

La voce e il fenomeno: da Husserl a Derrida e oltre

Abstract: *La voix et le phénomène: from Husserl to Derrida and beyond*

The essay aims to analyse and deconstructively explain the “beyond” of the title. Moving from the going beyond the husserlian first *Logisch Untersuchung* realized by Jacques Derrida in *La voix et le phénomène*, it becomes possible to understand the sense of this deconstructive going beyond, first of all through the understanding of the crucial concept of difference as *différance* between expressive and significant sign, that is «index». The difference as *différance* allows at the same time their interconnection. The transcendental value of the «index» is cancelled by the reversal of the soliloquy of the conscience with itself in the «writing» (*écriture*). The derridean interpretation of the unconscious in Sigmund Freud as an «originary supplement» is explained in *La voix et le phénomène*. It is also briefly analysed. Furthermore, the essays by Rudolf Bernet and Jocelyn Benoist and their ambivalent interpretation of Derrida’s phenomenology are examined. The essay ends with the deconstructive reading of the last chapter of the book.

Keywords: Benoist, Bernet, Différance, Freud, Originary Supplement

1.

Ci proponiamo un obiettivo duplice, uno centrale, prioritario e quantitativamente più rilevante, l’altro non meno importante, ma lasciato volutamente in posizione laterale, in sostanza solo delineato senza ulteriori sviluppi, rinviante ad un lavoro eventualmente da farsi. Si tratta, in primo luogo, di analizzare e in certo senso riempire di una interpretazione l’oltre indicato nel titolo, per alludere al fatto che, lasciata sullo sfondo la prima *Ricerca logica* di Edmund Husserl¹, oggetto della operazione decostruttiva de *La voix et le phénomène*. *Introduction au probleme du signe dans la phénoménologie de Husserl*, di Jacques Derrida², centro della nostra analisi teoreticamente simpatetica nei suoi confronti, intendiamo comprendere il senso dell’oltrepassamento derridiano di Husserl, lungo la linea segnata dal concetto del differire come *différance* del segno espressivo e del segno significativo, un differire che al tempo stesso li intreccia, li incrocia e li sovrappone, sottraendo ogni valore trascendentale al segno indicativo della «scrittura» in cui si rovescia la voce del «soliloquio» della coscienza con se stessa. È la scrittura che ci conduce verso il nucleo teoretico del libro di Derrida, ma anche di una parte essenziale della sua prima speculazione fenomenologica, ossia verso la nozione di «supplemento originario» che consente di collocare nell’orizzonte generale del segno l’indicazione scritturale, spaziale e spaziatà, mondana, propria del segno indicativo. Ciò si verifica in una origine che è già segno indicativo, ma si manifesta dopo, quale il suo stesso prima originario, quale la sua stessa origine e che non si dissolve nella idealità della voce permanendo nella forma di una origine successiva ove la voce non parla, e manifestandosi in quanto tale come fenomeno. Il dopo, dunque, è originario, e, all’inverso, l’origine è successiva, quindi l’indice significativo è originario, e in quanto scrittura sottrae alla voce espressiva (all’espressione) l’usurato privilegio dell’originarietà. Qui, come è chiaro, le nozioni di *différance* e di supplemento originario si incontrano senza occultare la fenomenologia del tempo che entrambe le innerva. Ma l’indagine di ciò che chiamiamo un oltre ambisce ad innestare, in parte per via di contrasto, nell’oltrepassamento derridiano di Husserl, altri oltrepassamenti

* Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.

¹ Cfr. Husserl (1984), trad. it. Husserl (1968), pp. 291-374. Evito il riferimento all’originale e alla trad. it. Mi limito ai riferimenti interni alla trad. it. del libro di Jacques Derrida. Resta presupposta la conoscenza del testo husserliano.

² Cfr. Derrida (1967), trad. it. Derrida (1968).

o oltrepassamenti che sono insieme ripetizioni, anch'essi, al di là delle loro stesse manifestazioni fenomenologiche, del darsi della *différance* nell'interpretazione e come interpretazione. Ci riferiamo anzitutto alla posizione di Rudolf Bernet in *La voix de son maître*³, mirante in maniera latentemente ambivalente ad un oltre la lettura derridiana, che assume insieme sia l'aspetto di una ripetizione e assimilazione di Derrida, sia anche e paradossalmente l'aspetto di un oltre regressivo che riconduce ad Husserl. Ci riferiamo poi a quello che coglieremo (forse, e in quale misura? Cercheremo di capirlo) in un saggio di Jocelyn Benoist, pur non tematicamente dedicato a Derrida. È chiaro che al fondo o alle spalle di queste specifiche forme dell'oltre (naturalmente se ne potrebbero indicare altre, ma quella realizzata da Jacques Derrida si distingue tra tutte perché si propone di tracciare i lineamenti di una nuova fenomenologia) si affaccia la questione assolutamente cruciale del senso generale di un possibile oltrepassamento di Husserl, nell'atto in cui si intende permanere nella fenomenologia. Ci auguriamo che il presente saggio fornisca spunti indiretti in questa direzione.

Abbiamo detto che il nostro obiettivo è duplice e che c'è un secondo fine della nostra analisi che non si può, anzi non si deve tacere per non amputarne il valore introduttivo e propedeutico complessivo, anche se tale secondo fine resta qui laterale, non diventa tematico. Se tale valore deve essere salvaguardato, si dovrà riconoscere al nostro saggio una duplice, ulteriore e connessa funzione introduttiva: propedeutica e complementare esattamente a quell'oltre Husserl di Derrida che funge in questo caso da un lato come premessa all'inedito, produttivo intreccio, o al rapporto, tra fenomenologia e psicoanalisi freudiana, e che, dall'altro lato, lavora più in generale al reingresso teoretico nel pensiero di Freud, o alla lettura filosofico-fenomenologica di quest'ultimo, scavalcando il semplice ribadimento della vulgata. Si tratta della lettura derridiana di Sigmund Freud e della psicoanalisi anch'essa in certo modo decostruita alla ricerca della trama teorica che innerva la nozione dell'inconscio, sottratta alla dimensione della pura, inutile sillabazione della dottrina, e in questo senso, compresa grazie alla e all'interno della fenomenologia di Derrida. Riteniamo difficile contestare (sebbene la tesi non incontri affatto l'unanimità dei consensi) che sia entro l'ambito fenomenologico che l'indagine filosofica rivolta a Freud ha ottenuto i suoi risultati più validi e produttivi di pensiero ulteriore. Rispetto a tale livello teorico merita di essere misurato il grado, il come e il quanto dell'oltrepassamento di Husserl perseguito da Rudolf Bernet⁴, restando tuttavia per ora non concesso che tale oltrepassamento si dia, sebbene dal confronto con il pensiero freudiano, e dalla sua appropriazione, esso ricavi una solida plausibilità di successo. Per rispondere in maniera esaustiva a quest'ultima questione si dovrebbe indagare l'intera produzione di Bernet, in gran parte riferita a Husserl, a Heidegger, ma anche in maniera più o meno indiretta, a Freud. Non potremo percorrere qui questa via. Chi scrive si colloca all'interno di questo ambito⁵. Esso ha al suo centro il saggio ben noto di Derrida, *Freud e la scena della scrittura*⁶, un classico imprescindibile per gli studiosi (i filosofi piuttosto che gli psicoanalisti, come era prevedibile e in certo senso normale che accadesse), ma non può essere dimenticato *Essere giusti con Freud*⁷. Il primo nasce nel contesto concettuale derridiano, anzi costituisce l'esito di una vera e propria applicazione della fenomenologia derridiana, in cui prende corpo l'idea dell'inconscio costituito e non solo compreso come processo temporale della fenomenologia psichica nella forma dell'*après coup* ossia della *Nachträglichkeit*, di quella successività che è originaria, perché l'inconscio non viene colto e compreso (e clinicamente utilizzato) grazie al semplice recupero che attraversa il passato psicologico e vitale fino all'attingimento della sua (presunta) originarietà temporale. Solo come presente successivo al suo passato, l'inconscio si fa presente e si rivela come il prima di un dopo. È appena il caso di rilevare che il diagramma del tempo nelle *Lezioni sulla*

³ Bernet (1994), pp. 267-296.

⁴ Cfr. Bernet (2001), pp. 30-47; Bernet (2004), pp. 269-293.

⁵ Cfr. Trincia (2008), cap. V, p. 217 ss.; Trincia (2019), p. 112 e nota, p. 218 nota.

⁶ Cfr. Derrida (1971), pp. 255-297.

⁷ Cfr. Derrida (1994).

coscienza interna del tempo di Husserl e la distinzione tra ritenzione e ricordo possono giocare un ruolo rilevante nel contesto problematico che stiamo delineando e nella stessa ricerca da parte di Husserl di una determinazione fenomenologica dell'inconscio freudiano – sebbene resti fermo per lui che non si dà una originarietà inconscia della vita della coscienza, dato che ogni fase della vita della coscienza è in sé conscia (è la tesi delle *Lezioni sulla sintesi passiva*), e che quindi non si ottiene un attingimento fenomenologico dell'inconscio freudiano – a meno che, si deve aggiungere, la fenomenologia husserliana non venga appunto oltrepassata dalla fenomenologia derridiana. Lungo questa via incontriamo l'inconscio reinterpretato da Derrida come una «scena della scrittura», come scrittura che mette in scena la propria spaziatura, la propria interna differenza temporale, la propria *différance*, che sottrae all'inconscio stesso la propria esclusiva dimensione di profondità storica, ma solo nella misura in cui tale profondità viene da un lato resa orizzontale quale forma del tempo e dall'altro spostata dal luogo in cui pretende di risolversi nella pura absolutezza e attualità di un presente parlato, in quanto fattosi parlare di una voce narrante che dialoga solo con se stessa, ossia fattosi soliloquio dell'anima con sé. In Freud, sappiamo, le cose non stanno così e ciò emerge da una lettura programmaticamente forte, intenzionata, nonostante l'ovvia estraneità di Freud al linguaggio e alla concettualità fenomenologica, se la psicoanalisi come mondana trattazione terapeutica della sofferenza psichica, vuole essere salvaguardata nella sua dimensione di *cure* che *talks*, parla. Questo implica tuttavia la condizione essenziale che la «cura della parola» (la *talking cure*) venga radicata nella materialità o ontologicità dell'inconscio (così credo ci si debba esprimere)⁸, dispiegata in una temporalità che lascia cadere la propria dimensione trascendentale, attraverso cui peraltro essa deve comunque passare per manifestarsi come la temporalità non empirica della vita psichica. Freud non ha, ciò è pacifico, una qualsiasi consapevolezza teorica della dimensione trascendentale del tempo, ma noi intuimo tuttavia che la sua nozione della temporalità della vita psichica eccede i limiti dell'empiria. Essa è infatti, come sulla scorta di Kant si è espresso lo stesso Freud, una costruzione teorica che prende le mosse dall'esperienza, ma per trascenderla. Non David Hume, ma Kant è il mentore filosofico di Freud. Sappiamo quindi che tale eccedenza trascendentale è legittimamente attribuibile alla nascosta intenzione teorica freudiana ed è centrale per la riflessione filosofica sulla concezione freudiana del tempo psichico e per la sua comprensione⁹. Vogliamo insomma, derridianamente, «essere giusti con Freud».

Perché fin dall'inizio ci orientiamo verso un giudizio di accettazione, di apprezzamento e di ripetizione dell'operazione teorica realizzata da Derrida, realizzata nel corpo intrinsecamente fenomenologico de *La voce del suo maestro* (*La voix de son maître*), come suona il titolo del saggio di Rudolf Bernet? Perché oltre Derrida incontriamo Bernet? Si potrebbe rispondere osservando che nell'indicare in Husserl il «maestro» di Derrida, il quale (non si trascuri, al proposito, di ricordare sempre la modalità intenzionale di fondo de *La voce e il fenomeno* cioè la sua internità alle pagine della prima *Ricerca logica*) ne progetta e ne svolge la decostruzione sul tema cruciale della differenza tra espressione e indicazione segnica, la scrittura di Bernet fornisce l'attualità, o se si vuole il compimento materiale di quel che gli appare essenziale e dunque ricevibile nel saggio derridiano. Tale nucleo essenziale, intrinsecamente incardinato nella e connesso all'analisi critica del rapporto tra espressione e significato, ma in certo senso collocato al di qua di essa come un prima manifesto nel suo dopo, come un supplemento originario o un esito fondativo, offre il quadro materiale, scritturale (segnato dalla strutturale alterità rispetto alla voce coscienziale del soliloquio e alla metafisica della interpretazione critica), della dislocazione, della differenza come differire della *différance* che sta al cuore della posizione interna-esterna di Derrida rispetto allo Husserl della prima *Ricerca logica*. È questo il senso tutto derridiano, proprio per questo motivo ripreso e fatto proprio da Rudolf Bernet, secondo cui Husserl parla in Derrida, con la sua voce fatta segno scritturale, come suo maestro. La dislocazione della ripetizione alterante di Husserl nella scrittura di Derrida ne connota

⁸ Cfr. Trincia (2014), p. 228 ss.

⁹ Cfr. Trincia (1992), p. 223 ss.

l'internità-esternità rispetto al maestro e alla sua voce, o se si preferisce, segnala il dissolversi della distinzione tra internità ed esternità a fronte dei termini della determinazione husserliana della differenza tra espressione e significato indicativo. Ossia, per essere più chiari, segnala la fine della nozione di qualcosa come i confini del pensiero fenomenologico, e della stessa idea di un confine tra le teorie, un concetto fenomenologicamente ingiustificato, o almeno assai problematico. Le teorie filosofiche sono certo oggettivamente diverse tra loro, ma la fenomenologia sospende (tra l'altro) proprio l'oggettività di ogni teoria.

Riteniamo corretto, entro l'orizzonte husserliano e insieme derridiano in cui la cosa stessa della fenomenologia ci chiude aprendoci al suo oltre fenomenologico, intendere l'operazione decostruttiva di Husserl in cui si radica la fisionomia originale del pensiero del primo Derrida, ossia del Derrida materialmente, contenutisticamente interno-esterno ad Husserl secondo la giusta distinzione proposta da Jocelyn Benoist (considerando perciò acquisito il crollo decostruttivo della differenza connessa tra internità ed esternità e del suo divaricarsi in poli), intendere tale operazione, dicevamo, come un oltre la fenomenologia husserliana della differenza tra espressione e significato, un oltre collocato tuttavia nell'orizzonte di una successività originaria, di un dopo che sta all'inizio e che come tale soltanto si rende fenomenologicamente giustificato e comprensibile quale «traccia» già presente nell'origine. Ne consegue la configurazione dello schema della procedura interpretativa che ci accingiamo a svolgere. Lo si potrebbe indicare nei termini seguenti. Lasciando sullo sfondo il testo husserliano della prima *Ricerca logica*, e facendovi riferimento solo nella forma indiretta che si delinea nella decostruzione derridiana, si progetta il ripercorrimento (molto) parziale de *La voce e il fenomeno*, per tornare a definire, con un movimento che guarda all'indietro, gli snodi del suo procedere oltre Husserl, ma avendo come mira intenzionale essenziale e prioritaria l'apertura di uno sguardo che mostra il suo andar oltre indefinitamente in avanti e che perciò esibisce il suo oltrepassamento di Husserl come il solo modo legittimo di procedere fenomenologicamente all'infinito. Questo è uno degli snodi cruciali della post-fenomenologia di Derrida in tutte le sue forme espressive, di contenuto e di modo della sua esposizione. Tale procedere si snoda lungo quelli che non si configurano quali un'interpretazione e un commento critico di un testo filosofico, essendo interpretazione e commento i termini della tradizione metafisica svuotati di senso dalla fenomenologia di Derrida, e prima da quella del suo «maestro». Quindi, pure in qualche misura e con una consapevolezza e una mira in parte diverse, tale svuotamento della interpretazione metafisica è anticipato e valorizzato già dalla fenomenologia husserliana. La scansione dei momenti o delle tappe suonerebbe dunque così: Husserl, Derrida, Husserl (di Derrida). Si resta dentro ciò da cui si esce e nell'atto di uscirne. Insisteremo su questo punto perché esso ospita la premessa di fondo della post-fenomenologia derridiana, una premessa cui si è tenuti a tornare costantemente.

Il collocare l'esito della lettura derridiana nell'inizio husserliano della fenomenologia dell'espressione e del significato, comporta l'apertura di quell'oltre aperto in avanti che dischiude, una volta cancellati il valore e quindi l'utilizzabilità della continuità metafisica incapace di catturare l'oltre perché estranea alla *différance*, la prospettiva in cui noi, procedendo sulle spalle e secondo il modo di Derrida, incontriamo e misuriamo valore e senso intenzionale della lettura dello snodo Husserl-Derrida realizzata da Bernet, e un passo più avanti, di quanto appare come un riferimento indiretto allo stesso snodo, presente nello scritto non tematico di Jocelyn Benoist (nota) già evocato sopra. Questa è la prefigurazione della linea del nostro procedere. Di essa si potrà dire fin da ora che non incontra delle alterazioni interpretative radicali e quindi non le condivide perché non le ha di mira. Incontra piuttosto delle ripetizioni tanto alteranti quanto al tempo stesso confermanti e identificanti, disposte per così dire in orizzontale, e configuranti una serie infinita di ripetizioni di ripetizioni, comprendenti noi stessi scriventi in una collocazione dislocata che ci include in una fine iniziale o in un inizio finale, dunque in una indefinitività aperta. L'immagine utilizzata da Derrida che qui soccorre è non per caso di fonte husserliana. È quella del quadro di Téniers raffigurante una galleria di quadri. È

l'immagine di un quadro in mostra sulle pareti della galleria di quadri di Dresda, ciascuno dei quali raffigura una galleria di quadri, e così virtualmente all'infinito lungo un processo inclusivo interminabile che rinvia a sua volta al modello del labirinto la cui uscite riportano al suo interno, riconducono il fuori intenzionato ma non attinto come tale nel dentro, e riportano l'esito del percorso alla sua origine. Derrida fa precedere la sua citazione da Husserl *Idee I* già posta in esergo, da una considerazione essenziale che vedremo. Essa vale come introduzione alla citazione stessa e come legittimazione della originarietà della infinita ripetizione (la citazione la riportiamo qui nella traduzione italiana da Derrida)¹⁰: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda [...]: erriamo per le sale e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Teniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri, che a loro volta facessero vedere delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.». Si tratta, come risulta chiaro al lettore che ha seguito con attenzione lo svolgimento dell'argomentazione di Derrida e che lo incontra a sole due pagine dalla fine, di un passaggio essenziale, non nonostante, ma proprio perché si serve di una immagine, di una rappresentazione immaginativa che si intreccia con un possibile ricordo (si tratta del tema che Husserl svolge, come è noto, delle lezioni su *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* del 1898-1925)¹¹. Troviamo una conferma della centralità della citazione del passo estratto in forma riaccolta da *Idee I* nella circostanza rilevante che essa, collocata alla fine del saggio, rinvia all'inizio, alla sua origine, la quale a sua volta anticipa e prepara la fine, secondo un modello costruttivo formale di rinvio reciproco che esplicita la successività dell'inizio o la originarietà della fine successiva, un modello che qui si materializza nella forma letteraria, nello stilema della trattazione. La citazione che apre *La voce e il fenomeno* e che si colloca al centro delle tre indicazioni in esergo cui viene affidata da Derrida l'esplicitazione del senso complessivo della sua decostruzione di Husserl offre il testo husserliano nella sua completezza: «Un nome pronunciato davanti a noi ci fa pensare alla galleria di Dresda e all'ultima visita che vi abbiamo fatto: erriamo per le sale e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Téniers che rappresenta una galleria di quadri. Supponiamo inoltre che i quadri di questa galleria rappresentino a loro volta dei quadri che a loro volta facessero vedere delle iscrizioni che fosse possibile decifrare, ecc.»¹².

Qual è il centro della citazione che rinvia a se stessa dall'inizio alla fine e dalla fine all'inizio de *La voce e il fenomeno*, secondo lo schema evocato da Derrida del labirinto che rinchiude in se stesso ciò cui apre, ciò su cui si apre, rovesciando le sue uscite sulla sua chiusura, e che annulla la distinzione tra l'esterno aperto e l'interno chiuso? Abbiamo un quadro in sé chiuso e conservato nella chiusura di una galleria, il quale rappresenta dei quadri chiusi a loro volta in una galleria, quadri che, lungo un interminabile serie di rinvii, rappresentano una galleria di quadri, ciascuno decifrabile nel suo contenuto rappresentativo quale galleria di quadri. Abbiamo dunque una apertura che dall'interno originariamente chiuso del quadro inizialmente visto e della galleria chiusa che lo ospita, si apre all'apertura interminabilmente successiva di altri quadri in sé chiusi e conservati entro la stessa o in altre gallerie chiuse. Questo processo è circolare e labirintico perché ritrova alla fine, nel suo inattingibile esito, la forma iniziale di una chiusura che si apre, di quadri di gallerie e che raffigurano quadri di gallerie, ai quali si perviene nella visita iniziale alla galleria di Dresda uscendo dall'interno di un quadro e della galleria e muovendosi verso l'altro e l'oltre, per ritrovare ogni volta la stessa situazione: l'internità di un quadro e di una galleria da cui si esce per rimanervi infine all'interno e per vedere confermata l'originarietà successiva di un inizio, di una origine che non è né prima né originaria mentre pure lo è. L'altro e l'oltre rispetto all'originario mutano e non mutano l'originario stesso. L'intera situazione fenomenologica che si incarna in tale doppio rinvio conferma e cambia i poli del rinvio stesso tramite la dislocazione dell'altro e dell'oltre nell'originario stesso, così deprivato della sua (presunta) originarietà metafisica. Si configura il quadro

¹⁰ Derrida (1968), pp. 148-149.

¹¹ Cfr. Husserl (1980); Trincia (2016).

¹² Derrida (1968), p. 6.

(concettuale, ma non logico, perchè solo fenomenologico) di quella non-dialettica che Derrida chiama *différance*, quale darsi, donarsi, manifestarsi della differenza e non quale semplice differire logico-categoriale. È evidente l'equivalenza semantica tra *différance* e non-dialettica, come qui noi, non Derrida l'abbiamo definita (a patto naturalmente che si sia compreso che il non della negazione della dialettica non può rivendicare a sé nulla della negatività logica motore della *Scienza della logica* hegeliana né della adorniana dialettica negativa). Non vogliamo allontanarci dalla metafora, ricordo, immagine husserliana dell'entrata nella galleria dei Dresda e dell'incontro con il quadro originario di Téniers. Qui infatti si può vedere in gioco molto di quel che intendiamo dire, ossia di quel nucleo fenomenologico che esige esso stesso di essere ripetuto, di essere lavorato nella forma della ripetizione variata e invariata al tempo stesso.

Ribadiremo quindi che nella metafora pittorica, nel ricordo, nell'immagine che sostanzia quando avviene, nella forma di una sorta di *Urimpression*, il rientro iniziale nella galleria, il quadro originario vive della *différance* tra sé e la sua ripetizione nei quadri che, come lui, ripetono altri quadri, appesi entro una galleria, che rappresentano quadri appesi in una galleria e dunque riportano a quel quadro originariamente ammirato. Il rientro iniziale non è effettivamente iniziale (è infatti il rientro di una seconda volta), come per lo stesso motivo non si dà né una originarietà dello sguardo rivolto al quadro, né del quadro stesso. Al quadro (non) originario lo sguardo della seconda volta sottrae l'originarietà, come accade quando il successivo si innesta (meglio: si svela presente-assente) nell'originario, per dar vita alla successività originaria. Si incontrano altri quadri interni alla stessa galleria o ad altre gallerie del mondo, oltre la prima, ed in ciascuno di essi e di esse si incontra la ripetizione della prima situazione, in modo che il loro essere altri e oltre resta interno alla ripetizione originariamente alterante.

Torniamo così alle pagine di Derrida che accompagnano la citazione iniziale e finale da *Idee I*. Vi torniamo attraverso il riferimento ad un passo di Rudolf Bernet che concerne il punto che stiamo indagando e che offre indicazioni sul modo della lettura derridiana della prima *Ricerca logica* di Husserl. Cerchiamo così di precisare il già detto iniziale. Ci si offre la necessaria opportunità di riferirci ora a Bernet perché è in gioco qui lo snodo cruciale del metodo, del senso, ossia del modo della lettura derridiana, quel che informa la struttura scrittoria del libro del 1967: il suo essere una lettura interna ed alterante, interna perché alterante ed alterante perché interna, quindi non interpretante ma decostruttiva del pensiero di Husserl. Una lettura che impone alle nozioni chiave di *différance* e di supplemento originario il compito di prendere corpo nella struttura stessa del libro, nella materialità di scrittura che ne determina lo stile. Il passo si trova proprio alla fine del saggio *La voix de son maître (Husserl et Derrida)*¹³ dedicato a quello che solo del tutto impropriamente si definirebbe ormai un approccio ermeneutico a *La voce e il fenomeno*, come si è rilevato. A leggerlo attentamente, infatti, l'osservazione che Bernet rivolge al libro di Derrida, secondo cui «è vero che *La voce e il fenomeno* è più che una semplice interpretazione di Husserl», dato che vi è implicita «una introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Derrida», si mostra valida con altrettanta coerenza per la lettura che Bernet compie del libro derridiano, essa stessa non una interpretazione, ma una ripetizione del suo percorso, una ripetizione in cui si attenuano fino a rendersi quasi irrilevanti i motivi, anzi il motivo critico essenziale (la centralità, secondo Bernet eccessiva, e in parte fuorviante nella direzione di un nuovo «linguocentrismo», dell'«attenzione accordata al fenomeno del linguaggio») che affiora qua e là nel suo scritto, senza mai assurgere al grado di una interpretazione critica, di una tesi polemica che miri alla radicale confutazione e alla sostituzione della tesi derridiana. La lettura che Bernet compie di Derrida è a tutti gli effetti essa stessa una operazione di decostruzione che ne conferma e disloca, ne disloca e ne conferma, alterandolo per coglierne l'identità teorica occultata ma presente, lo schema argomentativo. Si tratta di ciò che abbiamo voluto indicare nel nostro titolo: esattamente il procedimento dell'andar oltre quale modo di un interpretare non interpretante, non ermeneutico, che non travolge nella critica il testo preso ad oggetto. Che dunque ci offre e

¹³ Bernet (1994), pp. 294-296, da cui in quel che segue cito traducendo.

ci dona il fenomeno autentico del testo oggetto della lettura, ossia il testo stesso come fenomeno.

2.

Come Derrida identifica nella dinamica fenomenologica della *différance* il senso stesso della differenza tra espressione e significato e tra espressione e segno quale indice nella prima *Ricerca logica*, così (anche se con la prudenza che avverte dell'esistenza di una vicinanza a Derrida e della consapevolezza della difficoltà di un'autentica confutazione) Bernet si rapporta allo scritto derridiano ed indica nella materialità della struttura scritturale la forma che si impone a chi prosegue l'indagine oltre Husserl, Derrida e Bernet stesso. È il senso dell'operazione che stiamo conducendo in questa sede, ma anche la sua motivazione fenomenologica, che sembrano imporre, per andare oltre, di mantenersi all'interno del modo della lettura di Derrida rispetto a Husserl, e al modo della lettura di Bernet rispetto a Derrida. La scelta di analizzare il libro di Derrida e di chi si colloca oltre Derrida, pone colui che percorre la via dell'oltre alla ricerca dell'altro che non sarebbe stato in ipotesi visto, di fronte all'alternativa tra il modello metafisico della critica e il modello antimetafisico della decostruzione. La decisione di muoversi entro l'orizzonte del secondo modello coincide essenzialmente con il farsi guidare dalla *différance* non dialettica, ossia da quel differire (qui del soggetto e dell'oggetto della lettura di un testo) in cui modo della lettura, sua motivazione e suo contenuto si corrispondono. Ciò perché il muoversi verso l'oltre alla ricerca dell'altro che resterebbe, nella cornice metafisica, non visto e non detto, si manifesta come il fenomeno dello stare nella finitezza radicale che incontra al limite della presenza l'infinita assenza del «morire» in cui prende corpo l'autentica alterità mondana, o il senso stesso di una alterità che sfugge alla chiusura del soliloquio affidato alla voce del parlare solitario sempre in presenza, mentre restano assenti la spaziatura e i vuoti della serie dei segni della scrittura. Gli spazi della scrittura sono i fenomeni delle interruzioni, delle assenze, dei vuoti mortali che spezzano la continuità della vita e conducono alla sua fine il presente vivente.

Questo intende Derrida quando colloca nell'origine l'altro dell'oltre, già nell'origine rinviante al di là di sé. L'altro è il fenomeno dell'oltre originario, di una traccia che affetta nel suo stesso punto di scaturigine il testo da leggere muovendo dalla identificazione fenomenologica della sua struttura materiale per decostruirlo, ossia per ridurlo alla *différance* di cui vive. Il leggere è un ri-scrivere. Decostruire è far agire la *différance* così come questa si attua come decostruzione. Da tali reciproche identificazioni non è possibile fuoriuscire, per una necessità che non è logica, ma fenomenologica, attinente a ciò che originariamente lo sguardo vede e non semplicemente lascia dire.

Dimostra bene il punto su cui insistiamo l'andamento dell'argomentazione di Bernet in cui si innesta il riferimento alla galleria dei quadri di Dresda. Secondo Bernet, «il segno inteso non più come supplemento di una origine, ma come “supplemento originario” è il fenomeno che guida la penna di Derrida [...]. “Scrittura” è il nome di questa nuova significazione di un segno che non è “né reale né ideale” e che non esprime più alcun “significato trascendentale”». Qui si mostra, in forma prudente, veloce e apparentemente non disposta all'approfondimento, un segnale di distanziamento critico di Bernet da Derrida: «Diviene allora difficile operare una “distinzione essenziale” tra il senso proprio e il senso figurato, e il “doppio gesto” della “decostruzione”, del linguaggio “metaforico” della metafisica rischia di prolungarsi all'infinito». Prescindiamo ora dal rilievo che Derrida non corre il rischio della infinita decostruzione del linguaggio metaforico della metafisica, perché questo è esattamente ciò che egli ha di mira, ciò che la decostruzione della fenomenologia husserliana vuole attingere: appunto l'infinità di un differire tramite il doppio gesto di una decostruzione che ottiene l'autenticità del senso del senso stesso, che non gli lascia la possibilità di distinguersi tra proprio e figurato e che soprattutto gli sottrae valore trascendentale facendone un fenomeno mondano, appunto una scrittura. Ci interessa prima di questo rilevare il modo in cui, nella pagina che precede quella su cui ci stiamo soffermando, Bernet osserva che novità e debolezza della lettura derridiana di

Husserl sono entrambe radicate nell'eccessiva attenzione riservata al fenomeno del linguaggio. Anche qui troviamo la prudenza discreta o forse meglio l'incertezza della decisione di procedere decostruttivamente, e l'impossibilità di lasciarsi alle spalle la fenomenologia derridiana, di sfuggire alla sua presa. Ci si può chiedere in quale misura Bernet comprenda, condivida ed accolga il modo della decostruzione, che pure sembra informare il suo stile concettuale e fornire a quest'ultimo il suo senso ultimo. Ne abbiamo parlato, comunque si risponda alla questione appena sollevata (non una questione di forma ma di sostanza che investe valore e significato dell'andare oltre Husserl e Derrida), come dell'attitudine del volere differenziarsi ma senza staccarsi polemicamente dal proprio oggetto. La decostruzione derridiana esercita una seduzione teorica (fenomenologica) che non può e non deve essere messa a tacere. Avanziamo l'ipotesi che questa tesi sia ricavabile dalla lettura complessiva del saggio di Bernet, e in particolare delle pagine finali in cui compare il cruciale riferimento alla galleria dei quadri che rappresentano quadri, e al terzo degli esergo derridiani, quello tratto dal racconto di Edgar Allan Poe sul caso Valdemar.

«Si può difficilmente sostenere», scrive Bernet, «che il senso ultimo della riduzione fenomenologica si riveli già nell'opposizione tra espressione e indicazione, ma l'interpretazione di Derrida ha tuttavia il grande merito di mostrare che il senso di questa riduzione è inseparabile da un certa idea del linguaggio». Ciò, si noti, non costituisce l'anima della intenzione della lettura di Derrida, quasi che l'obiettivo del filosofo francese sia quello della restituzione alla fenomenologia di un modello linguistico, come sembra ritenere Bernet. Il problema è stato indagato da Jocelyn Benoist in un saggio importante a cui può legittimamente attribuirsi il ruolo di tappa ulteriore dell'andar oltre Husserl e Derrida, o al contrario del restare o del tornare ad Husserl contro Derrida, come sembra il caso della riflessione di Benoist. Difficile è in realtà attribuire a Derrida l'obiettivo di riformulare la riduzione fenomenologica in termini linguistici, perché semmai si tratta per lui del progetto di formulare in termini linguistici, servendosi di questi ultimi come strumento della decostruzione, il differire della *différance* tra il segno come espressione e il segno come indicazione o indice. A Bernet sfugge questo punto, se è vero che, dopo aver scritto che Derrida non interpreta Husserl, continua a parlare della «interpretazione di Derrida» e inoltre dà rilievo critico piuttosto che al supposto logocentrismo della voce e del soliloquio in Husserl, al tema della esperienza pre-predicativa delineantesi nel contesto della genealogia della logica. La dimensione dei fenomeni «non logici» gli appare infatti più rilevante, dal punto di vista dell'importanza della collocazione della fenomenologia husserliana oltre la cattura idealistica a fronte di una riduzione non pienamente compresa dagli interpreti, del rovesciamento o della dislocazione del senso della riduzione nel passaggio derridiano ma non husserliano dalla voce alla scrittura mondana e alla sua irriducibile spaziatura.

Infatti, subito dopo il passo citato sopra, e prima della vera e propria svolta finale che in grande misura lo riconduce nell'orizzonte derridiano, lasciandolo tuttavia come sospeso rispetto ai rilievi critici della pagina precedente (che sia questo segnale presente nel modo della sua scrittura quel che offre un'indicazione del limite del suo decostruzionismo, bloccato in una differenza dalla tesi di Derrida, una differenza comprensibile come *différance* del differire, ma in quanto tale non compresa, non fatta propria, non introiettata, da Bernet stesso?), Bernet osserva che «la difficoltà [...] di stabilire un linguaggio che sia l'idioma proprio della fenomenologia trascendentale è l'espressione sintomatica del radicamento di questa fenomenologia nel mondo empirico. La riduzione fenomenologica non è il trasferimento della coscienza trascendentale in un mondo separato, il fenomeno non è mai pura voce, la storia della coscienza trascendentale si scrive, come dice Merleau-Ponty, nella "prosa del mondo"». Sembra che Bernet approvi e faccia propria la posizione di Derrida, sebbene non sia esattamente questo il nodo (una diversa concezione della riduzione trascendentale che eviti l'isolamento della voce dalla scrittura segnica) della decostruzione derridiana di Husserl. Agisce piuttosto in Bernet l'occultamento del fenomeno del differire che solo consente di comprendere il senso del supplemento originario grazie a cui l'originarietà della voce del soliloquio della coscienza con se stessa è

già contaminata dalla successività della spaziatura mondana della scrittura.

L'attenzione fuorviante per il linguaggio è il motivo per cui Bernet rivolge la sua critica a Derrida nella direzione paradossale di rimproverargli il «linguocentrismo» del parlare che il filosofo francese respinge in Husserl e da cui prende le mosse la sua diversa via fenomenologica ne *La voce e il fenomeno*, luogo del distanziamento fenomenologico dal logo- e linguo-centrismo della voce. La critica di Bernet è netta, anche perché è affiancata dalla convinzione che altrove vadano rinvenuti in Husserl il peso e il rilievo di quel che eccede la fenomenologia come *logos* e come voce logica. È difficile andare in questo modo oltre Derrida, ossia tornando ad un Husserl visto come non logo- e linguo- centrico e saltando quindi l'intera argomentazione del saggio derridiano che prende le mosse dal rilievo analitico svolto in forma fenomenologica secondo cui proprio dall'interno della centralità assegnata da Husserl al *logos* e alla voce si possa produrre il rovesciamento decostruttivo che conduce effettivamente oltre Husserl. Sulla via indicata dal saggio di Bernet l'oltre è sbarrato sia rispetto a Husserl che rispetto a Derrida. D'altra parte, è evidente che non è in gioco una sorta di arbitrio interpretativo di Derrida, il quale imponga l'urgenza dell'andare oltre o altrove, nella fenomenologia, rispetto a Husserl, quanto piuttosto ciò che la decostruzione fenomenologica di Husserl manifesta sulla base di quella che non è più realizzabile e pensabile come una interpretazione critica esterna, essendo invece un'interna disarticolazione della fenomenologia husserliana che manifesta ciò che, non visto da Husserl, può ricondurlo sulla strada della metafisica. Fino a che punto Bernet lettore di Derrida condivide il senso e la pratica della decostruzione, che pure sembra attrarlo in una sorta di bordeggiare ermeneutico che tuttavia non lo coinvolge in pieno? Fino a che punto Bernet è derridiano, come sembra dover essere se non vuole retrocedere lui stesso alla metafisica dell'interpretare? E non è qui la ragione per cui il suo saggio (*La voix de son maître*: non dimentichiamone il titolo, tanto netto nell'indicare in Husserl la guida di Derrida, quanto paradossale) allude ad una dipendenza non superata e non superabile di Derrida da Husserl? Non è questo quel che il fatale passaggio dall'interpretare al decostruire esibisce. Poiché d'altra parte vi si incontra il nodo centrale de *La voce e il fenomeno*, e Bernet è lettore troppo fine per lasciarselo occultare, non sorprende il fatto che alla fine del suo saggio egli torni in certa misura sui suoi passi e si faccia derridiano, sia pure in forma non dichiarata. Derrida sfugge così alla signoria di Husserl e diventa l'ombra nascosta del maestro di Bernet stesso. Egli finisce per coinvolgere Bernet nel cono di luce del suo oltrepassamento di Husserl.

3.

Bernet osserva che «ci si può domandare [...] se questo accentramento esclusivo di tutta l'interpretazione sul linguaggio non sia anche il segno di un nuovo "linguocentrismo" a cui Husserl si era opposto con grande fermezza». La fermezza antilinguistica di Husserl è reale. Ma l'ostilità husserliana ad una declinazione linguistica della fenomenologia comporta necessariamente il rifiuto o la non accettazione del linguaggio, come articolato nella distinzione tra espressione, significato e segno indicativo, indice, cui Derrida affida non certo il compito di andare contro Husserl verso una declinazione linguistica dei fenomeni, ma ben altrimenti, l'edificazione di una fenomenologia del differire nella forma della *différance*? È vero che ciò comporta il rifiuto della collocazione della coscienza trascendentale in un «mondo separato», e la sua iscrizione nella «prosa del mondo», secondo la tesi di Merleau-Ponty. Qui Bernet sembra prendere più nettamente le distanze da Derrida, prima della svolta finale. Gli interessa infatti di utilizzare il presunto linguocentrismo che attribuisce non poco gratuitamente a Derrida, per indicare nell'attenzione verso i fenomeni prepredicativi e prelogici il vero luogo in cui la fenomenologia di Husserl si innesta nella prosa del mondo, consentendo di respingere l'accusa (definita triviale) a tale fenomenologia di essere radicalmente logocentrica. «Prosa del mondo», certamente, quale luogo dell'innesto della fenomenologia husserliana, ma non nella direzione derridiana del differire della voce dal fenomeno della scrittura in sé spaziale e spaziale, quindi mondana.

Scrivo: “Dire che la concezione di Husserl del linguaggio ideale della logica sia “logocentrico”, è possibile ma triviale; è difficile di contro dire altrettanto del suo progetto di una “genealogia della logica” che rivolge un’attenzione tutta particolare all’esperienza pre-predicativa. Questa esperienza non si limita d’altronde ai soli fenomeni prelogici come la sintesi passiva: essa interroga anche dei fenomeni non logici come la fatticità essenziale del corso della storia, la responsabilità etica per lo stato del mondo», eccetera. Lasciamo da parte l’obiezione che il progetto di una genealogia della logica non si colloca fuori della dimensione logica, come procedimento non logico, se è vero che esso è ospitato entro l’orizzonte della logica trascendentale (non formale) propria della fenomenologia¹⁴. Ci interessa invece osservare che qui Bernet, cambiando verso al suo argomentare, scivola, per concludere la propria riflessione, verso una sovrapposizione inesplicita all’argomentazione di Derrida, di cui pare recepire infine anche l’idea che la *différance* fornisca la prova della finitezza del soggetto, la cui assenza coincide con la sua morte, secondo la citazione da *La verità sul caso Mr. Valdemar* di Poe, posta da Derrida come terzo dei suoi esergo. Prima, tuttavia, Bernet non trascura il richiamo al passo di *Idee I* sulla galleria di Dresda dove un quadro rappresenta quadri che rappresentano quadri in una galleria. Abbiamo analizzato sopra il valore che può avere per Derrida la citazione da Husserl. Abbiamo anche visto come Bernet si riferisca, senza distanziamento critico, alla nozione derridiana di segno come supplemento originario, e di decostruzione del linguaggio metaforico della metafisica che a suo avviso «rischia di prolungarsi all’infinito» (sebbene sia proprio la *différance* del differire del segno quale supplemento originario, ciò che Derrida ha di mira senza correre il rischio che gli attribuisce Bernet).

A tale prolungarsi all’infinito del differire si riferisce Bernet nelle ultime righe del suo saggio. «È proprio all’infinito che rinvia *questa filosofia della rappresentazione originaria*, che segue la traccia della presenza: erriamo, come dice il testo di Husserl citato da Derrida nell’introduzione» (in realtà nel secondo degli esergo al suo libro) «“per le sale (della galleria di Dresda) e ci arrestiamo davanti ad un quadro di Téniers che rappresenta una galleria di quadri”. Rinviato indefinitamente da una rappresentazione all’altra, il soggetto è preso nella trama della “*différance*”. Fa così la prova della sua “finitezza” e della sua “fatticità”. La sua vita si confronta costantemente alla morte della presenza, il soggetto “sopravvive” solo attraverso atti di fascinazione di cui ciascuno fa leggere la sua “mancanza di essere”». Citiamo per intero il passo di Bernet, in cui incontriamo il rinvio all’immagine husserliana della galleria di quadri di Dresda perché meglio non si potrebbe esprimere lo snodo centrale de *La voce e il fenomeno*. Bernet in sostanza comprende e definisce in modo tanto perfetto quanto concentrato e profondo quel che Derrida vuole, e così lo accoglie quale *rappresentazione* che rivive nella sua *presentazione* concettuale, essa stessa rappresentazione di una rappresentazione, legata alla prima dal rapporto di *différance*. Il punto chiave è dato dalla constatazione del valore fenomenologico del rinvio del soggetto da una rappresentazione ad un’altra, dunque dal *processo infinito di rappresentazioni di altre rappresentazioni*, l’una rispetto all’altra altra ed identica e perciò infinitamente finite, segnate dal darsi di una assenza, di una morte reiterata, che si ripete uguale al darsi una presenza destinata essa stessa ad assentarsi, ad essere sostituita non scomparendo, a morire. Ciò si manifesta nell’immagine di quadri che, all’interno di una serie di gallerie, muovendo da quella di Dresda, rappresentano quadri di quadri. È così, solo così, che la prima rappresentazione della galleria di Dresda appare come il fenomeno di una rappresentazione originaria, non quindi come un semplice inizio o primo atto della sequenza infinita delle rappresentazioni: esso si manifesta come un supplemento originario che sta nella sequenza e le appartiene, quale origine supplementare, quale un già stato iniziale, quale confutazione di una impossibile presenza prima. Insistiamo sul punto, convinti della sua crucialità, perché vi si innesta il secondo passaggio messo in rilievo da Bernet proprio nel suo nesso interno con la sequenza delle rappresentazioni delle rappresentazioni e con la nozione di supplemento di origine. La trama infinita delle rappresentazioni, tutte e ognuna finite e fattizie, coincide infatti con la trama della

¹⁴ Cfr. Trincia (2020), p.101 ss.

différance in cui il soggetto è preso. Il soggetto non è un *primum* o un *prius*. Esso è già incluso nella successione autodifferenziantesi del differire della différance. Il soggetto è il differire: non si dà il fenomeno di un soggetto che si attesti al di qua del differire, e che poi entri nel processo del differimento, dell'autodifferimento. Il soggetto è un differire originario, ossia è un supplemento originario, una origine differita, il darsi stesso della *différance*. Non può essere concepito nella forma logica e metafisica di un soggetto che si proietta nella sua oggettività, secondo lo schema idealistico del rapporto tra soggetto e oggetto. L'intenzionalità che lo innerva, infatti, si risolve nel suo stesso essere un rinvio di rappresentazione in rappresentazione, nel suo essere il processo della rappresentazione della rappresentazione (il quadro dei quadri dei quadri, nell'immagine husserliana), ossia nel suo essere nel processo quale modo della sua originarietà. Ne consegue un altro punto del modello teorico derridiano appropriato da Bernet: il processo interminabile delle rappresentazioni in cui consiste implica la fatticità limitata di ciascuna di esse, e dunque il suo condizionamento finito e mortale. Il soggetto è originariamente contaminato nella sua presenza dal darsi, dal presentarsi della sua assenza.

Se il soggetto manifesta così la sua mancanza di essere, si dovrà riconoscere che «per apprendere la verità del suo essere, il soggetto deve mettersi in scena» (deve cioè rappresentarsi nella scena in sequenza delle sue interminabili, finite rappresentazioni), «e su questa scena la sua voce firma al tempo stesso la sua sentenza di morte: come M. Valdemar di Poe, anch'esso citato nell'introduzione de *La voce e il fenomeno*, dirà ciò che non saprà già più intendere: Sì – no – *ho dormito* – e ora, – ora, *sono morto*». Il terzo degli esergo di Derrida suona infatti così: «Ho parlato ad un tempo di suono e di voce. Voglio dire che il suono era una sillabazione distinta, perfino terribilmente, spaventosamente distinta. M. Valdemar *parlava*, evidentemente per rispondere alla domanda... Egli diceva ora: -Sì – no – *ho dormito* – e ora, – ora, *sono morto*»¹⁵. Questo esergo ha un'importanza almeno pari a quello tratto da Husserl. Il parlare di Valdemar risulta spaziato, frammentato, finito e poi mortale, annunciante la morte autodichiarata del parlante. Il processo del differire del sì e del no, del loro succedersi infinitamente interminabile è il darsi stesso della différance nella forma della voce parlante, che si rovescia in questo modo in scrittura, unico luogo in cui la voce si articola secondo gli spazi che separano in successione il sì dal no. La successione si conclude in un'«ora» presente in cui l'alternarsi spaziato, scritturale, non più parlato, non più vocale, del sì e del no, della presenza e dell'assenza del soggetto svela la propria consistenza mortale, la sua anima di morte, di assenza, ossia quello che giustifica e fonda il fenomeno dell'infinito interminabile finire del sì e del no. Il parlante Valdemar vede e dice che la sua voce che pronuncia il processo del sì-no-sì-no... è spaziata e fratturata nell'«ora» presente, un'ora che si manifesta non solo alla fine del processo, ma in ogni fase di esso, in ogni passaggio del sì al no e del no al sì, da una interruzione, da una rottura ben più radicale dell'alternarsi del dormire alla veglia: è la rottura data dalla radicalità della fine, del morire che assenta la vita da se stessa, che la riconduce nella finitezza dove la veglia cosciente, anche se volta per volta dormiente, non domina più. Nell'assenza che spezza la veglia v'è un'eco dell'inconscio freudiano. Esso è una delle chiavi dell'assimilazione da parte di Bernet della conclusione del libro di Derrida, autore del saggio già ricordato *Freud e la scena della scrittura*¹⁶, imprescindibile nella interpretazione dell'inconscio come supplemento originario.

Si realizza infine lo scopo teorico che Derrida persegue, il collasso del sapere assoluto. «Poiché la presenza piena ha *vocazione* di infinità come presenza assoluta a se stessa nella co-scienza, il compimento del sapere assoluto è la fine dell'infinito che non può essere che l'unità del concetto, del logos e della coscienza in una voce senza différance. *La storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare assoluto*. Questa storia è chiusa quando questo assoluto infinito appare a sé come la sua propria morte. *Una voce senza différance, una voce senza scrittura è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta*»¹⁷. Ciò

¹⁵ Derrida (1968), p. 6.

¹⁶ Cfr. sopra nota 6.

¹⁷ Derrida (1968), p. 147. Cito anche più avanti questo passo fondamentale.

rende rilevante la parte dell'esergo da Poe che Bernet non cita. Valdemar introduce il suo richiamo all'assenza del soggetto come morte, con l'immagine della traduzione del suono e della voce nella distinzione della sillabazione spaziata, definita terribile e spaventosa in quanto inaspettata per la durezza e la radicalità del rovesciamento che introduce, unico elemento capace di far parlare scritturalmente l'assenza della morte, la morte stessa in quanto assenza di ogni presenza, quale no che succede ad ogni sì, causa ed affetto del suo essere presenza finita e mortale, limitata dall'assenza. Dice infatti Valdemar che il suono e la voce si rovesciano, nell'orizzonte del suo parlare, in una «sillabazione distinta, perfino terribilmente, spaventosamente distinta». Abbiamo così il quadro dell'ambivalente appropriazione di Derrida da parte di Bernet, del suo andare oltre Husserl e Derrida, che resta (in parte) presso ciò che supera.

4.

Ci avviciniamo alla conclusione dell'elaborazione del problema della possibile fisionomia dell'andare fenomenologicamente oltre Husserl, in particolare lo Husserl della prima *Ricerca logica* e della questione (solo o non solo linguistica?) della distinguibilità tra espressione vocale e significato indicativo, ma anche della legittimità della forma di tale oltrepassamento. In ciò si riassume il confronto tra la posizione di Jacques Derrida, e l'ambivalente critica che gli rivolge Rudolf Bernet. Ci restringiamo all'analisi dell'ultimo capitolo de *La voce e il fenomeno (Il supplemento d'origine)*, attraverso il passaggio per il saggio *L'origine du "sens": phénoménologie et vérité* di Jocelyn Benoist¹⁸. Ci interessa perché, pur non riferito tematicamente al libro derridiano (se non in una rapida parentesi), è fortemente concentrato sulla problematizzazione della declinazione linguistica della fenomenologia e ci conduce alla tesi della collocazione della genialità di Husserl nel suo «platonismo», «se ciò vuol dire un certo tipo di connessione originaria tra 'fenomenologia' e 'verità', collocata nella costituzione stessa della fenomenalità». La tesi di Benoist rappresenta il punto più netto dello stare con Husserl o nel tornare ad Husserl, contro l'oltre Husserl di Derrida, in certo senso bloccato e rovesciato nella sua intenzione di fondo. Basta pensare che in Derrida l'originarietà viene assegnata al supplemento di origine che riassume il senso stesso della fenomenalità, attraverso la riformulazione dislocata della riduzione, mentre in Benoist viene definita originaria la connessione tra fenomenologia e verità, attraverso l'enfaticizzazione della idealità della intuizione delle essenze, in cui la fenomenalità si manifesta come costituita e quindi come autocostruente, quale una sorta di autoaffezione, la determinazione fenomenologica della temporalità fenomenologica, come è noto. Da questo punto di vista, il saggio di Benoist, laterale rispetto al nostro problema, ci serve tuttavia indirettamente a comprendere che l'oltre Husserl si gioca sul terreno della nozione cruciale della costituzione e del suo nesso col darsi stesso della fenomenalità fenomenologica, perdendo molto se non forse tutto della sua crucialità: il supplemento originario spezza infatti la linearità dell'intenzionalità costituente che mira al suo oggetto, ossia alla costituzione della oggettualità. Ciò non accade nella riflessione husserliana di Benoist, ove l'intenzionalità esibisce la sua funzione di donazione dell'oggettualità eidetica essenziale, del darsi stesso del fenomeno, del mostrarsi del senso stesso della fenomenalità. In Derrida la costituzione gioca un ruolo diverso, inferiore si direbbe, rispetto a quel che accade in Husserl. Nell'orizzonte del differire della *différance* la costituzione e la donazione, il darsi originario del fenomeno che in esse si aprono, risultano come congelate. La dimensione teleologica dell'intenzionalità non si cancella, ma l'intenzionalità trasposta nel differire della *différance* vede svalutato il senso del suo riempimento oggettuale, intuitivo o eidetico. Essa diviene differimento infinito,

Benoist richiama il paragrafo 37 della VI *Ricerca logica* nella traduzione francese del 1961¹⁹ in cui Husserl affronta la questione dei rapporti possibili del riempimento progressivo e del suo scopo finale, ove «l'intenzione piena e intera ha ottenuto il suo riempimento, e non un riempimento intermedio e parziale, ma definitivo e ultimo». Ciò gli

¹⁸ Benoist (1994), pp. 314-316 e 319, da cui cito in quel che segue.

¹⁹ Cfr. *ivi*, nota 2, p. 269 e Husserl (1961), da cui cito traducendo senza riferirmi all'originale.

consente di indicare «l'ideale di ogni riempimento» e di evidenziare che la donazione dell'oggettività vale anche per il riempimento «significativo», esso stesso atto di donazione. Scrive ancora Husserl nello stesso luogo: «Non vi è alcuna intenzione di pensiero che non troverà il suo riempimento, e il suo riempimento ultimo, nella misura in cui l'elemento riempiente dell'intuizione, non implica più alcuna intuizione insoddisfatta». In Derrida, si è detto, l'idea della rappresentazione della rappresentazione, ossia del rinvio interminabile delle rappresentazioni, costruita sull'immagine della galleria dei quadri di Dresda, introduce il modello, diverso da quello husserliano, di una intenzionalità aperta, in certo senso di una intenzionalità senza verità, di un riempimento interminabilmente differito. Ci interessa, per questo, tornare sul commento di Benoist, che segue, simpatetico ma poi subito critico, nei confronti di Derrida, qui evocato. Nella misura in cui dovrebbe risultare chiara, alla luce di quanto ci accingiamo a mostrare, l'intenzione nettamente antiderridiana di Benoist, dovrebbe ulteriormente chiarirsi, nel ritorno conclusivo sulle pagine di Derrida (indagato dalla posizione dell'oltre Husserl respinta da Benoist), il senso autentico del superamento derridiano della fenomenologia di Husserl.

Aggiungiamo soltanto una considerazione prima della fine della nostra riflessione ed in vista di essa. Ci manteniamo programmaticamente estranei, esterni, non coinvolti dalla questione di scegliere sull'oltre Husserl, positivamente perseguito, o al contrario respinto in forma ambivalente o invece radicale. Ci resta infatti la convinzione che il descrivere senza decidere chi abbia ragione – per esprimerci in forma semplificata – l'ambito problematico che si apre intorno a tale questione e che è sollecitata da essa, coincida essenzialmente con il mantenersi nell'ambito del procedere fenomenologico per il quale la critica filosofica non contrappone testi a tesi e non esige di chiudersi nel vantaggio assegnato all'una o all'altra. La fenomenologia dovrebbe essere lasciata funzionare anche come interpretazione, ma come peculiarità di un interpretare che decostruendo mantenga aperto l'orizzonte del pensare, del passaggio mai concluso da una rappresentazione pensante ad un'altra. Il passaggio di rappresentazione in rappresentazione accade quando si muove da un quadro all'altro a partire da quello che si incontra nella galleria di Dresda, secondo la rappresentazione-ricordo di Husserl ripresa da Derrida e posta tra le indicazioni originarie della direzione del suo percorso. Si tratta di un punto cruciale: nel muoversi oltre Husserl, Derrida in certa misura si modella su Husserl, il suo dopo lascia apparire attimamente il suo prima secondo lo schema dell'origine differita, cuore e centro del suo pensiero. La domanda se Derrida resti husserliano è al tempo stesso impropria e legittima.

Husserl osserva che non si dà intenzione di pensiero che non trovi il suo *telos* sfociando nel suo riempimento. Benoist commenta che «quel che Jacques Derrida ha indicato con il nome di 'struttura *teleologica*' dell'intenzionalità [...] viene esposto qui con la massima chiarezza. La conoscenza costituisce come tale il *telos* dell'intenzionalità, ciò per cui essa si autentica come intenzionalità». Secondo Jacques Derrida, questo «vale anche per l'intenzionalità signitiva». Anche il riempimento significativo, secondo lo Husserl della VI *Ricerca Logica*, esige che l'oggettività significata sia data, e che si ritrovi qui il primato originario della donazione. Il punto di dissenso da Derrida sta esattamente qui. Non si può seguire Derrida «nella inflessione "critica" che dà a tale constatazione». È in gioco infatti, per Benoist, tanto il fine di conoscenza proprio della intenzionalità riempita, quanto, e altrettanto il fatto che l'oggettività sia comunque data o donata, e che tutto quel che partecipa dell'oggettività ottenga la sua identità. La verità, dunque, come conoscenza di una oggettività data in una intenzione riempita, anche di carattere segnico o signitivo, è ciò che Derrida sembra mancare, quando rimprovera a Husserl ciò che a Benoist stesso appare, sulla scorta di Husserl, una costatazione fenomenologica non confutabile, perchè «puramente descrittiva e descrittivamente *profonda*». Se la fenomenologia è descrizione essenziale che fornisce, nella forma di datità della donazione, la conoscenza della identità degli oggetti, essa non perde tale valore di conoscenza quando investe il piano della intenzionalità di significato. Qui si mostra invece, secondo Derrida, il differire della espressione dal significato in quanto indice, in cui siamo tenuti a riconoscere il vero importo di verità della fenomenologia. Chiediamo: la verità (posto che la verità possa ancora

essere chiamata in causa, ciò che Derrida forse respingerebbe) è l'esito fenomenologicamente oggettuale di una intenzionalità riempita, o consiste nel darsi stesso del differire della *différance*? E la fenomenologia del segno modifica o non modifica la circostanza che anche l'oggettività significata deve essere data, e che in ciò si risolve il senso per cui è oggettiva?

«Nella possibilità – ideale – per l'oggettività significata», prosegue Benoist, «di essere "data", è in gioco niente di meno che il suo senso di oggettività, ed è questa presenza della esigenza di donabilità della cosa mirata [...] nel cuore stesso della intenzionalità, cioè grazie a cui questa cosa può costituirsi come l'identico di ciò a cui si mira». «È nel rinvio, sia pure immaginario, alla presenza come identificazione assoluta (è la "cosa stessa" che io ho), in quanto essa è al cuore stesso degli atti che costituiscono la vita intenzionale del soggetto (da questo punto di vista si dà certamente una presupposizione della "presenza" in Husserl, che coincide con quella della *fenomenalità*), ciò in cui si istituisce il senso dell'oggetto e il senso di questa vita "oggettivante", senza pregiudicare affatto lo statuto "esistenziale" o modale dell'oggetto». Viene rivolto a Derrida il rilievo che se si degrada il senso della presenza in Husserl, a vantaggio dell'infinito differire della *différance*, si perde il presupposto delle fenomenalità in quanto tale, il che comporta che si perda il senso dell'oggetto e anche il senso dell'atto dell'oggettivazione inscindibile dalla intenzionalità fenomenologica. Nel mantenersi sospesi rispetto alla presa di posizione per Husserl o per Derrida, si rende ben manifesto lo snodo fenomenologico cruciale qui in gioco. L'interpretare ricondotto alla descrizione di posizione teoriche, si mostra anzitutto come il darsi di differenze interne all'orizzonte fenomenologico. Il portato in termini di metodo (ma il metodo fenomenologico non è forse il nucleo e non un margine della fenomenologia?) della nostra lettura si rende sempre più evidente. Non sembra possibile assolutizzare la presenza se si vuole cogliere l'essenza, il che comporta che vi si scorga una delle forme della modalizzazione dell'intenzionalità, mentre è necessario distinguere tra la presenza dell'intuizione percettiva e ciò che la eccede, ossia lo sviluppo delle «possibilità *eidetiche* dell'immaginazione».

Nella prospettiva critica di Benoist, pur senza che il riferimento antiderridiano sia reso esplicito, il ruolo della differenza resta, ma segnala lo scarto tra intuizione percettiva e immaginazione eidetica. Si dà bensì una «alterazione originaria», ma questa ospita in sé la possibilità del passaggio alla «fondazione dell'essenza». «In altri termini, se non avessimo altro che "percezioni", e venisse meno ogni mira rivolta all'idealità dell'essenza, «non vi sarebbe intenzionalità, e la struttura "intenzionale". E della percezione stessa si disfarebbe [...]. La percezione non è solo *telos* per le altre intenzionalità, ma per lei stessa in quanto la sua identità non è possibile che grazie al rapporto plurale con altre modalità dell'intenzionalità, rapporto che articola lo scarto necessario all'idealità, sotto cui soltanto la percezione è possibile – non come percezione di una idealità, ma di ciò che potrebbe chiamare un "ideale-mirato" [*idéal-visé*], in quanto l'idealità costituisce qui la dimensione propria di ciò che viene "preso di mira". Non si avrebbe la possibilità di delineare una struttura intenzionale della percezione, se mancasse il riferimento intenzionale, mirato, all'essenza nella sua idealità. Senza idealità dell'essenza, non si darebbe nessuna intenzionalità della percezione, che dunque ospita in sé strutturalmente il rinvio all'essenza. Ciò accade perché la percezione ha in se stessa il suo fine, e perché l'identità della percezione e delle altre forme dell'intenzionalità serve come polo per l'articolazione della sua identità nello scarto rispetto all'idealità. Solo quindi nella differenza, nello scarto rispetto all'idealità, l'intenzionalità propria della percezione e delle altre forme dell'intenzionalità definisce la loro identità quale identità che sottostà all'idealità. Nessuna percezione, quindi, senza la differenza che rende necessaria l'idealità. Questo significa non che la percezione percepisca una idealità, ma che essa si riferisce a ciò che chiamiamo idealità in quanto venga preso di mira intenzionalmente, ossia all'idealità di quel che viene preso di mira in quanto tale.

L'installazione della differenza avviene, in Benoist, in una funzione del tutto diversa da quella che le assegna Derrida, ossia come elemento del gioco dell'intenzionalità e della sua

descrizione. Più in generale, essa mostra che non si sta nella fenomenologia senza comprenderne il rapporto con la verità e il nesso di questa con la differenza. Quali sono le «condizioni generali dell'intenzionalità»?²⁰. «La fenomenologia è indissociabile da una certa presupposizione della “verità” (e della idealità). In effetti tale presupposto fa parte delle condizioni sotto le quali ciò che è chiamato il “senso” fenomenologico può apparire e fare l'oggetto di una descrizione intenzionale». Si dà una descrizione intenzionale del senso fenomenologico solo sul presupposto di una idealità e della verità cui comunque si mira nel percorso della conoscenza oggettivante. Esso è infatti «legato alla struttura stessa della intenzionalità quale rinvio oggettivo, che si comprende e si autentifica come tale solo se viene postulata una certa “idealità” dell'oggetto preso di mira [*visé*]». Segue l'osservazione cruciale nell'economia dell'argomentazione di Benoist. Sottrarre l'idealità alla struttura dell'intenzionalità significa avviarsi a naturalizzarla. Si tratta di un prezzo troppo alto da pagare in ogni tentativo di ripensare la fenomenologia husserliana oltre Husserl. È in gioco il rischio di fuoriuscirne, un rischio non ripagato dalla sostituzione del fenomeno dell'infinito differire alla voce che non si scrive nel mondo, la voce del soliloquio della coscienza con sé stessa (la tesi di fondo di Jacques Derrida). Sopprimere l'idealità è sopprimere come tale «la struttura stessa della intenzionalità, o anche renderla ‘seconda’, in un mondo di oggetti già costituiti (mentre la sua funzione sarebbe quella di rendere conto di questi oggetti), ciò che si definisce esattamente “naturalizzarla”». Il problema della costituzione fenomenologica degli oggetti verrebbe così occultato. Si finirebbe per sottrarre all'intenzionalità «ogni radicalità nella sua capacità di rendere problematico l'insieme degli oggetti del “mondo” e di essere intesa come fonte di “senso” radicale ed assoluto, il che è l'impresa propria del pensiero di Husserl nella sua apertura propriamente rivoluzionaria (l'istituzione della fenomenologia)». Nel mondo dunque non incontriamo la spaziatura scritturale del fenomeno, ma la costituzione del senso degli oggetti.

Come può l'intelletto fare *sense*? Intenzionalità e senso non possono perdere il ruolo che svolgono nella fenomenologia che comunque si rapporta al presupposto di una verità. Per Husserl la fenomenologia non è in quanto tale «fenomenologia della conoscenza, ma l'esistenza (almeno in linea di diritto) di una fenomenologia della conoscenza è essenziale per la possibilità di una fenomenologia in generale: perché», come mostra la quinta lezione de *L'idea della fenomenologia*, «è negli atti in cui l'oggetto è “donato” come tale (= conosciuto) che si origina idealmente la possibilità di avere in generale un oggetto nella necessaria identità implicita di questo oggetto». La conoscenza che mira all'essenza rivela il fondo costitutivo di ogni cosa mirata, ossia che noi viviamo in un mondo di essenze, nel senso, tuttavia, che noi «miriamo [volgiamo lo sguardo] sempre *sotto* delle essenze» non riducibili a una fantasia metafisica. Quando il saggio si conclude con la affermazione della genialità del platonismo husserliano (la convinzione dell'assolutezza del nesso tra fenomenologia e verità), Benoist ricorda che la via della fenomenologia che non rinuncia alle essenze se non vuole rinunciare a se stessa respinge la legittimità del mettere in questione «il suo presupposto ultimo, quello della validità del metodo descrittivo». «Finché vi sarà un senso, non vi sarà modo di descrivere altrimenti che sotto delle “essenze”» che verranno presupposte anche se sembra che le si respinga, perché il respingimento avviene comunque tramite la descrizione stessa. Non si può rinunciare alle essenze a favore dell'«ondeggiamento» del senso perché ciò implica cedere alla tesi della provenienza linguistica del senso e rinunciare alla «potenza della descrizione». Neanche i filosofi linguisti possono economizzare sui «presupposti descrittivi extralinguistici».

5.

Giungiamo al settimo capitolo de *La voce e il fenomeno*. Abbiamo di fronte l'orizzonte dell'oltre Husserl aperto dal libro di Derrida, primo passo dell'oltre su cui si commisurano gli altri oltre chiamati in causa. Esclusi tanto il commento e l'interpretazione complessivi, secondo una linea di lettura indicata dallo stesso Derrida in riferimento alla prima *Ricerca logica*, cerchiamo di cogliere alcuni dei nuclei della conclusione cui il libro giunge. La

²⁰ Benoist (1994), pp. 317-319, da cui cito in quel che segue.

supplementarità è il ritardo della presenza, e, in quanto *différance*, è «l'operazione del differire che, nello stesso tempo, fende e ritarda la presenza, sottomettendola alla divisione e al termine originari»²¹. Essa non muove né dalla coscienza né dalla sua assenza. È una supplezza di origine che sta al posto della presenza originariamente mancante. Ci si chiede se con questa lettura che percorre la prima *Ricerca*, si riesce a dire il rapporto tra segno espressivo e indicativo, e presenza in generale. La struttura del supplemento può essere delineata anche così: «una possibilità che produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi»²². Tale formulazione ha il merito di sottolineare in maniera concentrata che il supplemento produce ciò cui, in quanto supplemento si aggiunge, o si ritiene che si aggiunga in base allo schema del prima (l'origine) e del suo poi (il supplemento), che qui viene decostruito. Nel supplemento originario si esprime la non pienezza della presenza e «il non-riempimento di un'intuizione» (è il punto su cui insiste criticamente Jocelyn Benoist), ma nei termini della fenomenologia del segno esso designa la funzione della «supplezza sostitutiva», o la struttura dell'«a posto di» (*für etwas*) che appartiene ad ogni segno in generale»²³. È chiara la spiegazione della forma di questa struttura: «Il per-sé della presenza a sé (*für sich*), tradizionalmente determinato nella sua funzione dativa, come auto-donazione fenomenologica riflessiva o pre-riflessiva sorge nel movimento della complementarità come sostituzione originaria». Il per-sé diventa un al-posto-di-sé, un sé invece di sé, che sta per il sé, che prende il suo posto.

L'indice sostituisce il significante con altro significante. Esso «si sostituisce ad un altro significante, ad un altro ordine del significante», non sostituisce anzitutto il significato assente, e si iscrive nel gioco della differenza che mantiene «con la presenza mancante un altro rapporto», non quello della sostituzione del significato al significante. Quest'ultimo è il movimento dell'idealizzazione, qui tuttavia nel significato per cui la differenza genera idealizzazione e una permanenza ripetuta della presenza. «Più il significato è ideale, più aumenta la potenza di ripetizione della presenza, più mantiene, riserva e capitalizza il senso»²⁴. Ciò spiega perché l'indice venga introdotto a delineare qualcosa di altro (una differenza ulteriore) rispetto alla ripetizione idealizzata della presenza. «L'indice sostituisce anche un altro tipo di significante: il segno espressivo, cioè un significante il cui significato (la *Bedeutung*) è ideale»²⁵. «Infatti, nel discorso reale, comunicativo, ecc., l'espressione cede il posto all'indice perché [...] il senso posto da altri e in generale il vissuto di altri non mi sono mai presenti e non possono mai esserlo. Perciò, dice Husserl, l'espressione funziona allora «come indice». Nella comunicazione, nel discorso reale diverso dal soliloquio entra l'alterità, quella di un senso di altri o proveniente da un ambito di alterità, e quella, appartenente a quest'ambito, del vissuto di altri che non sono presenti alla mia persona. La distinzione tra espressione e indice, e il trasformarsi della espressione in indice derivano dall'intervento dell'alterità, fuori della dimensione parlante del mero soliloquio. Il linguaggio si sgancia dalla presa totale nell'intuizionismo. In quanto tale, è «la libertà di linguaggio, il franco-parlare di un discorso, anche se falso e contraddittorio. Si può parlare senza sapere» (sembra questa una delle prerogative del discorso solitario). Le regole della parola non sono di per sé regole della conoscenza. «La morfologia pura delle significazioni deve dirci *a priori* a quali condizioni un discorso può essere un discorso, anche se non rende possibile alcuna conoscenza». Ne emerge quello che a Derrida preme, «la purezza specifica dell'espressione» alla quale non appartengono «gli atti della conoscenza intuitiva «che riempiono» il voler-dire». Solo «eventualmente», scrive Husserl nel paragrafo 9 della prima *Ricerca*, un'espressione fornita di senso è costituita da «atti che gli danno la *Bedeutung* ed eventualmente la pienezza intuitiva, e nei quali si costituisce il rapporto all'oggettività espressa. Essa pone qualcosa, e in quanto essa lo pone si riferisce a qualcosa

²¹ Derrida (1968), p. 127.

²² Ivi, p. 128.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 129.

di oggettivo»²⁶. La pienezza è soltanto eventuale, e la purezza del voler-dire è implicita nel soliloquio.

Un'espressione *widersinnig*, «contraddittoria, falsa, assurda», può non essere *sinnlos*, divenire cioè «priva di senso intelligibile». Il puro voler-dire resiste anche in assenza di oggetto. «La pura grammatica logica esclude quindi dalla normalità del discorso solo il non-senso nel senso dell'*Unsinn*», come accade quando diciamo la parola insensata *Abracadabra*. Il voler-dire attivo anche nel parlare con se stessi proprio del soliloquio, «non implica essenzialmente l'intuizione dell'oggetto, ma [...] la esclude essenzialmente». La voce non ha bisogno dell'intuizione per essere riempita, ma la esclude in via di principio, e in questo sta la sua «originalità strutturale», al punto che «il linguaggio che parla in presenza del suo oggetto cancella o lascia fondere la sua originalità propria, questa struttura che appartiene solamente ad esso e che gli permette di funzionare *da solo*, quando la sua intenzione è privata di una intuizione»²⁷. Ogni alterità viene meno nella solitudine della voce. Il mio essere assente, il mio non percepire, il mio non intuire, sono i modi del mio stesso dire, «per il fatto stesso che io dico, per *ciò* che io dico e *perché* lo dico». Dopo aver ribadito l'assenza dell'intuizione nel parlare, nella voce che dice, Derrida scrive: «L'assenza dell'intuizione – e quindi del soggetto dell'intuizione – non è soltanto *tollerata* dal discorso, è *richiesta* dalla struttura della significazione in generale», una struttura senza soggetto e senza indice, «per poco che la si consideri *in se stessa* [...]. L'assenza totale del soggetto e dell'oggetto di un enunciato – la morte dello scrittore o/e la scomparsa degli oggetti che egli ha potuto descrivere – non impedisce ad un testo di 'voler dire'. Anzi questa possibilità fa nascere il voler-dire come tale, lo dona all'ascolto e alla lettura»²⁸. Lo dona alla lettura (silenziosa) e all'ascolto (ancor più silenzioso), ma non alla scrittura, alterità essenziale rispetto al voler-dire, all'opposto di quest'ultima intuitiva, spaziale e spaziata, mondana, insomma fornita di segni.

Nell'illustrare il fatto che l'«intuizionismo trascendentale» gioca in Husserl rispetto al linguaggio un ruolo più centrale del formalismo logico («la forma è sempre la forma di un senso e il senso non si apre che nell'intenzionalità cosciente del *rapporto all'oggetto*»²⁹, Derrida segnala che nella prima *Ricerca logica* la differenza tra dire «il cerchio è quadrato» e dire «*abracadabra*» viene collocata nella circostanza che «la forma di rapporto all'oggetto e di una intuizione unitaria non appare che nel primo esempio». Ciò significa che se questa proposizione cambia contenuto, restando nella forma S è P, essa «potrebbe darci un oggetto da conoscere e da vedere». Ci limitiamo a far notare, a proposito di quel che si diceva sopra circa la tesi di Jocelyn Benoist e della sua rivendicazione del platonismo di Husserl come conoscenza della verità del senso, che qui manca del tutto il richiamo alle essenze quali oggetti primi di tale conoscenza della verità. «Il cerchio è quadrato» prosegue Derrida, «espressione dotata di senso (*sinnvoll*), non ha oggetto possibile, ma ha senso soltanto nella misura in cui la forma grammaticale tollera la possibilità di un rapporto all'oggetto». Il senso si basa sul possibile rapporto all'oggetto. Il senso si definisce, in Husserl come nella tradizione, «a partire dalla verità come oggettività». Se i segni non rispettano il riferimento all'oggettività e dunque non rispettano questa regola e non promettono quindi conoscenza, ne consegue che le forme del senso devono essere viste come produttrici di *Unsinn*, di non-senso. Ma il senso non si definisce in ogni caso a partire dalla verità come oggettività, se non si vuole fare quel che non può fare, «respingere nel non-senso assoluto ogni linguaggio poetico che trasgredisce le leggi di questa grammatica della conoscenza e che non vi si lascia mai ridurre». Le forme di significato non discorsive posseggono risorse di senso che non rinviano ad un oggetto possibile e Husserl quindi nel lasciare loro un significato sottrae loro il valore di una logica dell'oggetto. Qui emerge il punto critico chiave agli occhi di Derrida (in cui risuona anche la traccia del suo rapporto con il pensiero di Sigmund Freud): «la limitazione iniziale del senso al sapere, del logos all'oggettività, del linguaggio alla

²⁶ Citato da Derrida, *ivi*, p. 130.

²⁷ *Ivi*, pp. 132-133.

²⁸ *Ivi*, pp. 133-134.

²⁹ *Ivi*, pp. 141-143, da cui cito in quel che segue.

ragione».

Si aggiunge la conferma e lo sviluppo delle implicazioni di tale punto. «Noi abbiamo provato la solidarietà sistematica dei concetti di senso, di idealità, di oggettività, di verità, di intuizione, di espressione». Per Derrida essi sono collegati (si tratta di un punto strategico della sua argomentazione, quello in cui il ruolo della presenza del presente vivente gli serve a discriminare rispetto a Husserl la direzione della propria decostruzione) dalla loro «matrice comune [...], l'essere come *presenza*: prossimità assoluta dell'identità a sé, essere-davanti dell'oggetto disponibile per la ripetizione, conservazione del presente temporale la cui forma ideale è la presenza a sé della *vita* trascendentale, la cui identità ideale permette *idealiter* la ripetizione all'infinito. Il presente-vivente, come concetto indecomponibile in un soggetto e un attributo, è quindi il concetto fondatore della fenomenologia come metafisica». Tuttavia..., tuttavia anche Husserl sembra preso dal differire della *différance*. Ciò che è solo e puramente pensato, come il presente-vivente, è ideale, e in quanto tale è «differito all'infinito», e qui la *différance* vale come «differenza tra idealità e non-idealità». L'idealità è nelle espressioni oggettive, ma anche in quelle soggettive: «In una espressione soggettiva, il *contenuto* può essere sostituito da un contenuto oggettivo dunque ideale». L'atto è «perduto per l'idealità», ma non il contenuto. «Questa sostituzione (che [...] confermerebbe ancora ciò che dicevamo del gioco della vita e della morte nell'*Io*) è ideale». La sostituzione di un contenuto oggettivo ideale ad un altro contenuto oggettivo ideale, è essa stessa ideale. Essa si configura come una sostituzione infinita, come un sostituire «*all'infinito* dell'idealità alla non-idealità, dell'oggettività alla non-oggettività». Se però Husserl nega il valore di questa tesi e nell'*Origine della geometria* conferma che l'univocità dell'espressione oggettiva è un ideale inaccessibile, al tempo stesso fa del sistema delle differenze «*una struttura puramente teleologica*», dove opera proprio la *différance* dell'infinito differire, dell'interminabile distinguere.

Tutto il suo sistema fenomenologico ne viene investito plasmato nel senso teleologico dell'apertura all'infinito del differire, del distinguere, esso stesso, in quanto possibilità del differire, infinitamente differito e rinviato. L'apertura del differire infinito è essa stessa differita all'infinito. «La possibilità di distinguere tra segno e non-segno, tra segno linguistico e segno non linguistico, grammaticalità pura generale e grammaticalità pura logica, intenzione ed intuizione, ecc., questa pura possibilità è differita all'infinito». Ma nella possibilità differita all'infinito, la possibilità stessa si risolve nella differenza tra la propria possibilità e l'impossibilità manifesta nel suo infinito rinviarsi. Se la presenza è «*différance* all'infinito», ci chiediamo: Husserl ha visto o non ha visto, o ha forse comunque sfiorato questo punto? La risposta, secondo Derrida, ci dice che il modo in cui ha descritto il movimento della temporalizzazione mostra che non è stato catturato dall'idea della presenza assoluta di una *parusia*. Kantianamente, egli ha pensato «l'infinità come Idea [...], come l'indefinitività di un «all'infinito»» e «ciò fa credere che egli non abbia mai *derivato* la differenza dalla pienezza di una *parusia*, dalla presenza piena di un sapere positivo», che il sapere assoluto e il concetto infinito non siano mai stati il suo punto di partenza originario³⁰. Nonostante la pretesa della fenomenologia di ritrovarsi nello schema di una «metafisica della presenza che si affanna instancabilmente a far derivare la differenza», ossia a farne qualcosa di solo successivo rispetto alla pienezza dell'assolutezza di un'origine, anche Husserl pensa la differenza come originaria, come quel supplemento di origine che non ha nulla prima di sé da cui possa seguire derivandone. Derrida appare geniale nell'idea che Husserl in qualche modo si iscriva nella prospettiva di una radicalizzazione della dialettica hegeliana (ma perché poi «radicalizzazione»? Questa è la forma perfetta della dialettica hegeliana), connessa alla critica a Kant: pensare l'infinito positivo, pensare l'assoluto come tale, equivale a pensare insieme il suo negativo, originario differire (la sua *différance*, nel lessico di Derrida), il suo limite. Ma sul presunto hegelismo di Derrida bisognerebbe riflettere ancora.

L'utilizzazione derridiana della dialettica hegeliana nel distanziamento da Husserl è molto peculiare. Siamo ricondotti all'immagine concettuale della morte, della mia morte,

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 145-146.

della negatività e dell'assenza come morte del soggetto. Comunque la si giudichi, e fermo restando che si tratta di una svolta concettuale e letteraria di grande fascino, essa si innesta con piena coerenza nell'oltrepassamento di Husserl ne *La voce e il fenomeno*, di cui costituisce uno snodo essenziale. L'idealità pensata, kantianamente, come Idea dell'indefinito andare all'infinito comporta che l'Ideale venga compreso come *différance* infinita e che quest'ultima si produca «in un rapporto alla morte in generale». È così che l'infinito differire della differenza appare finito. espressione della «finitezza della vita». La *différance* diventa vivere finito, empiricamente finito, non più preso nell'opposizione di infinito e finito, ma trasferito nella finitezza del mio vivere. «Solo un rapporto alla mia-morte può far apparire la *différance* infinita della presenza. Nello stesso tempo, paragonato all'idealità dell'infinito positivo, questo rapporto alla mia-morte diventa accidente dell'empiricità finita. L'apparire della *différance* infinita è esso stesso finito». La *différance* non è più il rapporto tra infinito e finito, poiché «diventa la finitezza della vita come rapporto essenziale a sé come alla sua morte. *La différence infinita è finita*. Non la si può dunque più pensare nell'opposizione della finità e dell'infinità, dell'assenza e della presenza, della negazione e dell'affermazione»³¹. Nell'ambito della metafisica della presenza risulta realizzata la «chiusura» della storia nella forma del sapere assoluto. Quando accade (oggi? Nell'oggi senza tempo del pensare?) che la *différance* sostituisca «la voce senza *différance*», allora la storia come assoluta presenza, parusia radicale, è finita, e il sapere assoluto viene meno perché esso costituisce il senso stesso di ciò che hegelianamente chiamiamo «storia». «La storia dell'essere come presenza, come presenza a sé nel sapere assoluto, come coscienza (di) sé nell'infinità della parusia, questa storia è chiusa. La storia della presenza è chiusa, poiché “storia” non ha mai voluto dire che questo: presentazione (*Gegenwärtigung*) dell'essere, produzione e accoglimento dell'ente nella presenza, come sapere e signoria». Siamo giunti alla fine del sapere.

«Poiché la presenza piena ha *vocazione* di infinità come presenza assoluta a se stessa nella co-scienza, il compimento del sapere assoluto è la fine dell'infinito che non può essere che l'unità del concetto, del logos e della coscienza in una voce senza *différance*. *La storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare assoluto*. L'assoluto infinito si manifesta a sé ed in sé come la sua propria morte. Esso è il suo stesso esser morto. «Una voce senza *différance*, una voce senza scrittura è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta»: il parlare senza differire, senza la separazione del differire che accade solo se la voce si rovescia in scrittura, coincide con quel vivere che è un morire. La presenza è «chiusura del sapere. Si richiedono pensieri «inauditi» non sostituibili da «vecchi segni». Interrogare la presenza nella chiusura del sapere significa che «noi non sappiamo più» entro l'orizzonte di questa domanda, cioè non apparteniamo più «al sistema del voler-dire»³². La verità viene rapportata alla morte come alla propria origine: all'origine della verità c'è la morte, espressione radicale del differire, dell'alterità come assenza. La verità è dunque un supplemento originario, non un'origine da cui il differire deriva. «Non sappiamo più se ciò che è stato ridotto e diminuito come accidente, modificazione e ritorno, sotto i vecchi nomi di “segno” e di “ri-presentazione” non ha represso ciò che rapportava la verità alla propria morte». La *différance* è più antica dell'originario, essa è l'originario, nel senso che «la forza di ripetizione del presente vivente [...] si ri-presenta in un *supplemento* perché non è mai stato presente a se stesso»³³.

Oltre e contro Husserl, scopriamo che il «normale» e il «pre-originario» non sono riducibili a una esperienza seconda e secondaria, ma consistono nella «deriva indefinita dei segni come erranza e cambiamento (*Verwandlung*) che concatena le ri-presentazioni (*Vergegenwärtigungen*) le une alle altre, senza inizio né fine». La percezione viene meno e la presentazione è una “rappresentazione della rappresentazione”, nascita e morte della presentazione stessa, suo infinito iniziare e suo infinito finire. Siamo giunti al punto finale e culminante de *La voce e il fenomeno*, quello in cui Derrida cita il passo di Husserl che

³¹ Ivi, p. 146.

³² Ivi, pp. 147-148.

³³ *Ibidem*.

abbiamo ricordato spesso, chiave in immagine dell'intero libro quello che parla dell'errare per le sale della galleria di Dresda. Tale errare rappresentativo da quadri che rappresentano quadri a quadri che rappresentano quadri, è originario, nulla lo precede, nulla lo cancella, perché la galleria «è il labirinto che comprende in sé la sue uscite»: le sue uscite si curvano su se stesse come fossero entrate. Dalle uscite del labirinto non si esce ma vi si resta. Ogni uscita dalla galleria-labirinto è un rientro in essa. Risuonando nelle sue sale, la voce, *phonè*, supplisce «lo splendore della presenza» e lavora per essa contro la *différance*. La voce non fa l'esperienza della rappresentazione della rappresentazione, ma parla e in questo parlare accede «al sole della presenza», che tuttavia è «la via di Icaro», avvicinandosi in volo al sole per poi rovinare e morire. Voce e presenza rovinano come Icaro e lasciano libero lo spazio della *différance*, dove emerge la fine della fenomenologia che ha voluto accreditarsi presso di noi per quel che non è, «fenomenologia della percezione»³⁴.

Bibliografia

- Benoist, J. (1994), *L'origine du "sens": phénoménologie et vérité*, in Id., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, Paris.
- Bernet, R. (1994), *La voix de son maître*, in Id., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Bernet, R. (2001), "Pulsion, plaisir et déplaisir. Essai d'une fondation philosophique des concepts psychanalytiques", in *Philosophie*, 71.
- Bernet, R. (2004), *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1967), *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris.
- Derrida, J. (1968), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano.
- Derrida, J. (1971), *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1994), *Essere giusti con Freud*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Cortina, Milano.
- Husserl, E. (1961), *Recherches Logiques*, PUF, Paris.
- Husserl, E. (1968), *Ricerche logiche, I*, trad. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschauliche Vergegenwärtigungen*, *Husserliana XXIII*.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, *Husserliana XIX*.
- Trincia, F.S. (1992), *Il Dio di Freud*, il Saggiatore, Milano.
- Trincia, F.S. (2008), *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia.
- Trincia, F.S. (2014), *Freud*, La Scuola, Brescia.
- Trincia, F.S. (2016), *Fenomenologia e poesia. Edmund Husserl e John Keats*, Dialegesthai.
- Trincia, F.S. (2019), *Umanesimo europeo. Sigmund Freud e Thomas Mann*, Scholé, Brescia.
- Trincia, F.S. (2020), *Per una fenomenologia della passività. Osservazioni comparative su logica e fondazione passiva in Husserl*, Inschibboleth, Roma.

³⁴ Ivi, p. 149.