

## “L’effetto fantasma”: Jacques Derrida e l’“iperfenomenologia”<sup>1</sup>

Entrambi [...] si propongono di cacciare lo spettro [...], sembrano [...] “decostruire”, una fenomenologia onto-teologica [...]. La loro “decostruzione” si arresta al punto in cui oppongono, *entrambi* [...] a questa onto-teologia spettrale, il principio *iper-fenomenologico* della presenza in carne e ossa della persona vivente [...], della sua presenza [...] non fantomatica.

Jacques Derrida<sup>2</sup>

Lo spettro è *dello spirito*, ne partecipa [...]. La differenza tra i due è [...] quel che tende a scomparire nell’*effetto fantasma*.

Jacques Derrida<sup>3</sup>

Karl Marx e Max Stirner sono i soggetti della prima citazione: Jacques Derrida interpreta il loro confronto, in modo originale e anacronistico, come il tentativo di decostruire una fenomenologia che coniuga ontologia e teologia. La sua lettura retroattiva attribuisce ai due autori tedeschi i propri interessi filosofici per valutare quel limite specifico, costituito dal fantasma, innanzi al quale s’arresterebbe la loro critica.

Derrida ritiene che *entrambi* anticipino, in qualche modo e misura, una tendenza della fenomenologia novecentesca dedita allo studio dell’apto-centrismo ovvero alle problematiche caratteristiche dell’affezione e dell’autoaffezione. È un importante tema che accompagna una parte significativa della produzione del filosofo francese e costituisce un corollario del suo teorema filosofico dedicato alla critica della metafisica della presenza<sup>4</sup>.

Derrida procede, seguendo questa prospettiva decostruttiva, a esporre un’originale reinterpretazione della fenomenologia attraverso l’esame del concetto di fantasma e dei suoi effetti ontologici. Queste riflessioni sono presentate in *Spettri di Marx* che non possiamo considerare solo come un testo di filosofia della politica, seppure interpretata nell’amplissima accezione decostruttiva derridiana<sup>5</sup>. Il libro consolida, infatti, una sorta di *svolta spettrale* che, nel volgere d’alcuni anni, consente allo studioso francese di ripensare gran parte del proprio itinerario teorico e della sua critica fenomenologica della fenomenologia. Possiamo, allora, considerare *Spettri di Marx* come una sorta d’ulteriore puntata della serie filosofica derridiana, dedicata alla decostruzione della metafisica della presenza, declinata in termini economici e politici, che potrebbe essere intitolata *iperfenomenologia*. Segnaliamo preliminarmente che quest’ultimo termine non sembra possedere molte occorrenze nei testi di Derrida e sembrerebbe comparire per la prima volta, in forma aggettivale, proprio nella

---

\* Università della Calabria

<sup>1</sup> Il presente articolo è un testo inedito scritto nel quadro del progetto “Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias (FFI2016-77574-P). Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D)”.

<sup>2</sup> Derrida (1994), pp. 239-240, n. 19, secondo corsivo nostro.

<sup>3</sup> Ivi, p. 159, secondo corsivo nostro.

<sup>4</sup> Cfr. Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), pp. 29, 33-34. Cfr. Kochhar-Lindgren (2011), pp. 46-47.

<sup>5</sup> Cfr. Derrida (1994), p. 231, n. 7. Sui rapporti tra marxismo e decostruzione e per una critica lacanianiana della lettura derridiana di Marx cfr. Habjan (2014).

citazione di *Spettri di Marx* posta in esergo<sup>6</sup>. Ciò non toglie, tuttavia, che la parola abbia goduto d’una discreta fortuna presso gli studiosi derridiani che lo hanno usato per interpretare, anche retroattivamente, l’evoluzione della riflessione del filosofo francese. Mario Vergani, per esempio, commentando *Della grammatologia*, la usa per descrivere, in generale, quel gesto decostruttivo che costituisce la cifra di Derrida<sup>7</sup>. La fortuna del suo volume introduttivo, dedicato al filosofo francese, potrebbe aver contribuito a far conoscere il termine derridiano anche nel nostro paese dove “iperfenomenologia” compare in testi d’estetica, etica e filosofia del diritto, ed è riproposto, seppure in contesti e con intenti differenti, in articoli pubblicati su alcuni quotidiani nazionali<sup>8</sup>. Tali considerazioni ci inducono a focalizzare le nostre riflessioni sull’occorrenza di “iperfenomenologia”, proposta dal nostro esergo, e sul suo peculiare contesto politico e filosofico costituito da *Spettri di Marx*.

Proveremo, dunque, a riflettere brevemente su alcuni degli aspetti politici di questo libro per lavorare successivamente, nelle sue ampie pieghe teoretiche, approfondendo alcuni aspetti della «logica spettrale»<sup>9</sup> derridiana e dedicando particolare attenzione alle originali e complesse analisi sul rapporto tra fenomenologia e fantasma. *Spettri di Marx* sembra proporre due accezioni di “iperfenomenologia”: una di carattere negativo, ancora condizionata dalla metafisica della presenza e dall’aptocentrismo e, un’altra propositiva, che cerca di raffinare ulteriormente il metodo husserliano attraverso un suo paradossale rovesciamento. Potremmo dire, in altre parole, che Derrida parta da una fenomenologia del fantasma per giungere a una fantasmaticizzazione del fenomeno oppure a una sua spettrologia<sup>10</sup>. Proviamo a esplorare entrambe le accezioni dell’iperfenomenologia partendo da alcune riflessioni sulla nuova ontologia non presentificata dell’economia che costituisce una parte molto interessante e attuale dell’eredità di Derrida.

### 1. Contributo alla critica dell’ontologia economica

*Spettri di Marx* oppone alla tradizionale ontologia dominata dalla “metafisica della presenza” un’altra di tipo spettrale inizialmente ispirata dalla riflessione heideggeriana e, poi, dai fenomeni politici, scientifici ed economici della contemporaneità. Non è, infatti, un caso se l’ultima fase del pensiero di Derrida applica l’ontologia spettrale anche alle tecnologie informatiche e multimediali che s’affermano prepotentemente sul finire del secolo scorso<sup>11</sup>. Il volume dimostra, una volta ancora, come non sia possibile individuare nella sua produzione una netta cesura tra le opere di carattere teoretico e quelle di tipo etico, estetico e politico. Riteniamo che tutti questi temi debbano essere pensati attraverso la critica derridiana alla “metafisica della presenza” e alla correlata questione della scrittura che costituisce la cifra filosofica della sua riflessione.

Potremmo, dunque, rileggere, almeno retroattivamente, anche tali tradizionali problemi della speculazione di Derrida attraverso il tema della spettralità evidenziando come la radicalità della sua riflessione si possa meglio comprendere concentrandosi sul doppio genitivo della preposizione articolata che abbiamo corsivato. Essa, infatti, ci permette d’evidenziare non solo la decostruzione

---

<sup>6</sup> Usiamo il condizionale perché la mole della produzione di Derrida, ancora in parte inedita, e la mancanza d’una edizione critica completa delle sue opere, impone d’essere estremamente prudenti. Quanto proponiamo in queste righe, di conseguenza, ha solo il carattere d’ipotesi, formulata sulla base delle nostre ricerche effettuate sui testi e motori di ricerca, che dev’essere controllata accuratamente.

<sup>7</sup> Cfr. Vergani (2000), pp. 25, 117-118 e Derrida (1969), p. 70.

<sup>8</sup> Cfr. Andronico (2006), p. 35; Grazioli (2004), p. 174; Zanardo (2007), p. 352. Una ricostruzione esaustiva della genesi e della diffusione del termine *iperfenomenologia* e dei suoi aggettivi nelle traduzioni italiane, inglesi e tedesche esula, ovviamente, dagli scopi del presente contributo. Ci limitiamo, pertanto, a segnalare alcuni interessanti occorrenze tra le quali si evidenzia la parola *uberphenomenalism*, usata per descrivere l’approccio derridiano in Appelbaum, (2009), p. 21, e il termine *hyper-phenomenology*, con cui Postone (1998), pp. 377, 384 si riferisce ai medesimi brani di *Spettri di Marx* da noi considerati. Segnaliamo, inoltre, che O’Malley (1966) e Spiegelberg (2013), pp. 424, 437 usano tale parola riferendosi alla filosofia di Gabriel Marcel.

<sup>9</sup> Ivi, p. 222, n. 3; sulla particolare accezione derridiana del termine “logica” in questo contesto cfr. Appelbaum, (2009), p. 123, n. 8, Kochhar-Lindgren (2011), pp. 3, 85, 165, 200-202 e Palombi (2017a).

<sup>10</sup> Cfr. Derrida (1994), p. 159.

<sup>11</sup> Cfr. Ivi, pp. 104-106, Derrida (2010), Derrida (2002) e Derrida, Stiegler (1997).

della “metafisica *della* presenza” ma anche comprendere la persistente “presenza *della* metafisica” nella cultura occidentale attraverso la questione della scrittura<sup>12</sup>. Quest’ultima mostra come l’autore di un testo sia già sempre, in qualche modo, un fantasma, o meglio un *ghost writer*, che scrive sotto dettatura della metafisica nella prospettiva della propria morte<sup>13</sup>. Per questo, parafrasando Derrida, possiamo dire che esiste sempre un testo scritto che sorveglia qualunque nostro discorso per quanto possiamo sforzarci di pensarlo come espressione del nostro «presente vivente»<sup>14</sup>.

Tali questioni non solo consentono di rileggere aspetti fondamentali dell’evoluzione storica dell’occidente ma anche di studiare alcune urgenze politiche e culturali della nostra epoca globalizzata. Le analisi delle ideologie contemporanee, dei nazionalismi<sup>15</sup>, dei fondamentalismi religiosi<sup>16</sup>, dell’apologia della multimedialità e della virtualità, costituiscono, dunque, altrettante ragioni per raffinare la riflessione su “presenza” e “metafisica” radicalizzando, in questa occasione, l’atteggiamento critico marxiano e quello fenomenologico husserliano e heideggeriano. Derrida rielabora la sottile pratica del sospetto, caratteristica del filosofo di Treviri, sforzandosi di rendere ragione anche di quell’oscurità superstiziosa che quest’ultimo considera come sintomo d’un ragionamento fallace e, per questo, liquida come “fantasma”. Il materialismo marxiano in tutte le sue versioni risulterebbe inadeguato, dopo la crisi del socialismo reale, a decostruire le ideologie neoliberiste e, per tale motivo, Derrida si sforza d’applicare ai fenomeni fantasmatici, caratteristici di merci, servizi e relazioni sociali del tardo capitalismo, strumenti filosofici e lessicali di nuovo tipo<sup>17</sup>. Ecco perché, secondo il filosofo francese, «l’avvenire non può che appartenere ai fantasmi»<sup>18</sup>.

Si tratta, innanzitutto, d’approfondire la critica marxiana all’economia politica nei termini d’una «disincarnazione spettralizzante» capace di pensare, in forma iperfenomenologica, le nuove forme di quella «apparizione del corpo senza corpo del denaro»<sup>19</sup>. Non è difficile cogliere l’attualità della speculazione derridiana pensando al vertiginoso processo di smaterializzazione subito dal denaro negli ultimi decenni che parte dalla carta moneta, passa per assegni e carte di credito e arriva agli algoritmi dei *bitcoin*. Il carattere fantomatico dell’economia finanziaria, esaminato da Derrida, si coglie anche nel recente dibattito sul debito economico contratto dagli stati. La sua natura sembra venir fraintesa da quelle interpretazioni che pensano, surrettiziamente e inadeguatamente, gli scambi economici come una sorta di partita doppia sul modello di quelli che intercorrono tra individui o aziende di piccole dimensioni. Al contrario, la natura complessa degli strumenti finanziari, come i derivati, e la loro gigantesca scala di grandezza, relativa a grandi imprese multinazionali o alle entità statali, nazionali e sovranazionali, modificano profondamente il loro statuto ontologico.

Non si tratta più d’un debito del quale il debitore è comunque responsabile e, in qualche modo anche colpevole<sup>20</sup>, quanto d’una nuova modalità di «appropriazione» e di «guerra» seppure declinate in termini economici<sup>21</sup>. Derrida stigmatizza, già nel 1993, «l’aggravarsi del debito estero e di altri meccanismi connessi che affamano o costringono alla disperazione una gran parte dell’umanità e che tendono così a escluderla contemporaneamente dal mercato che questa logica cercherebbe tuttavia di estendere»<sup>22</sup>. L’ontologia stessa del debito dovrebbe, allora, essere ripensata nel contesto della metafisica della semplice presenza della quale essa costituirebbe uno degli ultimi prodotti storici.

<sup>12</sup> Appelbaum (2009), p. 6.

<sup>13</sup> Cfr. Derrida (2017), pp. 11-369 e Appelbaum (2009), pp. 7, 24.

<sup>14</sup> Derrida (1997), p. 31.

<sup>15</sup> Cfr. Hull (1997).

<sup>16</sup> Cfr. Chung-Hsiung (2016).

<sup>17</sup> Cfr. Debrix (1999).

<sup>18</sup> Derrida (1994), p. 51.

<sup>19</sup> Ivi, p. 56.

<sup>20</sup> Cfr. Stimilli (2015).

<sup>21</sup> Derrida (1994), pp. 102-103.

<sup>22</sup> Ivi, p. 106.

Derrida ha in mente anche questo genere di problemi quando si propone d’interpretare retroattivamente la critica marxiana come una sorta di iperfenomenologia applicata all’ontologia economica. Il futuro del marxismo, nella prospettiva derridiana, sarebbe costituito da una pratica spettrale che potrebbe contribuire anche a decostruire il pensiero unico neoliberista e neocapitalista<sup>23</sup>. *Spettri di Marx* ci aiuta a comprendere come la filosofia, anche quella di sofisticata marca fenomenologica, sia ancora condizionata dalle ipoteche metafisiche che la inducono ad aderire al privilegio della presenza e della coscienza, concepite quali fondamenti del sapere filosofico, scientifico, economico e politico. In questa prospettiva possiamo ripensare l’amara constatazione di Friedrich Engels e Marx secondo i quali «le idee della libertà di coscienza [...] furono soltanto l’espressione del dominio della libera concorrenza nel campo della coscienza»<sup>24</sup>. Derrida sembrerebbe pensare a questo brano quando afferma che

mai la democrazia liberale a forma parlamentare è stata così minoritaria e isolata nel mondo [...]. La rappresentatività elettorale o la vita parlamentare non è solo falsificata, come è sempre stato, da un gran numero di meccanismi socio-economici, ma si esercita sempre peggio in uno spazio pubblico profondamente sconvolto dagli apparati tecno-tele-mediatici e dai nuovi ritmi dell’informazione.<sup>25</sup>

Le recenti vicende del cosiddetto *Russiagate* e l’influenza delle manipolazioni comunicative sulla vita democratica costituiscono solo l’ultima tragica conferma delle riflessioni del filosofo francese.

Derrida è convinto che il «buon senso fenomenologico della cosa stessa» possa applicarsi solo a quell’aspetto del valore che Marx considera come caratteristico dell’uso delle merci. Egli, per tale motivo, mette in guardia il lettore da quelle deformazioni ideologiche della fenomenologia che assumono la forma di un sofisticato «discorso sul valore d’uso» il cui fine ultimo sarebbe quello di «non pensare il mercato»<sup>26</sup>. Quest’ultimo appare al senso comune, oggi come al tempo di Marx, sotto la forma d’un fenomeno naturale e indiscutibile, oggetto ideologico d’una coscienza che può definirsi fenomenologica malgrado la sua falsità.

## 2. Fenomenologie

La fenomenologia è un elemento fondamentale della formazione di Derrida al punto che frequentemente rivolge la sua riflessione verso di essa per orientarsi nel suo percorso teorico. Il termine ha conosciuto molteplici significati, da quando venne coniato da Johann Heinrich Lambert nel 1764, ma *Spettri di Marx* ne considera soprattutto due costituiti rispettivamente dall’accezione hegeliana e da quella husserliana e heideggeriana<sup>27</sup>. Derrida aveva già proposto elementi di critica antiumanistica e anticoscienziale, molti anni prima, sottolineando come Hegel si sia rifiutato di «pronunciare la parola “uomo” nella *Fenomenologia dello spirito* e descrive [...] per esempio la dialettica del signore e del servo [...], senza alcun riferimento antropologico, nel campo di una scienza della coscienza, cioè della fenomenicità stessa»<sup>28</sup>.

Derrida tenta d’approfondire la ricerca fenomenologica, incrociandola con quella marxiana, per indagare quelle «condizioni di possibilità dell’esperienza» che oltrepassano i confini delle ricerche husserliane dedicate all’intenzionalità coscienziale<sup>29</sup>. Questo riferimento contribuisce a chiarire, almeno storicamente, perché egli si rivolga a Hegel, come a suo tempo già fece Marx, per articolare alcune delle sue argomentazioni tese a oltrepassare quelli che considera come limiti della ricerca husserliana. Derrida si propone, infatti, di «risalire alla genesi dell’esperienza della coscienza a

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 51.

<sup>24</sup> Engels, Marx (1998), p. 50.

<sup>25</sup> Derrida (1994), pp. 102-103.

<sup>26</sup> Ivi, p. 189, corsivo dell’autore.

<sup>27</sup> Lo dimostrano 13 delle complessive 37 occorrenze del sostantivo “fenomenologia” (e del relativo aggettivo “fenomenologico”) che sono direttamente o indirettamente pertinenti a quella dello spirito hegeliana. Le occorrenze restanti riguardano la fenomenologia novecentesca nella sua interpretazione husserliana o heideggeriana.

<sup>28</sup> Derrida (1971), p. 164.

<sup>29</sup> Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), p. 22.

partire dalla sua costituzione naturale quale individualità vivente»<sup>30</sup>. Il conseguimento di questo risultato impone, di conseguenza, la decostruzione di quel vero e proprio caposaldo della fenomenologia husserliana che è costituito dal «presente vivente»<sup>31</sup>.

Tale lavoro decostruttivo viene riproposto con modalità diverse in momenti differenti del suo itinerario teorico che intendiamo chiarire considerando sommariamente alcune tappe, alquanto distanti tra loro cronologicamente, costituite da *La voce e il fenomeno* (1967), *La scrittura e la differenza* (1967) e, ovviamente, da *Spettri di Marx* (1993). Il primo testo affronta tale questione, con argomentazioni ed esempi appartenenti alla tradizione fenomenologica novecentesca, per così dire, più ortodossa, usando estese citazioni husserliane volte a esaminare la problematica fondazione temporale della «presenza immediata della coscienza all'intuizione»<sup>32</sup>. La riflessione dedicata al contesto sul quale si staglia tale immediatezza coscienziale evidenzia alcuni suoi caratteri aporetici dovuti alla sua secondarietà e differenzialità. Più in particolare, sarebbe proprio una forma di

alterità [...] la condizione della presenza [...], prima di tutte le dissociazioni che potrebbero prodursi. La differenza tra la ritenzione e la riproduzione, tra il ricordo primario e [...] secondario, è la differenza, che Husserl vorrebbe radicale, non tra la percezione e la non-percezione ma tra due modificazioni della non-percezione.<sup>33</sup>

La coscienza, di conseguenza si rivelerebbe progressivamente come «effetto e non origine» di un complesso processo che si potrebbe definire come di «*ri-rap-presentazione*»<sup>34</sup>. Derrida prova a ripensare i limiti del coscienzialismo fenomenologico che altrove aveva affrontato per mezzo della psicoanalisi o della filosofia heideggeriana. Non ci sembra improprio richiamare, a tal proposito, la tesi formulata da Engels e Marx secondo la quale «la coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita [...]. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza»<sup>35</sup>.

Il primo periodo citato sembra abbastanza vicino alla tesi fondamentale dell'intenzionalità husserliana per la quale la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Il secondo, invece, pare anticipare, sebbene in forma materialistica e storicamente condizionata, il carattere secondario della coscienza sostenuto da Derrida.

*Spettri di Marx* richiama queste analisi ma soprattutto usa il fantasma come caso esemplare di fenomeno che eccede costitutivamente e irriducibilmente la presenza e la sua genesi temporale costituita dal presente. Derrida non scava all'interno dell'ordinaria esperienza, per mostrare l'importanza dei suoi aspetti aporetici rispetto alla teoria husserliana, ma vi oppone il fantasma come paradigma dei fenomeni che non possono essere assimilati alla presenza.

### 3. *La piega fenomenologica*

Il fantasma ha dei fratelli che evochiamo rapidamente per poi considerare la prima accezione derridiana del termine iperfenomenologia e i suoi limiti condizionati dall'aptocentrismo. *Dello spirito, Heidegger e la questione* (1987), *Spettri di Marx ed Ecografie della televisione* (1996) sviluppano le analisi derridiane usando una serie che a noi, parafrasando Derrida, piace definire *spettrale*.<sup>36</sup> Essa è costituita da quattro termini parzialmente sinonimici ovvero spettro, *revenant*, spirito e fantasma. Nei brani di rilevanza fenomenologica che consideriamo vengono tematizzati soprattutto il primo e l'ultimo termine assimilando a essi anche lo spirito. Per questi motivi

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, p. 23.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Derrida (1968), p. 103.

<sup>34</sup> Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), p. 24.

<sup>35</sup> Marx, Engels (1972), p. 13.

<sup>36</sup> Derrida esamina la sorta di autocensura metodologica heideggeriana volta a evitare termini come "soggetto", "anima", "coscienza", "spirito", "persona" in *Essere e tempo* definendola come «serie soggettiva» Derrida (2010), pp. 26-27 e Heidegger (1976), pp. 69-70; la nostra definizione parafrasa quella derridiana.

dedichiamo particolare attenzione, in questa sede, al fantasma, allo spettro e alle loro occorrenze concentrate nell’ultimo capitolo di *Spettri di Marx*<sup>37</sup> per evidenziare quel peculiare *effetto* evocato nel titolo del presente contributo.

La corrente fondata da Husserl si propone, almeno da un certo punto di vista, come radicalmente antimetafisica perché mette in questione una delle polarità fondamentali della tradizione filosofica occidentale costituita dall’opposizione tra essere e apparire. L’ontologia fenomenologica afferma che l’essere è costituito dalla totalità delle sue manifestazioni, alle quali sono dedicate le dettagliatissime analisi husserliane, dissolvendo l’opposizione tra il mondo e il suo manifestarsi<sup>38</sup>.

Derrida tocca, a suo modo, tale questione metafisica ribattezzandola con la suggestiva definizione di «piega fenomenologica» nella quale si tratta di pensare «quella differenza, decisiva e insieme inconsistente, che separa l’essere dall’apparire. L’apparire dell’essere, in quanto tale, in quanto fenomenicità del suo fenomeno, è e non è l’essere che appare, e questa è la piega dell’*unheimlich*»<sup>39</sup>.

La piega ha un carattere inquietante e perturbante, definito dal termine tedesco di sapore freudiano *unheimlich*, perché evoca tutta la storia dell’ontologia e delle sue evanescenti opposizioni che Heidegger si prefiggeva di decostruire in *Essere e tempo*<sup>40</sup>. Il paragrafo 7 di quest’ultimo affronta la questione distinguendo i significati delle parole tedesche *Phänomen*, *Schein* e *Erscheinung* in relazione al problema della manifestazione<sup>41</sup>.

Il primo termine indica «ciò che si manifesta in se stesso»<sup>42</sup> come chiarisce l’etimologia greca del termine *phainomenon* e del verbo *phaino* che, nelle sue varie forme, esprime il «mostrare, mettere in luce, far conoscere [...] divenire visibile, venire alla luce, mostrarsi, apparire»<sup>43</sup>. Heidegger evidenzia come questi significati richiamino, direttamente o meno, la luce, *phos* in greco<sup>44</sup>, come condizione di possibilità dello stesso manifestarsi<sup>45</sup>. In virtù dei nostri interessi è interessante sottolineare che tra i molteplici termini composti derivati da *phaino* si trova anche la parola *phantasma* con il significato di «apparizione», «immagine» e, appunto, «fantasma»<sup>46</sup>.

Derrida evidenzia queste derivazioni etimologiche, nelle quali la sua ricerca incrocia la fenomenologia heideggeriana, affermando che il sostantivo greco *phantasma*, «figura», «visione» e, più in generale, immagine sia da ricondurre al «*phainesthai*» e alla «fenomenalità»<sup>47</sup>. Torneremo sulla questione ma, per il momento, ci limitiamo a sottolineare che, per Heidegger, il fenomeno sarebbe «ciò che [...] viene in chiaro all’interno di un determinato orizzonte luminoso»<sup>48</sup>. *Schein*, invece, esprime la «parvenza» intesa come «modificazione privativa» del fenomeno nella quale qualcosa si mostra come essa non è.

---

<sup>37</sup> Relativamente all’analisi di questi concetti derridiani e, in particolare, di quello di *revenant*, che non toccheremo in questo contributo che abbiamo già trattato in Palombi (2017a), pp. 274-276. Rinviando, inoltre, a Appelbaum, (2009), pp. 13, 19-21, 93; Kochhar-Lindgren, G. (2011), pp. 40, 71, 74, 76, 179.

<sup>38</sup> Relativamente agli aspetti linguistici e pratici che limitano il carattere antimetafisico della fenomenologia, già denunciati dal secondo Heidegger, rinviamo al saggio intitolato *La différence* in Derrida (1997), pp. 27-59. Cfr. inoltre Vergani (2000), pp. 37-51.

<sup>39</sup> Derrida (1994), p. 183.

<sup>40</sup> Ci sembra importante sottolineare come Gilles Deleuze abbia insistito in diversi luoghi della propria opera sul senso del concetto di piega per la fenomenologia heideggeriana. Più precisamente, Deleuze legge nello *Zwiefalt* (concetto che compare per un periodo limitato nell’opera del pensatore tedesco) una piega della differenza che motiva e alimenta il superamento e il distacco da Husserl. Cfr. Deleuze (1971), p. 111 nota 23. Ringraziamo Claudio D’Aurizio per questo prezioso suggerimento.

<sup>41</sup> Heidegger (1976), pp. 46-51; cfr. Fabris, 2000, p. 68 e Kochhar-Lindgren, G. (2011), pp. 56-63.

<sup>42</sup> Heidegger (1976), p. 48, corsivi dell’autore.

<sup>43</sup> Chantraine (1984), p. 1170. Ringraziamo Francesca Biondi per il prezioso confronto su questo tema.

<sup>44</sup> Heidegger (1976), p. 47.

<sup>45</sup> Cfr. Kochhar-Lindgren, G. (2011).

<sup>46</sup> Chantraine (1984), p. 1171.

<sup>47</sup> Derrida, Stiegler (1997), p. 131.

<sup>48</sup> Fabris (2000), p. 68.

I significati dei primi due termini esaminati da Heidegger si distinguono radicalmente da quello del terzo, definito come «semplice apparenza»<sup>49</sup>, che esprime «qualcosa che non è necessariamente destinato a una piena manifestazione»<sup>50</sup>. Il *Phänomen*, secondo Heidegger, non può in alcun caso essere *Erscheinung* mentre quest'ultimo rimanda sempre a una qualche forma del primo poiché preannuncia qualcosa di differente. Heidegger, in questa prospettiva critica Immanuel Kant perché avrebbe

confuso [...] ciò che viene indicato dai concetti di *Phänomen* e di *Erscheinung*, e [...] ha interpretato quest'ultima come il prodotto, [...] di una cosiddetta "cosa in sé", che però è tale da non potersi mai esprimere completamente nelle sue apparizioni. Ha ragione quindi la successiva riflessione filosofica, da Hegel fino a Husserl, a recuperare in pieno la rivelatività del fenomeno, eliminando ogni costitutivo rimando di quest'ultimo a ciò che non si rivela.<sup>51</sup>

#### 4. Ottica e ontologia

La luce e le sue metafore costituiscono il fulcro della nostra analisi del testo derridiano e, in particolare, del suo tentativo di rovesciare la fenomenologia in una spettrologia, come vedremo tra poco. Dobbiamo, allora, brevemente soffermarci su questo aspetto per evitare di trattare in modo ingenuo tale strategia metaforica che è, invece, pesantemente condizionata dalle stratificazioni della tradizione filosofica.

La critica dell'ontologia della presenza deve considerare questi aspetti ottici in quanto il pensiero filosofico dell'essere viene da essi, esplicitamente o implicitamente, influenzato. Lo stesso Heidegger formulando la sua definizione di fenomenologia come ermeneutica, ancora nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*, presta particolare attenzione a tale questione coniugando l'etimologia del fenomeno, che richiama la luce, con quella del *logos*, che evoca pensiero e parola. Tale questione accompagnerà una gran parte della sua riflessione che articolerà vista, linguaggio e udito per trovare nella metafora della *Lichtung* la condizione di possibilità chiaroscurale<sup>52</sup> della luce e del buio. Il filosofo tedesco si sarebbe mosso, secondo la critica di Emmanuel Levinas ripresa da Derrida, «all'interno di una tradizione greco-platonica, controllata [...] dalla metafora della luce»<sup>53</sup>.

Il nostro autore è consapevole di questo problema e aveva esaminato, anni prima, la disamina levinasiana alla fenomenologia che, sulle orme di Platone, doveva risultare più d'ogni altra filosofia, investita di luce. Levinas critica l'impostazione fenomenologica perché, non essendo stata «capace di ridurre l'estrema ingenuità, quella dello sguardo [...] predeterminava l'essere come oggetto»<sup>54</sup>. Derrida sottolinea la difficoltà di «costruire un discorso filosofico contro la luce» ed evidenzia come lo stesso Levinas, in alcuni suoi brani, ricada all'interno di quelle stesse metafore luminose che intendeva criticare seppure nella forma etica d'una sorta di metaluce oppure in quella della epifania del volto<sup>55</sup>. Tutte queste argomentazioni filosofiche e le loro innumerevoli varianti sembrerebbero irrimediabilmente coinvolte in una sorta di conflitto interno all'ottica potendo variare «soltanto la stessa metafora [...] scegliendo la luce migliore»<sup>56</sup>.

Allora, nell'impossibilità di sottrarsi a questa immane *fotomachia*, Derrida ritiene opportuno radicalizzarla fenomenologicamente rivolgendosi ai fantasmi. Sarebbe, forse, questa la direzione che prende l'iperfenomenologia derridiana quando lavora decostruttivamente sulle metafore ottiche e sul tentativo di criticarle. Infatti, «non potendo sfuggire all'ascendenza della luce, anche la metafisica presuppone sempre una fenomenologia, nella sua critica stessa della fenomenologia»<sup>57</sup>.

<sup>49</sup> Heidegger (1976), p. 48.

<sup>50</sup> Fabris (2000), p. 68.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>52</sup> Cfr. Kochhar-Lindgren, G. (2011), p. 64.

<sup>53</sup> Derrida (1971), p. 112; cfr. Appelbaum (2009), p. 30 e Kochhar-Lindgren, G. (2011), pp. 44-45.

<sup>54</sup> Ivi, p. 107.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 107-108.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 116-117.

<sup>57</sup> Ivi, p. 149.

### 5. Critica dell’*aptocentrismo*

La derivazione del fenomeno, studiato dalla fenomenologia, e del fantasma, criticato dalla filosofia marxiana, al verbo *phaino* e alla luce ci riconducono, almeno implicitamente, al primo esergo. Il brano evoca la critica rivolta a ogni ontologia affetta da forme fantasmatiche che comprometterebbero la presenza in carne e ossa. Marx e Stirner intenderebbero, ciascuno con le proprie modalità e scopi, esorcizzare e smontare un’ontologia ispirata dalla teologia cristiana che Derrida interpreta in senso fenomenologico. Il punto d’arresto della loro critica sarebbe costituito da una sorta di limite «iperfenomenologico» costituito dalla «persona vivente» e dalla «sua presenza effettiva e non fantomatica»<sup>58</sup>.

La letteratura romantica e popolare dedicata ai fantasmi concorda nel descrivere queste entità come incorporee e suscettibili d’essere colte solo dalla vista o dall’udito ma non dagli altri sensi e, in particolare, dal tatto. Sembrerebbe che Derrida, attraverso la disamina critica del dibattito tra Marx e Stirner, consideri gli effetti filosofici d’una diffusa critica alla fenomenologia sviluppatasi nel Novecento. Pensiamo, più precisamente, all’accusa secondo la quale la fenomenologia attribuirebbe un primato alla vista e ai concetti a essa correlati, come quelli prospettici, a discapito degli altri sensi e, soprattutto, della loro sinergia<sup>59</sup>.

Una risposta a tali critiche è costituita dalle ricerche dei fenomenologi francesi che valorizzano nella riflessione husserliana l’importanza dell’esperienza tattile e delle sue varie forme. Nei testi di Levinas e Maurice Merleau-Ponty, per esempio, l’analisi delle esperienze tattili sembrerebbe «offrire la possibilità di sottrarre la fenomenologia alle maglie della metafisica»<sup>60</sup> che ripropone, in forma ottica, l’opposizione tra essere e apparire. Nei loro testi, la piega fenomenologica si presenterebbe in una forma tranquillizzante che sembrerebbe, finalmente, capace di fare coincidere noesi e noema. Il decorso autoaptico sarebbe in grado di piegare il tessuto dell’intenzionalità facendo coincidere i suoi poli, soggettivo e oggettivo, attraverso l’identificazione tra colui che tocca e quello che viene toccato.

Derrida è insoddisfatto dalla loro proposta perché, incapace d’oltrepassare i limiti della riflessione husserliana, resterebbe ancora interna a un’ontologia coscienzialistica condizionata dalla forma temporale della presenza. Il filosofo francese non sottovaluta l’importanza delle esperienze tattili e, in particolare, di quelle autotattili, ma ritiene che esse non siano in grado d’uscire dai limiti intuizionistici della tradizione fenomenologica<sup>61</sup>. Si tratterebbe, infatti, d’un modo, per quanto raffinato, di ribadire il primato della coscienza e della sua purezza quando esso assuma la forma autoreferenziale del soggetto che tocca se stesso. Il problema non è quello di contestare la possibilità di simili forme d’esperienza quanto quello di prendere atto delle loro conseguenze teoriche qualora il tatto sostituisca la vista come modello paradigmatico o privilegiato dell’esperienza. Ci si potrebbe chiedere, in altre parole,

se vi sia una pura auto-affezione del toccante o del toccato, dunque una pura esperienza immediata [...], del corpo proprio [...], puramente vivente. O se, al contrario, questa esperienza non sia già [...], *costitutivamente* assillata, da qualche etero-affezione legata alla spaziatura, poi alla spazialità visibile, un *pharmakon* che, disponendo già del suo alloggio sul posto, abita spettralmente qualsiasi foro interiore.<sup>62</sup>

Il filosofo francese, con queste parole, rievoca gran parte del proprio percorso teorico per sostenere che «il privilegio dell’auto-affezione tattile» costituirebbe una semplice «variante della metafisica

<sup>58</sup> Derrida (1994), pp. 239-240, n. 19, corsivi dell’autore.

<sup>59</sup> Cfr. Palombi (2017b), pp. 61-67.

<sup>60</sup> Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), pp. 37-38.

<sup>61</sup> Cfr. Ivi, p. 38.

<sup>62</sup> Derrida (2007), pp. 229-230.

della presenza», ribattezzata come *aptocentrica*<sup>63</sup>. Derrida individua una precisa coordinata per la critica al privilegio della presenza assoluta che vedrebbe le sue basi minacciate dai pericoli della «non-presenza» e della «mediazione». Tale minaccia si collocherebbe nel passaggio dalla «ritenzione» alla «ri-presentazione» che è fondamentale per la costituzione della presenza di un oggetto la cui identità possa essere temporalmente ripetuta soprattutto quando quest'ultimo sia costituito da «l'*alter ego*»<sup>64</sup>. Tale questione renderebbe problematica, secondo il filosofo francese, la stessa possibilità fenomenologica della costituzione d'una oggettività ideale in generale.

#### 6. *L'escamotage fenomenologico come rovescio del fenomeno*

Il problema generale della fenomenologia, come abbiamo sin qui visto, è quello della manifestazione del fenomeno come orizzonte ontologico universale. Heidegger, per esempio, commenta, nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*, il motto husserliano «verso le cose stesse» richiamando il significato greco delle due parole, “fenomeno” e “logos”, che compongono il termine “fenomenologia”. Quest'ultimo, secondo il filosofo tedesco, esprimerebbe l'*apophàinestai ta phainòmena* ovvero la tensione a «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»<sup>65</sup>. Derrida attribuisce al fantasma il valore di un modello ontologico che, eccedendo quello della semplice presenza, sembra in grado di rovesciare la posizione heideggeriana. Cerchiamo d'esplicitare la posizione del filosofo francese parafrasando la formula heideggeriana, appena ricordata, per proporre un'interpretazione fantasmatica della fenomenologia che potremmo definire come “lasciar nascondere da se stesso ciò che si nasconde, così come si nasconde da se stesso”.

Potremmo sostenere, in modo grossolano ed esplicativo, che la fenomenologia parte dal rivelarsi delle cose per pensare il loro occultarsi come un caso particolare del primo. Derrida sembra voler rovesciare tale impostazione e pone la manifestazione come una possibilità particolare della generale condizione d'occultamento del fenomeno rielaborando un modello argomentativo che trova uno dei suoi principali riferimenti teorici nel dibattito su *La lettera rubata* (1845) di Edgar Allan Poe<sup>66</sup>. Potremmo ancora dire, in altre parole, che anche il manifestarsi sarebbe una modalità dell'occultarsi, del nascondersi, dei fenomeni. Questa prospettiva invertita era stata già adombrata, come abbiamo visto, molti anni prima in un saggio dal titolo *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas* (1964)<sup>67</sup> quando, riflettendo sulla problematicità dell'*altro*, giungeva a sostenere la sua caratteristica «fenomenicità come *sparizione*»<sup>68</sup>. Il nostro autore ritorna estesamente sulla questione nell'ultimo capitolo di *Spettri di Marx* che è significativamente intitolato: «apparizione dell'inapparente: l'“escamotage” fenomenologico»<sup>69</sup>.

È possibile intendere il termine francese *apparition*, usato da Derrida, come una traduzione dell'heideggeriano *schein* che Pietro Chiodi esprime in italiano con «parvenza»? In caso di risposta affermativa le possibili relazioni semantiche di queste parole nelle tre lingue potrebbero, forse, fornire un sostegno lessicale al rovesciamento di prospettiva teorica che sembrerebbe proporre Derrida. Lo dimostrerebbe anche la lunga riflessione sulla parola francese «escamotage» proposta da *Spettri di Marx*: il termine deriva dal verbo «escamoter», che significa “fare scomparire qualcosa”, come accade nei trucchi dei prestigiatori. Escamotage indica in francese «anzitutto il gioco [...] con cui l'illusionista fa sparire anche il corpo più sensibile. Si tratta di un'arte o di una tecnica del *far sparire*. L'*escamoteur* sa rendere inapparente. È l'esperto d'una iperfenomenologia»<sup>70</sup>.

<sup>63</sup> Facioni, Regazzoni, Vitale (2012), pp. 37-38. Sulla «complicazione originaria» tra empirico e trascendentale propria della fenomenologia cfr. Vergani (2000), pp. 27-28, 100-101.

<sup>64</sup> Derrida, 2010, p. 35.

<sup>65</sup> Heidegger (1976), p. 55. Cfr. Kochhar-Lindgren, (2011), p. 48.

<sup>66</sup> Cfr. Palombi (2011) e (2014).

<sup>67</sup> Derrida (1971), pp. 99-198.

<sup>68</sup> Ivi, p. 164, corsivo nostro.

<sup>69</sup> Derrida (1994), pp. 159-220.

<sup>70</sup> Ivi, p. 162, corsivi dell'autore.

Alcuni aspetti della riflessione di Derrida richiamano alla nostra mente la *Darstellungsmethode* marxiana esaminata da Louis Althusser soprattutto per gli aspetti teatrali che sempre caratterizzano il gioco di prestigio. La lingua tedesca traduce la parola italiana “rappresentazione” con due termini distinti: *Vorstellung* e *Darstellung*. Il primo può essere più facilmente assimilato al processo del portare alla presenza in un senso vicino a quello criticato da Derrida che, in diverse occasioni, precisa l’accezione di “rappresentazione”, da lui considerata, usando proprio questo termine tedesco<sup>71</sup>.

La parola *Darstellung* possiede, invece, un’etimologia che richiama, direttamente o meno, una “rappresentazione” nel senso italiano della messa in scena teatrale<sup>72</sup>. Pensiamo, soprattutto, al passo nel quale Derrida usa diverse metafore relative a quest’ultimo contesto affermando che

Marx deve ricorrere al linguaggio teatrale e descrivere l’apparizione della merce come una entrata in scena [...], descrivere il tavolo divenuto merce [...] come una *silhouette* fantomale, la raffigurazione di un attore o di un ballerino. Figura teo-antropomorfa [...] il tavolo ha piedi [...], una testa, il suo corpo si anima.<sup>73</sup>

Il principale escamotage de *L’ideologia tedesca* sarebbe costituito dalla possibilità di usare il tedesco *Geist* sia nell’accezione di “spirito”, sia in quella di “spettro” o “fantasma”; abbiamo già esaminato in un precedente contributo<sup>74</sup> questi diversi significati che ricordiamo qui brevemente. L’accezione del primo termine evoca gli aspetti più metafisici che caratterizzano l’analisi filosofica della soggettività, in particolare, di quella hegeliana. Quella del secondo possiede un valore scientifico che richiama l’operazione di decomposizione d’un fenomeno elettromagnetico nelle lunghezze d’onda che lo costituiscono. Un approccio *analitico* che, almeno metaforicamente, associa l’approccio spettrale a quello della classica pratica decostruttiva derridiana. Si deve, inoltre, considerare il processo inverso che permette di sintetizzare fenomeni complessi a partire dalla composizione di elementi più semplici. Il terzo, come vedremo tra poco, evoca maggiormente gli aspetti relativi alla manifestazione d’un individuo defunto o di un’entità soprannaturale.

Derrida ritiene che la differenza e la distinzione tra i primi sia proprio quello che «tende a scomparire nell’effetto fantasma»<sup>75</sup> nel quale lo spirito assume una natura ecloplasmatica. Il dibattito tra Marx e Stirner viene riassunto in un confronto nel quale ognuno dei due accusa l’altro d’ipostatizzare, di dare indebita materialità, a dei semplici fantasmi<sup>76</sup>. L’argomentazione marxiana, in particolare, accusa l’avversario di autonomizzare scorrettamente lo spirito attribuendogli addirittura una forma carnale. Derrida definisce come «processo spettrogeno» la possibile reversibilità del decorso precedentemente descritto: si tratterebbe d’una sorta di spettralizzazione inversa nella quale si sintetizza un fenomeno associandogli aspetti concreti che non gli competono. Tale ipostatizzazione corrisponderebbe, infatti, a una forma di «*incorporazione* paradossale. Una volta separati l’idea o il pensiero [...] dal loro substrato, si produce un fantasma *dando* loro un *corpo*»<sup>77</sup>. Il «processo spettrogeno» corrisponderebbe, nell’interpretazione derridiana del testo di Marx, a una «posizione dialettica» nella quale il «corpo fantomale» si sostituisce a quello che la fenomenologia definisce come “proprio”<sup>78</sup>. Derrida prosegue la sua argomentazione sovrapponendo le categorie husserliane a quelle marxiane per esaminare il suo «effetto fantasma» e concludere che il processo stirneriano di «riduzione fenomenologica *del* fantasma» viene criticato da Marx come «riduzione fenomenologica *al* fantasma»<sup>79</sup>.

<sup>71</sup> Pensiamo, per esempio, a un brano già considerato nel quale si riflette sulla «condizione della presenza» precisando che s’intende «della *Vorstellung* in generale», Derrida (1968), p. 103. In *Spettri di Marx* esistono almeno 5 occorrenze di questo tipo.

<sup>72</sup> D’Alessandro (1980), pp. 180-181 e n. 27.

<sup>73</sup> Derrida (1994), pp. 190; cfr. anche pp. 242-243 n. 44.

<sup>74</sup> Cfr. Palombi (2017a), pp. 271-274.

<sup>75</sup> Derrida (1994), p. 159.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 159, 160, 163.

<sup>77</sup> Ivi, p. 160, corsivi dell’autore.

<sup>78</sup> Ivi, p. 162.

<sup>79</sup> Ivi, p. 164, corsivi dell’autore.

### 7. Una spettralizzazione della fenomenologia

Derrida procede nel rovesciamento delle argomentazioni marxiane mostrando come il fantasma non sia un problema per la contemporaneità ma, piuttosto, una possibile soluzione ai suoi dilemmi ontologici. Ci concentriamo, in particolare, su due pagine e una nota dell'ultimo capitolo di *Spettri di Marx* per tentare di chiarire la complessa e, per certi aspetti, involuta prosa derridiana<sup>80</sup>. Tali brani potrebbero contribuire a comprendere come Derrida possa slittare dalla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana sino a quella husserliana ed heideggeriana, passando per la critica dell'economia politica marxiana. Il filosofo francese propone «una logica del *phainesthai* e del *phántasma*» affermando temerariamente che «ogni fenomenologia» riguarderebbe, in qualche modo, fantasmi e processi di spettralizzazione<sup>81</sup>.

Accennando ad alcuni fondamenti della teoria fenomenologica Derrida afferma che l'approccio spettrale potrebbe essere applicato a «ogni *cogito*» in modo che la fenomenologia sia intesa come una «fenomenologia dello spettro»<sup>82</sup>. I due poli della relazione intenzionale sono così riformulati in modo che la «forma fenomenica del mondo» e «l'*ego* fenomenologico» possano essere interpretati spettralmente<sup>83</sup>.

Husserl e Heidegger sono evocati per esaminare in modo raffinato l'opposizione tra reale e irreale attraverso il possibile «effetto di un trattamento ontologico della spettralità del fantasma». Non dobbiamo dimenticare, infatti, che il fantasma è considerato, al tempo di Marx come oggi, alla stregua d'un paradigma dell'irrealtà. Una tale operazione teorica dev'essere irriducibile alle tradizionali opposizioni concettuali tra presenza e assenza, visibile e invisibile, vivente e morto e, più in generale a tutte quelle di tipo dialettico<sup>84</sup>. Si tratta di un periodo estremamente denso dal punto di vista teorico che deve essere ulteriormente e faticosamente decompresso e interpretato.

Derrida ritiene importante considerare quale vantaggio per la comprensione ontologica possa derivare dall'analisi dei fenomeni fantasmatici e cerca di sviluppare questo compito per mezzo d'alcune riflessioni fenomenologiche che, purtroppo, restano in gran parte solo abbozzate. Esse sono contenute in una lunga nota nella quale il filosofo francese espone alcuni ragionamenti che sono molto significativi per i nostri interessi. Derrida considera, innanzitutto, una prospettiva ortodossa supportata da una «buona logica husserliana» per prospettare una «fenomenologia dello spettrale». Questo primo e tradizionale approccio consiste nell'individuazione d'una specifica area «regionale» quale potrebbe essere quella relativa «all'immagine» richiamando quella peculiare accezione del fantasma alla quale avevamo precedentemente accennato<sup>85</sup>.

A nostro avviso, una «buona» interpretazione della fenomenologia husserliana consiste nel ribadire la sua portata rivoluzionaria che sovverte ogni pretesa originarietà del soggetto o dell'oggetto per ricomprendere il senso della loro opposizione come derivata rispetto all'intenzionalità. La fenomenologia, in altre parole, non attribuisce priorità al soggetto oppure all'oggetto per poi discutere le loro possibili relazioni come è consuetudine della tradizione filosofica. La fenomenologia, al contrario, pensa la relazione intenzionale come originaria per porre ai suoi poli un correlato soggettivo e uno oggettivo. Husserl ritraduce tale opposizione nel proprio lessico usando appunto i termini di «noema» e «noesi», evocati da Derrida, che possono essere rispettivamente definiti come i «correlati soggettivi» e quelli oggettivi dell'intenzionalità<sup>86</sup>. Questi due termini possiedono la medesima radice greca costituita dal «verbo *noein* che significa

<sup>80</sup> Ivi, pp. 169, 171 e 237, n. 12. Sull'importanza generale delle «note» per Derrida e, in particolare, per alcune di quelle che corredano *Spettri di Marx* cfr. Palombi (2017a).

<sup>81</sup> Derrida (1994), p. 169; cfr. Appelbaum (2009), pp. 29-30, 126 nn. 13 e 14.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Ivi, p. 171.

<sup>84</sup> Derrida (1994), p. 118 e Derrida, Stiegler (1997), pp. 24, 27; Kochhar-Lindgren (2011), pp. 66.

<sup>85</sup> Derrida (1994), p. 237, n. 12.

<sup>86</sup> Sokolowski (2002), pp. 78-79; cfr. Appelbaum (2009), p. 30 e Kochhar-Lindgren (2011), pp. 66.

“pensare”, “considerare”, “percepire”. Il termine greco *noesis* significa un atto di pensiero, e [...] noema [...] ciò che è pensato. In greco il suffisso *-ma* aggiunto a una radice verbale significa il risultato o l’effetto dell’azione espressa nel verbo. Così, *phantasma* significa l’oggetto del fantasticare»<sup>87</sup>.

Questa precisazione etimologica non deve indurre a interpretare erroneamente la nostra analisi come uno spostamento da un piano filosofico, vincolato dal rigore argomentativo, verso quello letterario e narrativo, assolutamente libero e privo di condizionamenti logici. Al contrario l’analisi lessicale deve contribuire a meglio comprendere il potenziale filosofico del noema. Infatti, il concetto husserliano è così esteso da poter essere applicato a «ogni oggetto di pensiero [...] considerato precisamente come [...] il correlato d’una intenzionalità» senza che quest’ultimo sia interpretato in senso naturale o psicologico<sup>88</sup>. Anche la speculazione aptocentrica, per esempio, sembrerebbe seguire questa strada, sebbene con altri propositi, provando a piegare la struttura intenzionale per far coincidere noesi e noema.

Derrida è, tuttavia, interessato a una seconda ed eterodossa prospettiva capace d’individuare «la possibilità radicale» della spettralità nel *noema* husserliano come «inclusione intenzionale ma *non reale*» che non può essere confinata nel mondo oggettivo o nel soggetto e diventerebbe, per questo, «la condizione [...] di ogni fenomenicità»<sup>89</sup>. Questo quadro adombra l’ipotesi di confrontare il concetto husserliano di “noema” con quello di “spettro” in relazione alle loro comuni caratteristiche di «irrealtà» e di «possibilità essenziale»<sup>90</sup>. Derrida legge interlinearmente il testo marxiano per proporre un altro tipo d’iperfenomenologia capace di «far sparire producendo delle apparizioni» e una suggestiva reinterpretazione dell’*epoché* come «riduzione fenomenologica del fantasma»<sup>91</sup>. Queste considerazioni gli consentono di nascondersi dietro la maschera del filosofo di Treviri per ritornare alle origini del proprio percorso intellettuale, proporre le sue ambizioni teoretiche e decostruire le tradizionali interpretazioni filosofiche. In qualche modo, anche lui è già qui un *revenant* che ricompare alle proprie speculazioni giovanili in forma spettrale.

Derrida sembra voler impostare una sorta di comparazione tra l’indagine fenomenologica e l’analisi spettrale in quanto il «*phainesthai*» costituirebbe una «possibilità» che precede logicamente la «sua determinazione in fenomeno o in fantasma»<sup>92</sup>. Sono tesi estremamente sofisticate e complesse che vengono, oltretutto, presentate in modo succinto e laconico e sono, anche per questo, d’ardua interpretazione. Tuttavia, ci sentiamo d’ipotizzare che questa seconda accezione derridiana d’iperfenomenologia sembri prospettare una radicalizzazione dell’intenzionalità fenomenologica al di là delle accuse d’idealismo imputate alla filosofia husserliana. Si potrebbe, forse, dire che il filosofo francese cerca di forzare i limiti della tradizione e del lessico filosofico con la sua accezione di fantasma riproponendo un approccio analogo a quello precedentemente tentato da Heidegger con la riflessione sulla *Lichtung*.

Derrida sembrerebbe percorrere questa strada non solo per approfondire il suo antico interesse per la fenomenologia ma anche per sviluppare degli strumenti teorici utili per la critica dell’economia politica contemporanea che abbiamo prima considerato. Tali problemi tendevano a occultarsi, all’epoca di Marx e Stirner, perché adombravano fenomeni ancora inattuali per la società del tempo. Si potrebbe pensare, attraverso la critica derridiana all’aptocentrismo, all’effetto fantasma come a una sorta d’arto filosofico che mancava alla filosofia ottocentesca non perché le fosse stato amputato ma perché, al contrario, essa non l’aveva ancora generato<sup>93</sup>.

I problemi del lavoro, del debito e d’una nuova internazionale, prospettati dal sottotitolo del testo di Derrida, sono oggi più che mai attuali nel bicentenario della nascita di Marx. Una delle

---

<sup>87</sup> Sokolowski (2002), p. 79.

<sup>88</sup> Ivi, p. 80.

<sup>89</sup> Derrida (1994), p. 237, n. 12, corsivi dell’autore.

<sup>90</sup> Ivi, p. 237, n. 12.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 162, 164.

<sup>92</sup> Ivi, p. 171.

<sup>93</sup> Pensiamo in particolare a Merleau-Ponty (2003), pp. 77, 129.

condizioni della loro soluzione potrebbe, allora, essere chiasmaticamente sintetizzata dall'esigenza di passare dalla critica del fantasma al fantasma come strumento critico della contemporaneità.

*Bibliografia*

- Andronico, A. (2006), *La disfunzione del Sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Roma, Giuffrè.
- Appelbaum, D. (2009), *Jacques Derrida's ghost: a conjuration*, State University of New York Press, Albany.
- Chantraine, P. (1984), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris.
- Chung-Hsiung, L. (2016), "On (Im)Patient Messianism: Marx, Levinas, and Derrida", in *Levinas Studies*, vol. 11, pp. 59-93.
- D'Alessandro, P. (1980), *Darstellung e soggettività. Saggio su Althusser*, Firenze, La Nuova Italia.
- Debrix, F. (1999), "Spectres of postmodernism: Derrida's Marx, the New International and the Return of Situationism", in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, n. 1, pp. 1-21.
- Deleuze, G. (1971), *Differenza e ripetizione*, trad. it. a cura di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna.
- Derrida, J. (1968), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1969), *Della grammatologia*, trad. it. a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1971), *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1994), *Spettri di Marx*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2002), "Il cinema e i suoi fantasmi", *Aut aut*, n. 309, pp. 52-68.
- Derrida, J. (2007), *Toccare. Jean-Luc Nancy*, trad. it. a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano.
- Derrida, J. (2010), *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. a cura di G. Zaccaria, SE, Milano.
- Derrida, J. (2017), *La cartolina da Socrate a Freud e al di là*, trad. it. a cura di S. Facioni e F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Derrida, J.-Stiegler, B. (1997), *Ecografie della televisione*, trad. it. a cura di L. Chiesa, Raffaello Cortina, Milano.
- Engels, F.-Marx, K. (1998), *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di P. Togliatti, Meltemi, Roma.
- Fabris, A. (2000), *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma.
- Facioni, S.-Regazzoni, S.-Vitale, F. (2012), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, il melangolo, Genova.
- Grazioli, E. (2004), *La polvere dell'arte*, Milano, Bruno Mondadori.
- Habjan, J. (2014), *The Eighteenth Brumaire of Jacques Derrida*, in Habjan, J.-Whyte, J. (Eds.), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*, Palgrave Macmillan, London-New York, pp. 128-144.
- Habjan, J.-Whyte, J. (Eds.) (2014), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*, Palgrave Macmillan, London-New York.
- Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, edizione a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Hull, G. (1997), "The Jewish question revisited. Marx, Derrida and ethnic nationalism", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, n. 2, pp. 47-77.
- Kochhar-Lindgren, G. (2011), *Philosophy, Art, and the Spectres of Jacques Derrida*, Cambria Press, Amhrest (New York).
- Marx, K.-Engels, F. (1972), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.

- O’Malley, J. B. (1966), *The Fellowship of Being: An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Springer, Dordrecht.
- Palombi, F. (2011), “La riproduzione interdetta: ermeneutica e ripetizione in un confronto tra Lacan e Derrida”, *Bollettino Filosofico*, vol. 27, pp. 127-144.
- Palombi, F. (2014), *Un ripetuto occultamento. Jacques Lacan e “L’origine del mondo”*, in Bonicalzi, F.-Facioni, S. (a cura di), *L’intrico dell’io*, Milano, Jaca Book, pp. 145-162.
- Palombi, F. (2017a), “Jacques Derrida e la logica spettrale”, in *Giornale di Metafisica*, vol. 1, pp. 265-281.
- Palombi, F. (2017b), *Elogio dell’astrazione. Gaston Bachelard e la filosofia della matematica*, Mimesis, Milano.
- Poe, E. A. (2009), *La lettera rubata*, trad. it. a cura di F. Fantaccini, Mursia, Milano.
- Postone, M. (1998), “Deconstruction as Social Critique: Derrida on Marx and the New World Order”, *History and Theory*, vol. 37, n. 3, pp. 387-370.
- Saghafi, K. (2010), *Apparitions – Of Derrida’s Other*, Fordham University Press, New York.
- Sokolowski, R. (2002), *Introduzione alla fenomenologia*, Università della Santa Croce, Roma.
- Spiegelberg, H. (2013), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Springer, The Hague.
- Sprinker, M. (ed.) (1999), *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*, Verso, London.
- Stimilli, E. (2015), *Debito e colpa*, Ediesse, Roma.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.
- Zanardo, S. (2007), *Il legame del dono*, Vita e pensiero, Milano.

#### *Abstract*

In the late 1980s and the mid-1990s Derrida carried his research to a *spectral turn*, which has *hyperphenomenology* as one of its results. The paper examines the main points of this Derridean stage, starting from some short observations on *Specters of Marx*’s political aspects and analyzing, then, certain dimensions of his “spectral logic.” The paper is particularly focused on the original and complex analyses of the relation between phenomenology and the ghost. In Derrida’s volume, at least two meanings of “hyperphenomenology” can be found: the first destructive, influenced by the metaphysics of presence and the haptocentrism; the second constructive, which refines Husserl’s method through a paradoxical overthrowing. The paper claims that the Derridean spectral turn starts from a phenomenology of the ghost and comes to a ghostification of the phenomenon.

*Keywords:* Ghost, Hyperphenomenology, Derrida, Heidegger, Marx