος*. Anche Hegel ha avvertito, dandone testimonianza nelle sue *prefazioni* e nelle sue *introduzioni*, lo scarto fra forma e contenuto, fra *certezza* e *verità*; in questo senso si conferma il ruolo introduttivo generale della *Fenomenologia* al *Sistema della*

<sup>58</sup> Ivi, p. 59.

<sup>59</sup> Ivi, p. 63.

<sup>60</sup> Ivi, p. 64.

<sup>61</sup> J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 43.

*scienza*. Il dispositivo del *preambolo* è il non-luogo in cui si tratta di mettere in scena i «due errori» speculari del formalismo e dell'empirismo, per rilevarli nel tessuto presunto continuo della scienza. La dialettica si confronta con l'esteriorità e tenta di ricondurla a sé: «la dialettica speculativa deve superare l'opposizione tra la forma e il contenuto come deve superare ogni dualismo, anzi ogni duplicità, senza rinunciare allo scientifico»<sup>62</sup>. Così facendo, essa deve pensare scientificamente l'opposizione stessa tra la scienza e il suo altro.

Ora, con la *disseminazione* non si tratta di superare d'un balzo questa strategia, non si tratta di *criticare* la ragione e la signoria del senso. Anche la *disseminazione* parla dal luogo del senso. In ciò rimane in qualche modo dialettica. D'altra parte, essa si fa carico dell'altra faccia della questione, della impossibilità di ricondurre a unità, «poiché tutto comincia con la diade»<sup>63</sup>. La scrittura è ancora e sempre la figura privilegiata in cui si può operare questo lavoro di frequentazione del limite, laddove «la disseminazione apre, senza fine, questo *strappo* [...] che non si lascia più ricucire, il luogo in cui né il senso, fosse anche plurale, né *alcuna altra forma di presenza* aggancia più la traccia»<sup>64</sup>.

La cancellazione della prefazione e dell'introduzione apre all'autopresentazione del concetto come ciò che deve riappropriarsi specularmente del *suo* altro. Questo è specificamente il movimento di *fondazione* dell'inizio che oscilla tra la *Logica dell'essere* e la *Logica dell'essenza*, laddove si esibisce quel *contraccolpo* che sarà ora nostra premura indagare. Ma già qui si annuncia quella possibilità che nel circolo speculativo rompe con esso, rimanendo in esso, e che possiamo chiamare con Derrida *différance*:

Siamo in un chiasmo ineguale. Come non riconoscere nella ragione per cui Hegel squalifica la prefazione [...], la richiesta stessa della scrittura, così come noi la leggiamo qui? La prefazione diventa allora necessaria e strutturalmente interminabile, non la si può più descrivere nei termini della dialettica speculativa: non è più soltanto una forma vuota, una significanza vacante, l'empiricità pura del non-concetto, ma una struttura del tutto diversa, più potente e che rende conto, riscrivendoli, degli effetti di senso, di concetto, di esperienza, di realtà, senza che questa operazione sia l'inclusione di un «*begrieffen*» ideale. E viceversa, ciò che sempre si impone a Hegel sotto forma di prefazione (quel movimento attraverso il quale il concetto già si annuncia, precede sempre se stesso all'interno del proprio *telos*, da sempre installa il testo nell'elemento del suo senso), non è forse ciò che la rende oggi, ai nostri occhi, arcaica, accademica, contraria alla necessità del testo, retorica desueta, sospetta di ridurre la concatenazione della scrittura ai suoi effetti di tema o alla formalità dei suoi ornamenti? Se la disseminazione è senza prefazione, non è per aprire a qualche produzione inaugurale, a qualche presentazione di sé, ma, al contrario, perché essa segna i limiti essenziali e comuni della retorica, del formalismo e del tematismo, come pure del sistema del loro scambio<sup>65</sup>.

È sempre di due impossibilità che sta scrivendo Derrida: l'impossibilità di scrivere un'«adeguata» prefazione, che valga come pietra di confine tra il non-sapere e il sapere, e l'impossibilità di non scriverla. Hegel la escludeva scrivendola per integrarla nel movimento del concetto, ora la si scrive escludendola per alludere all'*economia generale* di cui essa è sintomo, un'economia che non si può più ricondurre interamente all'*economia ristretta* della dialettica

<sup>62</sup> J. Derrida, *La disseminazione*, cit., p. 65.

<sup>63</sup> Ivi, p. 67.

<sup>64</sup> Ivi, p. 69.

<sup>65</sup> Ivi, p. 77.

speculativa. Questo duplice gioco è la marca della sovrabbondanza del testo rispetto a ogni confine e definizione, che inevitabilmente richiede una nuova concezione di testo e di scrittura, ricollegabile all'*economia generale*.

Ogni preambolo è di per sé illeggibile, necessita il suo seguito, che infatti lo ha preceduto nella stesura, ma ne è anche condizione: ciò che non s'istituisce da se medesimo deve introdursi, a partire da sé, con questo doppio movimento, un chiasmo, che tra i suoi prodotti ha anche il soggetto della scrittura. Questi è un effetto della rimozione che lo ha introdotto, è la realizzazione del sapere assoluto che, all'inizio, è ancora solo in sé, come potenza. Tale potenza è reale soltanto nella posizione ultima del sapere. Per questo essa deve introdursi, ma l'introduzione è la traccia del non-fondamento iniziale del soggetto medesimo. Come effetto della scrittura del libro, con un *escamotage* esso vi s'introduce, compiuto, al cominciamento: può fare ciò, tuttavia, solo perché si suppone già, e da questa *certezza* esso deve giustificarsi nella verità.

La *prefazione-introduzione* è la rimozione (e manifestazione) della *différance* e del suo stacco; la sua ambiguità deriva dal fatto che essa non è collocabile né dentro né fuori la trama del libro. Essa s'inscrive al suo limite e lo garantisce nel suo circolo come viatico dell'invio e della destinazione; ma è a un tempo la marca della loro immotivazione, dell'inabissamento del fondamento. La sua presenza è il divenire insensato del senso, l'eccedenza irriducibile dell'ordine del discorso. Per questo la *prefazione-introduzione* è la questione stessa del soggetto, proprio laddove esso è ancora inscindibile in empirico e trascendentale. Qui non c'è ritorno puro e semplice, laddove invece per Hegel esso era la cifra del sistema compiuto. Per questo, secondo Derrida, Hegel «non interroga mai la circolazione viva del discorso in termini di scrittura». La sua domanda non investe mai «l'esteriorità» di un tale «resto testuale» che si può trovare, ad esempio, in una prefazione. Detto in altro modo, Derrida segnala come Hegel problematizzi la prefazione proprio secondo ciò che la parola indica: un «pre-dire» «proclamato a partire dall'atto finale del suo epilogo». Ciò che però in questo problematizzare *fa questione*, e che Hegel non vede, è che questo scarto, considerato come empirico resto del concetto, «è *coestensivo* all'intera vita del concetto»<sup>66</sup>. Anzi, proprio perché ne abita il margine, il *temporeggiamento fuori libro* mette in questione il sapere assoluto da un luogo del tutto eccentrico e parziale che è «più grande» dell'intero saturo di senso come «*effetto di totalità*».

Torniamo ora alla *Scienza della logica* per vedere il funzionamento della strategia del fondamento rispetto all'origine, come l'esteriorità proceda nella sua integrazione nella totalità pura del pensiero.

### 2.3 L'esser sempre già accaduto del passaggio

*Finalmente* la *Logica* si apre – e si apre con quell'immediatezza massima che si era anticipata. Il puro essere, quindi: ma come lo si debba intendere è tutto ancora da vedere. Infatti, come già si era accennato, la pura astrazione dell'immediatezza, se risponde alla necessità del cominciare, deve anche esser vista nel suo movimento speculativo, che contiene già in sé il principio del proprio superamento: altrimenti il discorso logico sarebbe destinato a fermarsi nella sua apertura e a limitarsi al silenzio.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 89-91.

«Essere, *puro essere*, – senza nessun'altra determinazione»<sup>67</sup>, questo «Immediato indeterminato» è solo simile a se stesso e anche non dissimile da altro, senza alcuna diversità né dentro né fuori da sé, assolutamente privo di determinazioni, che ne farebbero qualcosa di non puro; ma esso è questa purezza, dove nulla vi è da intuire e da pensare, cioè dove vi è il puro intuire e pensare senza nessuna differenza: dove il pensiero è l'essere vuoto e l'essere è il vuoto pensiero, l'«essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è *nulla*, né più né meno che *nulla*»<sup>68</sup>. Si passa quindi al *nulla*.

«Nulla, il *puro nulla*. È semplice somiglianza con sé, completa vuotezza, assenza di determinazione e di contenuto; indistinzione in se stesso»<sup>69</sup>. Si può intuire o pensare qualcosa di determinato oppure nulla; poiché questi si distinguono, esiste il nulla come il vuoto intuire o pensare ed è il medesimo vuoto che era il puro essere: «Il nulla è così la stessa determinazione o meglio assenza di determinazione, epperò in generale lo stesso, che il *puro essere*»<sup>70</sup>.

*Essere* e *nulla* sono e non sono lo stesso. Passano l'uno nell'altro, si tengono nel loro svolgimento secondo la loro assoluta indeterminazione e indifferenza. La loro realtà si trova però altrove. È la forma dell'esposizione che impone le due astrazioni, ma, in effetti, l'indeterminazione dell'inizio è *l'esser sempre già passato* dell'essere nel *nulla* e del *nulla* nell'essere, ovvero il *divenire*:

*Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa – ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'essi non son lo stesso, ch'essi sono assolutamente diversi, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta»<sup>71</sup>.*

Passo decisivo, quest'ultimo, che mostra come la verità delle prime due astrazioni sia realizzata soltanto nella concretezza del movimento e del passaggio dell'una nell'altra. Come sottolinea Vincenzo Vitiello in *Filosofia teoretica*<sup>72</sup>, intendere, come ad esempio fa Trendelenburg, *essere* e *nulla* solo nella loro semplice identità conduce al misconoscimento della realtà primigenia e fondamentale del *divenire*, che appare a una tale critica come una introduzione forzata e surrettizia rispetto agli altri due estremi-identici. Questo misconoscimento si deve più in generale all'errata interpretazione della contraddittorietà nella dialettica hegeliana<sup>73</sup>. Secondo tale equivocante interpretazione, la *Logica* «avrebbe dovuto», per coerenza rispetto alla scienza del pensiero puro, basarsi sull'opposizione di termini contraddittori (classicamente). Ma Hegel, posto l'indeterminato *essere*, sarebbe sfuggito a ciò, poiché, invece di giungere ad affermare il contraddittorio di questo come *non-essere*, anch'esso assolutamente indeterminato e quindi anche identico al primo, sarebbe caduto nell'errore di porre un termine non contraddittorio ma

<sup>67</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 70.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Ivi, p. 71.

<sup>72</sup> V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, Mondadori, Milano 1997, pp.108-109.

<sup>73</sup> S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1978, pp. 17-20.

contrario *all'essere*: come sappiamo il *nulla*. Un tale errore avrebbe minato sin dall'inizio quindi la *Logica* hegeliana, contraddicendo la sua manifesta intenzione di muoversi nel puro pensiero e ricorrendo all'empiria, di cui infatti sarebbe patente testimonianza l'inserimento, ingiustificato a livello di ragion pura, della nozione di *divenire*.

È necessario concentrarci un poco su questo punto, poiché una significativa interpretazione del concetto di *divenire* è fondamentale per il nostro discorso. La posizione sopra esposta parte dalla mancata comprensione dello spostamento di senso che la nozione di contraddittorietà subisce nella speculazione hegeliana. Classicamente i termini contraddittori sono resi come 'A' e 'non A'; quest'opposizione può assumere diversi significati. In senso più generale, con 'non A' s'intende solitamente la pura e semplice alterità indeterminata dell'A', ciò che l'A' non è, al di là di ogni classificazione di genere o specie. Presa in questo senso, ogni coppia di contraddittori esaurisce l'universo reale e possibile.

Ora, questo significato non è assolutamente accettabile per Hegel, poiché qui il negativo è solamente negativo, mentre nella dialettica speculativa ogni negativo dev'essere anche positivo, dev'essere cioè *negazione determinata* (tranne nel caso del *nulla*, che riconsidereremo in seguito). Ma, secondo il principio del terzo escluso, che si fa valere nell'opposizione intesa tradizionalmente 'A' e 'non A', il secondo termine non è sinonimo che di indeterminatezza.

Il filosofo tedesco ritiene che nel terzo escluso ci sia, in realtà, un'idea preziosa, ossia quella per cui «tutto è un *opposto, determinato* cioè o come positivo o come negativo. – Principio importante, il quale ha la sua necessità in ciò che l'identità passa nella diversità, e questa nell'opposizione». Solitamente, però, tale principio non è considerato secondo questo aspetto; viene invece inteso come l'affermazione per la quale «di tutti i predicati conviene a una cosa o questo predicato stesso, oppure il suo non essere»<sup>74</sup>. Non ha alcuna dignità filosofica dire che lo spirito ha o non ha un certo colore, e così via<sup>75</sup>; non che ciò non sia *esatto*: semplicemente è del tutto inutile e tautologico (l'indeterminatezza che si oppone in questo modo a 'A' sta semplicemente a dire che 'A' è 'A', ma senza neanche la posizione esplicita di un tale giudizio tautologico, la quale condurrebbe a ben altri e più proficui esiti, invece che ritornare semplicemente all'indeterminatezza, che si attaglia bensì all'inizio, ma a niente più). Così il principio del terzo escluso, considerato nel suo «senso volgare», invece di lasciare che la determinatezza «si determini più strettamente», riflettendosi in sé e divenendo «opposizione», non fa altro che passare da questa al suo non essere<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 489.

<sup>75</sup> L'esempio è dell'*Enciclopedia*. Id., *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, tr. it. a cura di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 1981, p. 319. In nota a pagina 221 Hegel precisa: «Ciò che muove il mondo in generale è la contraddizione, ed è ridicolo dire che la contraddizione non può essere pensata. Quest'affermazione è giusta solo in quanto non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione supera se stessa mediante se stessa. La contraddizione superata non è però l'identità astratta, per questa è soltanto un lato dell'opposizione. Il risultato prossimo dell'opposizione posta come contraddizione è il *fondamento* che contiene in sé tanto l'identità quanto la distinzione come superate e deposte a puri momenti ideali (*ideell*)».

<sup>76</sup> Id., *Scienza della logica*, cit., p. 489.

Il *non A* considerato favorevolmente da Hegel è allora quello che porta in sé la nozione di *differenza*, senza che a essa venga accorpata quella di *disparatezza*, che implica la mancanza di un superiore genere comune. L'indeterminatezza non è perciò del tutto esclusa, ma lo è soltanto in quanto assoluta. Questo cambiamento di sfumature consente il passaggio dal giudizio infinito, giudizio sterile, a quello negativo (che contiene quindi implicitamente la positività).

C'è un altro senso positivo, più rilevante di quello appena visto, che può assumere la contraddittorietà incarnata da 'A' e 'non A': 'non A' come *opposto* di 'A', *suo* altro che mantiene tuttavia anche un valore positivo. Con quest'*opposizione* può ritornare in valore per Hegel il principio del terzo escluso, in quanto mondato dall'irrelevanza del suo impiego da parte della tradizione, che lo vincolava alla vanità delle elucubrazioni sull'indeterminatezza. Al contrario, qui vi è piena determinatezza: c'è un positivo e c'è il *suo* altro come negativo opposto. Non si dà un terzo in questo rapporto determinato.

Se ora ritorniamo alle due prime posizioni astratte e indeterminate di *essere* e *nulla*, comprendiamo meglio l'inconsistenza delle critiche mosse a Hegel. Diamo però innanzitutto la parola al pensatore tedesco, il quale scrive nella *Nota 1*, «Capitolo primo», «Sezione prima»:

Il *nulla* si suol contrapporre al *qualcosa*. Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato. Qui però il nulla è da intendere nella sua indeterminata semplicità. – Quando si volesse riguardare come più esatto di contrapporre all'essere il *non essere*, invece che il nulla, non vi sarebbe niente da dire in contrario, quanto al risultato, poiché nel *non essere* è contenuto il riferimento all'*essere*; il non essere è tutti e due, l'essere e la sua negazione, espressi in *uno*, il nulla, com'è nel divenire. Ma da principio non si tratta della forma dell'opposizione, cioè in pari tempo del *riferimento*; si tratta soltanto della negazione astratta, immediata, del nulla preso puramente per sé, della negazione irrelativa, – ciò che, volendo, si potrebbe anche esprimere per mezzo del semplice: *Non*<sup>77</sup>.

Non si tratta dunque né del senso classico del *non* ('A', per es.) dei termini contraddittori che si pone rispetto a qualcosa come l'indeterminato di una determinazione che esaurisce l'universo nella sua velleità, né del *non* ('A') dei termini contraddittori nella misura più ristretta e determinata considerata da Hegel, né dell'*opposizione* nella quale vi è relazione esclusiva dei due termini positivi-negativi l'uno rispetto all'altro. Si tratta piuttosto del *nulla* come *non*, negazione presa per sé nella sua purezza irrelata. Esso è il *nulla* nel quale l'*essere* non passa, poiché vi è sempre già passato.

Noi diciamo *essere*, ma esso è già sempre passato nel nulla; diciamo *nulla*, ma questo è soltanto l'immediato in cui l'essere è già sempre passato e che pertanto è identico a esso. Dicendoli, ne mettiamo in luce la necessità e la falsità, rispetto a quell'unico che in realtà accade come *l'esser passato (sempre già) dell'uno nell'altro*, cioè il *divenire*. Per dirlo, dobbiamo però presupporre a esso la *presenza* di quegli altri due, in sé finzioni, che nel loro cancellarsi lasciano brillare la realtà del terzo termine. Anch'esso viene scritto, ma, in quanto movimento senza luogo, la sua traccia s'inscrive nel frammezzo degli altri due come il loro togliimento che deve infine togliersi anch'esso per lasciar essere la

<sup>77</sup> Ivi, p. 71.

comprensione del movimento stesso, ciò che, in questo circolo dei tre presenti, si assenta come l'accadere loro nel *divenire*.

Della presenza dei primi due si può dire che è come astrazione fittizia, misura geo-metrica che è la pura prescindione dal movimento, la sua *traduzione* nell'identità della serie dei punti che non possono mai riportarne la vita: così come, a tavolino, Achille non potrà mai raggiungere la tartaruga. Della *presenza* del terzo si può dire che è la dichiarazione della realtà della vita vivente, il riconoscimento teoretico della vita, la sua *rappresentazione* che deve però infine *sottrarsi* a se stessa per alludere all'inafferrabilità del salto e del balzo: ciò che, in quello che si scrive (e che non si può non scrivere) non si cattura (ma che non si dà se non in una scrittura o in una traccia). I primi due sono scrittura dell'intelletto, che fa da veicolo per la ragione. Il terzo è scrittura della ragione, del concetto: ma il concetto, la comprensione del passaggio, non si lascia immobilizzare e *per dare luogo* alla sua scrittura non può *avervi luogo*: «Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa – ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere». A questo proposito scrive Vitiello: «Passo fondamentale. Hegel ci avverte qui [...] dei limiti del linguaggio. Che ci dice dell'essere, del nulla, del divenire, come tre categorie, laddove non v'è che il divenire»<sup>78</sup>.

Il *passaggio* che si attua nel divenire non c'è: *accade* – e per questo è sempre già passato, è un rimbalzo, un *contraccolpo*. Non è propriamente nel tempo (d'altronde, siamo nella *Logik*), non ha figura lineare, ma è la condizione in cui si dà la differenza dei suoi termini. Esso è passato in quanto è saputo, e il sapere parla di questa non presenza come del suo oblio, che *pertanto* è rimemorato, a distanza. Ma questo non significa che il sapere si aggiunga a esso dal di fuori, che questo movimento sussista *originariamente* a prescindere dallo sguardo sapiente. Il riflesso di quest'ultimo è sostanziale.

Da ultimo resta da fare un'ulteriore precisazione sul rapporto *essere-nulla-divenire*: se quest'ultimo è il concreto e gli altri due sono solo come sue astrazioni, ciò non significa che il *divenire* comprenda le due astrazioni come il genere le specie. Pensare in questo modo sarebbe ancora una volta misconoscere la specificità del movimento speculativo mancando totalmente ciò che la *contraddizione* significa in Hegel: non una figura retorica per alludere a un rapporto che nell'astrazione via via crescente rintracci l'unità degli opposti-contrari, ma la via che conduce alla concretezza dell'universale.

Dalla tematizzazione del movimento che ha luogo nel *divenire* come il *passaggio* dell'essere nel *nulla* e del *nulla* nell'essere, dobbiamo ora rivolgerci alla *Logica dell'essenza*, dove è a tema il movimento di *fondazione* dell'origine.

Finora i preamboli e l'apertura del discorso hanno vissuto della necessità di affrontare l'inizio della scienza nella forma dell'immediatezza. Ciò che così è stato messo in moto è il movimento della mediazione dell'immediato (che, come in cielo così in terra, si trovano sempre legati). Questo movimento attraversa la prima partizione della logica in attesa di ritornare su se stesso con un rivolgimento ulteriore e decisivo: essenziale.

Ma prima facciamo tappa a un altro intermezzo; in esso, giocando d'anticipo, dobbiamo vedere se e come Derrida imposti il tema dell'origine secondo le peculiarità che qui stanno emergendo.

---

<sup>78</sup> V. Vitiello, *op. cit.*, p. 109.

## 2.4 Secondo intermezzo: movimento di fonte

È ancora una volta secondo la forma del commento a un autore che il movimento d'origine che abbiamo di mira è tematizzato da Derrida. Abbiamo visto come il passaggio da essere a nulla nella concretezza del divenire all'inizio della Logica dell'essere si precisi secondo la modalità affatto peculiare di un *esser già sempre in movimento* come separazione originaria, diade del principio che lascia dietro di sé il suo punto di emergenza. Un tale movimento è qualificato da Derrida, nel saggio «“Qual quelle”. Le fonti di Valéry»<sup>79</sup>, come movimento di fonte. In questo scritto è presente un prezioso riferimento che potrebbe garantire un'ulteriore via d'accesso per comprendere la vicinanza della meditazione sull'origine tra Derrida e Hegel. Sebbene da parte di Derrida, in questo lavoro, si faccia soltanto un riferimento veloce al pensiero hegeliano, l'importanza del confronto si può leggere in filigrana per tutta la lunghezza del saggio, come sarà ora nostra premura mostrare.

Derrida inizia il testo precisando di volersi smarcare da una ricerca delle fonti del testo di Valéry al modo storiografico positivo: il suo procedere sarà diverso e comporterà un gesto che si attuerà «osservando da un luogo eccentrico, secondo un giro differente, la logica delle sue avversioni»<sup>80</sup>; si cercheranno dunque le fonti che anche Valéry ha riconosciuto fugacemente per poi allontanarsene, ma esse non andranno interrogate se non là dove, e per il motivo per cui, Valéry se ne allontana: proprio nel luogo in cui esse lasciano marchi nel testo. Noi, duplicando il gesto derridiano, seguiremo le tracce che il Nostro lascia, più o meno marcatamente, più o meno esplicitamente, nel suo commento.

Il nostro autore cita un passo di Valéry sulla *fonte* d'acqua nel quale immediatamente si profila la questione di cosa la *fonte* «sia», un originario darsi che però esibisce un altrettanto originario perdersi e scindersi, compromettersi nella differenza dell'altro. D'altra parte, dice il filosofo, proprio l'occasione della celebrazione di Valéry<sup>81</sup> spinge a interrogarsi su cosa significhi rapportarsi a una *fonte*, il che è il problema stesso della scrittura: che cosa deve accadere perché un testo che è *stato* possa divenire di nuovo un oggetto di cui appropriarsi, possa «ruotare per brillare ancora, dopo un'eclisse, di una luce differente»<sup>82</sup>, magari dopo lunghi anni, magari scoprendolo di nuovo e come qualcosa di nuovo rispetto a ciò che si conosceva un tempo? E cosa significa la sua presenza in quanto già da subito indipendente dall'autore che l'ha scritto, indipendente dalla sua vita, come una morte in anticipo, come se il suo resto implicasse per resistere la necessità della morte? In ogni caso, la fonte verso cui si ritorna è la medesima che si vuole nell'identità del passato storiografico?

La scrittura è questo resto di *fonte*. Il ritorno che la deve intercettare, sempre che sia possibile, non può smarcarsi dall'imprevedibile produttività di un tale *resto*, il quale si configura pertanto come complicazione originaria del semplice, della vita con la morte come legge inaggirabile dell'*opera*. Perché essa sussista, perché sia riconoscibile (quindi ideale) deve già essere affetta dal

<sup>79</sup> J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Iofrida, *Margine della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 353-392.

<sup>80</sup> Ivi, p. 353.

<sup>81</sup> Il testo è la registrazione della conferenza pronunciata il 6 novembre 1971 all'università Johns Hopkins in occasione del centesimo anniversario della nascita di Valéry.

<sup>82</sup> J. Derrida, *Margine della filosofia*, cit., p. 357.

*divenire*, dall'uscir fuori di sé di un Primo che, in sé, non si dà mai, poiché per essere tale, per distinguersi come l'inizio, deve essere riconosciuto e quindi ripresentarsi come quello che *era stato* (essere). Siamo dinanzi alla necessità di pensare il *ritorno*: «Come si contraffa – e si dissocia – il ritorno *della fonte*?». Il ritorno *della fonte*: giacché le appartiene, in quanto la fonda, come posizione che deve presupporre il *suo* presupposto per andare avanti (e quindi tornare indietro<sup>83</sup>).

Valéry, scrive Derrida, si è spesso confrontato con domande simili, per lui la fonte è stata un'ossessione e perciò stesso non è mai potuta diventare propriamente un «tema», qualcosa che potesse divenire un oggetto di retorica<sup>84</sup>: la fonte non può mai essere tematizzata, non può «raccogliersi nella sua unità originaria», giacché innanzitutto essa «non ha alcun senso proprio»<sup>85</sup>. Solitamente si associa la *fonte* all'origine: paradigmatica è l'immagine della fonte come origine del corso d'acqua. Quest'associazione si fonda su quello che si suppone sia il senso proprio del termine *fonte*, sulla base del quale si potrebbe stabilire la sua contiguità semantica con il termine *origine* e con il suo senso proprio, al di là dello «zampillio di un corso d'acqua»<sup>86</sup>.

Il filosofo francese, tuttavia, mostra come il senso proprio del termine *fonte* sia più ambiguo di quanto si pensi, e ciò essenzialmente per il carattere di quel che avrebbe la pretesa di designare, poiché

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) origine. Non si ha più il diritto di assimilare, come ho appena finito di fare, il senso proprio e il senso primitivo<sup>87</sup>.

Il senso proprio non è il senso primitivo. Per comprendere cosa la *fonte* «sia» non serve ricercare il senso primitivo del termine. Occorre piuttosto seguire i giri e i tragitti semantici che ne riproducono il movimento, dare ascolto alle allegorie e alle metafore, ai loro trasferimenti e spostamenti, alle loro scissioni. Spesso, scrive Derrida, Valéry indica come *fonte* quella che per lui è l'origine assoluta, rispetto alla quale soltanto ogni cosa acquista un senso: l'*io*. Tutto ciò che è non-io deve all'*io* la sua propria presenza, tuttavia il punto in virtù del quale il mondo acquisisce senso, questo sguardo, non appare<sup>88</sup>. Esso è a se

<sup>83</sup> «Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale [...] – la considerazione cioè che l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era cominciato, dipende, ed è, infatti, il prodotto». G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 56.

<sup>84</sup> J. Derrida, *Margini della filosofia*, cit., p. 359.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> «Bisognerebbe in primo luogo fissare quello che vuol dire *origo*, che ne è dell'origine o della «fonte» in generale, della *di-partita* [*départ*] o dell'inizio di qualunque cosa, anzi della di-partita come ab-soluta, 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 sono lì lì per virare, in modo per nulla casuale, verso le figure della siccità, del negativo e della separazione». Ivi, p. 360.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Si porrebbe a questo punto la necessità, che supera i limiti entro i quali deve mantenersi il nostro lavoro, di misurare queste affermazioni intorno all'*Io* rispetto alla prospettiva kantiana, a

stesso il suo punto cieco, non un luogo ma un *dare luogo* che, come *fonte* che si scinde in se stessa, a malapena esiste. Ma come *origine* questo *movimento* non è che un *risultato*, lo scindersi di ciò che si dà nel movimento continuo si espone alla sua riflessione e riceve *di contraccolpo* il luogo di partenza – che è il luogo del *ritorno*. Ora, questo pensiero, il quale afferma che «l'origine è il risultato» («*der Anfang ist das Resultat*»), ci ricorda Derrida, è letteralmente hegeliano: «raccolge l'essenza della dialettica speculativa» di cui esso «è propriamente la proposizione»<sup>89</sup>.

La *fonte* è priva di ogni qualità, poiché non possiede alcun senso proprio, inteso come senso primitivo, perché fin da subito è uscita da se stessa. Limite del mondo, la *fonte* è e non è nel mondo, è e non è presente. Se essa può avere un carattere che le si attagli, quindi, esso è quello del «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»<sup>90</sup>.

Come io, essa è del tutto anonima, è vicinissima a un non-io. La *fonte* «è» quindi sempre gettata avanti a sé, *disseminata*, incapace di serbarsi presso di sé senza perdersi. Se così non fosse, essa non «sarebbe» neanche fonte, poiché la sua «essenza» è proprio quella di mancare ogni determinazione eccetto quella di consumarle tutte nel suo donarsi. Nel momento in cui nasce, essa muore. Appartiene alla *fonte*, quindi, il «luogo» che sta tra l'impossibile e il possibile, poiché essa «è», appunto, soltanto come questa sua stessa impossibilità di mantenersi e di essere.

La *fonte*, quindi, già metafora di se stessa, già rifuggente ogni senso proprio e ogni definizione, si può avvicinare con l'uso ulteriore della metafora, con l'uso trasferente del linguaggio. La *fonte* «è» il rilancio stesso di se medesima nel gioco mai concluso del trasferimento che manca per definizione ogni saturazione di senso. Secondo questa logica, di conseguenza, il movimento della *fonte* «è» paragonabile al fenomeno della visione: in questa l'occhio non si vede. Esso è condannato a stare sbilanciato avanti a sé, a serbarsi come il punto che garantisce la luce non potendo mai essere illuminato, il centro, nero, del sole.

Dire questo però non è dire abbastanza, anzi: è dire soltanto un lato del «fenomeno», poiché in effetti la *fonte* si vede e si è già sempre vista, così come l'occhio. Tuttavia la possibilità di questa visione di se stessi si dà soltanto sulla

quella fenomenologica e a ciò che Hegel dice intorno all'Io come possibile punto di partenza della scienza, che più sopra abbiamo accennato. Ricordiamo, rispetto a quest'ultimo lato della questione, che Hegel scartava una tale possibilità in base al fatto che l'Io puro, lungi dall'essere qualcosa di immediato, sarebbe invece una posizione sicuramente importante, ma affatto artificiale. Per ricondurlo al tema dell'inizio immediato, il termine dovrebbe essere modificato, così da sfuggire a ogni possibile fraintendimento soggettivistico e intellettualistico; rimandiamo a questo proposito, in via del tutto esemplificativa, alla prima parte di H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1932, tr. it. di Eraldo Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La nuova Italia, Firenze 1969, pp. 3-238. Ma vi è una alternativa ulteriore. Essa si può trovare deponendo ogni urgenza del «senso primitivo» e guardando alla metafora che mette in comunicazione la figura dello sguardo (dell'io) a quella della fonte diadica. È la strada che seguiremo.

<sup>89</sup> J. Derrida, *Margini della filosofia*, cit., p. 361.

<sup>90</sup> Ivi, p. 363.

superficie dello specchio; l'occhio è occhio esclusivamente in quanto si sa, riconosciuto, come occhio, ma ciò è possibile solo come un rispecchiamento:

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 dello specchio che perdendosi due volte. Qui lo specchio, altro tema introvabile [...], 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 espropria subito per bruciarne, *stricto sensu*, la *tappa*<sup>91</sup>.

Questo brano è decisivo ma cela anche un rischio di fraintendimento. L'interpretazione che Derrida ci offre della verità del detto di Valéry necessita un *occhio* attento, che sappia scostarsi da una visione ingenua dei rapporti tra sguardo e rispecchiamento.

Se infatti noi intendessimo il passo come se esso ci raccontasse uno svolgimento lineare, ne mancheremmo essenzialmente il movimento. Una lettura di questo genere presuppone un naturalismo che in questo caso più che mai è da rifuggire; la specularità in cui lo sguardo s'imbatte non ha il carattere dell'eventualità accidentale e temporalmente successiva che si va ad aggiungere a un presupposto già in sé costituito. Non si dà *prima* la fonte-sguardo e *poi* lo specchio in cui essa si perde moltiplicandosi. La comprensione richiesta è più profonda e impone un'uscita dal senso comune. Come intendere, dunque?

In principio è la *disseminazione*. La dispersione dello sguardo nello specchio. Lo sguardo, la *fonte*, l'uscir fuori da sé del principio accade propriamente soltanto nel punto in cui tale istanza si ritrova dispersa nella molteplicità *disseminata* delle sue tracce speculari. L'unità perduta dell'origine si guadagna soltanto nel momento in cui si perde ed esplode nei frantumi della superficie in cui si riflette; essa si smarrisce, ma non c'era prima di smarrirsi; essa è la sua rimemorazione e quindi il suo oblio, niente più e niente meno. Niente meno: perché se la *fonte* non «fosse» questo costante *essere uscita* fuori da sé non «sarebbe» punto, non «sarebbe» *fonte* di alcunché e nulla sarebbe. *Essere e nulla* sono vuote astrazioni che senza il *divenire* precludono ogni accadere e ogni esperienza.

Lo specchio fonda l'unità perduta: la *fonte* fa uno con il proprio sottrarsi, «come un miraggio situato», non c'«è», propriamente; «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»<sup>92</sup>. La *fonte* non è l'origine, se con origine pensiamo la presenza attestata di un Primo antecedente il suo sviluppo. Ma con ciò è l'origine stessa che va a fondo nella sua rappresentazione ingenua.

La metafora della luce si attaglia in questo modo alla *fonte*. Ma, ci si potrebbe chiedere, non si pone diversamente la questione se pensiamo al funzionamento della voce? L'impossibilità della presenza a sé che nell'occhio si definisce, non viene invece superata dall'intima contiguità con se stesso che il

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 366-367.

<sup>92</sup> Ivi, p. 369.

soggetto come *fonte* incontra nella parola viva?<sup>93</sup> L'apparenza di quest'affermazione è potente, e tuttavia, come già Derrida aveva mostrato ne *La voce e il fenomeno*, è anch'essa da rifiutare. L'immagine dell'origine proiettata dall'esperienza autoaffettiva della voce è in egual modo un «miraggio situato». Anche Valéry se n'è avveduto: un'altra trappola si cela nella magica sembianza di puntualità che la parola viva porta con sé: anche la fonte sonora «non può tentare di ricongiungersi a sé se non differenziandosi, dividendosi, differendosi senza fine». Nella voce questo incanto, incanto «del raggiungimento della fonte» che «fa di tale ritorno a sé un effetto», è solo più potente, più profondo perché «interiore» (anzi, come ci insegna lo stesso Derrida: è solo in virtù di questo *incanto musicale* che accade un'interiorità)<sup>94</sup>.

Lo scarto rimane impossibile da riappropriare. Esso, dice Derrida, sfugge a ogni concetto. E sfugge anche alla scrittura, che pure in qualche modo lo produce; anzi: proprio perché la *fonte* è un prodotto di scrittura, un contraccollo che dall'iscrizione che accade si riflette da un «esterno» a un «interno» (costituendoli in quanto tali), essa «è» *l'inaghirabile stesso* della scrittura. Si tratta di comprendere come l'apparente continua circolarità della presenza implichi in sé uno *stacco* come suo *implesso* intensivamente presente-assente (evenemenzialmente).

*L'implesso* è il titolo che Derrida qui dà alla complicazione originaria del semplice, complicazione che non è possibile risolvere, poiché da essa dipende ogni atto e quindi anche quello che si affanna a de-implicare la sua provenienza. Quest'assenza che minaccia la semplicità dell'autotrasparenza a sé del presente non è esclusivamente relegata nelle radici di un presente-passato, ma è, come affezione che introduce il *nulla* nella presenza *dell'essere*, lo smarcarsi attivo in ogni opera come sua costitutiva mancanza d'opera; mancanza nel senso che ogni presenza dell'opera, nel realizzarla, nell'iscriverla nel tessuto che si suppone pieno e continuo del presente, deve anche rilanciarla nella sua attualità in una prospettiva di infinita *disseminazione*, laddove non si danno che tracce su tracce<sup>95</sup>.

Affetta da un tale *implesso*, la *fonte* «è» il passaggio stesso, lo smarcarsi del presente a sé. Essa sta fuori dal tempo e lo «principia» inscrivendolo; essa «essendo *divenuta* – ecco l'inintelligibile – il tempo si apre come tale ritardo dell'origine su se stessa»<sup>96</sup>. Questa formula, in vari modi costantemente ripetuta, ci riporta a ciò che nella *Logica* caratterizzava il divenire: vero non è né *l'essere*, né il *nulla*, né che *l'essere passa nel nulla*, ma che è *sempre già passato nel nulla*, e il *nulla nell'essere*<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Ivi, p. 368.

<sup>94</sup> Ivi, p. 369.

<sup>95</sup> «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». Ivi, p. 388.

<sup>96</sup> Ivi, p. 372.

<sup>97</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 71.

L'intemporalità di questo esser-stato si scrive in greco: τὸ τί ἦν εἶναι, *l'esser-stato-essere*. Questa è l'essenza. Ed è proprio il movimento dell'essenza come fondamento del suo presupposto immediato che deve ora diventare per noi il fuoco della domanda.

## 2.5 Il contraccolpo dell'essenza

Siamo giunti al punto decisivo del nostro cammino. Dobbiamo leggere ora il testo hegeliano alla luce di quanto visto in tutto il percorso precedente, per trarre infine le conclusioni del dialogo a distanza con Derrida. Riprendiamo per un momento i termini della questione così come si erano tratteggiati all'inizio della *Logica*.

Come si può pensare di cominciare da qualche parte, se il sapere aspira a essere perfetto, assoluto, a non lasciare nulla fuori di sé? Infatti, ponendo un principio dal quale si dovrebbe iniziare in maniera immediata, lo si rende esterno al sapere che comprende, poiché questo è mediazione, riflessione, piega del tutto su se stesso come suo proprio compimento. L'immediatezza dell'inizio rappresenta invece apparentemente un'irrazionale situazione per la quale il principio della mediazione non si può mediare. Scriveva Hegel che in filosofia il cominciamento «è di necessità o un mediato oppure un immediato, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare sono soggette ad essere confutate»<sup>98</sup>.

La questione così posta sembra irrisolvibile, almeno secondo le categorie del senso comune, che prevede una via di pensiero secondo uno schema lineare-causale, nel quale venga identificato con certezza un punto di partenza sul quale fondare il sistema di ragionamento. Neanche il classico modo metafisico di intendere come origine una causa finale, almeno nella sua rilettura più diffusa e storiograficamente sostenuta, risolve la questione, poiché risulta soltanto speculare al primo modo, sebbene non sia così ingenuo. Tuttavia Hegel non si muove su questo piano e, con una mossa geniale, come mostra Marcuse nella sua *Hegels Ontologie*, rovescia «l'archistruttura della metafisica» nel suo fondamento: se per la tradizione il movimento era soggetto alla necessità di un motore trascendentale, di una causa prima, ora il concetto come verità e *ragione* del movimento diviene soggetto *della* necessità, vale a dire libero, dal cuore del movimento stesso, di modo che la riscoperta e la ripresa che Hegel opera dell'ontologia di Aristotele anche la sopravanza nel suo fondamento. Ma andiamo con ordine.

Nella *Logica dell'essere* l'ente immediato si mostra come quantitativo e l'unità sua come puramente qualitativa: la quantità è la qualità dell'ente in quanto immediato. Ciascun ente è grandezza e sta in rapporto a qualunque altro secondo la misura della grandezza. La prima più astratta determinazione della qualità s'inverna pertanto nella quantità<sup>99</sup>, più concreta.

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 51.

<sup>99</sup> Hegel spiega nella «Partizione generale dell'essere» perché, contro la tradizione, egli consideri prima la qualità e dopo la quantità: «Dal confronto della qualità con la quantità riesce facilmente evidente, che quella è per natura la prima. Poiché la quantità è la qualità già divenuta negativa; la *grandezza* è la determinatezza, che non è più uno stesso coll'essere, ma è già diversa da questo, vale a dire che è la qualità tolta, divenuta indifferente. Essa include la mutabilità dell'essere, senza che la cosa stessa, l'essere, di cui è determinazione, venga per mezzo di essa mutato; mentre all'incontro la determinatezza qualitativa è uno stesso col suo essere, non lo

La quantità stessa, tuttavia, non riesce a garantire e *fondare* la vera unità compresa e conclusa nella ragion pura che la *Logica* ha di mira. Infatti l'ente si risolve in una serie di rapporti di misura incapaci di giustificarlo in se stesso. In una siffatta trama, il singolo ente è in movimento e, poiché l'unità di misura che lo costituisce è fatta soltanto di differenze quantitative, esso è degradato a puro stato. Se la totalità degli enti è così ridotta a semplici stati, essi sono continue modificazioni di un sostrato che rimane sempre lo stesso in tutti: in questa «*linea nodale*» caratterizzata da un infinito progresso «il riferimento a sé della misura di rapporto è diverso dalla sua exteriorità e mutevolezza come suo lato quantitativo». Poiché sussiste come questo riferimento a sé rispetto a quella mutevolezza, esso è una base qualitativa e materiale, un substrato «che nello stesso tempo, come continuità della misura nella sua exteriorità *con se stessa*, dovrebbe contenere nella sua qualità quel principio della specificazione di questa exteriorità»<sup>100</sup>.

Quest'uguaglianza è ora l'unico predicato che si possa attribuire all'unità immediata, ovvero puro *essere*. La *Logica dell'essere* ritorna così al suo punto di partenza. E tuttavia qualcosa di questa lunga strada rimane, vale a dire la negatività come ragione del movimento dell'essere<sup>101</sup>. *L'essere* è la sostanza unica che produce se stessa e si tiene in unità, la quale però si dà soltanto nelle sue determinazioni e si mantiene uguale a sé in quanto, accadendo in esse, le supera ogni volta (meglio, le ha *già sempre superate* nel suo movimento). Le *determinazioni* sono dunque soltanto in quanto tolte. Anche l'essere però, trovandosi esclusivamente nell'accadere delle determinazioni, è già sempre passato nel *nulla*. Esso *non sta*, ma *diviene*.

Poiché dunque si è passati attraverso le determinazioni incontrate nella *Logica dell'essere*, l'unità alla quale si ritorna è *diversa* dalla prima. Essa, come unità che porta in sé le determinazioni rimosse, non è più soltanto immediata, ma è caratterizzata dall'universalità che, nei termini della *Fenomenologia dello spirito*, si potrebbe chiamare *genere semplice*. Qui però non siamo ancora approdati all'*essenza* e pertanto l'immediatezza non è ancora del tutto superata. L'indifferenza assoluta, che «è l'ultima determinazione dell'*essere* prima che questo diventi *essenza*»<sup>102</sup>, è la totalità *in sé* in cui le determinazioni si sono tolte; ma, in quanto *in sé*, essa è ancora unilaterale e le differenze le sono estrinseche. Tuttavia questo essere in sé è destinato a togliersi da se stesso, poiché reca seco la contraddizione tra l'estrinsecità delle determinazioni e il loro riferirsi a quella totalità che le sostiene e che si realizza pertanto come totalità negativa. Essa è quindi ora «riferimento negativo a sé», un «respingersi da se stessa»<sup>103</sup>.

sorpassa, né riman dentro di esso, ma è la sua immediata limitazione. La qualità, come determinatezza *immediata*, è quindi la prima, e con essa si deve cominciare». Ivi, p. 67.

<sup>100</sup> Ivi, p. 410.

<sup>101</sup> «L'essere è l'astratta equivalenza, – per la quale, dovendo essa esser pensata per sé come essere, si usò l'espressione di *indifferenza*, – in cui non ha da essere ancora alcuna sorta di determinatezza. La pura quantità è l'indifferenza come capace di tutte le determinazioni, in modo però che queste le sono estrinseche e ch'essa non ha di per se stessa con loro alcun nesso. L'indifferenza poi, che può esser chiamata indifferenza assoluta, è quella che *media sé con sé* a semplice unità, *per mezzo della negazione* di tutte le determinatezze dell'essere [...]. La determinatezza è in essa solo ancora come stato, cioè come una *esteriorità qualitativa* che ha l'indifferenza per *substrato*». Ivi, p. 418.

<sup>102</sup> Ivi, p. 427.

<sup>103</sup> Ivi, p. 428.

Adesso le determinazioni non sono più esteriori e come isolate, ma sono momenti che, in primo luogo, appartengono all'unità *in sé*, che li pervade completamente, e che, in secondo luogo, immanenti all'unità *per sé*, hanno il loro essere in virtù del «respingersi da sé» di questa. Proprio ora accade quella riflessione che consiste nel riferimento a sé dell'essere mediato dal togliersi della sua «immediata totalità *presupposta*»; in questo modo «l'essere è determinato ad *essenza*, l'essere, come essere con sé semplice per mezzo del togliersi dell'essere»<sup>104</sup>.

Finalmente siamo all'*essenza*. L'immediatezza si risolve, poiché la negatività, origine del movimento dell'*essere*, che viene a coincidere con esso, come dice Marcuse, «non sussiste essa stessa mai nella sfera dell'immediatezza, essa stessa non è mai *presente*»<sup>105</sup>. La negatività dell'ente presente lo costituisce *essenzialmente*, poiché è il suo stesso essere come ciò che *accade* e che *consuma* il suo accadere. Quel che costituisce (e toglie mediandola) l'immediatezza è ciò che è *già stato*, in un passato intemporale. Il titolo di questo movimento è l'«*internamento*» (*Erinnerung*); in base a esso solo si dischiude la dimensione dell'essenza.

È superfluo dire che non è un caso che il termine qualificante l'entrata in scena dell'*essenza* sia *Erinnerung*<sup>106</sup>. Come ricorda Eraldo Arnaud nella sua traduzione dell'*Ontologia di Hegel*, il significato etimologico del termine è quello di «approfondimento in sé»<sup>107</sup>; il Sansoni<sup>108</sup> traduce solo con *memoria*, *ricordo*, *richiamo*. Nel nostro discorso diventa molto difficile distinguere tra le due opzioni, pertanto, d'ora in poi, useremo il termine tedesco, a indicare l'intima complicazione delle due accezioni a questo livello del discorso hegeliano.

L'attività della negatività è ciò che permane in ogni determinazione e che si approfondisce come *essenza*. Con questo termine Hegel intende un movimento affatto peculiare, il quale è stato derivato «da un'interpretazione del tutto concreta dell'essere come movimento; esso significa un'autentica riscoperta e al tempo stesso una nuova determinazione della categoria aristotelica del *τι ἦν εἶνα*»<sup>109</sup>. L'essenza è passato, ma passato intemporale che mai passa, esso permane, nella sua assenza, in ogni ente presente.

Vediamo ora come si apre la *Logica dell'essenza*.

La verità dell'essere è l'essenza.

L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è *in sé e per sé*, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che *dietro* a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere

<sup>104</sup> Ivi, pp. 428-429.

<sup>105</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, p. 86.

<sup>106</sup> «*Erinnerung* non ha evidentemente nulla a che fare col fenomeno psichico [...] che oggi indichiamo con questo nome: è un'universale categoria *ontologica*: è “un movimento dell'essere stesso” che “per sua natura si intrinseca”. È l'“approfondirsi in sé” dell'ente, il ritornare-a-sé, ma – e questo è l'elemento decisivo – tale movimento ora non si compie più nella dimensione dell'immediatezza stessa (come le mediazioni e negazioni del qualcosa che pertanto avvenivano), bensì risale e penetra in una dimensione nuova: la dimensione dell'“intemporale” essere-stato, dell'essenza». Ivi, p. 87.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Il nuovo dizionario Sansoni*, RCS Scuola, Milano 2000.

<sup>109</sup> H. Marcuse, *op. cit.*, p. 87.

antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, *s'interna*, trova per via di questa mediazione l'essenza – La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo<sup>110</sup>.

Troviamo innanzitutto tre termini: *essere*, *essenza*, *sapere*. Quest'ultimo è ciò che media gli altri due. Il sapere non si trova *immediatamente* nell'essenza. Esso comincia dall'essere, ma già non si trova presso di esso, poiché ne esce fuori, come un movimento di *fonte*. Esso vi esce per entrarvi, per approfondirlo e scoprirne la verità: per fondarlo. Essere ed essenza non sussistono per se stessi, ma si rapportano nello specchio del *sapere*.

Il *sapere* porta a fondo l'essere. Esce da lui per rientrarvi e scoprirne l'essenza. Entrambi, essere ed essenza, sono prodotti dall'oscillazione del *sapere* e non stanno l'uno prima dell'altro; l'essere ha già in sé l'essenza, è la sua possibilità, ma ne dipende poiché deve da essa esser fondato.

Nella *Logica dell'essenza* facciamo però esperienza del *sapere* come di quello che si muove per collocarsi dalla parte della riflessione e in ciò dunque pone la verità: la riflessione dell'essenza, infatti, è fin da subito dichiarata come la verità dell'essere. L'inizio apparentemente immediato che si presentava come un *vulnus* irrimediabile all'interno del tessuto della scienza è infine ricomposto, poiché l'apparenza dell'immediato è stata ricompresa all'interno della mediazione assoluta in virtù di quel movimento immanente che è la vita stessa del concetto. Quella necessità «formale» ed «empirica», quel vuoto che non si può dire, che da principio garantiva un punto d'appoggio per imboccare il discorso e guadagnare la sua compiutezza, si rivela di poi un'esteriorità al sapere soltanto illusoria e destinata a esser tolta da tale compiutezza.

Il momento principale in cui avviene questo movimento decisivo si trova nel passaggio tra *parvenza* e *riflessione* nel «capitolo primo» della «sezione prima» della dottrina dell'essenza. Qui mediato e immediato si rivelano il medesimo, nella differenza, consentendo l'eliminazione dell'esterno della scienza. Sviluppato, questo procedimento innesca la sua stessa chiarificazione dialettica: il movimento esibisce la propria contraddittorietà, promotrice dell'attività del concetto, nella complicazione dei due opposti concostitutivi. Il passaggio hegeliano è decisivo: l'insistenza nell'approfondire questo movimento risulta necessaria al principio medesimo che orienta la ragione dialettica – una ragione che, ricordiamolo di nuovo, si giustifica esclusivamente dall'interno e ponendo le proprie categorie nella loro reciproca permeabilità contraddittoria e tuttavia necessaria. La vertigine di tale contraddittorietà è perciò stesso il veicolo del proprio esplicitarsi; a questo fine Hegel esibisce con forza e a più riprese, in passaggi molto densi, il mutuo rapportarsi dell'immediatezza e della mediazione.

Mediato e immediato sono posti in unità contraddittoria, in una «differenza indifferente». La parvenza è costituita dall'immediatezza del non essere, la quale non è altro che la negatività dell'essenza, ossia: l'essere nell'essenza è come non essere, «la sua *nullità in sé è la natura negativa dell'essenza*». Nello stesso tempo, però, questa immediatezza che ha come contenuto un tale non essere, «è il proprio assoluto essere in sé dell'essenza». L'uguaglianza con

---

<sup>110</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 433.

se stessa dell'essenza è mediante questa sua riflessione, questa negatività, che è immediatezza. In ciò «l'essere si è conservato nell'essenza», nel fatto cioè che l'essenza ha uguaglianza con se stessa attraverso la riflessione come negatività: e in questa negatività essa è essere. L'immediatezza come parvenza dinanzi all'essenza è l'immediatezza *dell'essenza*, cioè immediatezza mediata dalla riflessione; così come l'essere è qui determinato nel riflesso all'interno della mediazione<sup>111</sup>. Così chiarisce meglio questo rapporto Hegel:

La parvenza è l'essenza stessa nella determinatezza dell'essere. Quello, per cui l'essenza ha una parvenza, è che l'essenza è determinata in se stessa epperò è diversa dalla sua assoluta unità. Ma questa determinatezza è altrettanto assolutamente tolta in lei stessa. Perocché l'essenza è il per sé stante che è come quello che si media con sé per mezzo della negazione sua che è lui stesso; è dunque l'identica unità della negatività assoluta e dell'immediatezza. – La negatività è la negatività in sé; è il suo riferimento a sé, e così essa è in sé immediatezza. Ma è riferimento negativo a sé, è un repellente negar se stessa, e così l'immediatezza in sé è di fronte a lei il negativo ovvero il determinato. Ma questa determinatezza è essa stessa l'assoluta negatività e questo determinare che immediatamente come determinare è il toglier se stesso, è ritorno in sé<sup>112</sup>.

La *riflessione* è innanzitutto «Riflessione che pone». Essa, per agire, per *porre*, deve avere un *presupposto*. Un tale presupposto, però, si dà esclusivamente nella riflessione: soltanto nel porre di questa si determina quello. Nel suo porre la *riflessione* trova un presupposto, che viene anch'esso posto. Il condizionato è a un tempo condizione della sua condizione. Uno non può stare senza l'altro e questa soltanto è la *condizione* della *riflessione*. Ma questa distingue i due perché li pone come innanzitutto in unità, *Ur-teilung* che attiva ciò che divide e che così facendo ne illumina *a ritroso* l'identità. L'essere e l'essenza si determinano specificatamente in questa «figura» della parvenza come un rimbalzo, un *contraccolpo*:

Il movimento riflessivo, secondo quanto si è considerato, è quindi da prendersi quale *assoluto contraccolpo* in se stesso. Giacché la presupposizione del ritorno in sé, – quello da cui l'essenza *proviene* ed è solo come questo provenire, – è unicamente nel ritorno stesso. Il sorpassare l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo sorpassare; il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso. Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e così solo è movimento di sé, – movimento che viene da sé, in quanto la riflessione *che pone* è riflessione *che presuppone*, ma come riflessione *che presuppone* è assolutamente riflessione *che pone*<sup>113</sup>.

Lo specifico dell'essenza è il suo movimento negativo rispetto a sé, è un togliersi dell'essere che lo conserva in questo *rilevamento* e lo proietta nell'essenza non come un qualcosa di separato, ma come quell'immediato che è l'essenza stessa assolutamente mediata, che è la determinatezza dell'essere innanzi alla mediazione, «l'essere come momento». Seguendo la prospettiva dell'essenza, l'essere in quanto immediato diventa parvenza, cioè l'origine del movimento è sempre questo rimbalzo assoluto, sempre un estrinsecarsi, sempre una non-origine. Tuttavia sarebbe a sua volta un errore sostituire al fondamento in quanto *essere* il fondamento in quanto *essenza*. E' proprio questo

---

<sup>111</sup> Ivi, p. 441.

<sup>112</sup> Ivi, p. 442.

<sup>113</sup> Ivi, p. 447.

*in quanto* che deve essere ripensato nella sua circolazione dinamica, nel suo movimento di *fonte* diadica. Come scrive Matteo Bonazzi, la comprensione consiste nel vedere che questo «ritornare (*Rückgang*) [...] non può più condurci a un nuovo fondamento immediato; l'essenza non è un fondamento, un substrato, una sostanza che avrebbe di fronte la parvenza come un altro»<sup>114</sup>.

L'esercizio filosofico consiste appunto nel rimanere in equilibrio su questo precipizio, in questa impossibilità di pensare la questione dal punto di vista delle categorie del senso comune. Essenza e parvenza sono distinte ma non separate, sono il medesimo ma nella differenza, anzi: sono questo scavarsi della differenza stessa, non però come una differenza da qualcosa di determinato, piuttosto la differenza «stessa» *in quanto* determina la determinazione. Se si prende sul serio questa «struttura paradossale, tale per cui vi è sempre e solo la diade e dunque la necessità nonché la chiamata di un ritorno»<sup>115</sup>, in Hegel, come ancora suggerisce Bonazzi, si può considerare la sua contiguità logica con la struttura del movimento della traccia derridiana. La parvenza e la traccia sono quel resto che è tutto ciò che consiste: in questo consistere vi è un rimando che allude al proprio sprofondo, ma tale sprofondo propriamente non vi è mai. L'insistere della traccia-parvenza nel suo spazio è lo scavarsi stesso del rimando del donde e del verso dove, che sono niente altro che un *fantasma*.

Come τὸ τί ἦν εἶναι, l'essenza sta «prima» delle sue singole determinazioni: la pianta è già stata *prima* di essere germe, fiore, frutto. Ma non si deve equivocare. Infatti, il carattere del termine «prima» è decisivo e non può essere considerato nel significato «volgare» che assume per lo più: l'essenza considerata al modo di Hegel non è qualcosa che stia in anticipo rispetto all'essere che essa pone; essa pone l'essere, ma nel senso che il movimento stesso mediante il quale l'essere è posto viene a costituirne l'essenza, di modo che essa medesima si costituisce specularmente a partire da questo; essa «presuppone il movimento che la pone e la manifesta riflessivamente: l'essenza è tale solo nel suo apparire, e pertanto non fonda l'esperienza, ciò che da essa deriva, più di quanto non ne dipenda»<sup>116</sup>.

Troviamo dunque a livello dell'*essenza* una bidimensionalità ontologica. L'una dimensione presuppone l'altra. L'essenza si dà *realmente* soltanto come essenza di un'*esistenza*. Essa quindi la presuppone ponendola, è nella sua efficacia una *negazione determinata*. Posta un'*esistenza*, questa è il presupposto della sua stessa essenza, la quale però a sua volta è la sua ragion d'essere come ciò che la supera sempre di nuovo e la supera in quanto è ciò che *l'esistenza è già sempre stata*. L'essere passa, si afferma soltanto nel suo tramontare e ciò che esso è lo deve al fatto che *ac-cade* come essere finito, garantito nel suo proprio dalla sua catastrofe. Nel presente esso stesso è il suo rivolgersi negativamente e riflessivamente in sé in quanto essere finito e, in questa finitezza, esso si perde. Tale togliimento, d'altra parte, non è il semplice divenire *niente*, ma rimane come togliimento nel superamento negativo che lo sopravanza.

Portiamoci all'ultimo capitolo della «Sezione prima» della *Logica dell'essenza*, «Il fondamento». Naturalmente il luogo del fondamento non può che essere l'*essenza*, poiché è la *riflessione* l'unica potenza in grado di dare ragione

<sup>114</sup> M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004, p. 88.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 144.

all'interno del pensiero puro del cominciamento; l'*essenza* infatti era già stata qualificata da Hegel come «la verità dell'essere»<sup>117</sup>.

L'essenza si realizza come fondamento in quanto ha tolto la sua determinatezza e in ciò si riguadagna come piena capacità di determinazione:

Il *fondamento* è pertanto esso stesso *una delle determinazioni riflessive* dell'essenza, ma è l'ultima, o meglio è soltanto questa determinazione che consiste nell'esser una determinazione tolta. La determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di esser l'assoluto suo contraccolpo in se stessa, cioè che quell'esser posto, che compete all'essenza, è solo come un esser posto tolto, e viceversa che soltanto l'esser posto che si toglie è l'esser posto dell'essenza. L'essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il toglier questo suo esser determinato è il suo determinare. – In questo esser determinato come in quello che toglie se stesso, essa non è un'essenza proveniente da altro, ma un'essenza che nella sua negatività è identica con sé<sup>118</sup>.

Il fondamento è l'estremo della riflessività, a partire dal quale finalmente la *Logica*, fondato il suo stesso terreno sulla solidità della mediazione, può avanzare per la via dell'esistenza<sup>119</sup>. In precedenza la riflessione era la mediazione in generale, nella sua purezza; essa era il suo «apparire *in un altro*». L'opposizione però qui, in quanto presa nella riflessione in generale, non aveva ancora indipendenza e i due estremi non erano propriamente né l'uno positivo né l'altro negativo; per questo la mediazione pura non era altro che riferimento senza riferiti. D'altra parte, la *riflessione determinante* aveva posto «degli'identici con sé»<sup>120</sup> ma soltanto come relazioni determinate. Ben altrimenti accade con il *fondamento*, poiché esso è «la mediazione reale» che porta in sé la riflessione in quanto rilevata, «tolta», ovvero esso è «l'essenza che *attraverso al suo non essere torna in sé e si pone*». In questo esser tolta della riflessione, il posto acquisisce «la determinazione dell'*immediatezza*». Questo poi è l'essere «in quanto ristabilito dall'essenza», vale a dire «il non essere della riflessione, mediante il quale l'essenza si media»<sup>121</sup>.

Siamo ricondotti all'essere, ma in maniera tale che esso, essendosi approfondito mediante la riflessione, può rilanciare la costruzione di un'ontologia reale. Lo sguardo del sapere si è inabissato per fare esperienza di ciò che si trovava dietro all'essere immediato ed è stato condotto per questa via della ferrea necessità logica che ha infine rivelato il *fondamento*. Pertanto questo non poteva trovarsi all'inizio, perché il sapere doveva approfondirsi e conoscere l'abisso di se stesso come domanda e sapere, cioè esperienza di *Erinnerung*.

Tuttavia la cosa non è così semplice. Perché questo movimento è dovuto partire e la ferrea necessità logica ha anche imposto il cominciamento immediato. Ciò che ha di mira Hegel è una fondazione del tutto *immanente* e, perché essa si realizzi, non si può lasciare il cominciamento immediato in balia dell'arbitrio: come appunto il filosofo anticipava all'inizio dell'opera.

<sup>117</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 433.

<sup>118</sup> Ivi, p. 496.

<sup>119</sup> B. De Giovanni, «La critica del fondamento nella "Logica" di Hege», in AA. VV. *Logica e storia in Hegel*, a cura di R. Racinato e V. Vitiello, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1985, p. 20.

<sup>120</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 497

<sup>121</sup> *Ibidem*.

L'immanenza del puro pensiero non è qualcosa di fermo e cadaverico. Essa è attraversata dalla vita del concetto e s'identifica con l'assoluto perché ha l'infinito entro sé proprio come questo movimento. Per questo si deve opporre un netto rifiuto a un fondamento che venga descritto come un'identità incondizionata. Con grande chiarezza Hegel lo dichiara nell'*Enciclopedia*, laddove chiarisce come il fondamento sia «l'unità dell'identità e della distinzione» in un senso nient'affatto astratto, come se fosse solo un'identità posta nell'intelletto. Per non cadere in questo fraintendimento, continua il filosofo, si può anche considerare il fondamento non solo come unità, ma anche come «distinzione dell'unità e della distinzione»; così esso non è solo «il superamento della contraddizione», ma anche «una nuova contraddizione». Il risultato di questo movimento è un fondamento non immoto, non quieto, «ma piuttosto il respingere sé da se stesso». Ciò vuol dire: il risultato del movimento del fondamento è il fondamento stesso, il cui formalismo consiste in questo riferimento negativo a sé rispetto ai suoi momenti e in ciò è un formalismo concreto<sup>122</sup>. Il fondamento si può dare soltanto su questo squarcio che consiste nel suo divenire.

Se la riflessione del sapere è possibile, se essa può infine confluire nel gesto di *fondazione* dell'inizio, ciò si deve anche al fatto che questa fondazione apre all'esistenza, a una nuova mediazione, dove la fondazione non scompare, ma rimane come in essa rimaneva l'inizio. D'altra parte, se la fondazione ha avuto luogo, ciò è accaduto perché essa solleva a un più alto grado la vita del concetto che era già da sempre in moto. Essa non si sarebbe mai potuta dare nell'occlusione totale di un *essere* come identità incondizionata. Il legame che tiene l'immediatezza dell'inizio con la sua mediazione, che amplifica se stessa riflettendosi e conseguendo, con un *assoluto contraccolpo*, la potenza del *divenire* al di là della superficie, è l'esibizione della legge che dice: «in nessun luogo, né in cielo né in terra v'è qualcosa che non contenga in sé tanto l'essere quanto il nulla»<sup>123</sup>, tanto l'immediato quanto il mediato. Di necessità si deve partire dall'immediato, ma questo si contraddice subito, poiché esso non è né semplice né puro, porta già in sé la mediazione del passare, del riflettersi in sé e dell'esser-stato (e, quindi, già in sé reca la sua essenza). La stessa identità è un atto di riflessione, che, mediandosi con un altro, si *ri-conosce* – e solo in ciò accade.

Si doveva partire dall'immediato perché questo venisse ricompreso nel circolo della mediazione. L'immediato sta dalla parte dell'oblio, la mediazione dalla parte dell'*Erinnerung*. Se si potesse coincidere totalmente con l'immediato come con un essere assoluto, nulla accadrebbe, men che meno l'immediato e la mediazione, l'oblio e la rimemorazione. La distanza dall'origine, questo *vulnus*, è già sempre iniziata; il *contraccolpo* della diade dell'inizio, il suo movimento, si trova a percorrere la lunga via dell'*essere* per giungere all'*essenza* e di qui a palesare la mediazione dell'inizio. L'unica immediatezza è che non si può che cominciare ricordando, mediando, passando da una traccia a un'altra.

Potremmo raffigurare le cose in questo modo<sup>124</sup>: ritroviamo al fondo la *vita*, nel senso di un movimento immediato, non riflesso, come quella che passa

---

<sup>122</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 323.

<sup>123</sup> Id., *Scienza della logica*, cit., p. 73.

<sup>124</sup> Questo passaggio, che ci conduce dalla *Logica* alla vita, può apparire azzardato. Ne siamo ben consci, ma confidiamo che, nel proseguire della via, esso si giustificherà. Tanto più che, in primo luogo, come ricordato all'inizio, non abbiamo alcuna pretesa di dire la verità in sé

e che è già sempre passata nel *sapere*<sup>125</sup>. Questo come significato, quella come evento. L'uno l'*Aufhebung* dell'altra. La vita è ciò che è già sempre passato nel sapere della vita e pure vi persiste come *evento*.

## 2.6 Il gioco sovrano

La riflessione che nell'essenza ha luogo abolisce un atteggiamento ingenuo nei confronti dell'origine e del fondamento. Essa si comporta in maniera analoga alla supplementarietà dell'origine così come si è andata delineando nel nostro itinerario all'interno della meditazione di Derrida. E tuttavia si misura anche uno spostamento impercettibile. Infatti vi è, nella vicinanza tra il movimento della riflessione e il movimento di *fonte*, anche una differenza, meglio: questo è il luogo in cui si pone la *différance* «stessa». La sua eccedenza è ciò che inibisce ogni riappropriazione al modo dell'*Aufhebung*.

Nel sapere assoluto ogni differenza è ricondotta all'unità presente a sé; questa mantiene bensì le determinazioni, ma le mantiene in quanto tolte e riassunte nella loro mutua coappartenenza. Per comprendere come l'economia della *différance* si comporti in una maniera altra e sollevi la sua istanza (non contestazione, poiché così facendo ne sarebbe di nuovo presa) rispetto all'*Aufheben* dell'economia hegeliana, faremo riferimento al saggio contenuto ne *La scrittura e la differenza*<sup>126</sup> «Dall'economia ristretta all'economia generale. Per un hegelismo senza riserve»<sup>127</sup>. In questo scritto Derrida prende in esame dei luoghi dell'opera di Bataille e illumina il concetto, che questi utilizza, di *sovranità* nella sua *différance* dal concetto hegeliano di *signoria*, nella misura in cui quest'ultimo incarna, oltre al letterale riferimento alla dialettica servo-signore,

---

originaria di Hegel (e, in qualche modo, il senso del percorso nega la sussistenza stessa di una tale verità originaria in sé), quanto di farne qualcosa per noi; e che, in secondo luogo, la *Logica* hegeliana non esclude un rapporto alla vita. Anzi, innanzitutto, in generale, il movimento del concetto è vivo, in quanto automovimento in cui non v'è nulla della formalità astratta; secondariamente, nel particolare, la vita dell'Idea viene considerata essa stessa all'inizio della «Dottrina del concetto», nel primo capitolo. Scrive Hegel: «L'idea della vita tocca un oggetto così concreto e, se si vuole, così reale, che con essa secondo la rappresentazione ordinaria della logica il campo di questa può sembrare oltrepassato. Certo, se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tale qual è l'idea o la vita. Ma se l'oggetto della logica è la verità assoluta e se la verità come tale è essenzialmente nel conoscere, si dovrebbe almeno trattar del conoscere [...]. Così anche del conoscere, del proprio cogliersi del concetto, son da trattar nella logica non già le altre configurazioni della sua presupposizione, ma soltanto quella che è essa stessa idea; questa però bisogna trattarvela necessariamente. Ora questa presupposizione è l'idea *immediata*; poiché mentre il conoscere è il concetto in quanto è bensì per se stesso, ma sta però come soggettivo in relazione con un oggettivo, il concetto si riferisce all'idea come *presupposta* od *immediata*. E l'idea immediata è la vita». Id., *Scienza della logica*, cit., pp. 863-864. E tuttavia, non è esattamente questa vita, l'idea immediata, ciò le cui tracce seguiamo. Essa è e non è “immediata”, è l'immediatezza dell'immediato e del mediato, il loro accadere, il loro evento, e con loro l'evento del «conoscere», e per questo non può escluderli ma non può ridurvisi; la sua è una *economia generale*, essa «è» *la vita la morte*.

<sup>125</sup> Una tale paradossale complicazione di piani è trattata da Hegel con profondità sin dagli *Scritti teologici giovanili*, in particolare ne *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*. G. W. F. Hegel, *Hegel theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907, tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977.

<sup>126</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

<sup>127</sup> Ivi, pp. 325-358.

l'operare stesso dell'*Aufhebung* nella sua riduzione e rimessa in circolo del negativo secondo l'economia del senso e del sapere.

Hegel forse più d'ogni altro pensatore, dice Derrida, ha fatto i conti con la morte e con la perdita che con essa ha luogo. La morte è in un certo senso la *presenza* costante che circola nell'opera hegeliana e che consente il movimento del pensiero e dell'essere. Basti ricordare un celeberrimo passaggio della *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito*, dove la morte, «se così vogliamo chiamare questa irrealtà», rappresenta l'occasione «più terribile» ma insieme più alta, o meglio unica, per l'affermazione della «vita dello Spirito» in quanto vita che diviene capace di sopportare la visione del *mortuum*<sup>128</sup>. Non v'è l'autentico movimento dello spirito laddove la morte venga semplicemente rifiutata, laddove i conti con essa non vengano fatti fino in fondo, ma soltanto pervicacia inutile e sterile, mummificazione della vita. E tuttavia, in questa potenza dello sguardo che ha sostenuto la visione del «signore assoluto»<sup>129</sup>, l'esito finale in seno alla ragione viene mantenuto come la garanzia del senso più pieno e compiuto: il sapere assoluto, appunto. La ragione ha avuto la sua vittoria nel circolo chiuso che si rivela alla fine come l'inizio, l'origine che si riappacifica con la destinazione e sigilla «la nuova ed eterna alleanza» alla luce del sole del *λόγος*. Ciò che qui è mancato per Derrida, come vedremo, è il lato evenemenziale della *cosa*. Il *lavoro* del concetto hegeliano non manca di nulla, certo, nel circolo del senso ma, perché la sua strategia possa essere coronata da successo, tutto il discorso si deve costruire nell'oblio e nella cancellazione dell'evento che è «presente» intensivamente in ogni punto del discorso e dal quale l'evidenza di questo prende le mosse. Operare uno spostamento rispetto a una tale circolazione vorrebbe dire quindi tentare un risveglio che si allevi alla frequentazione del limite del discorso, a «passare attraverso il “sonno della ragione”, quello stesso che genera e che addormenta i mostri», vale a dire, si potrebbe aggiungere nietzschianamente, a *soñar più vero*: affinché la ragione possa superare anche l'ultimo incanto, *il suo* («il sonno nella forma della ragione, la veglia del logos hegeliano») <sup>130</sup>.

«Il sonno che genera e addormenta i mostri»: non si tratta quindi di un'irrazionale fuga al di là della ragione *contra* un paradisiaco luogo in cui i mostri *della ragione* siano banditi<sup>131</sup>; questa li addormenta perché li genera, ne può essere sopraffatta o vincerli perché ne inaugura la possibilità. Non vi è luogo al di là di questo e risvegliarsi dal suo sonno non significa abbandonare il «giorno spirituale della presenza»<sup>132</sup>, ma fare esperienza consapevole del limite stesso del senso e della consapevolezza, di ciò che non si manifesta in ciò che si manifesta.

Su ciò si deve insistere: percorrere questa via non vuol dire dimenticare l'insegnamento di Hegel, anzi, significa scoprire la *fonte* nascosta in virtù della

<sup>128</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 87.

<sup>129</sup> Ivi, p. 287.

<sup>130</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 325-326.

<sup>131</sup> Fare i conti con ciò che di non umano si trova nell'umano è la necessità cui si deve fare fronte per non portare la peste nella città degli uomini, per non cadere nell'illusione di Edipo, il quale crede di avere sconfitto una volta per tutte la mostruosità prevalendo sulla Sfinge *fuori di sé e delle mura di Tebe*: a questo proposito si veda il saggio di Maurice Blanchot «La parola plurale», in M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977.

<sup>132</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 273.

quale Hegel non può che avere ragione, imparare da lui stesso più di quanto egli volesse o potesse dire. Non bisogna abbandonare quindi il fuori libro *del* libro hegeliano e in generale del libro della metafisica: non vi è altro *fuori* all'infuori di questo, almeno per quanto riguarda la tradizione occidentale. Per questo Derrida pone in esergo al saggio una citazione da Bataille che suona così: «Egli [Hegel] non seppe fino a che punto aveva ragione»<sup>133</sup>.

L'eccedenza che si deve *praticare* non deve perciò mirare allo scontro con Hegel ma affrontarne la *logica* in maniera diversa: «ridere della filosofia (dell'hegelismo) – è questa, in effetti, la forma del risveglio», dove però ciò significa seguire Hegel sino in fondo, con «disciplina», sfruttando «le sue stesse astuzie» – fino a un punto, improvviso, di rottura<sup>134</sup>.

Bataille ha interpretato questo ruolo che dalla commedia hegeliana conduce alla scena eccessiva della tragedia. Egli ha ripreso i concetti hegeliani, li ha sostenuti con serietà e rigore – interrompendone poi la catena solidale con l'irruzione tragica del riso. Per questo, classificare Bataille come hegeliano o anti-hegeliano manca punto la situazione e l'operazione testuale dell'autore.

Anzitutto egli ha tradotto il termine *signoria* usato da Hegel nella dialettica servo-signore con *sovranità*. Dobbiamo dunque seguire lo spostamento su cui Derrida insiste per comprendere cosa significhi nell'*economia* della traduzione. Il signore è colui che ha dato prova di non essere attaccato ad alcun esserci determinato, alla totalità degli enti e neppure alla sua stessa vita. Egli si mette in gioco integralmente. Al contrario, il servo è colui che si è ritratto da questa sfida e ha preferito sottomettersi pur di non andare incontro alla signoria assoluta. Ciò che tuttavia questa dialettica mette in scena è quel movimento che rivelerà come la verità del signore sia il servo e come questi sia il reale signore. Il servo, infatti, attraverso la paura, la disciplina e il *lavoro* guadagna la reale indipendenza, poiché incarna in maniera affatto concreta la negazione e quindi la libertà del Sé<sup>135</sup>.

Come accennato, questo celebre passaggio della *Fenomenologia dello spirito* incarna per Bataille l'essenza stessa dell'hegelismo, perché fa passare il prezzo della libertà per la messa in gioco della vita e, a partire da questa posizione, conduce il guadagno della libertà nel medium del *lavoro*. Questi tratti mettono in luce la differenza che passa tra signoria e sovranità, dove «non si può neppure osservare che questa differenza ha un senso: essa è la *differenza del senso*, l'intervallo *unico* che separa il senso da un certo non-senso»<sup>136</sup>. La condizione del senso e della storia passa di qui, secondo le due necessità per le quali, da un lato, il signore deve conservare la sua vita, non cadere quindi in quella «negazione astratta»<sup>137</sup> che è la morte naturale, per potere godere di ciò che ha conquistato e, dall'altro, alla fine, il servo si rivela come la verità della coscienza indipendente. Per Bataille a fare questione è tutta la struttura di mediazioni presente in questa dialettica e sfociante nel «privilegio assoluto del servo» (il quale rimane, da nuovo signore, «un servo rimosso»), che è guadagnato nel «dileguare trattenuto» della cosa, equivalendo ciò a una conservazione della vita, al suo mantenimento, al lavoro, al rinvio del piacere, a

<sup>133</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit. p. 325.

<sup>134</sup> Ivi, p. 326.

<sup>135</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 283-291.

<sup>136</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit. p. 330.

<sup>137</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 283.

«limitare la messa in gioco, tenere *a bada* la morte nel momento stesso in cui la si guarda *in faccia*, questa è la condizione servile della signoria e di tutta la storia che essa rende possibile»<sup>138</sup>. La signoria non è caduta nella *negazione astratta* e ciò ha reso possibile che il senso si mantenesse attraverso la «commedia» dell'*Aufhebung*: l'autonomia passa per un asservimento e lo conserva inevitabilmente in sé.

A questo punto interviene la *différance* della sovranità sotto forma del «riso». Esso solo può sfuggire alla riduzione della dialettica, facendo uno con la «rinuncia assoluta del senso, in seguito al rischio assoluto della morte»<sup>139</sup>. Un tale *riso* non si manifesta, poiché eccede la fenomenicità stessa e con essa il senso; il *lavoro* dell'economia dialettica è ugualmente sopravanzato. Lo spostamento che ha luogo tra signoria (del senso) e *sovranità* è impercettibile, ma muta sostanzialmente la scena. La sovranità è «più e meno della signoria» e per questo «è tutt'altra cosa»<sup>140</sup>, poiché non riguarda più la dialettica:

La sovranità, l'assoluto della messa in gioco, lungi dall'essere una negatività astratta, deve fare apparire la serietà del senso come un'astrazione inscritta nel gioco. Il riso, che costituisce la sovranità nel suo rapporto con la morte, non è come è stato detto, una negatività. E il riso ride di sé, un riso «maggiore» ride di un riso «minore» perché l'operazione sovrana ha anche bisogno della vita – quella che salda le due vite – per essere in relazione con sé, nel godimento di sé. Essa deve dunque in un certo qual modo simulare il rischio assoluto e ridere di questo simulacro. Nella commedia che in tal modo recita a se stessa, l'esplosione del riso è quel quasi niente in cui precipita assolutamente il senso<sup>141</sup>.

Secondo questa linea, «risibile» è la strategia economica dell'*Aufhebung*, che si riproduce costantemente in un «*investimento*» che ha di mira l'*ammortizzazione* del «dispendio assoluto», si affanna nel tentativo di saturare di senso la morte e *cancellare* il «senza fondo del non-senso»<sup>142</sup> che è la vera risorsa cui attinge l'economia speculativa. Hegel rimane cieco, continua Derrida, rispetto a quella «esperienza» ai margini dell'esperienza che è il *sacro*, luogo non-luogo che non può essere ricompreso dalla filosofia, così come il riso, ma che si mantiene in essa come la sua *fonte*. Nel sacrificio, infatti, viene mimato il «rischio assoluto della morte» che è in pari tempo la produzione del «rischio della morte assoluta», senza più ritorno e possibilità di *Erinnerung*. La possibilità impossibile, che dovrebbe realizzarsi perché l'uomo potesse trovarsi realmente dinanzi al proprio segreto, sarebbe quella di vedersi, vivendo, nell'istante della morte. Con un «sotterfugio»<sup>143</sup> (*quasi* un'astuzia della ragione), questo accade nella messa in scena del sacrificio, dove il sacrificante s'identifica con il sacrificato. Perché si dia senso, esso deve obliare ciò che lo mette in circolo custodendolo:

La macchia cieca dell'hegelismo, *intorno* alla quale può organizzarsi la rappresentazione del senso, è quel *punto* in cui la distruzione, la soppressione, la morte, il sacrificio costituiscono un dispendio così irreversibile, una negatività tanto radicale – qui è il caso di dire, *senza riserva* – che non è più possibile neppure determinarle come

<sup>138</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit. p. 330.

<sup>139</sup> Ivi, p. 331.

<sup>140</sup> Ivi, p. 332.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Ivi, p. 333.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

negatività in un processo o in un sistema [...]. Ora l'operazione sovrana, *il punto di non-riserva* non è né positivo né negativo<sup>144</sup>.

Far funzionare Hegel contro se medesimo significa fare appello a ciò che nel suo discorso rimaneva un'*occasione* non colta, significa far sì che la scrittura hegeliana s'interpreti da sé in una direzione ulteriore, verso il gesto stesso che le ha dato luogo e che *proprio per questa estrema vicinanza* non si poté manifestare al suo autore. Ciò che Hegel fece fu di scommettere contro il caso e con ciò egli si rese «cieco alla possibilità della sua propria scommessa, al fatto che la sospensione coscienziosa del gioco [...] era essa stessa una fase di gioco»<sup>145</sup>. Il *lavoro* del senso è inscritto nel gioco dell'economia maggiore. Essa da fuori lo «comanda», senza una ragione, senza un fine, costituendo la sua stessa *fine*, facendo di esso un modo limitato del gioco infinito che ne incarna l'eccesso e l'eccezione. Eppure «*duplicando* la signoria, la sovranità non *sfugge* alla dialettica»<sup>146</sup>; la dialettica, il lavoro dell'*Aufhebung*, comprende in sé il gioco. La dialettica, però, non lo esaurisce e si rivela essa stessa «figura», l'unica, del gioco: *esso ospita il lavoro che lo ospita*. Per questo, la sovranità non interrompe la dialettica e il senso ma «dà all'economia della ragione [...] i suoi margini illimitati di non-senso. Lungi dal sopprimere la sintesi dialettica, essa la iscrive e la fa funzionare nel sacrificio del senso»<sup>147</sup>.

Siffatta mancanza di senso *deve* esser detta, si deve alludere a essa con una parola *impossibile* che «conservi il silenzio»<sup>148</sup>; dire ciò è dire quello che non si può dire, poiché dire significa esporsi al circolo del senso *e quindi della servitù*. E tuttavia si deve parlare. Ritirarsi nel silenzio significherebbe avere la pretesa di concludere nel non-dire un'alterità maggiore e incircoscivibile, superessenziale. Il silenzio cui bisogna alludere invece può «esprimersi» soltanto nella parola: esso è «il silenzio sovrano»<sup>149</sup>. Questo non è una presenza che si sottrarrebbe al di sotto delle sue tracce come un significato recondito, non riguarda assolutamente l'ambito del significato, se non per il fatto che lo rende possibile. Il silenzio *della* parola riguarda la prassi che mette in circolo il senso. Per questo alludervi significa giocare con il linguaggio per attivare uno *spostamento impercettibile*: «Tra le parole, dunque, bisogna “trovare certe parole che reintroducano – in un punto – il silenzio sovrano che interrompe il linguaggio articolato”»<sup>150</sup>.

L'operazione impossibile è allora quella di stabilire un rapporto con ciò che è assolutamente senza rapporto. Questo senza rapporto non sta più in alto, come fosse «un'archia» o «un principio» e quindi non domina in alcun modo il discorso «scientifico» che a esso si rivolge, giacché «non siamo nell'elemento della fenomenologia» ed è per questo evidente che «la sovranità *non domina se stessa*»<sup>151</sup>. La *sovranità* ha luogo accadendo come oblio; la *sua* scrittura è quella che esibisce la perdita assoluta, lo scacco inaggrabile del senso.

<sup>144</sup> Ivi, p. 335.

<sup>145</sup> Ivi, p. 336.

<sup>146</sup> Ivi, p. 337.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> Ivi, p. 339.

<sup>149</sup> Ivi, p. 340.

<sup>150</sup> Ivi, p. 341.

<sup>151</sup> Ivi, p. 342.

Si deve però dire che questa scrittura non ha affatto il carattere della straordinarietà. La sovranità non dipende da una volontà che la istituirebbe, poiché questo ancora una volta significherebbe piegarla a un orizzonte di senso. La *scrittura maggiore*, quindi, è ciò che *sempre accade*, non si trova un luogo dove si potrebbe sfuggirle, poiché essa è coestensiva al discorso del senso. La differenza tra le due scritture è soltanto quella per la quale, in un certo punto, la forzatura del non-manifesto si rende manifesta in modo paradossale e pertanto si può rivolgere lo sguardo verso il lato *etico* della questione, lato che per parte sua è *sempre già stato* l'altro dal significato e del significato.

La questione etica emerge come una questione di *scrittura* nella forma della scrittura maggiore: essa è tale «perché *eccede* il *logos* (del senso, della signoria, della presenza ecc.)»<sup>152</sup>. In tale scrittura gli stessi concetti hegeliani muteranno di senso, vale a dire «saranno colpiti dalla perdita di senso verso la quale scivolano e sprofondano senza misura»<sup>153</sup>. Per usare un'espressione fenomenologica husserliana, suggerisce Derrida, si potrebbe dire che questa scrittura funzioni da dentro i concetti hegeliani come un'*epoché* del senso: essa «non è l'accesso all'*identità* immediata e indeterminata di un non-senso, né alla possibilità di *mantenere* il non-senso». Se l'*epoché* fenomenologica è attuata «*in nome e in vista del senso*», la riduzione in questione è riduzione non *al senso* ma *del senso*<sup>154</sup>.

Ora, il paradosso che si tratta di cogliere in tutto ciò è che la scrittura maggiore *non si subordina affatto all'istanza sovrana*, giacché mettere in rapporto tale scrittura e l'operazione sovrana equivale a «istituire un rapporto nella forma del non-rapporto [...] con un non-sapere assoluto sul cui senza-fondo si levino la *chance* o la scommessa del senso, della storia e degli orizzonti del sapere assoluto»<sup>155</sup>. Si tratta di configurare in qualche modo ciò che è per definizione (se il termine «definizione» non fosse già compromesso con la *logica* del sapere) senza figura e pertanto è «non-principio e non-fondamento»<sup>156</sup>.

Levandosi sopra il discorso, la *sovranità* è l'oggetto di questa nuova scienza, una scienza che si muove sperimentando sul discorso, mediante il discorso, la rottura della catena discorsiva. Bisogna distinguere, in questo sperimentare, la scrittura dal «suo» oggetto, poiché «*la scrittura di sovranità non è né la sovranità nella sua operazione né il discorso scientifico corrente*»<sup>157</sup>. Il senso della scienza corrente, il suo discorso, è orientato in direzione della processione dall'ignoto al noto; qui invece si tratta esattamente di rovesciare il tutto: anche la scrittura maggiore ha un senso, a differenza del suo oggetto, ma per indirizzarsi essa deve procedere dal noto all'ignoto. Il rovesciamento è tuttavia una figura ancora insufficiente, a ben vedere, per accedere alla situazione che si ha di mira: il sapere assoluto non è solo *rovesciato*, esso è piuttosto *compreso*, inscritto «nell'apertura dell'economia generale» dove si apre l'orizzonte dell'olocausto che brucia senza riserve, il dispendio assoluto come evento:

<sup>152</sup> Ivi, p. 345.

<sup>153</sup> Ivi, p. 346.

<sup>154</sup> Ivi, p. 347.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> Ivi, p. 348.

<sup>157</sup> Ivi, p. 350.

La *circularità* del sapere assoluto dominerebbe, comprenderebbe soltanto questa circolazione, solo il *circuito del consumo riproduttivo*. La produzione e la distruzione assolute del valore, l'energia eccedente in quanto tale, quella che «non può che andare perduta senza alcuno scopo, e di conseguenza senza alcun senso», tutto questo sfugge alla fenomenologia come economia ristretta. Quest'ultima non può determinare la differenza e la negatività se non come versanti, momenti o condizioni del senso: come lavoro. Ora il non-senso dell'operazione sovrana non è né il negativo né la condizione del senso, benché sia *anche* questo, e benché il suo nome lo lasci intendere. Non è una riserva del senso. Si colloca al di là della opposizione tra il positivo e il negativo, perché l'atto di consumo, quantunque induca a perdere il senso, non è il *negativo* della presenza, conservata o osservata nella *verità* del suo senso (del *bewabren*). Una simile rottura di simmetria deve trasmettere i suoi effetti nell'intera catena del discorso. I concetti della scrittura generale possono essere *letti* solo alla condizione di essere deportati, spostati fuori dalle alternative di simmetria, in cui pure sembrano assunti e in cui, in un certo modo, devono anche essere mantenuti. La strategia funziona per questa presa e questo spostamento<sup>158</sup>.

L'eccedenza di energia non costituisce più nuclei o piani di valore, la verità su cui tutto ciò riposa è quella dell'*esperienza maggiore*, la quale non è né mediata né immediata, ma contorna il limite interno di queste altre due esperienze concostitutive (l'immediatezza e la mediazione).

La trasgressione del discorso non si può che esercitare nel discorso. Per questo, dice Derrida, Bataille considera anche, e in qualche modo contro ciò che altrove afferma, che il movimento di tale trasgressione venga ricompreso «sotto il concetto hegeliano di *Aufhebung*». Al contrario Derrida ritiene che qui si debba «interpretare Bataille contro Bataille»<sup>159</sup>, una certa modalità della sua scrittura contro un'altra. Per aprire l'orizzonte a ciò che rimane sovrabbondante rispetto al significato. Questa dimensione la chiamiamo *différance*; essa ha già fatto capolino, qui o là, nel nostro discorso. Ora dobbiamo sprofondare vieppiù in questo *chasma* per misurare il suo smisurato rapporto alla misura del significato nell'«apertura mortale dell'occhio»<sup>160</sup>.

### 3. Conclusione: La parte dell'occhio

La *sovranità* è questa eccedenza dal senso che non si lascia calcolare e la cui economia risulta pertanto an-archica rispetto al principio circolare del sapere assoluto. In questo senso, per Derrida, tutta l'opera di Hegel rimane una grandiosa commedia che non può cogliere la tragicità della perdita senza riserve in cui consiste la *sovranità* e il suo riso. D'altra parte, come già accennato, non si deve semplicemente opporre ciò che nel saggio appena citato veniva chiamato *economia generale* o *sovranità* alla dialettica. Una negazione in questo campo di forze, lungi dal fare segno a qualcosa di ulteriore rispetto al rilevamento hegeliano, non farebbe altro alla fine che ridursi di nuovo alla dialettica, alla sua strategica potenza di appropriazione dell'altro, subendo la signoria del senso nella negazione della negazione.

Dobbiamo pensare qualcosa che stia in una posizione obliqua rispetto alla dialettica e al suo dominio del senso (in questo caso, quindi, la dialettica sarebbe ciò che, da Platone a Hegel, non ha fatto altro che dominare la

---

<sup>158</sup> Ivi, pp. 351-352.

<sup>159</sup> Ivi, p. 356.

<sup>160</sup> Ivi, p. 358.

metafisica compendosi proprio nell'opera del pensatore tedesco, laddove la *cosa stessa* della filosofia, il rapporto tra l'essere e il pensiero, viene una volta per tutte risolta con l'assunzione del calvario dello spirito nella trasparenza quieta del regno del sapere, quando la potenza che sa sostenere la visione della morte coglie il suo ultimo e più alto frutto). La considerazione ci spinge dunque a una distinzione che si deve mantenere nella sua ambiguità. La scrittura maggiore è quel pensiero che si espropria al limite delle sue possibilità e accoglie la fonte del suo avere luogo. *Da una parte* essa eccede una volta per tutte la dialettica, l'opposizione del positivo e del negativo e la loro sintesi. Essa è il gesto tragico del riso che rompe la continuità del discorso che si sa nell'autotrasparenza colta secondo la legge della mediazione, per la quale l'immediatezza abissale dell'inizio non è che un accidente da riportare al flusso del continuo del libro in sé compiuto della filosofia, amore per il sapere che finalmente culmina in scienza e rimane presso di sé nella circolazione assolutamente immota del suo autodispiegamento. Il gesto tragico è sovrabbondante rispetto alla *commedia* e revoca la signoria che il soggetto assoluto ha di se stesso. *Dall'altra* questo riso non può che essere dispiegato nel discorso che lo presenta e che, presentandolo, non può che dirlo con la parola che *rende ragione* argomentando secondo la legge del λόγος.

Secondo questa duplice necessità, tragica e dialettica, nel riassorbimento del primo momento nel secondo sembra smarrirsi l'operazione di eccedenza nell'universalità panlogistica della metafisica. La strategia cui si allude, tuttavia, può essere compresa nella sua portata cambiando la prospettiva e orientando questa non già nella direzione dell'immanenza assoluta del significato, ma nell'istanza evenemenziale della sua messa in opera. Se i termini della *dialettica della dialettica e della non dialettica*<sup>161</sup> assumono la duplicità che in questo luogo si deve mantenere senza la pretesa di un'ostensione definitiva, essi possono dare ragione di sé evitando il tradimento dell'eccedenza che sul punto ha luogo. Se l'*operazione* che dice la sovranità dell'economia generale non viene senz'altro confusa con la sovranità «stessa», come se fosse un significato, il *sensu* di tale prassi rivela la possibilità che in questa rimane in serbo. Essa si conferma allora come un altro modo di dire la decostruzione e la sua duplice «natura», non si muove nella pretesa assurda dello sradicamento dalla sua provenienza, opera su di una sustruzione<sup>162</sup> come terreno imprescindibile (o possibilità determinata) della tradizione, ne frequenta il margine o il limite – i quali non si possono mai chiudere nella certezza definitiva di un confine.

In altre parole, l'economia di cui si tratta di fare esperienza è l'economia in cui ancora si offre la *différance*, l'economia per la quale, nella ripetizione variata del sapere, qualcosa accade. L'economia generale dunque non è un libro, come un manuale più ampio che annoveri tra le sue strategie l'economia particolare del significato, ma l'eccesso stesso di questa economia, il suo evento che non si dà altrimenti che in essa e pure non vi si riduce. Se vi si riducesse, semplicemente né l'una né l'altra avrebbero luogo. Ma esse hanno luogo

<sup>161</sup> G.W.F. Hegel, *Jenense Realphilosophie*, I (1803-1804), tr. it. a cura di G. Cantillo, «Frammenti sulla filosofia dello spirito», in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 30.

<sup>162</sup> Il termine è inteso in senso husserliano, in particolare nel «contrasto tra l'elemento soggettivo del mondo-della-vita e il mondo "obiettivo" e "vero"» (H. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 156) come costruzione teorica che, se considerata con ingenuità nella sua "inseità", produce l'abbaglio di un naturalismo prefilosofico.

proprio perché nel significato e nella sua possibilità di significare ancora *altro*, nell'atto e nella *sua* correlativa potenza, qualcosa d'*altro accade*: l'*impossibile* come riserva (non una dispensa o una cisterna ma una *fonte*) del reale e del possibile.

Deve essere ribadito: non è a una negazione che ci invita Derrida, bensì all'esperienza di ciò che chiamiamo evento o *différance*, senza fissarci dogmaticamente sul «contenuto» di tali «concetti». La paradossalità dell'evento è proprio ciò che ora abbiamo di mira.

L'evento, la *différance*, la *sovranità* sono alcuni titoli che possono designare l'*operazione eccessiva*. In *Glas*<sup>163</sup> Derrida mette a tema tutto ciò in maniera molto efficace. Prendendo spunto dalla trattazione hegeliana della *religione*, e considerando qui il primo momento della «religione naturale», ovvero quel momento «privo di figura», proprio come privo di figura è il *Sapere assoluto*, egli parla di una luce che «brucia tutto» e che «si brucia in quel brucia-tutto che è lei stessa»<sup>164</sup>. Questo *brucia-tutto* è privo di essenza, un gioco che «non lavora ancora, non ha ancora orizzonte onto-teo-logico»<sup>165</sup>: esso, al di là delle intenzioni di Hegel, opera nello stesso modo della *différance*. Il problema è capire come questo gioco sovrano che brucia-tutto possa dare luogo a un seguito determinato, a un contenuto: «Non si vede, di primo acchito, come la situazione possa cambiare, e perché il vuoto del concetto dovrebbe riempirsi»<sup>166</sup>. La consumazione senza limite produce il processo dialettico, ma in che modo possa fare ciò, rimane ancora un enigma.

Se tuttavia pensiamo più in profondità il movimento di questa consumazione, dobbiamo cogliere che, per restare tale gioco, esso deve passare in ciò che gli è «contrario», pertanto «custodirsi»: questa è l'implacabile forza del senso:

La differenza e il gioco della luce pura, la disseminazione panica e piromane, il brucia-tutto, si offre in olocausto al per-sé [...]. Per sacrificarsi, si brucia. Allora la bruciatura si brucia e si estingue, il fuoco si placa, il sole comincia a declinare, a percorrere il tragitto che lo condurrà nell'interiorità occidentale (l'occidente, d'altronde lo si sa, porta il sole nel suo cuore). Il sacrificio appartiene, come suo negativo, alla *logica* del brucia-tutto, si potrebbe dire al doppio registro del suo calcolo contabile<sup>167</sup>.

Secondo un doppio movimento, un *doppio legame*, *double bind*, il fuoco deve spegnersi per serbarsi, sin dall'inizio esso è questo doppio movimento spurio, esso è «il punto critico dell'anniversario in cui possiamo guardare i due aspetti della rivoluzione, verso l'oriente e verso l'occidente»<sup>168</sup>. Derrida ci consegna qui la questione della *différance* come questione del  *dono*<sup>169</sup>, ciò che risponde alla domanda che si chiede cosa entri in gioco nell'olocausto della pura consumazione:

---

<sup>163</sup> J. Derrida, *Glas*, Editions Galilé, Paris 1974, tr. it. di S. Facioni, *Glas*, Bompiani, Milano 2006.

<sup>164</sup> Ivi., pp. 1074-1078.

<sup>165</sup> Ivi., p. 1082.

<sup>166</sup> Ivi., p. 1086.

<sup>167</sup> Ivi., pp. 1090-1094.

<sup>168</sup> Ivi., pp. 1094.

<sup>169</sup> Questione resa tematica, ad esempio, proprio nello scritto sul dono del tempo o in quello sul dono della morte: J. Derrida, *Donner le temps*, Editions Galilé, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996; J. Derrida, *Donner la mort*, Galilé, Paris 1992, tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003.

Cosa si mette in gioco in questo olocausto del gioco? Questo, forse: il dono, il sacrificio, la messa in gioco o a fuoco di tutto, l'olocausto, sono ontologia in potenza. La portano e debordano ma non possono farla nascere. Senza olocausto il movimento dialettico e la storia dell'essere non avrebbero potuto aprirsi, impegnarsi nell'anello del loro anniversario, annullarsi producendo la corsa solare da Oriente verso Occidente. Prima, se qui fosse possibile calcolare con il tempo, prima di ogni cosa, prima di ogni essente determinabile, c'è, c'era, ci sarà stato l'evento irruivo del dono. Evento che non ha più alcun rapporto con quanto si designa coerentemente con questo nome. Dunque non si può più pensare la donazione a partire dall'essere ma – si potrebbe dire – «il contrario», se questa inversione logica fosse qui pertinente, dal momento che non si tratta ancora di logica ma dell'origine della logica [...]. Il processo del dono (prima dello scambio), processo che non è un processo ma un olocausto, *impegna* la storia dell'essere ma non le appartiene. Il dono *non è*, l'olocausto *non è*, se *ce n'è*. Ma dal momento che brucia (l'incendio non è un essente) esso deve, bruciando sé, bruciare il suo bruciare e cominciare a essere. Questa riflessione, questo riflesso dell'olocausto impegna la storia, la dialettica del senso, l'ontologia, lo speculativo. Lo speculativo è il riflesso (*speculum*) dell'olocausto dell'olocausto, l'incendio riflesso e raffreddato dal cristallo dello specchio. La dialettica della religione, la storia della filosofia (ecc.), si produce come l'effetto-riflesso di un'irruzione di dono come/in olocausto. Ma se l'infiammarsi non è ancora la filosofia (e il resto), non può, tuttavia, non dar luogo alla filosofia, alla speculazione dialettica, all'anello dello scambio, alla corsa declinante, alla rivoluzione circolante<sup>170</sup>.

Il dono dell'evento mette in circolo il sistema metabolico-speculativo del significato e quindi anche *la piega del ritorno* che domanda sull'origine e la fa accadere. La fa accadere perché assegna un significato all'evento presente-assente dell'origine come *différance* del brucia-tutto che le dà luogo. Quest'origine non è dunque perduta, o la è in quanto accade sempre qui, ma alle spalle dello sguardo e lo dona come domanda sapiente. *L'origine come evento mette in circolo il soggetto che si assegna un'origine e una destinazione*.

L'inappropriabile che qui circola non è la morte come negativo della vita o la vita come negativo della morte. Un'opposizione a questo livello, se è in una certa misura inevitabile, presa dogmaticamente manca il problema. L'inappropriabile potremmo designarlo con un sintagma che suona come «la vita la morte» e che Derrida usa altrove<sup>171</sup>. L'eccedenza nominata con tale sintagma «non è differente, nel senso dell'opposizione, rispetto ai due principi e alla loro *différance*». Piuttosto si trova «inscritta, per quanto non inscrivibile, nel processo di questa struttura – più avanti la chiameremo strettura. Se alla morte non ci si può opporre, essa è già *la vita la morte*»<sup>172</sup>. La *strettura* è il nome di ciò che già si doveva produrre nel brucia-tutto in questione in *Glas* perché esso potesse dare luogo alla dialettica. Essa è il bordo né dentro-né fuori che delimita la dialettica del significato, *dona* lo spazio del senso come margine del libro della metafisica. Su di esso si opera ma di esso non si sa, perché ciò che si sa è il significato interno del libro. Come sottolinea Federico Leoni<sup>173</sup>, il sintagma appare nell'opera di Derrida per la prima volta legato a un lavoro

<sup>170</sup> Id., *Glas*, cit., pp. 1094-1098.

<sup>171</sup> Id., «Spéculer – sur “Freud”», texte tiré de *La Carte Postale*, Flammarion, Paris 1980, tr. it. di L. Gazziero, *Speculare – su “Freud”*, Cortina, Milano 2000.

<sup>172</sup> Ivi, p. 32.

<sup>173</sup> F. Leoni, «La vita la morte. Il soggetto della filosofia», in AA. VV. *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano 2008, p. 183-184.

intorno alle nozioni freudiane di *principio di piacere* e *principio di morte*, le quali sono coestensive alla tradizione del pensiero occidentale, sin da Empedocle, e incarnano quel movimento per il quale già da subito il principio diventa plurale, «i “principi”, i principi dell'unione e della disunione», movimento che in ciò diviene «il problema ulteriore o il principio ulteriore dell'unione dei due principi o della disunione dei due principi», per questo «Derrida evita di dire tanto “la vita “o” la morte” quanto “la vita “e” la morte”; ogni congiunzione, disgiunzione, trattino, sbarra, sarebbe, a quest'altezza, indebito»<sup>174</sup>.

Qui la speculazione va incontro al *suo* limite, proprio nel richiamo al giovane Hegel<sup>175</sup>, nel senso che il sintagma capitale riproduce in forma variata la formula della *dialettica della dialettica e della non dialettica*. Hegel, infatti, anche negli *Scritti teologici giovanili*, aveva già intuito che la questione si giocava tutta nella complicazione tra la vita e il suo altro, che non poteva esso stesso che riassumersi come vita, venire da essa *metabolizzato*, poiché appena parliamo della non-vita ne parliamo dalla vita e dalla piega speculare («il cristallo dello specchio») della vita che il sapere è. La non-vita però non ci può accontentare. Non si deve negare nulla, ma frequentare la vita vivente nella sua eternità originariamente complicata con la morte: perché le due sono il medesimo – *la vita la morte. La vita la morte* è ciò che viene rappresentato nell'animale colpito a morte, nel sacrificio dell'animale, vita vivente, (si ricordi Bataille) che istituisce la comunità sapiente (che rimemora e in quanto rimemora) nel pasto titanico<sup>176</sup>. Ma appena è rappresentato, esso è perduto. Perduto ma non altrove, esso *si dona* nel punto del taglio, nell'infrangersi dello specchio, di quell'unità mai-stata come tale (che anticipa disseminariamente il come tale) da cui proveniamo.

Hegel ha visto e non ha visto questo passaggio, ciò che *dell'assoluto contraccolpo in se stesso* non si può dire, perché si vive. L'essenza è *l'esser-stato-essere* che non c'è mai stato se non qui, ma il movimento che produce e brucia tutto, lasciando la cenere dell'essere e del nulla, quello non si può dire. Questo è il pensiero che Vitiello definisce il «pensiero più profondo di Hegel», un pensiero «che, come pur s'è detto e ripetuto, non altri che Hegel contrasta»<sup>177</sup> pur lasciando che esso baleni di quando in quando. Lo spazio di tale operazione, prassi che è la mancanza del pensiero su se stesso, il suo costitutivo ritardo e contrattempo, si situa tra la *Fenomenologia* e la *Scienza della logica* per venire poi ripreso e qualificato semanticamente, mancandolo, come *assoluto contraccolpo in se stesso* nella *Logica dell'essenza*. «Situiamo» quindi qui il punto *impossibile* a sapersi in cui *l'etica produce (eventenzialmente) il sapere che produce (a ritardo) ciò cui è detto aggiungersi*. Il segreto etico della nottola che si leva in volo sul fare del crepuscolo (l'occidente) è il sole brucia-tutto che essa porta nel suo cuore, il punto cieco del suo sguardo. Hegel toglie tutto ciò inserendolo nella logica della dialettica, la circolarità che «mostra la *verità* dell'inizio. La prassi, il linguaggio-“prassi”, costituisce solo un momento, l'iniziale e transeunte, destinato a sparire nel linguaggio-“verità”, nel linguaggio-“significato” finale»<sup>178</sup>.

<sup>174</sup> Ivi, p. 184.

<sup>175</sup> G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense, cit.*, p. 30.

<sup>176</sup> Riguardo ad una tale titanico istituirsi della comunità dei mortali si veda C. Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 69-78.

<sup>177</sup> V. Vitiello, *op. cit.*, p. 140.

<sup>178</sup> Ivi, p. 142.

*La vita la morte* non può essere allora un sapere, ma un invito. Invito a vedere quel che non si può vedere della visione, a fare esperienza dell'occhio nella sua erranza di verità: vedersi nel momento in cui *si vive si muore* non nel sapere, ma nell'etica. Come etica, questo esercizio si mantiene a suo modo filosofico perché veglia ancora nel lungo giorno socratico<sup>179</sup> apertosi con un suo tipico *esercizio di morte*, ripetendo il quale viene rilanciato un segreto<sup>180</sup> impossibile a dirsi ma non a viverci (dicendolo in errore<sup>181</sup>). Esercizio di morte tutt'altro che mortifero, ma vitale, tanto che è giusto dire anche, con Heidegger, con una battuta molto hegeliana, che «l'espressione “filosofia della vita” suona lo stesso che “botanica delle piante”»<sup>182</sup>: la filosofia è vitale più che mai in quanto si esercita a morire, si espone all'eccesso de *la vita la morte*.

Ora, in certa misura non si può rinunciare all'*Erinnerung*. Il filosofo non può, soprattutto in questo passaggio di tempo, non rivolgersi alla tradizione, farsi *storico pensante*, per usare una bella espressione del giovane Hegel, nella ripetizione dell'evento originario qui e ora come esercizio etico e politico, rilanciando esemplarmente e infinitamente *la vita la morte*. Derrida stesso non ha fatto altro che introdurre a questo rilancio rimemorante quale *assoluto contraccolpo in se stesso*. Questa parola è ciò che eccede il significato nello stesso momento in cui traduce l'eccedenza dal significato in significato. È la fonte attiva, non unica, non semplice, del significato che nella sua prassi, nella sua etica, fa accadere l'oltranza. Essa, dando luogo al significato, ne riflette all'indietro l'assoluta indeterminata riserva come luogo cui si può alludere con un discorso (un significato) bastardo. L'economia generale che dona il significato si produce come contraccolpo del significato nel gesto della connessione vissuta in cui accade il significato. Siamo ricondotti per altra via a un discorso enigmatico che già si era presentato nell'introduzione. Della sua possibilità solo ora comprendiamo tutta la riserva e la risorsa.

Rielenchiamo dunque i termini che ci sembrano esemplificare il movimento cui alludiamo.

- «Innanzitutto» c'è l'*Erinnerung*, il ritorno, la ripetizione come luogo del significato (l'ideale, il sapere); non si può sfuggire, si diceva, alla sua immanenza: se scriviamo, se parliamo, se pensiamo, già sempre ne

<sup>179</sup> D'altronde, anche Zarathustra si mette in cammino all'aurora per imparare a tramontare, vale a dire morire. Eppure Zarathustra è colui che dice sì alla vita. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», Vol. VI, Tomo I, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2002.

<sup>180</sup> Si veda, ad esempio, J. Derrida, *Donare la morte*, cit.

<sup>181</sup> Riguardo a ciò si veda C. Sini, *Immagini di verità: dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1990, pp. 179-181.

<sup>182</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 69. D'altra parte, le cose sono sempre più complicate di come sembrano: come non ricordare ciò che Derrida scrive altrove di *spettri* (e, è chiaro, avendo bene in mente, anche se taciuto, il riferimento a Heidegger): «Interpretare una filosofia come filosofia o ontologia della vita non è mai facile, il che vuol dire che è sempre troppo facile, incontestabile, come quel che va da sé, ma che è in fondo poco convincente, così poco quanto una tautologia, una tauto-ontologia sufficientemente eterologica, come quella di Marx o di chiunque altro non riconduca tutto alla vita se non includendovi la morte e l'alterità del suo altro, senza la vita non sarebbe ciò che è»: appunto, la vita la morte. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

frequentiamo la *signoria*, esso è l'atto che in ogni caso fa valere la sua primalità.

- «Poi» c'è l'inizio che si ha di mira, ciò che rende intelligibile la natura e la genesi di quella primalità, esso è il riflesso del suo racconto; ora lo sappiamo, su di esso si riflette la figura del sapere che s'interroga e che, interrogando, domanda a ritroso: l'atto genera la sua possibilità, la decide, vi fa segno e la raccoglie in una forma.
- Il terzo termine, il medio, era in effetti emerso come il secondo termine nel discorso originario intorno alla possibilità di una presenza piena: esso era la vita vivente che, nella sua dialettica, Derrida faceva valere contro una tale presenza originaria e immediata; questa vita vivente, tuttavia, si poneva ancora una volta soltanto a partire dalla *testimonianza* del primo termine<sup>183</sup>.

Ciascun punto rimanda all'altro e, senza dubbio, al primo spetta sul piano del significato la preminenza.

Tuttavia, ora si presenta anche un'altra duplice istanza. Una possibilità eccessiva, *im-possibile*, s'impone come la necessità di pensare l'altro dalla pienezza del significato. Questa necessità coincide con l'impossibilità di fare fissare una tale pienezza in una figura ultimativa e assolutamente stabile come sapere assoluto: il significato deve pensarsi nell'eccedenza di se medesimo. Questo compito a tutta prima sul piano strettamente teoretico è semplicemente fallimentare: il pensiero pensa il determinato, la sua opera stessa è il determinare e il fare sussistere in figura di sapere il suo oggetto; la pretesa di un pensiero che pensi l'impensabile è semplicemente una pretesa che non sa ciò che vuole, un non-pensiero. Secondo questo lato, la questione si trova innanzi a uno scacco radicale.

E tuttavia, come detto, da questo punto di vista la questione è mal posta. Non si tratta affatto di volere uscir fuori dall'ambito teoretico per vedere scaturire il non-contenuto nello sguardo accecato, ma di far *esperienza* della necessaria parte d'ombra che rende possibile la luce, dell'*esperienza profondamente consapevole e significativa* della necessaria prospettiva dell'occhio.

Non v'è alcun modo né ragione di dimostrare in anticipo la possibilità di questa esperienza. Essa è anzi l'*istanza* stessa che chiede di fare esperienza da quel *non-luogo* ambiguo che l'introduzione è, la *seduzione* dell'introduzione che invita: «vieni e vedi».

L'atto del sapere non rimanda solo alla sua possibilità, ma anche al suo evento come *impossibilità* del significato. L'*impossibile* non è in questa tensione l'opposto dell'atto, piuttosto è il suo orlo, la sua stessa determinazione. Come accade nel sillogismo disgiuntivo hegeliano<sup>184</sup> – ma, come sempre,

<sup>183</sup> Secondo il titolo del giovane Hegel, solo nel φῶς si realizza la ζῶη.

<sup>184</sup> La *différance* di Derrida (ma anche già in qualche modo la differenza a cui pensa Heidegger) opera in maniera analoga nel differirsi delle tracce che essa "illumina". Come scrive Di Martino: «Il dispiegarsi della *différance* si annuncia allora come tracciamento, istituzione scrittura o archi-scrittura delle tracce, evento delle differenze e delle relazioni che caratterizzano il tessuto dell'accadere. Se la *différance* non tracciasse le differenze, nessun elemento presunto pieno e presente apparirebbe, nessuna identità si costituirebbe. È ciò che si mostra esemplarmente nella costituzione della lingua [...]. Nessun termine può identificarsi e operare fuori dal gioco che lo iscrive nel rimando sistematico a tutti gli altri [...]. Ogni elemento è traccia, è il suo rapporto all'altro, è la ritenzione dell'altro in sé, è il differente dall'altro e l'altro

abbandonando ogni pretesa di totalità in sé conclusa –, ogni parte determinata raccoglie nella propria figura il tutto *al limite*: è in questa posizione che al tempo stesso è negazione determinata (sul piano del significato) che possibilità e realtà si garantiscono vicendevolmente, proprio nello scavarsi della *différance* tra la traccia e il suo altro che è tutto in lei e in nessun altro luogo, ma, proprio per questo, la differisce e la determina come *via da tutti i luoghi*; la *différance* «stessa» si presenta nel differire determinato della figurazione che è complicazione di presente e assente, oscillazione in cui la presenza si assenta e l'assenza si presenza. Luogo semiotico per definizione, in cui il sistema di rimandi si raccoglie nella determinazione del senso perdendovisi, rilanciando la propria significazione mai possibile che è la possibilità medesima del senso e del significato, gioco del nominato, del nominabile e dell'innominabile<sup>185</sup>.

La chiusura del sapere assoluto si deve lavorare al suo interno non credendole più, né a essa né, che è nei suoi risultati lo stesso, al suo contrario – credendole ancora, credendo alla sua dimensione di soglia, di spartiacque. Essa ha prodotto degli effetti, continua a produrne, e si tratta quindi di rilanciare questa produttività nella sua insorgenza significativa.

Dis-fare la teleologia non è quindi la pretesa d'incarnare finalmente la vera teleologia come operazione decostruttiva intorno al testo teleologico; non credere alla teleologia significa abitarla appassionandosi al suo venire meno nell'orizzonte dell'avvenire, là dove ancora un senso può accadere.

La circolarità tra sapere e vita riproduce lo schema di una significatività nello stesso tempo chiusa e aperta, *chiusa* in quanto il principio del sapere funziona appunto secondo la legge dell'immanenza di sé, *aperta* in quanto questa chiusura è possibile ancora soltanto a partire dall'apertura verticale ed evenemenziale della vita che si tratta di interrogare. Scrive Derrida che «il sistema hegeliano comanda che lo si legga come un libro della vita»<sup>186</sup>. Sapere che ferma la vita, che quindi contravviene alla sua propria necessità di sviluppo in moto perpetuo, questo sapere *si può anche leggere* come la lezione che ha fatto suo il principio di obbedire alla vita tradendola, principio per il quale al di sotto di un più o meno superficiale tradimento sta una fedeltà pratica che è la fedeltà

differito». C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 144.

<sup>185</sup> Sul gioco di questi tre termini, accade ciò di cui scrive C. Sini in *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 43-46: «Traducendosi nella parola (ovvero mostrando la parola come destino della sua provenienza), l'Evento della soglia permane tale e quale. Il che si può esprimere anche dicendo così: il mondo, nella parola, permane tale e quale; esso vi permane come il suo "altro". Questo "suo" va riferito alla parola *non* al mondo): il mondo permane nella parola come altro *della* parola. Infatti che il mondo sia altro in sé dalla parola, che sia "prima" della parola è appunto un "detto", una figura di parola, pertinente e appartenente alla parola [...]. Ciò che il linguaggio nomina è dunque anzitutto il "nominato". Come chiamare allora il nominato in quanto esso è (nominato)? Ovvero: che cosa è complementare al nominato in quanto "nominato"? Esso è il "nominabile". Si disegna pertanto questa coppia complementare: Nominabile/nominato (N/n). Il Nominabile è l'intero ambito di ciò che può essere nominato [...]. Ora, cosa designa l'unità di questa coppia complementare (cioè l'unità di N/n)? Ciò che essa designa è manifestamente l'"Innominabile". Infatti, l'intero ambito del Nominabile (tutto ciò che può essere nominato), *il* Nominabile, non può mai essere nominato, perché, se lo fosse, cesserebbe di essere Nominabile [...]. Consideriamo allora l'intero N/n: esso, come si è compreso, ha come suo oggetto complementare l'Innominabile: N-n/I, dove l'Innominabile è ciò che, non essendo mai nominato, sta oltre il Nominabile. Ovvero sta al suo limite e lo orla».

<sup>186</sup> J. Derrida, *Glas*, cit., p.402.

più salda al movimento paradossale. Il movimento, infatti, non è un movimento relativo, ma l'assoluto stesso come movimento, il quale pertanto non si può assegnare alla coppia di opposti della quiete e del moto ma anzi li sopravanza custodendoli nella sua incidenza «originaria»: originarietà del futuro o della traccia che si deve mettere in opera ipotecandone la potenza con la morte virtuale o reale dell'autore. Tale originarietà all'avvenire è la *cosa stessa*<sup>187</sup>, ciò di cui si tratta di lasciar essere la sua espropriazione e la sua *decostruzione* nell'attività sommamente «oggettiva» dell'operare di tutti e di ciascuno, dove essa accade «come tale» cessando di essere opera, ponendo fine al «come tale» nel senso di restituirlo al momento attivo della sua qualificazione, luogo della de-cisione del proprio e dell'improprio, dove né l'uno né l'altro sono ancora determinati. Questo è l'atto del sapere come abbandono alla potenza *im-possibile* (più che possibile, incalcolabile) di divenire altro, al ritorno e al rilancio vitale del divenire, senza che lo si possa ricondurre alle due categorie sommamente astratte dell'essere e del nulla. Tutto ciò, nell'epoca in cui l'occidente con il suo irresistibile sapere tramonta e trionfa («l'occidente, d'altronde lo si sa, porta il sole nel suo cuore»<sup>188</sup>) divenendo, al di là del bene e del male, mondiale – realizzando perciò la filosofia.

Al margine del volume della metafisica nell'*incarnazione* di Hegel, sulle *tracce* di Derrida, siamo *rispecchiati* a nostra volta in una *figura* che rimemora l'oblio dell'origine ripetendola; frequentando questa soglia, veniamo chiamati a esercitare il dono della presenza per l'assenza cui siamo assegnati, tenendo aperta strategicamente, senza enfasi, l'occasione *etica* della libertà che la filosofia, sempre giovane e sempre vecchia, seducendo con la sua impareggiabile *erotica*, promette: «vieni e vedi».

---

<sup>187</sup> «Mossa da una forza misteriosa, la cosa stessa chiede il dono e la restituzione, esige dunque il “tempo”, il “termine”, la “dilazione”, l’“intervallo” del temporeggiamento, il divenire-temporeggiamento della temporalizzazione, l'animazione di un tempo neutro e omogeneo da parte del desiderio del dono e della restituzione. La differenza, che non (è) niente, è (nella) cosa stessa. Essa (è) la cosa stessa. Essa, la differenza, la cosa (stessa). Essa, senza nient'altro. Essa stessa, niente», Id., *Donare il tempo*, cit., p. 43.

<sup>188</sup> Id., *Glas*, cit., pp. 1090-1094.

## Bibliografia

Opere di Derrida:

*Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*, P. U. F., Paris 1962, tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a L'Origine della geometria di Husserl*, Jaca Book, Milano 1987.

*De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2006.

*La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967, tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1997.

*L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris 1967, tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990.

*La dissémination*, Editions du Seuil, Paris 1972, tr. it. di S. Petrosino, M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book 1989.

*Marges – de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

*Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Bertani, Verona 1975.

*Glas*, Editions Galiléé, Paris 1974, tr. it. di S. Facioni, *Glas*, Bompiani, Milano 2006.

*Le facteur de la vérité*, Flammarion, Paris 1975, tr. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 2005.

*Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, a cura di S. Agosti, Sproni, *Gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991.

«Spéculer – sur “Freud”», texte tiré de *La Carte Postale*, Flammarion, Paris 1980, tr. it. di L. Gazziero, *Speculare – su “Freud”*, Cortina, Milano 2000.

*Feu la cendre*, 1983, tr. it di S. Agosti, *Ciò che resta del fuoco*, SE, Firenze 1984.

*Forcener le subjectile*, Schirmer/Mosel Publishers, Munich 1986, a cura di A. Cariolato, *Antonin Artaud, Forsennare il soggettile*, Abscondita, Milano 2005.

*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P. U. F., Paris 1990, tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992.

*Donner le temps*, Editions Galiléé, Paris 1991, tr. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996.

*Donner la mort*, Galiléé, Paris 1992, tr. it di L. Berta, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2003.

*Chora*, Galiléé, Paris 1993, tr. it. di F. Garritano, «Chora», in *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 41-86.

*Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

*Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris 1994, tr. it di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Cortina, Milano 1995.

*Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Galiléé, Paris 1996, tr. it. di G. Berto, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, Bompiani, Milano 1999.

*Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996, tr. it di G. Berto, *Il monolinguisismo dell'altro*, Cortina, Milano 2004.

*De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997, tr. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini&Castoldi, Milano 2000.

*Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Galiléé, Paris 1997, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Volume 1*, tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2008.

*Les temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger», n. 1, Jan-mars, 1998, tr. it. di Sergio Soresi, *Il tempo degli addii*, Mimesis, Milano 2006.

*Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr. it di L. Odello, *Stati canaglia*, Cortina, Milano 2003.

*L'animal que donc je suis*, Galiléé, Paris 2006, tr. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

#### Opere di Hegel:

*Hegel theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907, tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977.

*Logica e metafisica di Jena*, a cura di F. Chiereghin, tr. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacini, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Quaderni di verifiche 4, Trento 1982.

*Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichyische Philosophie*, in «Kritisches Journal der Philosophie», Zweiten Bandes erstes Stück, Tübingen 1802, pp. 3-188, tr. it. di R. Bodei, «Fede e sapere o filosofia della riflessione

della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte» in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

*Differenz des Fichte'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*, 1stes Heft, Jena, in der akademischen Buchhandlung bey Seidler 1801, tr. it. di R. Bodei, «Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1» in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

*Jenense Realphilosophie, I* (1803.1804), tr. it. a cura di G. Cantillo, «Frammenti sulla filosofia dello spirito», in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1984.

*Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Osswald, Heidelberg 1830, a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981.

#### Bibliografia secondaria:

AA. VV., *Logica e storia in Hegel*, a cura di R. Racinato e V. Vitiello, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1985.

AA. VV., *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano 2008.

Blanchot M., *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977.

Bonazzi M., *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004.

Cacciari M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.

Chiereghin F., *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

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

Di Martino C., *L'evento, la traccia e l'esperienza: rilettura di un testo di J. Derrida*, CUEM, Milano 1992.

- Id., *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001.
- Id., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano 2009.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971.
- Id., *Identität und Differenz*, Klett-Cotta – J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GMBH, Stuttgart 1957, a cura di G. Sertoli, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.
- Id., *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957, tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.
- Hyppolite J. *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Éditions Montaigne, Paris 1946, tr. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle 1922, a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1982.
- Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Landucci S., *La contraddizione in Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1978.
- Marcuse H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Franckfurt am Main 1932, tr. it. di Eraldo Arnaud, H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La nuova Italia, Firenze 1969.
- Matarrese F., *Hegel e la logica dialettica*, Dedalo, Bari 1976.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», Vol. VI, Tomo I, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2002.
- Paci E., *Introduzione alla lettura della "Fenomenologia" di Hegel*, CUEM, Milano 1972.
- Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile: un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1987.
- Santi R., *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e pensiero, Milano 2000.

- Sini C., *Immagini di verità: dal segno al simbolo*, Spirali, Milano 1990.
- Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.
- Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004.
- Id., *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, Jaca Book, Milano 2005.
- Id., *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, Jaca Book, Milano 2005.
- Id., *Eracle al bivio. Semiotica e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Id., *Etica della scrittura*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- Vegetti M., *Hegel e i confini dell'occidente. La fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- Vitiello V., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Id., *Filosofia teoretica*, Mondadori, Milano 1997.