

JACQUES DERRIDA E LA PRATICA DEI FENOMENI Dialettica e temporalità dell'esercizio trascendentale

Carlo Molinar Min

1. Derrida incontra Husserl. Esplicitazione e conversione

Paul Ricoeur, attento osservatore delle dinamiche interne al dibattito filosofico francese novecentesco, presenta la storia della fenomenologia husserliana come la storia di una prolungata eresia. Mutuando quest'espressione da Roman Ingarden, il Ricoeur degli anni '50 ne amplia di molto la portata, fino al punto di conferire alla storia della ricezione del pensiero husserliano un'apertura potenzialmente illimitata: «La fenomenologia – scrive Ricoeur –, nel senso più ampio del termine, è la somma dell'opera husserliana e delle eresie nate da Husserl»¹. Ora, tra gli autori del secondo dopoguerra che più hanno contribuito a definire attivamente questa idea di tradizione fenomenologica, e che al pari di Ricoeur hanno riconosciuto la centralità della fenomenologia per il dibattito coevo, vediamo emergere in primo piano la figura di Jacques Derrida.

Come riconoscono alcuni tra i più autorevoli interpreti, la filiazione fenomenologica del pensiero di Derrida costituisce un elemento imprescindibile, sia rispetto all'esigenza di un puntuale tentativo di ricostruzione storica, sia in relazione a eventuali riappropriazioni teoriche della sua riflessione, a opera di altri autori. Del resto, i suoi primi studi, dedicati esplicitamente a tematiche di carattere fenomenologico, non contribuiscono soltanto a situarlo storicamente nel filone novecentesco della fenomenologia francese, ma consentono di individuare – proprio nelle sue fasi germinali – la radice husserliana del suo personale programma filosofico².

Come si tenterà dunque di mostrare, al di là di qualsiasi pretesa di completezza, la prospettiva teorica elaborata da Derrida durante il primo ventennio di attività emerge da un serrato confronto con il padre della fenomenologia. Dialogo che tuttavia, aderendo puntualmente al quadro storico delineato da Ricoeur, mostra sin da subito la forte – e quanto mai stridente – compresenza di una indiscutibile ripresa tematica e di un marcato approccio critico.

A questo proposito, ossia rispetto a quanto afferma Ricoeur riguardo alla strutturale predisposizione della fenomenologia di Husserl a generare letture «eretiche»³, Derrida ne offrirà un esempio tangibile già a partire dai primi anni '50. Stando alle analisi del giovane Derrida, presenti *in nuce* nella sua tesi di laurea (*Mémoire d'études supérieures*), il carattere non ortodosso delle letture fenomenologiche post-husserliane verrebbe a configurarsi come una sorta di conseguenza fisiologica, le cui motivazioni più cogenti si situerebbero nelle articolazioni interne della teoresi fenomenologica. Come si vedrà meglio più avanti, ciò che individua Derrida nella sua profonda immersione all'interno del pensiero di Husserl è una sorta di dilemma, generato da una tematizzazione della

¹ P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.

² A tal proposito D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 392-433; D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London 2002, pp. 435-475; V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 290-294; L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002; AA.VV., *Derrida et la phénoménologie*, «Alter. Revue de phénoménologie», 8, 2000; W. R. McKenna, J. C. Evans (a cura di), *Derrida and Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995.

³ P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 156: «La fenomenologia è per buona parte la storia delle eresie husserliane. La struttura dell'opera del maestro implicava che non ci fosse ortodossia husserliana».

problematica trascendentale di eredità kantiana (e cartesiana); la quale risulterebbe sì estremamente innovativa, ma ancora troppo legata alla concettualità metafisica tradizionale. L'invito ad attuare una vera e propria «conversione» del programma husserliano sarebbe infatti promosso dalla più radicale e coerente esplicitazione dei suoi stessi principi: «La sua filosofia – scrive Derrida – richiede un superamento che sarà un prolungamento o, inversamente, un'esplicitazione radicale che sarà una conversione complessiva»⁴.

Derrida conserverà, in maniera pressoché invariata, questa prima valutazione generale relativa alla filosofia di Husserl. Il filosofo austriaco continuerà a venir dipinto come il metafisico per eccellenza, incapace di rinunciare al paradigma classico dell'intuizione, della «relazione immediata, sensibile o intelligibile, con la cosa stessa»⁵.

L'insistente volontà di rintracciare e di diagnosticare il grado di metafisicità presente negli autori della tradizione filosofica occidentale – istanza propriamente heideggeriana – andrà man mano a definirsi come una costante del metodo derridiano di interpretazione dei testi. Lo smascheramento, termine che svela invece il lato più nietzscheano della sua strategia, avviene attraverso l'individuazione di quei presupposti metafisici, rispetto ai quali gli autori studiati dimostrano un'adesione spesso acritica e pregiudiziale.

Prendendo le mosse dalle incrinature e dai segni di cedimento strutturali presenti all'interno dei grandi progetti filosofici, la decostruzione mira a riportare alla luce quegli aspetti rimossi o posti in secondo piano, il cui carattere marginale è soltanto apparente. Se si studiano infatti i passaggi attraverso cui è stata eretta l'egemonia del paradigma filosofico metafisico, si potrà osservare come la reale assenza di questi elementi comporterebbe l'impossibilità di un innesco del pensiero. La *teleologia* da cui è orientata la metafisica costringe il filosofo a sfruttare, e immediatamente a rigettare come meri accessori, degli operatori filosofici che, secondo Derrida, costituirebbero invece il cuore stesso del pensiero. In uno scenario di tal tipo, in cui l'obiettivo ultimo della filosofia è dunque quello di preservare la sua purezza, attraverso una sempre più oculata imposizione della «metafisica della presenza» e dei suoi concetti, i filosofi si trovano spesso agitati da pressanti inquietudini. A ogni passo da loro compiuto, il disegno metafisico palesa la propria inadeguatezza strutturale, la sua incapacità di fare a meno di ciò che si ostina a rimuovere. Le tematiche impure che si vorrebbe espellere dal pensiero, una volta scansate, ricompaiono con insistenza a titolo di questioni irrisolte.

Derrida, grazie a una convincente *sintomatologia*, ci mostrerà in che modo Husserl e il suo pensiero siano altamente provati da questo destabilizzante scontro, tra finalità eminentemente metafisiche (presenza, purezza, idealità, identità, intimità, voce) e fattori impuri di decostruzione (mancanza, impurità, differenza, alterità, estraneità, scrittura). Per una sorta di paradossale legge della rimozione, più la pista metafisica della presenza verrà seguita con risolutezza più sarà difficile contenere la pressione esercitata dalle spinte anti-metafisiche.

⁴ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992 (edd. origg.1990), p. 90.

⁵ Id., *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2010b (edd. origg.2002), p. 29.

La fenomenologia, in questo senso, non fa assolutamente eccezione, figurando anzi come l'espressione più raffinata dello spirito metafisico⁶. Dunque, se si intende veramente seguire e sviluppare Husserl, ci si espone secondo Derrida a un compito di *estrema* portata, di per sé già racchiuso idiosincraticamente nel percorso della fenomenologia: si tratterebbe «di cominciare a verificare che la risorsa della critica fenomenologica è il progetto metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza solamente restaurata della sua origine»⁷.

Dai primi anni '50 all'inizio del ventunesimo secolo, Derrida non si stancherà di ribadire quest'ambiguità costitutiva inerente al pensiero husserliano: l'imponente figura di Husserl si staglia come quella del pensatore tradizionale per eccellenza, la vetta insuperata della *prote philosophia* e, nello stesso tempo, come l'autore che più profondamente indicò la direzione corretta verso un superamento dei più indiscussi e radicati presupposti metafisici⁸. Tra ciò che Derrida sottolineava dunque agli inizi degli anni '50 e quanto affermerà in un'intervista risalente al 2001, la prospettiva non sembra subire uno slittamento significativo. Il ritratto rimane quello di un autore limite, tanto conservatore quanto rivoluzionario, tanto ortodosso quanto infedele a se stesso e ai propri insegnamenti; allo stesso tempo rigorosamente coerente rispetto al suo obiettivo teorico e pericolosamente esposto a una revisione radicale dei suoi principi. Leggiamo direttamente le parole di Derrida:

Nulla di ciò che faccio sarebbe possibile senza la disciplina fenomenologica, senza la pratica delle riduzioni eidetiche e trascendentali, senza l'attenzione portata ai sensi dalla fenomenalità, ecc. È come un esercizio preliminare a qualsiasi lettura, a qualsiasi riflessione, a qualsiasi scrittura. Anche se, raggiunto un certo punto, credo di dover tornare a mettere in questione i limiti di questa disciplina, i suoi principi, e «il principio dei principi» intuizionista che la guida [...]. La fenomenologia si presenta spesso come la ripresa principale della tradizione, in particolare nelle sue ragioni cartesiane e kantiane. Avrebbe perfino risvegliato l'origine della filosofia, della metafisica o della filosofia prima. Non c'è nulla di sorprendente nel fatto che si consideri lo stesso Husserl come un pensatore della tradizione. E non vi sono ragioni per non considerarlo come tale⁹.

Prendendo le mosse dai suoi primi lavori, non sarebbe quindi difficile tratteggiare il profilo derridiano nei termini di studioso anomalo (eretico?) di

⁶ Scrive Derrida in *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 2010a (edd. origg.1967), p. 33: «La forma più generale della nostra domanda è così delineata: la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell'analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica?». A questo riguardo Derrida, in *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997 (edd. origg.1972), p. 211, invita a leggere E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002 (edd. origg.1950), pp. 167-173.

⁷ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 33.

⁸ Husserl, insieme a Hegel, viene spesso qualificato come il filosofo al limite della «chiusura della metafisica», id., *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, «Alter. Revue de phénoménologie», 8, 2000, pp. 69-84; su Hegel cfr. id., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998 (edd. origg.1967), pp. 45-48.

⁹ Id., *Al di là delle apparenze*, cit., pp. 27-28.

Husserl e di debitore nei confronti della fenomenologia. Nella sua tesi di laurea (1953/4) – testo su cui ci soffermeremo maggiormente – Derrida si proponeva di rileggere l'intero percorso husserliano a partire dal concetto chiave di *genesi*; nella sua introduzione/traduzione (1962) della terza Appendice della *Crisi delle scienze europee* tenterà di rimappare a ritroso i punti in cui, in Husserl, il tema della *scrittura* risultava tanto problematico quanto indispensabile; nel testo del '67 *La voce e il fenomeno*, densa e penetrante rilettura della prima *Ricerca Logica*, Derrida definirà in maniera più organica la critica rivolta alla fenomenologia, ritornando nuovamente sulla questione del segno e formulando a partire da questa un'inedita nozione di *scrittura*.

Cercando di riportare il segno alla sua preminenza fenomenologica, in qualità di condizione di ogni genesi (prima discorsiva e di conseguenza *tout court* storica), Derrida aveva ridestato con radicalità le sopite *esigenze di fondazione* individuate da Husserl¹⁰. Ciononostante, riproponendo la questione fenomenologica del ruolo della scrittura e della traccia segnica, egli aveva al contempo criticato l'essenzialismo husserliano e la derivata subordinazione della scrittura alla voce interiore. Husserl, infatti, facendo della voce il *medium* privilegiato del pensiero, ossia l'intermediario capace di animare e comunicare senza lesioni la purezza del significato, aveva situato la scrittura in uno strato fenomenologico secondario e accessorio rispetto all'*assoluta presenza del senso*¹¹. Derrida lo ricorda spesso: da Platone fino a Husserl è prevalsa una certa interpretazione della scrittura, una specie di manipolazione e di addomesticamento fortemente sintomatici. Con la subordinazione della scrittura alla voce – in modi diversi in Platone, Agostino, Rousseau, Hegel, Husserl, De Saussure, etc. – si è imposta una degradazione dei segni non immediatamente fonici e verbali; un assoggettamento volto a tutelare e a riconfermare l'inveterata concezione secondo la quale prima di ogni rappresentazione, espressione, o comunicazione che sia, viva «presentemente» un nucleo ideale di significato, contraddistinto dalla sua assoluta purezza e auto-referenzialità (idea, anima, spirito, coscienza, soggetto).

Cerchiamo ora di risalire ai passaggi iniziali del confronto tra Derrida e Husserl, per rintracciare i tratti originari di questa «eresia».

2. Derrida e la dialettica della genesi. Coordinate di base della problematica trascendentale

Dalla sua tesi di laurea (1953/1954) sino alla fine degli anni '60, periodo che come si è accennato vede l'uscita di alcuni dei saggi più importanti della sua produzione, Derrida non ha smesso di confrontarsi con la fenomenologia di Husserl e con il nodo teorico di cui questa filosofia si è da sempre fatta carico: il «motivo trascendentale».

Inizialmente, nello scritto del '53-54, la lente attraverso cui il «motivo trascendentale» verrà studiato sarà – come scriverà lo stesso Derrida nell'Avvertenza del 1990 – di tipo *dialettico*. Il significato del termine 'dialettica' assume però all'interno della prospettiva derridiana un duplice significato, che richiama sia a un aspetto teorico preciso del pensiero husserliano (il *tema* della dialettica a partire da Husserl), che a una griglia metodologico-interpretativa,

¹⁰ R. Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis, Milano-Udine 2013 (edd. origg.1986), p. 31.

¹¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 81-93.

applicata da Derrida per ricostruire l'intero percorso del filosofo (Husserl letto in *prospettiva* dialettica). In questo secondo senso si può dire che per Derrida la dialettica abbia inizialmente costituito un vero e proprio orizzonte, precisamente «una sorta di segnaletica [...] sulla carta filosofica e politica a partire dalla quale, nella Francia degli anni Cinquanta, uno studente di filosofia cercava di orientarsi»¹².

Per ricostruire la forma che ha assunto il tema del trascendentale nell'interpretazione e nell'elaborazione che ne ha dato Derrida, è quindi necessario riprendere sinteticamente, concentrandosi su alcuni punti specifici, le considerazioni che egli ha proposto a partire dai suoi studi sul tema della «genesì dell'esperienza» in Husserl.

Nella panoramica che Derrida propone in questo testo risalente al 53/54, poi edito nel 1990, la fenomenologia di Husserl viene posta sotto stretta osservazione. Buona parte dell'opera husserliana allora disponibile viene avvicinata e scandagliata a partire dalla delicata questione della «genesì». L'intento è quello di descrivere, ponendo attenzione verso gli aspetti ambigui (e talvolta contraddittori) che accompagnano il cammino husserliano, la forma della genesì ultima dell'esperienza.

Prima ancora di porsi come questione trascendentale vera propria, e in Husserl in termini specificamente fenomenologico-trascendentali, Derrida ritiene che tale tema debba essere affrontato a un livello minimale, insieme ingenuo e il più formale possibile. Il problema del cominciamento, come ha mostrato la storia della filosofia da Platone a Hegel¹³, è prima di tutto «dialettico»: non appena si tenta di fondare l'esperienza, individuandone le condizioni di possibilità, si dà forma a una polarizzazione tra ciò che è costituito (fondato) e ciò che invece funge da elemento costituente (fondante). Ora, secondo Derrida, il problema risiede nella possibilità di stabilire una comunicazione tra questi due poli che, altrimenti, finirebbero per cristallizzarsi sino alla paralisi. In assenza di un pensiero che colga il reale funzionamento della dialettica, non si avrebbero ragioni sufficienti per stabilire una connessione *tra* le due realtà, empirica e a priori, che non sia puramente astratta e arbitraria. La genesì, in questo caso, sarebbe o puramente «mondana» o puramente «ideale», vale a dire o puramente empirica, dunque storica e intrinsecamente contingente, o puramente ideale, logica e strettamente formale. Il problema che emerge da questa dialettica mancata è dunque, secondo il Derrida lettore di Husserl, quello trascendentale della correlazione. Problema che, come vedremo, in Husserl procederà gradualmente oltre la soluzione costruzionista kantiana, passando da un atteggiamento fenomenologico di carattere statico-descrittivo¹⁴, (in un certo senso

¹² Id., *Il problema della genesì nella filosofia di Husserl*, cit., p. 52; cfr. M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 71-83.

¹³ J. Derrida, *Il problema della genesì nella filosofia di Husserl*, cit., p. 58: «Ci proponiamo di mostrare che è solamente a partire da Husserl, se non esplicitamente il lui, che può essere se non rinnovato, almeno fondato, autenticato e compiuto il grande tema dialettico che anima e motiva la più potente tradizione filosofica, dal platonismo allo hegelismo».

¹⁴ V. Costa, in *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesì in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 46, sottolinea a questo proposito: «Per fenomenologia statica intendiamo dunque una fenomenologia «delle forme essenziali, *comunque siano divenute*, nel regno della coscienza pura, e del loro ordinamento teleologico nel regno della ragione possibile sotto il titolo di 'oggetto' e di 'senso'». Scrive infatti Husserl in *Ricerche logiche*, Net, Milano 2005 (edd. origg. 1982-84), p. 212: «la questione non è come sorge l'esperienza, ingenua o scientifica, ma quale contenuto essa debba avere per essere obiettivamente valida; la questione è di sapere che

ancora vicino a Kant) tipico delle *Ricerche Logiche*, a un approccio genetico-esplicativo¹⁵. Si passerà in buona sostanza da quello che Costa chiama lo «strutturalismo husserliano»¹⁶ a un genetismo che prende di petto la questione temporale. In effetti, come evidenzia Derrida, lo studio del trascendentale inteso nella forma di una processualità costituente ci impone di pensare un'autentica filosofia della genesi, capace di superare la semplice analisi causale la quale, nella migliore delle ipotesi, integra al proprio interno la *temporalità* a titolo di semplice elemento:

per essere autenticamente genetica e fenomenologica, essa deve anche descrivere, senza snaturarla, la condizionalità del fondamento, ossia descrivere la scaturigine dei significati nel divenire dell'esperienza, concepita nel senso più ampio e più originario come includente l'esperienza del fondamento stesso [...]. Il fondamento deve essere descritto nella sua apparizione genetica¹⁷.

Solo in questo modo sarà possibile evitare l'errore che identifica il *sensu del tempo* con quello della storia, sia che questa la si intenda come «pura idealità o pura finalità», o che la si concepisca come mera «fatticità materiale».

Derrida, sottoponendo lo sviluppo della fenomenologia alla questione dialettica dell'origine, tenta quindi di comprendere la ragione delle tanto opposte quanto ancora carenti interpretazioni che circolavano all'epoca. Queste letture alternative della fenomenologia di Husserl, agli estremi materialiste o idealiste¹⁸, sono il frutto di una dialettica che non spinge fino in fondo la riflessione intorno alla dinamica della correlazione. L'esito, a seconda del grado e del senso del loro approfondimento (verso il basso o verso l'alto), rischia di oscillare dal più rozzo degli empirismi al più impalpabile degli idealismi, passando per un'eventuale posizione intermedia che non supera l'ancora inadeguato costruzionismo kantiano. Secondo Derrida, ciò che sfugge è l'importanza del paradosso della genesi: nello stesso tempo questa può valere come origine («identità», «scaturigine assoluta» e «trascendente») e come divenire («discontinuità», «alterità», «immanenza in seno a una totalità ontologica»). Tralasciare questa natura incipite della genesi significa evitare ciò che in Husserl ha funto, in maniera costante, da generatore di tensione e di pensiero.

cosa sono le leggi e gli elementi ideali che fondano questa obiettiva validità della conoscenza reale».

¹⁵ Nel suo *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 2000, pp. 83-84, a proposito del metodo esplicativo, G. Piana dichiara: «Solo in questo modo si evita l'ipostatizzazione delle strutture essenziali e la descrizione che ricostruisce il processo fenomenologico nel quale si costituisce il significato – qualunque esso sia – acquista per questo stesso fatto, cioè in quanto è appunto una descrizione costitutiva, una portata esplicativa [...]. *Spiegare* una certa unità di significato vuol dire chiarire descrittivamente il *processo* intenzionale, nel quale essa si è *costituita*, poiché ogni unità di significato, anche quell'unità che si presenta come un in sé totalmente astratto e puramente ideale, è in ogni caso il punto terminale di un processo: essa si è costituita in una *genesì*». Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 2008 (edd. origg.1959), p. 245.

¹⁶ V. Costa, in *La generazione della forma*, cit., p. 47.

¹⁷ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 65.

¹⁸ Rispettivamente Tran-Duc-Thao, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri, Milano 1970 (edd. origg.1951); J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, Paris 1947.

In tale prospettiva, le soluzioni metafisiche contro cui si orienta il discorso di Derrida metterebbero in atto una riduzione di tale tensione, tramite una sistematizzazione astratta e *non genetica* del problema della correlazione. La reciproca connessione, la coimplicazione di formalismo e realismo, invece di essere colta a partire dal suo effettivo seppur paradossale dinamismo, viene disattivata e progressivamente sovrapposta alle ragioni di un'opposizione già data; quella di forma e materia, di senso e di sensibile¹⁹. Secondo Derrida, ben al di là di queste miopi e fossilizzanti letture, è in realtà Husserl stesso a permettere di intravedere la possibilità di pensare una dialettica più profonda²⁰. Al contrario infatti delle dialettiche costituite che, in quanto tali, non sono ancora originarie, Husserl avvicinerrebbe già la vera entità dialettica della questione. Nella sua riflessione emerge l'esigenza di muoversi *tra* gli estremi, poiché né la sola dialettica «ideale» di Hegel né la sola dialettica «storica» di Marx sarebbero capaci di cogliere il senso del processo, motore dell'originaria dialettica di costituzione dell'esperienza.

Eppure, benché Husserl abbia colto con precisione i termini della questione, non avrebbe raggiunto tale grado di «primitività». La ragione – Derrida non si stanca mai di ricordarlo – sta nel fatto che Husserl, durante tutto il suo percorso e nonostante i continui tentennamenti che ne testimoniavano la difficoltà, non riuscì ad abbandonare il suo «eidetismo fenomenologico». In questo modo, l'ipotesi di una «logica trascendentale costituente», che rendesse effettivamente conto della genesi dell'esperienza come dialettica dell'identità e dell'alterità (del dentro e del fuori, di Hegel e di Marx, della continuità e della discontinuità) venne meno.

Oltre Kant, ma non del tutto, Husserl non sarebbe riuscito a cogliere il senso della «contaminazione» dialettica e dell'«intreccio» trascendentale, come profondo cuore di ogni dialettica possibile e come reale scaturigine di ogni esperienza, logico-ideale quanto storico-empirica²¹.

3. Da Kant a Husserl. Verso una rifondazione estetica del trascendentale

Veniamo al rapporto tra Kant e Husserl, all'interno del quale Derrida ritiene di poter leggere due diverse concezioni del *compito della filosofia trascendentale*. Schematizzando: per Kant si tratterebbe di giustificare l'esperienza attraverso l'esplicazione delle strutture che permettono la sua costruzione, per lo Husserl delle *Ricerche Logiche* e delle *Idee*, occorre descriverla nella sua reale origine fenomenologico-trascendentale²².

Il confronto che Derrida instaura tra la prospettiva trascendentale kantiana e quella husserliana ruota intorno al diverso ruolo giocato dalla *temporalità* all'interno della loro rispettiva idea di «sintesi». Il punto di partenza è dunque

¹⁹ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 59.

²⁰ Sull'importanza della dialettica in Husserl si veda E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna 1960, pp. 112-118.

²¹ «Il suo merito originale non sarebbe allora di avere, in un procedimento propriamente *trascendentale* (in un senso di questa parola che il kantismo non può esaurire), descritto delle condizioni di possibilità della storia che fossero al tempo stesso *concrete*?». J. Derrida, *Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987 (edd. origg. 1962), p. 174.

²² Sulla questione del trascendentale tra fenomenologia e criticismo: R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 15-36; V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001; I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

quello dell'elucidazione della fondamentale temporalità della nostra esperienza, vale a dire del suo essere condizione prima di ogni genesi; «senso di ogni sviluppo, storia o discorso che sia». Tuttavia nell'ottica di una sintesi trascendentale, rileva Derrida, tale senso deve essere in qualche modo «già presente», deve cioè essere già costituito per poter valere di fronte a una coscienza che ne fa esperienza. Comprendere cosa significhi «in qualche modo» vuol dire allora interrogarsi su questa anticipazione costitutiva: in termini husserliani, nel tempo, si ha sempre a che fare con una «protenzione» la quale, come sottolinea Derrida, «è resa possibile in un "ora" originario, attraverso una "ritenzione" del passato»²³.

Adesso, se il senso della sintesi kantiana è quello di un'invenzione, cioè di un apporto di elementi nuovi e assenti nella tautologia del giudizio analitico a priori, rispettarlo significa per Husserl indagare la dialettica del tempo che la fonda. Un atto sintetico è infatti un atto che sintetizza le ritenzioni e le protenzioni, il «già là» e il «non ancora» in un rapporto paradossale. Questo scambio, benché analiticamente e formalmente contraddittorio, si osserva in ogni genesi di senso, dal momento che questo si costituisce immediatamente come comparsa – novità appunto – e come divenire, storia. Non esiste reale invenzione, dunque sintesi, che non sia allo stesso tempo innovazione e verifica, creazione e compimento, scaturigine e tradizione. Detto altrimenti non esiste sintesi che non sia costitutivamente temporale²⁴.

Il problema trascendentale è quindi un problema strettamente genetico e per tale ragione intimamente *dialettico*. Vediamo allora rapidamente, in relazione a tale questione, in che modo Derrida presenti la novità dell'intento fenomenologico, rispetto alla forma originaria proposta dal criticismo kantiano. Siccome è il problema del tempo a dare il via al problema e all'analisi genetica dell'esperienza fenomenologico-trascendentale²⁵, è bene individuare meglio i punti dove si gioca lo scarto tra le due impostazioni.

Come si è cercato di mettere concisamente in luce, il tempo introduce al problema della dialettica degli opposti, ossia alla questione sulla quale, ben prima di Kant, si era interrogata la filosofia che rifletteva sul tema del *divenire*. Il paradosso classico dei dialoghi platonici (*Cratilo*, *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*), il dilemma della simultaneità di identità e differenza, di essere e non essere, ritorna in Kant sotto forma di problema sintetico. Il tempo, secondo Kant, è una «pura forma dell'intuizione sensibile» ed è «propriamente trascendentale» nella misura in cui si distanzia dalle esposizioni metafisiche, che lo riducono a qualcosa di «sussistente per se stesso» o di «inerente alle cose come loro determinazione oggettiva». In entrambi i casi, il tempo renderebbe ragione del mutamento e della successione indipendentemente da qualsiasi condizione soggettiva: nel primo caso, in qualità di principio metafisico autonomo, vi sarebbe un'idea di tempo, la cui realtà sussisterebbe anche in assenza di oggetti reali; nel secondo avremo al contrario un tempo inestricabile dagli oggetti, irrepresentabile nella sua anteriorità rispetto ai *realia*. La vera natura del tempo – e qui sta la novità introdotta da Kant – è invece sintetica perché costituisce la condizione prima dell'esperienza, l'orizzonte all'interno del quale si rende possibile la rappresen-

²³ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 60.

²⁴ Ivi, pp. 60-61.

²⁵ V. Costa, «La fenomenologia della contaminazione», in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., pp. 26-27.

tazione degli oggetti, esterni o interni che siano. Il tempo, in quanto «forma del senso interno», risulta essere «la condizione a priori di ogni fenomeno in generale», la condizione formale di ogni rappresentazione possibile, esterna ma prima di tutto interna. Gli oggetti sono allora per Kant *fenomeni*, ovvero oggetti di un'esperienza inevitabilmente correlazionale, *empirica* perché «la nostra intuizione è sempre sensibile», *trascendentale* perché non si può prescindere dalle condizioni soggettive (e a priori) di tali intuizioni, cioè da quel «senso interno» di cui il tempo è appunto la «forma». In questo modo, Kant può rinvenire nel tempo del soggetto la condizione propriamente sintetica, atta a spiegare il carattere apparentemente paradossale del divenire. Grazie al tempo, gli oggetti immersi nel mutamento divengono fenomeni per una soggettività, che ne coglie sia l'aspetto legale e necessario che l'aspetto fattuale, dinamico e conoscitivamente ricco. Le proposizioni sintetiche e a priori trovano in questa forma pura la loro condizione prima, come mostra l'esperienza estetica della successione di stati nel moto²⁶:

qui aggiungo inoltre che il concetto di mutamento, e, con questo, quello di movimento (come mutamento di luogo), è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo; e che, se questa rappresentazione non fosse un'intuizione (interna) a priori, nessun concetto, qualunque esso sia, potrebbe rendere concepibile la possibilità di un mutamento, ossia del collegarsi in uno e medesimo oggetto di predicati opposti in modo contraddittorio (ad esempio, l'essere e il non essere nel medesimo luogo della medesima cosa). Solo nel tempo due determinazioni opposte contraddittorie possono aver luogo in un medesimo oggetto, e precisamente l'una dopo l'altra. Quindi il nostro concetto del tempo rende ragione di tutte le conoscenze sintetiche a priori che sono avanzate dalla teoria generale del moto, la quale non ne è certamente poco feconda²⁷.

Eppure, se è vero che in Kant le forme pure dell'intuizione, spazio e tempo, necessitano nell'esposizione trascendentale di un *chiarimento*²⁸; d'altra parte, come sottolinea Costa sulla scorta di Husserl e Derrida, i suoi «concetti logici non hanno bisogno di alcun chiarimento»²⁹. Secondo Derrida, questo aspetto di indipendenza formale dei concetti logici dell'intelletto ripone l'esperienza trascendentale sotto la supervisione di principi ricavati dall'esemplare esperienza della matematica. In questo senso il carattere costitutivo del trascendentale kantiano, che nell'*Estetica* faceva riferimento *in primis* al tempo e alla sua radice sensibile, si precisa nell'*Analitica trascendentale*, assumendo però un volto logico-costruttivo. La sintesi che si ha con le proposizioni matematiche³⁰, nota Derrida, è una sintesi «irreale» perché non si verifica che in condizioni di estrema formalità, in cui l'elemento empirico è pressoché assente. Il risultato presentato da questi giudizi è dunque quello di una sintesi che non è realmente tale poiché essi «non nascono da un'esperienza storica effettiva». Es-

²⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura* (a cura di P. Chiodi), Utet, Torino 2005, §4-§7, pp. 106-114.

²⁷ Ivi, pp. 107-108.

²⁸ Ivi, pp. 102-103.

²⁹ V. Costa, *La generazione della forma*, cit., p. 47.

³⁰ I. Kant, *op. cit.*, pp. 83-86.

sendo il loro tempo un tempo tanto esemplare e a-storico³¹ quanto fittizio, la loro sintesi non sarà quindi una reale costituzione, produttrice e generatrice, ma una «costruzione»³². Il tempo impuro, che nell'estetica trascendentale divideva l'interno e l'esterno correlandoli, assume nell'*Analitica dei concetti e dei principi* i caratteri di un tempo sempre meno legato all'effettività storico-temporale dell'esperienza. Ciò dipende dal fatto che i concetti logici dell'intelletto sono strutture senza genesi, situate al di là del carattere costitutivo della temporalità. La temporalità in Kant finisce così per configurarsi come una frontiera che separa la sfera empirico-intuitiva dalla sfera intellettuale del concetto. Ed è allora in questo senso che Derrida può far notare come in Kant il senso puramente «fenomenale» dell'esperienza faccia sì che l'empirico e l'a priori si escludano a vicenda.

Rispetto a questo strutturalismo kantiano che, con il ridimensionamento del carattere genetico della temporalità, squalifica il senso veramente trascendentale del giudizio sintetico a priori, la critica hegeliana coglie nel segno. Come nota Derrida, è con Hegel che si «annuncia la prospettiva husserliana» di un *a priori concreto*:

anziché essere l'esperienza detta "fenomenale" del reale a essere esclusiva della sintesi *a priori*, è una sintesi *a priori* (del pensiero e del reale, del senso e del sensibile, per esempio e in maniera molto generale) che rende possibile ogni esperienza e ogni significazione dell'esperienza. È sin troppo evidente che l'idea di questa sintesi originaria come principio reale di ogni esperienza possibile è intimamente solidale con l'idea di intenzionalità della coscienza trascendentale [...]; mentre in Kant essa non poteva, in quanto tale, che essere ora perfettamente intelligibile e necessaria *a priori* ma "irreale" e atemporale, nel mondo della razionalità matematica, ora effettiva e temporale ma *a posteriori*, contingente e dubbia, nel divenire empirico, l'esperienza indubitabilmente originaria e fondamentale dell'intenzionalità, capovolgendo l'atteggiamento "critico", iscrive la sintesi *a priori* nel cuore stesso del divenire storico; una tale sintesi *a priori* è il fondamento originario di ogni esperienza e ci viene fornito nell'esperienza stessa e attraverso essa³³.

La difficoltà del trascendentale coincide dunque con il problema di una *reale* sintesi a priori, che renda conto di un fondamento già complicato, già dialettico in quanto effettivamente trascendentale; vale a dire una «primitività» storica, originariamente costitutiva, da cogliere e descrivere nella sua stessa apparizione genetica. Ma come evitare, si domanda Derrida, il regresso all'infinito dell'analisi fenomenologica? Come evitare di sprofondatare nell'abisso di sintesi di sintesi? Come fare a mettere in piedi una «filosofia della genesi» basata su una sintesi a priori dell'essere e del senso? Che vuol anche dire: in che senso solo la fenomenologia può cogliere e fondare la strutturale temporalità dell'esperienza, concepita simultaneamente come invenzione e verifica, come

³¹ Un «nulla», un «ni-ente», dirà Derrida nel suo saggio *Ousia e grammé*, in *Margini – della filosofia*, cit., pp. 80-87.

³² Id., *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 62.

³³ Ivi, pp. 62-63.

scaturigine e tradizione, come già là e non ancora, come ritardo e anticipazione?

Ora, già a partire dal primo Husserl e nel pieno delle sue analisi statico-descrittive, si può osservare la differenza rispetto alla posizione kantiana. Sebbene nelle *Ricerche Logiche* la questione genetica non sia ancora posta esplicitamente, emerge già da parte di Husserl la volontà di mettere in discussione il carattere incondizionato della struttura logica della conoscenza: «anche la legittimità oggettiva dei principi logici, compreso quello di non contraddizione, deve essere fondata»³⁴. Per tale ragione buona parte degli studi recenti dedicati a Husserl³⁵, avvicinandosi più o meno consapevolmente alla lettura di Derrida, ritengono che per ripercorrere lo sviluppo del problema genetico occorra seguire le tappe attraverso cui questo tema si impone poco a poco sin dalle *Ricerche*. E per farlo, è indispensabile concentrarsi sull'opera husserliana (edita e inedita)³⁶ che ha anticipato le analisi genetiche degli anni '20, e che si estende dalle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* del 1905 (note a Derrida) fino ai *Manoscritti di Bernau* del 1917/18 (pubblicati nel 2001), passando per *L'idea della fenomenologia* (1907).

Il periodo in questione ci mostra il fermento di quello che pare essere un costante movimento di autorevisione del metodo fenomenologico, alimentato dalla spinta problematica della questione temporale. Come sottolinea Vergani la questione relativa a un «campo originario genetico» emerge da un approfondimento costante del tema della temporalità, che preme sempre più verso la scoperta di un *Urgrund* genetico, originariamente costituente³⁷.

In effetti, anche secondo la lettura retrospettiva (*en retour*) che Derrida dà dell'intero percorso husserliano, dalla *Crisi delle scienze europee* ritornando fino alla *Filosofia dell'aritmetica*, la *vis propulsiva* della fenomenologia sarebbe identificabile esattamente con il tema della «possibilità della genesi stessa», di cui *temporalità* e *intersoggettività* costituiscono i cardini. In Husserl, il problema trascendentale della genesi, declinandosi come una profonda ricerca della «struttura trascendentale di ogni coscienza», riproporrà in una nuova modalità – e non senza ritrattazioni continue³⁸ – il problema kantiano della base empirica dell'esperienza. Per Derrida, con Husserl ne va della «necessità di passare a una costituzione genetica e a quella nuova “estetica trascendentale” che sarà conti-

³⁴ V. Costa, *La generazione della forma*, cit., p. 47.

³⁵ Si veda per esempio N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

³⁶ Gli inediti di Husserl complicano ulteriormente la già di per sé tortuosa operazione interpretativa. Di questo aspetto ne era conscio lo stesso Derrida (*Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 68), il quale non mancava di far notare: «se le opere pubblicate sembrano prestarsi a una cronologia dei temi, l'intrico di questi ultimi negli inediti è tale che è assolutamente impossibile determinare la nascita o la scomparsa di un problema».

³⁷ M. Vergani, «Saggio introduttivo», in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il saggiatore, Milano 2003 (Manoscritto B III 10), pp. 17-25.

³⁸ Questo *ritorno sui propri passi* è caratteristico del metodo d'indagine husserliano. Metodo che tuttavia, procedendo a *zig-zag* (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 87), non si limita soltanto a presentare una procedura codificata ma esibisce immediatamente una specifica concezione della filosofia e del lavoro filosofico. Su questo punto e sul debito contratto da Derrida rispetto a tale strategia fenomenologica di chiarificazione, R. Gascché, *Zigzagging with Husserl and Derrida*, «Alter. Revue de phénoménologie», 8, 2000, pp. 85-103.

nuamente preannunciata ma sempre differita, e nella quale i temi dell'Altro e del Tempo dovevano lasciare apparire la loro irriducibile complicità»³⁹.

4. Nel *segno* del *tempo*. Tracce d'impurità nel trascendentale husserliano

Non potendo qui addentrarci direttamente nell'analisi dei testi husserliani, ricostruiremo molto sinteticamente le analisi che Derrida ha condotto intorno alle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (1905).

Se si considerano le limitate risorse testuali a cui poteva accedere Derrida tra gli anni '50 e '60, quest'opera husserliana, di poco successiva alle *Ricerche Logiche*, esibisce tutta la sua portata strategica: la descrizione dell'oggettività *intemporale* delle oggettualità ideali, a cui mirava Husserl nelle *Ricerche*, inizia ora a scricchiolare riportando a galla l'importanza di una ricerca fenomenologica sulla natura del tempo. Come si vedrà, ancora una volta il motivo trainante è quello della genesi e della difficoltà a cui va in contro la fenomenologia qualora si tratta di tematizzarlo.

Husserl, per superare la dialettica tra psicologismo e logicismo che ancora contraddistingueva il terreno polemico delle analisi presenti nelle *Ricerche Logiche*, e per evitare di identificare la genesi dell'esperienza con un'ingenua genesi empirica, affine a quella dell'indagine psicologica e storica, dirige le proprie riflessioni verso la «genesì trascendentale». Il campo che bisogna sondare è quello di una soggettività concreta e originariamente temporale, prioritario rispetto all'ambito storico-fattuale in cui il soggetto è esistenzialmente immerso. Ora, però, attraverso la «messa fuori circuito» (*Ausschaltung*) del tempo mondano (*Weltzeit*), che farebbe accedere la descrizione fenomenologica alla «sfera ideale» dei significati, si incapperebbe nuovamente nel dilemma genetico: tale sfera ideale da cui «un'interpretazione genetica deve mutuare i propri significati è temporale o intemporale»⁴⁰?

Immediatamente, la riduzione della genesi fattuale porterebbe su un campo di oggettività temporali immanenti, all'interno del quale la durata apparirebbe «in quanto tale». L'*eidōs* temporale, la forma a priori del tempo, a cui punta Husserl, rischia però di assumere il profilo di un'essenza noematica già costituita, ma completamente isolata. Specularmente la temporalità obiettiva e «reale» (*real*), messa fuori gioco dalla riduzione, risulterebbe del tutto irrelata e disconnessa da questo soggetto trascendentale. Credere di poter cogliere in una «appercezione immediata del tempo» l'apriori del tempo, come se il senso della successione di una melodia potesse venire colto nell'immanenza di un'esperienza depurata dall'empiria, bloccherebbe l'approfondimento stesso della questione genetica. Il soggetto e il mondo, così facendo, si distaccano e si polarizzano, diventando i centri intorno ai quali l'esperienza ritorna a caratterizzarsi alternativamente come innatismo o empirismo. A ben vedere, assecondando questo ritorno alla sfera ideale del tempo, le dimensioni temporali di una melodia si perderebbero.

³⁹ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002 (edd. origg.1967), p. 212. Cfr. Id., *Della grammatologia*, cit., p. 385: «Il progetto husserliano di un'estetica trascendentale, di una restaurazione del "logos del mondo estetico" (*Logica formale e logica trascendentale*) resta soggetto, come alla forma universale e assoluta dell'esperienza, all'istanza del *presente vivente*».

⁴⁰ Id., *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 144.

Volendo, si potrebbe seguire l'idea brentaniana di «associazione originaria», ancora legata a leggi psicologiche stabilite a posteriori, senza però riuscire a rendere ragione né della continuità del suono nella successione delle note (conservazione della loro traccia), né della discontinuità (superamento) che impedisce ai suoni di sovrapporsi in «un'accozzaglia di rumori». Un associazionismo di questo tipo, demandato alle funzioni psichiche di riproduzione legate alla facoltà dell'immaginazione, non permetterebbe di comprendere il valore sintetico della temporalità. Già Kant, risvegliatosi dal sonno dogmatico, aveva avvertito l'insufficienza di un tale procedimento: per pensare fenomeni che non fossero né *puntiformi* né *variopinti*, la coesione sintetica dell'esperienza non poteva derivare dalla «ripetuta associazione di ciò che accade con ciò che precede e dalla conseguente abitudine (e perciò da una necessità semplicemente soggettiva) di connettere alcune rappresentazioni»⁴¹. Come ricorderà Enzo Paci – a pochi anni di distanza da questo lavoro giovanile di Derrida – nelle sue pagine dedicate allo schematismo trascendentale kantiano, è necessario ammettere il condizionamento della sintesi, è cioè indispensabile che tra l'*a posteriori* e l'*a priori* si ponga il processo temporale⁴².

Husserl – prosegue Derrida – intende procedere oltre la soluzione proposta da Brentano, ma rimanendo in questa fase del suo pensiero ancora legato a un'analisi di tipo statico, non è disposto a rinunciare alla purezza dell'*eidōs* temporale. In questa maniera ci si ferma però a un *noema* temporale, a un'essenza del tempo, rispetto alla quale si potrà sempre presupporre l'attività di un soggetto, esso stesso temporale. Dunque, la temporalità colta attraverso la riduzione eidetica palesa la sua insufficienza di fronte al riemergere del medesimo problema genetico: questa temporalità sarebbe già costituita da un atto noetico, la cui natura sarebbe allora più di carattere ontologico che fenomenologico.

Dopo la messa fuori circuito dell'empirico e dello psicologico ci si imbatte in oggetti temporali costituiti, rispetto ai quali si ripresenta con urgenza ulteriore l'interrogativo intorno alla loro genesi. Husserl, una volta applicata la riduzione alla temporalità, si scontra da un lato con la resistenza del momento costituito nella coscienza interna del tempo – la ritenzione del momento passato già dato –; dall'altro con la conseguente irriducibilità del vissuto temporale, che però nella sua datità ideale (*noema*) presuppone sempre l'atto che lo costituisce (*noesi*). La descrizione di questi oggetti temporali, rileva Derrida, non può sfuggire da questa circolarità originaria: percezione della durata e durata della percezione si intrecciano dialetticamente in modo *irriducibile (unaufbebbaren)*⁴³.

La fedeltà alla purezza eidetica costringe Husserl ad aggirare questa ambiguità trascendentale, introducendo una nuova distinzione. L'oggetto temporale da descrivere fenomenologicamente non va scambiato con un oggetto naturale (*real*); il vissuto fenomenologico temporale è ben altro rispetto al vissuto psicologico o alla fatticità. La sua natura non contempla più un ordine di presenza ontologica:

l'oggetto temporale è costituito a partire dall'«impressione originaria» del puro dato iletico; una ritenzione e una protenzione uniscono la se-

⁴¹ I. Kant, *op.cit.*, p. 76.

⁴² E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957, pp. 175-187.

⁴³ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 152.

quenza delle impressioni originarie per farne un oggetto. Così sarà per una melodia, totalità oggettiva di suoni. Perché una melodia sia percepita, è necessario che io ritenga i suoni passati e anticipi i suoni futuri. Ma ciò che ritengo o ciò che anticipo non è reale, altrimenti non sapremmo svincolarci da un perpetuo presente [...]. La “realtà” (*reell*) fenomenologica è, per essenza e “perché si manifesta”, radicalmente diversa dalla “realtà” naturale. La ritenzione non definisce la persistenza d’una impressione indebolita ma una “quasi”-presenza del passato⁴⁴.

L’oggetto temporale di Husserl, nello stesso momento in cui avanza per sé pretese di purezza, esibisce lo scacco della riduzione eidetica applicata alla temporalità. L’intento husserliano di risalire al tempo come istante sorgivo, a un presunto punto noematico senza spessore, fallisce⁴⁵. L’impressione originaria, per costituire l’oggetto temporale deve comunque cogliere un dato già presente, dotato di un minimo di densità: sembra dunque indispensabile, nonostante la riduzione, la presenza – o meglio la «quasi-presenza» – di «un dato sensuale o iletico» ricevuto passivamente. Secondo Derrida, Husserl preannuncia qui il tema della sintesi passiva che sarà al centro della sua riflessione nel corso degli anni ’20. Si afferma così sempre di più una tematizzazione radicale della correlazione intenzionale, che al di là della «tentazione formalista di Husserl» riporti alla superficie la dialettica originaria tra produzione e ricettività, comune tanto all’impressione immanente quanto alla percezione (αἴσθησις, αἰσθάνομαι)⁴⁶.

Ma resta il fatto che nelle *Lezioni*, dopo aver oscillato tra i due poli della sintesi fenomenologica e ontologica, e dopo aver intravisto il cuore irriducibilmente passivo della sintesi, Husserl si accontenterà di lasciar velato questo campo di costituzione originaria. Similmente a quanto accadrà a Heidegger nelle ultime pagine di *Essere e tempo*, anche a Husserl non resta che abbandonarsi a una considerazione di carattere apofatico: «per tutto questo ci mancano i nomi»⁴⁷.

La lettura di Derrida mira dunque a mostrare perché l’identificazione tra flusso puro del vissuto e soggettività sia concepibile solo in termini di una sintesi dialettica, in cui la temporalità che l’attraversa non può non implicare la presenza impura dell’alterità. L’origine ritenzionale del tempo – cioè passiva e condizionata dal fuori – giustifica la sua *sedicente* «autotemporalizzazione», mostra cioè la sua intima complicità con la trascendenza empirica; esibendo pertanto il fallimento di una riduzione eidetica ricalcata sulla messa fuori circuito del fatto, sulla negazione del dato ontologico⁴⁸.

⁴⁴ Ivi, p. 153.

⁴⁵ Su Husserl e l’origine del tempo come pura presenza dell’istante si veda id., *La voce e il fenomeno*, cit., pp. 95-107.

⁴⁶ Id., *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., pp. 154-156. È piuttosto significativo il fatto che Derrida, ben quarant’anni dopo questo scritto giovanile, ritorni esattamente su tale problematicità paradossale del correlato noematico («né “nel” mondo né “nella” coscienza»), e sull’esigenza fenomenologica di pensare una componente intenzionale *non reale*, «condizione di ogni esperienza, di ogni oggettività, di ogni fenomenicità». Id., *Spettri di Marx*, Corina, Milano 1994 (edd. origg.1993), p. 237 (nota 12, cap. 5).

⁴⁷ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2011 (edd. origg.1966), p. 102.

⁴⁸ Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 95-99.

Bisogna allora ritornare sull'intenzionalità trascendentale, facendo di questa l'oggetto di un'esplicitazione più ampia, e non il risultato di una sottrazione. È grave sintomo di debolezza, secondo Derrida, sbrigare la faccenda genetica definendo l'impressione originaria in termini privativi, alla stregua di un che di «assolutamente immodificato»⁴⁹. Il metodo fenomenologico va potenziato nel senso di un allargamento della riduzione, che permetta finalmente di comprendere il senso positivo, geneticamente composto e intenzionale di ogni esperienza. Il trascendentale va studiato prendendo le mosse dalla sua natura originariamente correlazionale, cominciando da quanto nell'atteggiamento fenomenologico si caratterizza positivamente – *affermativamente* – come *intenzionalità*. Come mostrano limpidamente le analisi sulla temporalità: «per giungere alla sua originarietà si deve amplificare e modificare il metodo della riduzione. Questa non sarà più definita come un'esclusione o una messa fuori circuito [...]; la genesi sarà messa tra parentesi senza essere negata o respinta»⁵⁰.

*

La lettura di Derrida pone fin da subito in risalto la necessità di praticare *l'esercizio fenomenologico*, come metodo in grado di articolare l'analisi trascendentale delle condizioni di possibilità alla loro fonte inevitabilmente empirico-fattuale. La fenomenologia – se decostruita e portata alle sue estreme conseguenze di *filosofia «quasi-trascendentale»*⁵¹ – sarebbe allora in grado di cogliere la *differenza* originaria e costitutiva tra «fatto» (essere) e «diritto» (senso), letteralmente tra ontologia e fenomenologia. Nel testo di Derrida del '62 *Introduzione a "L'origine della geometria di Husserl"*, la specificità della fenomenologia come «metodo» emerge con ulteriore nitidezza, venendo a coincidere esattamente con il suo poter render conto del rapporto «complicato» e «impuro», ma positivo e affermativamente attingibile, dell'originarietà ontologica e della storicità del senso. Nello stesso istante il significato e l'oggetto più propri di una filosofia fenomenologica vengono alla luce: pensare la fonte dell'esperienza vuol dire studiare l'«origine dell'essere come storia»⁵².

Il lungo passo che andiamo a citare, non sintetizza soltanto il percorso seguito finora, ma illustra con icastica precisione in che misura Derrida inizi a elaborare la sua idea di *différance* (e di *archi-traccia*) proprio a partire da un compimento radicale della filosofia trascendentale, intesa come «fenomenologia della contaminazione»⁵³.

⁴⁹ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 96.

⁵⁰ J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 161.

⁵¹ M. Doyon, *Der quasi transzendentale Status des Ereignisses bei Derrida*, «Philosophisches Jahrbuch», 2, vol. 117, 2010, pp. 262-285; G. Leghissa, *Quasi trascendentale*. «aut aut», 327, 2005, pp. 149-164. Contro questa lettura quasi-trascendentalista del pensiero di Derrida, emblematica la posizione di R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York 1991, pp. 119-129.

⁵² J. Derrida, *Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria"*, cit., p. 212.

⁵³ Non dimentichiamo che sarà lo stesso Derrida a riconoscere, per lo sviluppo della decostruzione, la centralità della discussione intorno alla questione fenomenologico-trascendentale. Già nel '67, precisamente in *Della grammatologia* (cit., p. 93), poteva affermare: «un pensiero della traccia non può rompere con la fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi» (corsivo di Derrida).

Poiché solo essa (la fenomenologia) può far apparire la storicità infinita, vale a dire il discorso e la dialetticità infiniti come la possibilità pura e l'essenza stessa dell'Essere in manifestazione. Solo essa può aprire all'Essere-Storia la soggettività assoluta del Senso facendo apparire, al termine della più radicale riduzione, la soggettività trascendentale assoluta come pura temporalità passiva-attiva, come pura auto-temporalizzazione del Presente Vivente, cioè, l'abbiamo visto, *già* come intersoggettività. Intersoggettività discorsiva e dialettica del Tempo con se stesso nell'infinita molteplicità e infinita implicazione delle sue origini assolute [...]. Il ritardo è qui l'assoluto filosofico, perché il cominciamento della riflessione metodica non può essere che la coscienza dell'implicazione di un'altra origine assoluta, anteriore e possibile in generale [...]. L'impossibilità di riposarsi nel mantenimento semplice di un Presente Vivente, origine unica ed assolutamente assoluta del Fatto e del Diritto, dell'Essere e del Senso, ma sempre altro nella sua identità a se stesso, l'impotenza a chiudersi nell'indivisione innocente dell'Assoluto originario, perché esso non è *presente* che *differendosi* senza tregua, questa impotenza e questa impossibilità si danno in una coscienza originaria e pura della Differenza. Una tale *coscienza*, con lo stile strano della sua unità, deve poter essere restituita alla sua luce. Senza di essa, senza la sua deiscenza propria, nulla apparirebbe. La Differenza originaria dell'Origine assoluta che può e che deve indefinitamente, con una sicurezza apriorica, ritenere e annunciare la sua forma pura concreta, come l'al di là o l'al di qua che danno senso a ogni genialità empirica e a ogni profusione fattuale, è forse ciò che è sempre stato detto sotto il concetto di "*trascendentale*", attraverso la storia enigmatica dei suoi spostamenti. Trascendentale sarebbe la Differenza. Trascendentale sarebbe l'inquietudine pura e interminabile del pensiero che lavora a "*ridurre*" la Differenza eccedendo l'infinità fattuale verso l'infinità del suo senso e del suo valore, vale a dire mantenendo la Differenza. Trascendentale sarebbe la certezza pura di un Pensiero che, potendo attendere al Telos che già si annuncia solo avanzando verso l'Origine che indefinitamente si riserva, non ha mai dovuto apprendere il suo essere sempre a venire⁵⁴.

Bibliografia

AA.VV., *Derrida et la phénoménologie*, «Alter. Revue de phénoménologie», 8, 2000;

⁵⁴ Id., *Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria"*, cit., pp. 213-215. Da questo passo si può comprendere in che senso la lettura derridiana del problema trascendentale husserliano ruoti intorno ai motivi chiave della temporalità e dell'intersoggettività. A questo riguardo, circa quarant'anni più tardi, Derrida dichiarerà: «Inoltre Husserl ha dovuto riconoscere che nell'esperienza del tempo e nell'esperienza dell'altro, il suo "principio" dei principi, l'accesso alla cosa stessa "in persona" era messo in scacco. [...]. Breccia essenziale nella fenomenologia. Tutte le "infedeltà" all'ortodossia fenomenologica sono passate per questa breccia che fu Husserl stesso ad aprire. Quello che è ammirabile in questo filosofo è che, davanti a queste difficoltà apparentemente insuperabili, non rinuncia né si rassegna, ma cerca di stringere scrupolosamente la sua analisi mantenendo per più tempo possibile, eroicamente, la sua assiomatica e la sua metodologia e segnalando in esse i luoghi del limite o del fallimento, della necessaria ristrutturazione». J. Derrida, *Al di là delle apparenze*, p. 29; cfr. Id., *Della grammatologia*, cit., p. 93.

- D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011;
- D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London 2002;
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 2008 (edd. origg.1959);
- E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002 (edd. origg.1950);
- E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2011 (edd. origg.1966);
- E. Husserl, *Ricerche logiche*, Net, Milano 2005 (edd. origg.1982-1984);
- E. Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il mulino, Bologna 1960;
- E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957;
- F. Buongiorno, *Logica delle forme sensibili. Sul precategoriale nel primo Husserl*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014;
- G. Leghissa, *Quasi trascendentale*. «aut aut», 327, 2005, pp. 149-164;
- G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Mondadori, Milano 2000;
- I. Kant, *Critica della ragion pura* (a cura di P. Chiodi), Utet, Torino 2005;
- I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964;
- J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, Paris 1947;
- J. Derrida, *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2010 (edd. origg.2002);
- J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998 (edd. origg.1967);
- J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992 (edd. origg.1990);
- J. Derrida, *Introduzione a Husserl. "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987 (edd. origg.1962);
- J. Derrida, *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl*, «Alter. Revue de phénoménologie», 8, 2000, pp. 69-84;
- J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002 (edd. origg.1967);
- J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 2010 (edd. origg.1967);
- J. Derrida, *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997 (edd. origg.1972);
- J. Derrida, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994 (edd. origg.1993);
- L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002;
- M. Doyon, *The Transcendental Claim of Deconstruction*, «A Companion to Derrida», Blackwell, London 2014, pp. 132-150;
- M. Doyon, *Der quasi transzendentale Status des Ereignisses bei Derrida*, «Philosophisches Jahrbuch», 2, vol. 117, 2010, pp. 262-285;
- M. Vergani, «Saggio introduttivo», in E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il saggiatore, Milano 2003;
- M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002;
- N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge 2009;
- P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986;
- R. Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis, Milano-Udine 2013 (edd. origg.1986);
- R. Gasché, *Zigzagging with Husserl and Derrida*, «Alter. Revue de phénoménologie», 8, 2000, pp. 85-103;

- R. Lazzari, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009;
- R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York 1991;
- Tran-Duc-Thao, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri, Milano 1970 (edd. origg.1951);
- V. Costa, «La fenomenologia della contaminazione», in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 7-43;
- V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002;
- V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996;
- V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001;
- W. R. McKenna, J. C. Evans (a cura di), *Derrida and Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995;
- Y. Picard, *Le Temps chez Husserl et Heidegger*, «Deucalion», I, Paris 1946, pp. 95-124.