



Il nome a venire. La questione della nominazone a partire da Jacques Derrida.

Dario Giugliano

Esercizi Filosofici 5, 2010, pp. 53-64

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art510/giugliano510>

# IL NOME A VENIRE. LA QUESTIONE DELLA NOMINAZIONE A PARTIRE DA JACQUES DERRIDA<sup>1</sup>

Dario Giugliano

Per delimitare la questione della nominazione, circoscrivendone l'ambito al raggio di interesse proprio della riflessione derridiana, diremo subito che la stessa sarà affrontata valutandone l'aspetto di meccanismo identificativo.

Preliminarmente, occorrerà subito chiarire che qui non si potrà in alcun modo, e non certo per limiti effettivi, dovuti a una qualche contingenza, determinare la forma di questa problematica specifica, come isolandola all'interno della riflessione di Derrida. Qui noi potremo muoverci come in un oggetto frattale, in cui ogni suo punto rinvia necessariamente alla totalità del suo insieme, che proprio, però, perché riverberantesi in ogni suo segmento costitutivo, finisce per risultare invalidata nella sua struttura specifica. La questione del nome, pertanto, del nominare in quanto azione volta a dare e/o riconoscere un nome, riconoscere a partire da un nome, meccanismo tipico di ogni pratica epistemica, sarà affrontata non potendo escludere che essa vada a costituirsi come uno dei percorsi privilegiati atti a introdurci in generale al pensiero di Jacques Derrida, a patto di darle il senso che le spetta all'interno di una architettura di cui essa stessa finirebbe per essere motivo di esistenza. Il fatto che ad avallare questo nostro gesto arbitrario verranno convocati di volta in volta passi dalle opere di Derrida non ne attenuerà in alcun modo la caratteristica fondamentale: questa è e vuole essere una lettura partigiana e quando chiederà sostegno alle risorse provenienti da quel versante che saremmo portati a riconoscere come filologico, sarà solo per una sorta di premura convenzionalistica – in fondo, per quanto vadano guardate con sospetto, sempre, come potremmo mai prescindere da certe pratiche, da certi usi e abitudini, da certe *buone maniere*?

Cominciamo, quindi, subito con l'affermare che a tutta la riflessione derridiana resta sottesa una tensione epistemologica irriducibile, senza il

<sup>1</sup> Il presente scritto costituisce la traccia di un intervento, a cui seguì un ampio e felice dibattito, da me tenuto il 18 febbraio 2008, su invito del professor A. Martone, presso l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Dottorato di Filosofia e Politica, coordinato dal professor A. Postigliola. Colgo qui l'occasione per ringraziare quei docenti e quei dottorandi, che, col loro invito e con la loro presenza, hanno dato senso e possibilità d'essere a questo saggio.

riconoscimento di questo nucleo germinale si rischierebbe, a nostro parere, di assistere a una sorta di svaporamento di un pensare erratico, perso di volta in volta dietro tematiche assolutamente eterogenee, come a voler giustificare un atteggiamento nomadico del pensiero filosofico, quasi come se questo dovesse, per statuto, occuparsi di tutto. Pertanto, se questa riflessione prenderà le mosse da un lavoro critico sull'origine dell'oggetto letterario, questione, quindi eminentemente linguistica, che Derrida svilupperà nei suoi lavori iniziali sulla fenomenologia husserliana, lo farà comunque a partire da un problema eminentemente epistemologico. Ricordiamo che siamo in un momento storico, la fine degli anni cinquanta del secolo scorso, in cui si assiste, in tutta Europa, a una rinascita della fenomenologia e del pensiero husserliano.

Durante i primi anni dei miei studi filosofici – dirà Derrida in un'intervista radiofonica rilasciata a France Culture – quando ho cominciato a leggere e a scrivere su Husserl, all'inizio degli anni cinquanta, dopo l'introduzione della fenomenologia [in Francia], da parte di Sartre e Merleau-Ponty, sentivo il bisogno di porre la questione della scienza, dell'epistemologia, a partire dalla fenomenologia, cosa che Sartre e Merleau-Ponty in un certo modo non avevano fatto. Di conseguenza, ho scritto i miei primi saggi su Husserl orientandoli verso le questioni dell'oggettività scientifica e<sup>2</sup> delle matematiche: Cavailles, Tran-Duc-Tao e anche la questione marxista.

Sono gli anni di apprendistato all'Ecole Normale Supérieure, sotto la guida di Hyppolite e de Gandillac, ma sono anche gli anni delle prime prove di scrittura, dell'incontro, a mio parere fondamentale, con Althusser, Lacan, Foucault e con Deleuze. In tutti questi autori è presente, in modo più o meno palese, una riflessione sul linguaggio, una riflessione a partire da questioni linguistiche. Tutti questi autori sono debitori, in misura più o meno fondamentale, all'ideologia strutturalista, da cui, ben presto, con movenze diverse, ognuno di loro si libererà, ma sempre nella forma del riconoscimento o, se si vuole, del debito a oltranza.

L'opera di esordio di Derrida<sup>3</sup> contiene, a mio giudizio, i tratti di quella che sarà la marca essenziale di tutta la produzione successiva del filosofo francese, a cui si è attribuito il nome di decostruzione e che possono essere sinteticamente riassunti da questa indicazione precettistica, che ci dà Derrida stesso, in un'altra intervista, rilasciata qualche decennio prima: «Lei sa, infatti, che bisogna soprattutto leggere e rileggere quelli nelle cui tracce io scrivo: i "libri" nei margini e fra le righe dei quali io disegno e decifro un testo che è nello stesso

<sup>2</sup> J. Derrida, *Sulla parola* (2002), a cura di A. Cariolato, nottetempo, Roma 2004, pp. 27-28.

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria* (1962), a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987.

tempo molto simile e completamente diverso, un testo che esiterei anche, per ovvie ragioni, a chiamare frammentario [...].<sup>4</sup> L'opera di esordio a cui facevo riferimento è un'introduzione, che Derrida scrive a uno scritto di Husserl, che costituisce un'appendice a un paragrafo della *Krisis*, il 9a, in cui Husserl affronta la questione dell'origine della geometria. Si tratta di un'opera, che già solo da un punto di vista squisitamente tipografico presenta dei problemi, caratteristica questa che si potrà rinvenire in molta produzione derridiana successiva, oltre poi a sollevare all'epoca della sua uscita commenti di molte anime fini sull'opportunità dell'intera operazione. Ricordiamo velocemente questi aspetti: si tratta di un'introduzione di circa 150 pagine a uno scritto di Husserl di poco più di una ventina di pagine, quindi è evidente che, su un piano editoriale, la definizione tecnica di «introduzione» non è più in alcun modo pertinente, ci troviamo, infatti, di fronte a un vero e proprio libro, che affronta la questione dell'oggettività degli oggetti ideali nella fenomenologia husserliana, origine della quale, secondo Derrida, Husserl sembrerebbe rinvenire nella possibilità della scrittura, salvo poi non riconoscere a questa stessa possibilità l'importanza che le spetterebbe. Quando si accennava prima all'inauguralità di questa opera di Derrida, rispetto a tutta la sua produzione successiva, si voleva semplicemente porre l'accento su alcuni elementi tutti già prepotentemente presenti: l'eccessività o difformità di proporzioni, che su un piano formale si traduce in una certa enormità linguistica. Tutto questo, lungi dal risultare trascurabile, come pura accidentalità formale, costituisce la marca essenziale dell'opera del filosofo francese, che, lo abbiamo letto, ci invita a fare ciò che egli stesso fa: leggere e rileggere quelli nelle cui tracce scrive e, scrivendo, finisce per decifrare, nel senso più proprio di produrre, «disegnare» un testo, un testo che è simile, molto simile, ma anche contemporaneamente molto diverso da quello originario.

Nell'occuparsi, quindi, di una questione di origine, nel caso specifico dell'origine della geometria a partire da Husserl, Derrida ci rinvia a quella che, solo successivamente, avremmo potuto rinvenire come l'origine della sua opera, che si è costantemente concentrata intorno alla questione dell'origine in senso proprio, vale a dire, se si vuole, intorno al sistema di funzionamento del meccanismo identificativo ovvero, ancora se si vuole, intorno alla questione del nome. Dicendo questo, dovrebbero risultare assolutamente evidenti gli scopi di questo intervento, definiti fin qui a cominciare dal titolo.

Cominciamo, dunque, dopo questa lunga premessa.

Per Derrida, il nome è sempre già dato. Sempre già dato, un nome è anche solo tutto ciò che resta. Questo non vuol dire, come concludono taluni, leggendo in modo piattamente letterale alcune affermazioni di Derrida, che non c'è niente

<sup>4</sup> Id., *Posizioni* (1972), a cura di G. Sertoli, Bertani, Verona 1975, pp. 43-44.

al di fuori del linguaggio. Tutt'altro. Come ricorda lo stesso Derrida, in un'intervista rilasciata a Maurizio Ferraris nel 1994, stigmatizzando queste letture impoverenti, a senso unico della sua opera, che è stata troppo spesso, purtroppo, interpretata e interpellata a partire da quella sua famosa frase, che riconosce che «il n'y a pas de hors-texte», visto

che ho sviluppato un pensiero della traccia, qualcuno ha creduto poterne concludere che il mio fosse un pensiero del linguaggio (è esattamente il contrario); si è iscritta la decostruzione nel Linguistic Turn, quando si trattava invece di una protesta contro la linguistica. [...]. Come lei sa, mi interessa molto alle questioni del linguaggio e della retorica, e credo si debba accordare a essi la massima considerazione; ma c'è un punto in cui l'autorità di ultima istanza non è né retorica né linguistica, e neppure discorsiva. La nozione di traccia o di testo è introdotta per segnare i limiti del Linguistic Turn. È anche per questo che preferisco parlare di “marca” piuttosto che di linguaggio. La “marca”, anzitutto, non è antropologica; è prelinguistica; è la possibilità del linguaggio, ed è sempre presente quando si dà rapporto con un'altra cosa o con l'altro. Per farlo, la “marca” non abbisogna di linguaggio.<sup>5</sup>

A questo proposito, sarà utile leggere anche quanto Derrida chiarisce immediatamente dopo, riguardo il senso della parola «logocentrismo».

Quando ho incominciato a usare la parola “logocentrismo” e a farne un tema della decostruzione, non pensavo al logos in sé, ma piuttosto – data l'epoca in cui scrivevo – al centrismo, del linguaggio in generale e del discorso, nello strutturalismo. Poi la cosa si è estesa per designare non l'autorità o il privilegio del logos in sé, ma di una certa interpretazione del logos. Da questo punto di vista, il logocentrismo è una cosa molto occidentale, mentre c'è un certo fonocentrismo praticamente in ogni scrittura e soprattutto in ogni rapporto, in ogni interpretazione del rapporto tra parola e scrittura: in ogni scrittura in generale. L'autorità della voce si può riconoscere a un certo punto di ogni cultura in generale, come una fase economica della ominizzazione; il logocentrismo invece è legato non solo alla voce, ma in Occidente, nell'Occidente greco, all'autorità del logos. Il paradosso è, di nuovo, che, nonostante abbia proposto di decostruire l'egemonia linguistica, spesso il mio lavoro è presentato come un linguisticismo.<sup>6</sup>

L'attenzione, quindi, posta dalla decostruzione, anche se, personalmente, preferisco parlare di grammatologia, è un'attenzione posta verso un'eccedenza, potremmo dire, al di là del linguaggio, verso quel luogo, che non è un luogo

<sup>5</sup> Id. in J. Derrida e M. Ferraris, *«Il gusto del segreto»*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 93-94.

<sup>6</sup> Ivi, p. 94.

d'origine, per i motivi che saranno più chiari appresso, a partire dal quale un'idea stessa di linguaggio può prendere forma e possibilità. In questo senso, valutando cioè i limiti di questa eccedenza, ammesso che una tale operazione sia mai possibile, il concetto stesso di nome viene a essere investigato, interrogato, proprio per favorire l'emersione di un nuovo approccio conoscitivo, di un approccio conoscitivo di tipo diverso alla questione del nome e del linguaggio.

Da questo punto di vista, occorrerà «allora cessare, scrive Derrida, di sottomettere il linguaggio e il nome nel linguaggio (d'altronde il nome, il nome proprio o il nome per eccellenza è *nel* linguaggio e cosa vorrebbe dire questa inclusione?) a qualche generalità, figura o schema topologico che sia».<sup>7</sup> In questo breve periodo, così denso su un piano concettuale, sono presenti questioni fondamentali per ogni filosofia del linguaggio. Proverò a farne affiorare alcune. Prima, i nomi propri appartengono o meno al linguaggio? Seconda, quello che si definisce «nome proprio» rientra, e, in caso affermativo, in quale maniera, all'interno di quella che in linguistica si definisce una nomenclatura e che trova nel vocabolario la sua forma di espressione tipica? Terza, il nome proprio è o non è un nome? Quarta, se si considerasse l'opportunità di un'appartenenza del nome proprio alla cosiddetta nomenclatura, quale verrebbe a essere il suo rapporto con i nomi cosiddetti comuni, di derivazione o di origine? Quinta, l'inclusione dei nomi, più o meno propri, all'interno del linguaggio porterebbe con sé come conseguenza l'assegnazione a essi di una significazione, essendo questa stessa inclusioneificante? Ci fermiamo per il momento qui, ma si potrebbe continuare per parecchio. Tutte queste difficoltà rimontano a una difficoltà di base, che poi è la difficoltà che ci pone il linguaggio stesso, così come viene a essere considerato in termini di rapporto tra un designante e un designato e cioè ancora a partire da un'istanza di identificazione. Se si vuole, ancora più a fondo, questa difficoltà di base è nient'altro dalla difficoltà di base della metafisica classica, secondo cui ogni totalità, appunto, si costituisce a partire dai suoi elementi costitutivi, per cui il linguaggio, per esempio, sarebbe costituito dai nomi, i quali, come ci ricorda Husserl nel § 119 del libro primo delle *Ideen*, secondo il principio di *Nominalisierung*, sono sempre suscettibili di essere ricondotti a un principio unico ovvero a elementi costitutivi: per esempio, se «S è P», allora l'essere di S è P, allora l'essere P, cioè P stesso, è l'elemento costitutivo. Questo fa sì che si possa ritenere che il linguaggio sia nient'altro che il catasto dei nomi, una nomenclatura, appunto, e che questi siano in rapporto di referenza con la cosiddetta realtà esterna. Non solo. Ritenere la lingua una nomenclatura

<sup>7</sup> Id., *Il segreto del nome* (1993), a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997, p. 152.

presuppone anche il ritenere, come ricorda Saussure,<sup>8</sup> che a ogni nome corrisponda qualcosa, dando per presupposto che ci possano essere delle idee che preesistano al linguaggio e ai suoi elementi, cioè ai nomi e alle parole, vale a dire a qualsiasi segno in generale. Questa concezione idealistica fonda sul presupposto che il linguaggio medesimo obbedisca a una certa qual forma rivelativa, trattandosi, al suo interno, di elementi assolutamente positivi e preesistenti qualsiasi loro possibile utilizzo. Siamo così all'affermazione della dialettica sensibile/intelligibile, materia/forma, immanenza/trascendenza, esistenza/essenza, etc. A questa Derrida oppone un pensiero della traccia, glielo abbiamo sentito accennare poco sopra, un pensiero della traccia come *différance*. Molto semplicemente, si tratta del tentativo di circoscrivere gli ordini dialettici, facendone affiorare l'essenza di crisi, e contemporaneamente sottoporre il discorso della metafisica classica a uno spostamento tale da consentirci di ripensare il concetto di origine. Per fare questo, occorre sottoporre a torsione i concetti della metafisica classica, letteralmente violandoli nella loro propria forma definita. Quanto Derrida fa subire al termine «différance» è sintomatico: il prelievo di una delle due «e», la seconda, e sua sostituzione con una «a». Non sto qui a dilungarmi sui motivi e gli effetti di una simile «aggressione grafica», su cui Derrida stesso si è intrattenuto, chiarendoli, più volte.<sup>9</sup> Ricordiamo solo che questo termine, con tutto quello che esso comporta, compare per le prime volte in alcuni saggi su Antonin Artaud, che Derrida pubblicò tra il 1965 e il 1966 sulla rivista «Tel Quel» e poi confluiti nella raccolta di saggi *La scrittura e la differenza*.<sup>10</sup>

In modo specifico, è al primo dei due saggi che ci riferiremo qui. In esso, a partire dal lavoro teatrale, ma, soprattutto, dagli scritti di Artaud, Derrida affronta la questione della metafisica del proprio. Detto banalmente, nel teatro classico l'idea di una rappresentazione è inseparabile dall'anteriorità dell'idea stessa, cioè non si può pensare a una rappresentazione se non come messa in scena di un qualcosa che (l')ha preceduto, di fatto e di diritto.<sup>11</sup> Quanto avverrebbe in scena, quindi, sarebbe sempre il risultato di un lavoro antecedente, di un pro-getto. Questo è quanto ogni estetica ha formalizzato, circa il momento genetico di un'opera d'arte, da Aristotele a Heidegger, come principio d'economia dell'arte classica, basato, secondo la lettura che Derrida dà

<sup>8</sup> Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1922), a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 83.

<sup>9</sup> Cfr., per esempio, J. Derrida, «La *différance*», in Id., *Margini – della filosofia* (1972), a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

<sup>10</sup> Id., *La scrittura e la differenza* (1967), a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990.

<sup>11</sup> E la commedia dell'arte non costituisce un'eccezione, in quanto si basa comunque su moduli e canovacci ripetitivi.

di Artaud, su quello che viene a essere definito come «il dramma del furto».<sup>12</sup>

Occorre, dunque, «con un solo e unico gesto, distruggere l'ispirazione poetica e l'economia dell'arte classica, in particolare del teatro. Distruggere nello stesso tempo la metafisica, la religione, l'estetica, ecc.».<sup>13</sup> In quell'«*et cetera*», ovviamente, va contemplata anche la linguistica, là dove essa pensa un segno, come unione di un significante e un significato, ovvero un nome come possibilità stessa di nominare un'idea. In casi come questi appena ricordati, ci troveremmo di fronte a quello che Derrida tematizza come problema del significato trascendentale, di un significato, cioè, che eccede la catena dei rinvii significanti, per poter, di fatto e di diritto, essere pensato in se stesso. La possibilità di un simile pensiero scaturisce direttamente dall'adozione di un meccanismo dialettico, che vede nell'opposizione tra *signans* e *signatum*, tra nome e idea l'essenza stessa del segno linguistico. Ora, questa distinzione, che il linguaggio cosiddetto comune prende in prestito dalla logica stoica e poi scolastica, è coesistente a una onto-teologia, che pensa sempre l'essere come presenza e presenza a sé. Un passo da *Della grammatologia* chiarirà ulteriormente.

[...] è proprio il concetto stesso di segno a restare impegnato nella storia dell'ontologia classica, e la distinzione, per quanto tenue possa essere, tra faccia significante e faccia significata. Il parallelismo, la corrispondenza delle facce o dei piani non vi apporta alcun cambiamento. Che questa distinzione, apparsa inizialmente nella logica stoica, sia stata necessaria alla coerenza di una tematica scolastica dominata dalla teologia infinitistica, è ciò che ci impedisce di trattare come una contingenza o una comodità il fatto che oggi la si prenda a prestito. L'avevamo suggerito all'inizio, ma forse le ragioni appaiono meglio ora. Il *signatum* rinviava sempre, come al suo referente, ad una *res*, un ente creato o in ogni caso prima pensato e detto, pensabile e dicibile all'eterno presente nel logos divino e precisamente nel suo soffio. Se esso veniva ad essere in rapporto con la parola di uno spirito finito (creato o no; in ogni caso di un ente intracosmico) tramite l'*intermediario* di un *signans*, il *signatum* aveva un rapporto immediato con il logos divino che lo pensava nella presenza e per il quale esso non era una traccia. E per la linguistica moderna, se il significante è traccia, il significato è un senso pensabile in principio nella presenza piena di una coscienza intuitiva. La faccia significata, nella misura in cui la si distingue ancora originariamente dalla faccia significante, non è considerata come una traccia: di diritto, essa non ha bisogno del significante per essere ciò che è. È nella profondità di questa affermazione che bisogna porre il problema dei rapporti fra la linguistica e la semantica. Questo riferimento al senso di un significato

<sup>12</sup> Cfr. J. Derrida, *La scrittura...*, cit., p. 227.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



pensabile e possibile al di fuori di ogni significante, resta dipendente dall'onto-teo-teleologica che abbiamo appena evocato. È l'idea di segno dunque che bisognerebbe decostruire con una meditazione sulla scrittura che si confonderebbe, come deve, con una *sollecitazione* dell'onto-teologia, che la ripeta fedelmente nella sua totalità e la scuota nelle sue più sicure evidenze.<sup>14</sup>

Nel suo secondo libro, Derrida affronta, in modo diretto, proprio tale questione della pensabilità del senso nella presenza piena di una coscienza intuitiva. Siamo alla critica serrata al progetto semiotico husserliano, al quale, però, Derrida, come riesce a fare sempre, riconosce una doppia strategia.

Il destino storico della fenomenologia sembra in ogni caso compreso tra questi due motivi: da un lato la fenomenologia è la riduzione dell'ontologia ingenua, il ritorno ad una costituzione attiva del senso e del valore, all'attività di una *vita* che produce la verità e il valore in generale attraverso i suoi segni. Ma nel medesimo tempo, senza giustapporsi semplicemente a questo movimento, un'altra necessità conferma anche la metafisica classica della presenza e segna l'appartenenza della fenomenologia all'ontologia classica. È a questa appartenenza che abbiamo scelto di interessarci.<sup>15</sup>

Per Derrida la misura di questa appartenenza si modella sul concetto di segno (*Zeigen*) in generale, sulla cui struttura Husserl decide di non operare domande essenziali, preferendo concentrarsi sull'opposizione derivata di espressione (*Hinzeigen*) e indice (*Anzeigen*), per concludere che se l'essenza del linguaggio consiste nella coscienza come *bedeuten*, verbo che Derrida tradurrà con «voler-dire»,<sup>16</sup> siccome la funzione pura di questo voler-dire non riposa sul versante dell'indicazione, prova ne è l'esperienza del linguaggio nella «vita solitaria dell'anima», là dove il soggetto parlante non comunica nulla a se stesso, allora la vera natura del linguaggio non potrà che essere espressiva. Esprimere, cioè esteriorizzare, cioè «imprimere in un certo fuori un senso che si trova innanzitutto in un certo dentro»,<sup>17</sup> sarà la finalità del linguaggio, premesso che a quest'ultimo si accorderà un sistema di funzionamento dialettico basato

<sup>14</sup> Id., *Della Grammatologia* (1967), a cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1969, pp. 81-82.

<sup>15</sup> Id., *La voce e il fenomeno* (1967), a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 56-57.

<sup>16</sup> «Si potrebbe dunque, senza forzare l'intenzione di Husserl, forse definire, se non tradurre, *bedeuten* con *voler-dire*, a un tempo nel senso in cui un soggetto parlante, "esprimendosi", come dice Husserl, "su qualche cosa", *vuol dire*, e in cui una espressione *vuol dire*; ed esser assicurati che la *Bedeutung* è sempre ciò che qualcuno o un discorso vogliono dire: sempre un senso di discorso, un contenuto discorsivo». Id., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 48.

<sup>17</sup> Ivi, p. 65.

sull'opposizione di «un volto sensibile, carnale dell'espressione» e di «un volto non sensibile, spirituale», come scrive lo stesso Husserl nel § 124 del libro primo delle *Ideen*, passo commentato da Derrida nel primo capitolo di *La voce e il fenomeno*. Nel sottomettere il segno, come elemento di base del linguaggio, a questo schema di opposizioni, si finirà, come ricordavamo sopra, per ammettere sempre un'antioriorità al momento spirituale, immateriale, non sensibile, intelligibile. Il nome, in questa prospettiva, sarebbe sempre, insieme, un segno e uno strumento, un mezzo di incarnazione, un veicolo per un'idea o un referente, più o meno esterno, che esso andrebbe a rappresentare.

Derrida, invece, tende a riconoscere tutti i limiti logocentrici di una simile prospettiva, notandone l'inadeguatezza a rendere conto dell'esperienza stessa del senso, a partire dalla quale, per esempio, questa stessa prospettiva si dichiarerebbe avallata. Facendo leva, tra l'altro, proprio sulle altre risorse presenti nel testo husserliano, ma potremmo dire anche nel testo saussuriano, o heideggeriano, o ancora benjaminiano, come a dire in qualsiasi testo affrontato in lettura dal filosofo francese, si riesce a cogliere un altro versante da cui muovere una critica radicale a questa concezione logocentrica del linguaggio. Questo altro versante partirà dalla considerazione del nome come altro, appunto. «Quando un nome viene, scrive Derrida, esso dice subito più del nome, l'altro del nome e l'altro come tale, di cui annuncia appunto l'irruzione».<sup>18</sup>

Se si vuole, la questione evocata da Derrida in un passo come questo appena citato riguarda la questione della dialettica amico/nemico, coesenziale alla questione del nome, dialettica che Derrida mette a fuoco in quel denso saggio che è *Politiche dell'amicizia* e che noi adesso tralascieremo per motivi di tempo. Ma qualcosa occorrerà pur rimarcare. Qui il concetto di una certa singolarità assoluta e irriducibile, che col nome si manifesta, che si manifesta nel nome, che manifesta il nome, si impone indicando l'imprendibile come tale, l'imprendibile come indicibile, qualcosa che contemporaneamente, annunciando il nome, annunciando(si) nel nome, resiste alla possibilità di qualsiasi nominazione, qualcosa che è al di là della differenza stessa tra nome e cosa. «C'è per me un fuori del linguaggio, e tutto comincia là»,<sup>19</sup> afferma Derrida in una intervista del 1990, specificando, subito dopo, che egli non chiama semplicemente questo fuori col nome di «reale», «perché la nozione di realtà è sovraccaricata di presupposti metafisici».<sup>20</sup> Questo al di fuori, questo fuori assoluto e irriducibile del linguaggio potremmo pensare di figurarcelo, ammesso che una tale cosa sia mai possibile, con l'emersione appunto dell'unico, che caratterizzerebbe proprio la grammatologia come pratica della disseminazione. Derrida stesso ci tiene a

<sup>18</sup> Id., *Il segreto...*, cit., p. 45.

<sup>19</sup> Id., *Moscou aller-retour*, édition de l'aube, La Tour d'Aigues 1995, p. 110.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

specificare questo aspetto, chiarendo quello che per tanti aspetti ha finito per risultare come un equivoco, equivoco che si tramuta, per esempio, su un piano politico, ma si comprenderà che non si tratta di un esempio tra gli altri, nell'equivoco del multiculturalismo, del pluralismo a oltranza: «Proprio come un pensiero dell'unico, infatti, e non del plurale, come troppo spesso si è creduto, un pensiero della disseminazione si è presentato tempo fa in un pensiero piegante della piega – e piegato alla piega».<sup>21</sup> Il segno, qualsiasi segno, sia esso un nome o una parola, obbedisce a una struttura disseminante. A questo punto occorre chiarire un aspetto e cioè che a partire dai testi di Derrida non possiamo riconoscere una distinzione assoluta e rigorosa tra i due termini. Mi si comprenda, non voglio con questo dire che i termini siano sinonimi, perché con questo direi, insieme, un'inesattezza e una banalità, tanto più banale quanto meno pertinente sul piano linguistico; con questo voglio semplicemente rimarcare la necessità di una precisazione da una differenza assoluta, che se funziona, come funziona, del resto, su un piano squisitamente linguistico, di una scienza del linguaggio, di una semiotica, come di qualsiasi altra disciplina regionale, questa differenza non regge più al livello del discorso che stiamo tentando di fare qui, per cui potremmo qui ripetere la stessa obiezione di fondo che Derrida compie a proposito di un'altra distinzione linguistica, rigorosa e necessaria, quella tra lingua e idioma: «Non ignoro la necessità di queste distinzioni. I linguisti e i dotti in generale possono avere buone ragioni per attenersi. Io non credo siano tenibili, per lo meno non con pieno rigore, e fino al loro limite estremo».<sup>22</sup> Quello che a Derrida preme chiarire è che non esistono limiti interni e strutturali per distinguere in ultima istanza tra lingua, dialetto e idioma, il che poi, se vogliamo, traduce la premura iniziale del *Cours* saussuriano e cioè della necessità di studiare ogni lingua come sistema regolato di segni. A questo livello, al livello cioè dell'articolazione, nome e parola si riconoscono a partire da un unico orizzonte di riferimento, l'orizzonte del riferimento stesso, del riferimento in quanto tale, a partire cioè dalla possibilità di un rinvio significante. Questa struttura disseminante del segno fa sì che sia di fatto impossibile in via di diritto e, quindi, in via di fatto determinarne il codice *in ultima istanza*. Il che non significa che siamo abbandonati alla deriva più assoluta in tema di interpretazione, tutt'altro, ma che su un piano eminentemente teorico non è possibile stabilire la natura del linguaggio al di fuori del riconoscimento di quest'ultimo come obbediente a una struttura desiderante o di promessa. Un passo dello stesso Derrida chiarirà a questo punto.

Una struttura immanente di promessa o di desiderio, un'attesa senza orizzonte d'attesa informa ogni parola. Dal momento in cui parlo, ancora

<sup>21</sup> Id., *Il monolinguisimo dell'altro* (1996), a cura di G. Berto, Cortina, Milano 2004, p. 33.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 12-13.

prima di formulare una promessa, un'attesa o un desiderio *come tali*, e mentre non so ancora ciò che accadrà o ciò che mi attende alla fine di una frase, né *chi*, né *ciò* che attende chi o che cosa, sono in questa promessa o in questa minaccia – che tiene insieme quindi la lingua, la lingua promessa o minacciata, promettente fin nella minaccia e *viceversa*, tenuta così insieme nella sua stessa disseminazione. Dato che i soggetti che hanno competenze in diverse lingue *tendono* a parlare una sola lingua, proprio mentre quest'ultima si smembra, e poiché non può che promettere e promettersi minacciando di smembrarsi, una lingua non può che parlare essa stessa di se stessa. Non si può parlare di una lingua che in quella lingua. Sia pure mettendola fuori di sé.

Anziché chiudere qualcosa, questo solipsismo è la condizione del rivolgersi all'altro, dà la propria parola o piuttosto dà la possibilità di dare la propria parola, dà la parola data nella prova di una promessa minacciate e minacciata: monolinguismo e tautologia, impossibilità assoluta di metalinguaggio. Impossibilità di un metalinguaggio assoluto, per lo meno, poiché degli *effetti* di metalinguaggio, effetti o fenomeni relativi, cioè dei relè di metalinguaggio «in» una lingua vi introducono già elementi di traduzione, di obiettivazione in corso. Lasciano baluginare all'orizzonte, visibile e miracoloso, spettrale ma infinitamente desiderabile, il miraggio di un'altra lingua.<sup>23</sup>

Comincia a emergere forse con più chiarezza il senso di quel fuori assoluto del linguaggio a cui si è fatto accenno sopra e la cui struttura ora potrebbe cominciare a determinarsi nella forma della promessa o del desiderio, esattamente come in questa stessa forma si potrebbe determinare il fuori di *una* lingua. Rigorosamente, questa è la possibilità che, contemporaneamente, è fornita dalla e alla traduzione. In un orizzonte di traducibilità assoluta di una lingua io non posso che fare riferimento a questo stesso orizzonte come forma di garanzia trascendentale, devo cioè poter pensare un significato disincarnato, la cui origine non sia in posizione di significante cioè di produzione. Questo, però, altrettanto rigorosamente, non potrò che figurarmelo su un piano di desiderio e, quindi, su un piano necessariamente derivato: questa idealità originaria, assoluta e trascendente qualsiasi immanenza, sarà, in effetti, sempre e solo derivata. Per cui, ogni lingua, così come ogni termine di ogni lingua, ogni nome, irriducibilmente non potrà che rivelare una sua struttura di *shibboleth*, che, come ricorda il racconto biblico o quello a noi storicamente più vicino dei Vespri siciliani, serve proprio a individuare il nemico, a distinguere il nemico dall'amico. Ecco perché possiamo affermare con Derrida che un nome è sempre già dato – sempre già dato, esso si troverebbe all'origine di ogni possibilità di

<sup>23</sup> Ivi, pp. 27-28.

pratica significativa, eppure, e proprio per questo stesso motivo, finendo quindi per far affiorare tutta intera la crisi che governa la struttura concettuale stessa di un pensiero dell'origine, un nome non è null'altro che ciò che resta. Esso non sarebbe altro, quindi, che questo resto originario, questa restanza dell'origine, senza la quale non sarebbe mai stato possibile pensare l'idea, il concetto, la cosa.