

TEMPO E TRACCIA UNA RIFLESSIONE SUL PENSIERO DI JACQUES DERRIDA

di Andrea Potestio

Per l'opportunità di questa anacronia, marrani di ogni tipo, marrani che noi siamo, lo vogliamo o no, e disponendo di un numero incalcolabile di età, di ore e di anni, di storie intempestive, più grandi e insieme più piccole le une delle altre, attenendosi ancora l'un l'altro, saremmo incessantemente più giovani e più vecchi, in un'ultima parola: infinitamente finiti.

(J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 70)

Nella vasta opera filosofica di Derrida la riflessione sul tempo accompagna spesso la critica alla tradizione metafisica che egli accusa di fondarsi sul privilegio della presenza e della voce. Obiettivo di questo saggio è dimostrare l'intima connessione tra la scrittura - problema centrale nella riflessione di Derrida - e il tempo partendo dall'analisi di testi come *Ousia e Grammè*¹ e *Aporie*² che, anche se scritti in periodi differenti, mostrano continuità nel pensiero di Derrida ed evidenziano una concezione originale del tempo che è alla base di tutta la pratica decostruttiva.

Analizzare come Derrida decostruisce il termine 'tempo' ci permette di comprendere la sua proposta di scienza della scrittura e la critica all'idea di presenza. La metafisica ha sempre pensato la scrittura come una rappresentazione dell'oralità che si mostra come ciò che è maggiormente vicino al *Logos* originario, inteso come presenza piena. Derrida propone un'idea di scrittura che ribalta la tradizione che concepisce il linguaggio come rappresentazione orale, infatti, nella sua concezione la scrittura eccede il linguaggio e sembra comprenderlo in quanto è iterazione dello stesso attraverso la disseminazione e la dissimulazione di tracce.

L'idea di scrittura come iterazione e disseminazione di tracce mostra una profonda connessione con un'idea di temporalità che si differenzia da quella tradizionale lineare e finalistica. La traccia si mostra a partire da una concezione di tempo che eccede continuamente la presenza e si mantiene all'interno di un'indecidibile aporia.

¹ J. Derrida, *Ousia e grammè*, in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, pp. 31-79; trad. it. *Ousia e grammè*, in *Margine della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 59-105. La prima versione del saggio è stata pubblicata in *L'endurance de la pensee*, in AA.VV., *Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, 1968.

² J. Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux 'limites de la verité'*, Paris, Editions Galilée, 1996; trad. it. *Aporie. Morire – attendersi ai 'limiti della verità'*, Milano, Bompiani, 2004. Il testo è la riscrittura di una conferenza tenuta da Derrida il 15 luglio del 1992 in occasione di una decade a Cerisy-la-Salle. La versione originale è stata pubblicata per la prima volta nel volume che contiene gli atti della decade: *Le passage des frontieres, autor du travail de Jacques Derrida*, Editions Galilée, Paris, 1993, pp. 309-338.

In *Ousia e grammè*, saggio dedicato al confronto con la temporalità in Heidegger e nella tradizione, Derrida affronta direttamente il problema della relazione tra le strutture temporali e la traccia sottolineando il valore costitutivo di questo rapporto. L'obiettivo dichiarato del testo è la distruzione del concetto 'volgare' di tempo attraverso una rimediazione delle categorie della metafisica classica. Il filosofo francese parte dall'analisi di una nota di *Essere e tempo*¹ nella quale Heidegger ripercorre e critica le riflessioni sul tempo della metafisica:

dunque non si può distruggere l'ontologia tradizionale se non ripetendo e interrogando il suo rapporto con il problema del tempo. In cosa una certa determinazione del tempo ha implicitamente governato la determinazione del senso dell'essere nella storia della filosofia? Heidegger annuncia ciò fin dal sesto paragrafo di *Sein und Zeit*. Lo annuncia solamente; e a partire da quello che considera ancora solo come un segno, un punto di riferimento, una prova indiretta. È la determinazione del senso dell'essere come *παρουσία* e *ουσία* che ha il significato ontologico-temporale di presenza (*Anwesenheit*). L'ente è concepito nel suo essere come presenza, cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il presente (*Gegenwart*)².

Ousia e grammè si propone di sviluppare due possibili linee interpretative partendo dalla critica heideggeriana sulla temporalità come presente: la prima afferma che il presente è l'unico modo in cui la metafisica ha voluto e ha potuto pensare la temporalità in quanto il futuro e il passato sono sempre stati pensati in relazione al presente; la seconda, che è anche quella più originale e specifica di Derrida, afferma che vi è un passaggio dissimulato che fa comunicare il problema della presenza con quello della traccia. L'ora (*vūv*), il presente ha un privilegio che viene dissolto nel momento in cui si fa espressione e rende possibile la sua iterazione. Questo è il punto centrale e il filo rosso di collegamento non esplicito delle argomentazioni di Aristotele, Hegel e Heidegger.

Heidegger sostiene che Hegel³ riprende il concetto aristotelico di tempo che emerge nel IV libro della *Fisica*⁴. Egli auspica una composizione della *Fisica* aristotelica e della *Logica* hegeliana che può avvenire solamente esplicitando e analizzando le catene terminologiche e concettuali che i due autori espongono sulla temporalità. L'idea heideggeriana è che a Hegel sfugga parte delle concatenazioni che Aristotele ha mostrato

¹ La nota che Derrida prende in considerazione è di notevole lunghezza e grande densità speculativa. È collocata nel penultimo paragrafo dell'ultimo capitolo di *Essere e tempo*. Il titolo del capitolo *La temporalità e l'intra-temporalità come origine del concetto volgare di tempo* è significativo e già rivela alcuni temi che saranno poi approfonditi. Come suo uso Derrida preferisce partire dai margini del testo piuttosto che dal centro dell'argomentazione heideggeriana per sottolinearne la fecondità e le possibili aperture. Derrida non utilizza la traduzione francese di *Essere e tempo* ma preferisce tradurre personalmente la nota. Farò riferimento direttamente alle pagine di *Ousia e Grammè*; è possibile reperire la nota originale in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, pp. 570-571; trad. it. *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1995, nota 30, pp. 536-538.

² J. Derrida, *Ousia e grammè*, cit. p. 61 [33].

³ Secondo Heidegger il testo hegeliano nel quale maggiormente emerge la vicinanza con Aristotele è la *Scienza della Logica*. Hegel riprende il tema del rapporto tra tempo e spazio anche nell'*Enciclopedia*. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969; trad. it. *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 1974 e *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, F. Meiner Verlag, Heidelberg, 1830; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1951.

⁴ In particolare Heidegger analizza il libro IV della *Fisica* aristotelica. Cfr. Aristotele, *Fisica*, libro IV, in *Opere*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 72-115.

nella *Fisica* perché la dialettica non riesce a riproporre la complessità delle argomentazioni aristoteliche. Questa sostanziale incomprensione non permette alla dialettica di cogliere l'essenza di una temporalità autentica e la rende solo una brillante ripetizione del paradosso volgare sul tempo:

il privilegio accordato all'ora' livellato mostra con evidenza che anche la determinazione concettuale del tempo da parte di Hegel segue la linea della comprensione volgare del tempo e ciò significa nello stesso tempo che essa segue la linea del concetto tradizionale del tempo. Si può mostrare che il concetto hegeliano del tempo è stato ricavato direttamente dalla *Fisica* di Aristotele. [...] Aristotele vede l'essenza del tempo nel *vũv*, Hegel nell'ora (*Jetzt*). A. concepisce il *vũv* come *óρος*, H. assume l'ora come 'limite' (*Grenze*). A. intende il *vũv* come *στιγμή*, H. interpreta l'ora come punto. A. caratterizza il *vũv* come *τόδε τί*, Hegel chiama l'ora il 'questo assoluto' (*das absolute Dieses*). Secondo la tradizione, A. mette in rapporto *χρόνος* con *σφαίρα*, H. insiste sul corso circolare (*Kreislauf*) del tempo. A Hegel sfugge certamente la tendenza, centrale nell'analisi aristotelica del tempo, a scoprire una corrispondenza fondamentale tra *vũv*, *óρος*, *στιγμή*, *τόδε τί*¹.

L'indicazione heideggeriana sul collegamento tra *Fisica* aristotelica e *Logica* hegeliana «non ha lo scopo di stabilire una dipendenza di Hegel ma di richiamare l'attenzione sulla portata ontologica fondamentale di tale filiazione per la *Logica* di Hegel²». Derrida afferma che il compito è certamente immenso data anche la complessità dei testi in gioco. Egli sottolinea che Heidegger vuole anche mostrare l'esistenza di due diverse concezioni del tempo (tempo autentico e inautentico), ancora presenti nella riflessione aristotelica che, invece, sono andate perdute nella sintesi hegeliana a favore di una concezione volgare del tempo. Al termine del saggio Derrida criticherà l'idea di Heidegger di poter pensare un tempo realmente autentico. Per comprendere questa critica è opportuno mostrare cosa la tradizione metafisica - in questo caso Hegel e Aristotele - intenda con paradosso volgare del tempo.

L'aporia tradizionale coincide con l'impossibilità di dimostrare se il tempo può essere considerato un ente. Ciò che Heidegger chiama paradosso volgare non è altro che l'impossibilità di stabilire la natura della temporalità che sfugge sempre nel passato e nel futuro. Il tempo così inteso è il presente³, l'ora che mantiene la sua natura ambigua e aporetica perché nel momento in cui si cerca di fissarlo non è già più il presente, l'ora, l'ente; al contrario, l'essenza è ciò che non diviene nel tempo. Da questa riflessione quotidiana nascono tutte le riflessioni filosofiche e le pagine della *Fisica* aristotelica:

il *vũv* è la forma che il tempo non può mai abbandonare, nella quale esso non può non darsi; e, tuttavia, il *vũv*, in un certo senso, non è. [...] Il tempo è un composto di

¹ Heidegger mostra l'analogia tra la catena concettuale di Hegel e quella di Aristotele e, contemporaneamente, afferma che Hegel non ha colto completamente la ricchezza della trattazione aristotelica. Derrida parte, nella sua analisi, da questa supposta elusione della dialettica hegeliana. J. Derrida, *Ousia e grammè*, cit. pp. 67-68 [39-40].

² *Ibidem*.

³ Derrida sottolinea che da sempre la tradizione metafisica ha concepito la temporalità come presenza. D'altronde il paradosso è pensabile solo se il tempo è inteso come ora, presente che fugge. La critica di Derrida alla tradizione logocentrica e fonocentrica è basata sulla costante priorità che la presenza ha assunto nelle varie forme di speculazione che hanno portato alla distinzione illusoria tra pienezza essenziale e trascendente ed entità che teleologicamente tende all'essenza da cui deriva.

non-enti. Ora, ciò che comporta un certo ni-ente, ciò che scende a patti con la non-entità non può non partecipare della presenza, della sostanza, della eticità stessa (*ουσία*)¹.

Il tempo è atto continuo di negazione in quanto è rapportato al suo contrario. L'ora porta sempre con sé la sua negazione e diviene, per costituzione, immediatamente altro da sé. Lo sforzo di Hegel nel riprendere questa concezione aristotelica è quello di sintetizzare le parti di questa continua aporia del presente attraverso la dialettica.

La visione dialettica del tempo mostra un'importante analogia con la questione dello spazio, in quanto le due idee rimandano sempre l'una all'altra. Hegel afferma che lo spazio assoluto è la natura dell'Idea fuori da sé, poiché non si rapporta ancora a se stessa. L'assoluto non conosce alcuna mediazione, separazione e differenza. Il problema che emerge, lo stesso della temporalità, mostra come sia possibile che da uno spazio indeterminato si giunga alla differenza². La prima negazione che va a determinare lo spazio indeterminato è il punto, ossia la negazione ben determinata. Il punto è lo spazio che non occupa spazio: in quanto nega e conserva l'idea stessa di spazialità prende il posto della struttura indifferenziata. La negazione del punto è la linea che si trattiene e si estende nella sua continuazione, così come la superficie è la verità della linea nel senso che è la negazione e il suo mantenimento:

il punto è questo spazio che non occupa spazio, questo luogo che non ha luogo; esso sopprime e prende il posto del posto, sta in luogo dello spazio che nega e conserva. Esso nega spazialmente lo spazio. Ne è la prima determinazione. In quanto prima determinazione e prima negazione dello spazio, il punto si spazializza o si spazia. Esso si nega da se stesso rapportandosi a sé, cioè a un altro punto. La negazione della negazione, la negazione spaziale del punto è la LINEA. Il punto si nega e si trattiene, si estende e si sostiene, si rileva (mediante *Aufhebung*) nella linea che costituisce così la verità. Ma la negazione è, in secondo luogo, la negazione dello spazio, cioè è essa stessa spaziale; in quanto per essenza è questo rapporto, cioè in quanto si trattiene sopprimendosi, il punto è la linea, il primo esser-altro, cioè esser-spaziale del punto³.

Questa analisi genealogica ha permesso di mostrare come lo spazio indifferenziato si sia fatto concreto, mantenendo in sé le sue negazioni. La genealogia dello spazio prevede già un tempo in quanto lo spazio per diventare concreto necessita del tempo e lo stesso interrogarsi sul tempo mostra sempre un certo ritardo in quanto il tempo è già apparso. Heidegger afferma che lo spazio è tempo poiché si determina a partire dalla negatività del punto. La puntualità (*στιγμή*) è il farsi concreto del tempo ed è «il concetto che sia in Hegel che in Aristotele determina il mantenimento»⁴, la presenza.

La concezione tradizionale del tempo che emerge dalla lettura hegeliana delle pagine aristoteliche porta a pensare il tempo come ente, ciò che è presente in quanto porta con sé le sue negazioni, il suo non essere ente inteso come origine indifferenziata e

¹ J. Derrida, *Ousia e grammè*, cit. p. 69 [40].

² Questa domanda è il punto di partenza genealogico della ricostruzione hegeliana della problematica aristotelica sul tempo. Secondo la lettura heideggeriana - anche Derrida concorda con l'analisi del filosofo tedesco fino a questo punto - questa metodologia è quella classica dell'intera produzione metafisica.

³ J. Derrida, *Ousia e grammè*, cit. p. 73 [46].

⁴ Ivi, p. 74 [47].

fine assoluto¹. Il presente è, in questo modo, pensabile come eternità che non è né temporale né intemporale. L'eternità non è un'origine, è l'intemporalità nel tempo stesso. Assume un valore costitutivo nella concezione tradizionale del tempo in quanto rappresenta la differenza tra l'ora (*Jetzt*) e il presente (*Gegenwart*), ciò che Heidegger chiama distinzione tra finito e infinito².

Derrida, seguendo la riflessione di Heidegger, afferma che la tradizione metafisica ha operato «un'elusione della domanda sul tempo»³, ossia ha evitato di prendere in considerazione la seconda ipotesi aristotelica, quella che considera il tempo come non appartenente all'entità. Nel IV libro della *Fisica*, Aristotele avrebbe il pregio di esporre una concezione del tempo come ora (*vũv*), presenza composta da parti – ipotesi che viene ripresa e fatta propria dalla tradizione metafisica – e anche di ribaltarla considerando il tempo al di fuori della stabilità degli enti. Egli getta, quindi, le basi sia per l'idea che percepisce il tempo come una struttura sicura e stabile che permette di cogliere il presente utilizzabile, sia per il contrario, ossia per l'instabilità, l'insicurezza che fanno del tempo un ente impossibile da percepire.

L'ipotesi del tempo come non ente deve in qualche modo rapportarsi alla concezione del tempo come presente anche se pone l'accento su ciò che è ancora da venire e su ciò che è passato. Il tempo è così il 'non' dell'ente, il suo divenire continuamente altro da sé e l'ente è il 'non' del tempo, il suo stabilizzarsi nella presenza. Il tempo si avvicina all'idea di potenza aristotelica che non si trasforma mai in atto, mantenendosi costantemente nella relazione.

Derrida insiste molto sull'elusione del negativo nella rappresentazione della temporalità che porta a pensare il futuro e il passato come affezioni che hanno il solo potere di indebolire la struttura metafisica governata dal presente. Il merito di *Essere e tempo* è di ripetere la domanda sull'essere nell'orizzonte temporale portando «alla luce questa omissione attraverso la quale la metafisica ha creduto di poter pensare il tempo a partire da un ente già silenziosamente predeterminato nel suo rapporto con il tempo⁴». La domanda è stata elusa dalla tradizione perché è stata posta in termini di appartenenza o meno a un ente.

La metafisica, da Aristotele fino a Hegel, ha pensato la presenza come l'origine non indagabile da cui tutto scaturisce e verso la quale si deve tendere⁵. Il Motore immobile aristotelico e il Sapere Assoluto hegeliano sono pienezze di presente che rappresentano l'obiettivo teleologico dell'ente. Aristotele rimane all'interno di una concezione tradizionale

¹ Heidegger sottolinea, senza entrare in un'analisi specifica all'interno della nota, che anche la visione kantiana del tempo non si toglie da una tradizione di tipo aristotelico. Il tempo inteso come intuizione sensibile a priori è sempre riducibile alla presenza e allo schema iniziale prospettato da Aristotele. Questa affermazione non nega il contributo e l'originalità kantiana nel descrivere le relazioni tra la struttura dell'io penso e il tempo. Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1973; trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

² Il presente finito, concreto e limitato coincide con l'ora (*Jetzt*), invece il presente illimitato (*Gegenwart*) rappresenta l'essenza pura, la presenza piena e infinita. Entrambi sono elementi costitutivi dell'aporia temporale e devono essere pensati senza privilegiare l'uno sull'altro senza costruire un'idea di origine come presenza piena da cui tutto nasce e a cui tutto è finalizzato.

³ J. Derrida, *Ousia e grammè*, cit. p. 78 [52].

⁴ Ivi, pp. 79-80 [53].

⁵ I diversi concetti che la metafisica produce come quelli di senso, verità, morale non assumono nessun significato se non a partire dal presente, dal movimento che dall'origine deve giungere verso un fine. Derrida vuole decostruire questo schema tradizionale, utilizzando gli spunti della nota di *Essere e tempo*, sia per mostrarne il funzionamento sia per evidenziare alcune possibilità teoretiche che lo eccedono e ne sono ai margini.

del tempo, pur avendo evidenziato entrambe le possibilità di risposta all'aporia¹ temporale, perché la sua impostazione finalistica prevede comunque un movimento di partenza e ritorno verso la pienezza della presenza dove vengono risolte tutte le contraddizioni.

Nel IV libro della *Fisica* Aristotele utilizza il termine 'άμα' per mettere in evidenza l'essenza del tempo inteso come impossibile possibilità. La parola non compare più di cinque volte nel testo, osserva Heidegger, eppure indica con esattezza la complicità, la coappartenenza del tempo e dello spazio come origine. Il termine mostra la presenza e la simultanea assenza dell'ora (*vũv*), nucleo fondamentale della temporalità. L'ora non può porre il suo doppio, ma questa impossibilità si scioglie e si mantiene, attraverso la temporalità, proprio nel momento in cui si è costituita. L'impossibilità della coesistenza non può essere posta, infatti, se non a partire da una certa coesistenza, simultaneità. Il tempo è il nome di questa impossibile possibilità, della simultaneità, coappartenenza (*άμα*) di ciò che è e della sua negazione.

Derrida approfondisce gli snodi della riflessione aristotelica per sottolineare come il concetto di simultaneità² (*άμα*) sia il perno dell'idea di tempo come presenza, essenza:

ciò che va da sé e in tal modo da giocare il discorso nella sua articolazione, ciò che ormai costituirà il perno (*cheville*) della metafisica, questa piccola chiave che apre e che chiude ad un tempo la storia della metafisica con tutta la sua posta, questa clavicola su cui poggia e si articola tutta la decisione concettuale del discorso di Aristotele, è la paroletta *άμα*. [...] *Άμα* vuol dire in greco 'insieme', 'tutto in una volta', tutti e due insieme, 'nello stesso tempo'. Questa locuzione non è in principio né spaziale né temporale. La duplicità del *simul* alla quale essa rinvia non raccoglie ancora e in se stessa né dei punti né degli ora, né dei luoghi né delle fasi. Essa dice la complicità, l'origine comune del tempo e dello spazio, il comparire come condizione di ogni apparire dell'essere. Essa dice, in un certo modo, la diade come minimo. Ma Aristotele non lo dice. Egli sviluppa la sua dimostrazione nell'evidenza inavvertita di ciò che dice la locuzione *άμα*. La dice senza dirla, la lascia dirsi o piuttosto essa lo lascia dire ciò che dice³.

Quale concezione del tempo emerge dalla *Fisica* partendo dall'idea di simultaneità (*άμα*)? Il tempo non è moto (*κίνεσις*), né cambiamento (*μεταβολή*) in quanto esso è ciò che rende possibile il cambiamento, il moto e non può esserne definito. Tuttavia non vi è tempo senza moto; Aristotele, legando il tempo alla percezione, all'esperienza del movimento, afferma sia che il tempo non è il moto sia che non può esistere senza di esso.

Aristotele sottolinea l'inefficacia della rappresentazione lineare del tempo che non è identificabile con il punto, ossia con un segno grafico-spaziale, perché esso non ferma il tempo, non è origine, né fine, né limite. Il punto appartiene al tempo e non può costituirne il limite; quindi l'ora non può essere rappresentata dalla dialettica punto-linea come fa Hegel. Ciò che Aristotele rifiuta «non è dunque il gramma in quanto tale, ma il gramma

¹ Il termine 'aporia' è utilizzato da Derrida per indicare una problematica che non ha una soluzione e non può essere ricondotta a una sintesi. L'aporia non è superabile ma diviene un'esperienza interminabile all'interno della quale è necessario rimanere se si vuole produrre pensiero. Cfr. J. Derrida, *Aporie*, cit. pp. 14 e ss.

² Il concetto tradizionale di simultaneità viene criticato da Derrida già nella *Grammatologia* in quanto «coordina due presenti assoluti, due punti o istanti della presenza e rimane all'interno di una tradizione logocentrica che privilegia la presenza». Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 124; trad. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 126.

³ J. Derrida, *Ousia e grammé*, cit. p. 90 [64-65].

come serie di punti, come composizione di parti delle quali ciascuna sarebbe un limite fermato¹». È possibile mantenere l'analogia tra tempo e gramma solo pensando la linea-gramma non come limite potenziale ma come presenza in atto che contiene l'esistenza dei punti. Questa idea di gramma come linea in atto è l'idea classica della metafisica:

il gramma è compreso dalla metafisica tra il punto e il circolo, tra la potenza e l'atto (la presenza). [...] Il tempo non sarebbe allora che il nome dei limiti nei quali il gramma è così compreso, e con il gramma, la possibilità della traccia in generale. Null'altro si è mai pensato sotto il nome del tempo. Il tempo è ciò che è pensato a partire dall'essere come presenza e se qualcosa – che ha rapporto con il tempo, ma non è il tempo – dev'essere pensato al di là della determinazione dell'essere come presenza, non si può trattare di qualcosa che possa essere chiamato tempo².

Da queste osservazioni emerge chiaramente l'intento di Derrida di leggere le pagine di Aristotele ribaltando la percezione del tempo a partire dalla presenza. Egli evidenzia l'ambiguità della temporalità che appartiene al non essere, è numero del moto e non può coincidere con la presenza piena intesa come eternità fuori dal tempo numerabile, ma non coincide nemmeno con il non essere in quanto è pensabile solo a partire dall'essere-presenza che tende verso un atto.

Derrida sottolinea spesso in *Ousia e grammè* l'impossibilità di superare di slancio la concettualità della tradizione metafisica. È necessario rimanere all'interno di una circolarità ermeneutica che non è mai vuota tautologia e, quindi, l'obiettivo non è tanto l'uscita dalla metafisica quanto la decostruzione del significato-significante 'tempo' per costituire i limiti e gli orizzonti della tradizione nella quale è inserito.

L'impossibilità di uscire dalla metafisica diviene il punto fisso di tutta la metodologia decostruttiva di Derrida e lo snodo centrale per comprendere la concettualità sul tempo. La metafisica produce l'idea volgare del tempo, ma non è possibile pensare la temporalità fuori dalla metafisica. Lo scopo della decostruzione non è risolvere l'aporia temporale, ma starne all'interno e mostrarne i possibili limiti costitutivi sottolineando anche le potenzialità che sono state dimenticate dalla tradizione.

Heidegger, secondo Derrida, riesce a dimostrare che un nuovo concetto di tempo non può essere costruito se non con i termini della metafisica. Il filosofo francese, però, critica l'idea di temporalità originaria che emerge da *Essere e tempo*. L'idea di un tempo originario da cui si sviluppa un tempo derivato non è che la classica ripetizione dell'idea di un'origine da cui derivano gli effetti. Insomma, Heidegger stesso, pur avendo compreso i limiti della trattazione classica e l'impossibilità di superarla di slancio, riproduce completamente la concettualità metafisica attraverso il privilegio del presente, ossia di una temporalità autentica che permette, se colta, di avvicinarci al senso dell'essere³.

¹ Ivi, p. 94 [68].

² Ivi, p. 95 [69].

³ Derrida critica Heidegger per due ordini di ragioni: la prima è l'inevitabile ripresa di una terminologia che lo stesso Heidegger aveva criticato precedentemente; la seconda, più pregnante, riguarda proprio le categorie di autentico e derivato che ripropongono l'idea di un'origine che degenera in una temporalità diversa così come lo spirito assoluto hegeliano che cade nel tempo. In Derrida viene meno l'opposizione tra un concetto volgare e non volgare di tempo che vorrebbe la creazione di una linea indivisibile e di un concetto di autenticità da opporre sempre al tempo esperito: «l'opposizione di originario e derivato non è ancora metafisica? La richiesta dell'*archia* in generale, quali che siano le precauzioni con cui si circonda questo concetto, non è l'operazione 'essenziale' della metafisica? Supposto che lo si possa sottrarre, nonostante i forti indizi, a ogni provenienza, non c'è per lo meno del platonismo nel *Verfallen*? Perché determinare come

Derrida, proprio attraverso la critica a Heidegger, propone un'idea di tempo che fonda la sua concezione di scrittura. Non vi è nessuna origine, nessun tempo autentico da cui deriverebbe quello inautentico. L'oblio dell'essere, per rimanere nella terminologia heideggeriana, è, secondo Derrida, l'oblio della differenza tra essere ed ente. La differenza, che è altro sia dall'essere che dall'ente, è ciò che la tradizione ha dimenticato, non la presenza piena dell'essere.

La presenza, nell'interpretazione derridiana, diviene la traccia della cancellazione di una traccia. Essa è traccia di una traccia che corrisponde alla differenza che è stata cancellata. Il presente permane non come stabile pienezza ma come traccia di questo oblio, cancellazione. La differenza tra essere ed ente, che non coincide mai con nessuno dei due, è ciò che ha obliato la *differance* come traccia continua. La *differance* è obliata al momento del suo apparire e non si identifica solo con quella tra essere ed ente, ma è anche quella interna all'essere stesso; essa non deve essere intesa come origine o avere una funzione trascendente in quanto supera ogni metafisica, dialettica, archeologia e teleologia. Derrida sottolinea:

questa cancellazione della traccia si deve essere tracciata nel testo metafisico. Allora la presenza, lungi dall'essere, come si crede comunemente, ciò che significa il segno, ciò a cui rinvia una traccia, allora la presenza è la traccia della traccia, la traccia della cancellazione della traccia. Tale è per noi il testo della metafisica, tale è per noi la lingua che parliamo. È a questa sola condizione che la metafisica e la nostra lingua possono far segno verso la loro propria trasgressione. Ed è per questo che non c'è contraddizione a pensare insieme, della traccia, ciò che è cancellato e ciò che è tracciato¹.

Se la *differance* è il punto centrale della riflessione di Derrida, il tempo e la traccia mostrano la sua dimenticanza. Il tempo è possibile in quanto segno poiché è iterabile, produce memoria, occupa spazio e traduce una struttura che non è mai originaria. Esso è presenza e la sua negazione e si mostra come traccia che è, proprio, ciò che permette di pensare insieme (*άμα*), senza contraddizione, ciò che è presente e ciò che è assente senza coincidere con nessuna delle due realtà. Il 'come tale' sia del tempo che della traccia si sottrae sempre perché essi appaiono come continui rimandi alla presenza e all'assenza.

Il tempo e la traccia non sono dominabili, al contrario della presenza. Rappresentano il continuo nascondimento della *differance* e il gioco irrisolvibile dell'aporia all'interno della quale è necessario rimanere senza scivolare nella concettualità afferrabile e illusoria della presenza.

Temporalità e limite

Un aspetto fondamentale per comprendere la temporalità in Derrida è l'idea di limite, di linea che separa e traccia un confine. Nella conferenza dal titolo *Aporie. Morire* –

caduta il passaggio da una temporalità all'altra? E perché qualificare la temporalità come autentica – o propria (*eigentlich*) – e come in autentica – o impropria – quando ogni preoccupazione etica è stata sospesa?» Ivi, p. 99 [74].

¹ Ivi, pp. 102-103 [76].

*Attendersi ai limiti della verità*¹ Derrida decostruisce il problema della morte intesa come il limite costitutivo dell'uomo.

La morte è ciò che va a delimitare i limiti dell'uomo e di ciò che è esperibile: l'uomo, infatti, non può fare esperienza della morte, non può dominare quel limite che in qualche modo lo costituisce. Per esemplificare i diversi significati dell'idea di limite Derrida analizza la proposizione francese *'Il y va d'un certain pas'*. La traduzione generica 'ne va di un certo passo' non evidenzia l'ambiguità e le diverse accezioni della frase in quanto si può intendere: si cammina con un certo passo-andatura, ma anche 'ciò di cui ne va', ossia ciò di cui si intende parlare è la questione del passo, e infine leggere il '*pas*' come negazione. L'ambiguità della proposizione mostra la complessità del rapporto tra moto (passo) e linea.

Derrida afferma che il passaggio di confini avviene sempre secondo un movimento di un certo passo che oltrepassa una linea. Il problema della linea, la quale afferisce alla sua natura e si costituisce nel momento in cui viene tracciata, mostra che essa è sempre in pericolo in quanto può essere violata e superata. La linea pone un confine tra ciò che è (l'identità di un ente) e la sua limitazione o morte:

il passaggio dei confini si annuncia sempre secondo un movimento di un certo passo – e del passo che supera una linea. Una linea indivisibile. E si presuppone sempre l'istituzionalizzazione di una tale indivisibilità. La dogana, la polizia, il visto o il passaporto, l'identità del passeggero, tutto ciò si fonda su questa istituzione dell'indivisibile. E dunque del passo che vi si rapporta, sia che superi la linea sia che non la superi. Conseguenza: dove la figura del passo si sottrae all'intuizione, dove si vede compromessa l'identità o l'indivisibilità di una linea (*finis* o *peras*), l'identità a sé e dunque la possibile identificazione di un bordo intangibile, lì il passaggio della linea diviene *problema*. C'è *problema* dal momento in cui la linea che segna il bordo è messa in pericolo. Ma essa si trova in pericolo fin dal suo primo tracciato, che può istituirla solo dividendola intrinsecamente in due bordi. C'è *problema* dal momento in cui questa divisione intrinseca divide il rapporto con sé del confine e dunque l'essere-se-stessa, l'identità o l'ipseità di qualsiasi cosa².

Il termine 'problema', quando è utilizzato per indicare il passaggio di una linea tra finito e infinito, assume un valore analogo a quello dell'aporia temporale. 'Problema' non rimanda più semplicemente alla propria etimologia³, all'idea di progetto, ciò che viene gettato davanti a noi per essere realizzato assumendo un ruolo protettivo di scudo e costituzione di identità, ma diviene il luogo dell'impossibilità di ogni passaggio, l'aporia che evidenzia il non saper dovere andare. Nel caso della morte il passo che supera la linea è impossibile, non si può fare esperienza dell'avvenuto superamento, eppure la linea viene costantemente violata. La stessa idea di linea che separa è messa in discussione e noi «ci troviamo assolutamente esposti senza protezione, senza problema e senza protesi⁴»,

¹ Il testo della conferenza propone un confronto serrato con l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* sul tema della morte e del rapporto tra finito e infinito. Derrida riprende molti temi presenti già in *Ousia e grammè* delineando la sua idea di temporalità in relazione alla linea come delimitazione spaziale e traccia dell'assenza. Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai 'limiti della verità'*, Milano, Bompiani, 2004.

² Ivi, p. 11 [310].

³ Il termine 'problema' deriva dal greco *πρό-βλημα* (*προβάλλω*) che ha come primo significato l'idea di sporgenza, rupe, ma anche di impedimento, ostacolo, difesa, riparo. Derrida sottolinea che l'idea di problema perde ogni valore protettivo e progettuale nel momento in cui si rapporta con l'impossibile, la morte sciogliendosi in un'aporia.

⁴ Ivi, p. 12 [310].

siamo soli nella nostra insostituibile unicità, «cioè disarmati, incapaci persino di rifugiarsi dietro ciò che potrebbe ancora proteggere l'interiorità di un segreto¹». Il luogo dell'aporia rende impossibile l'idea di problema come progetto e protezione.

È opportuno mettere in evidenza gli snodi significativi della riflessione derridiana sull'idea di limite-morte come aporia tenendo sempre presente l'analogia con il problema del tempo. Vi sono diverse tipologie di limite: la prima, forse la più evidente e quotidiana, è tra i contenuti e gli oggetti, ciò che pone una differenza tra varie identità territoriali e spaziali; la seconda distingue le scienze e i campi di sapere, riguarda le divisioni nei vari ambiti culturali; la terza divide i singoli concetti dal loro contrario, ossia permette la generazione delle idee.

La morte come limite esprime il contrario del concetto di vita e costituisce, così, la sua identità. La morte ha anche un valore aporetico non da intendersi come un confine insuperabile, una porta che non si apre mai ma come un limite che diviene sempre più indeterminato, poroso mettendo in dubbio la natura della stessa linea.

Derrida, per mostrare cosa intende con il concetto di limite-morte, propone un confronto con la riflessione di Heidegger nell'analitica esistenziale². Il merito delle pagine heideggeriane sta nel suo valore universale in quanto l'idea di morte viene indagata in profondità nei suoi elementi costitutivi. Il valore dell'analitica emerge con maggiore forza se viene confrontata con alcune 'storie della morte', come la *Storia della morte in Occidente*³ di Aries e l'*Antropologia della morte*⁴ di Thomas. Entrambi gli scritti mancano di una riflessione su cosa sia per l'uomo la morte che viene assunta come un concetto scontato, ovvio e da non indagare. Essi studiano i diversi modi di percepire la morte nelle varie culture e civiltà occidentali attraverso la storia:

lo storico sa, crede di sapere, si attribuisce il sapere scontato di ciò che è la morte, di ciò che vuol dire essere-morti, e, di conseguenza, tutta la criteriologia che permetterà di identificare, di riconoscere, di selezionare o di delimitare in qualche modo gli oggetti della sua indagine o il campo tematico del suo sapere antropologico-storico. La questione del senso della morte e della parola 'morte', la questione 'Che cos'è la morte in generale?', 'Che cos'è l'esperienza della morte?', la questione di sapere se la morte 'è' – e che cosa 'è' la morte – restano radicalmente assenti come questioni. Sono date per risolte a priori dal sapere antropologico-storico in quanto tale, nel momento stesso in cui si istituisce e si dà i propri limiti. Tale presupposizione assume la forma di un 'questo va da sé': tutti sanno perfettamente di cosa si parla quando si nomina la morte⁵.

Derrida procede, come in *Ousia e grammè*, riprendendo alcuni temi significativi dell'analitica heideggeriana per poi decostruirli. Heidegger definisce la morte come la «possibilità della pura e semplice impossibilità del *Dasein* (*der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit*)⁶». Da questa proposizione si comprende che la

¹ *Ibidem*.

² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. pp. 289-324 [314-355].

³ P. Aries, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age a nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975; trad. it. S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente*, Milano, Rizzoli, 1978.

⁴ L.V. Thomas, *Antropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975; trad. it. di A. Bessana, R. Molinari, D. Piccioli, *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti, 1976.

⁵ J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 23 [314].

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. p. 306 [340].

morte è riservata solo all'uomo che può sia decedere (*Ableben*), ossia terminare biologicamente la sua vita, sia morire propriamente (*sterben*), possibilità che appartiene solo all'uomo. L'animale, invece, perisce (*verenden*) poiché non ha la possibilità di morire propriamente¹. Il *Verenden* è la fine di ogni vivente, l'arrivare al termine della vita che gli è toccata in sorte. La superiorità del *Dasein* sull'animale è legata alla decisione anticipatrice e al linguaggio², poiché, come Derrida sottolinea, il mortale (*Dasein*) può fare la prova della morte 'in quanto tale' grazie alla parola, al linguaggio.

La decisione anticipatrice, centro della riflessione heideggeriana sulla morte, è ciò che permette al *Dasein* di cogliere la sua essenza, la possibilità che gli è più propria, ossia il rapporto con l'impossibile, la soglia, il limite. L'originalità della proposta heideggeriana, che costituisce il suo carattere universale, risiede nel precedere ogni idea di trascendenza e ogni contaminazione con norme etiche e di diritto. La decisione anticipatrice è costituiva della struttura del *Dasein*, quindi non può essere contaminata da discipline antropologiche successive che limiterebbero la sua universalità in relazione alle diverse culture e tradizioni. Essa è una decisione antecedente ogni disciplina ontica e si presenta come una metodologia di ontologia formale che decide ciò che è la morte.

Altro aspetto significativo della decisione anticipatrice è il carattere originario e inderivabile della morte che obbliga a decidere per questo piano, per la realtà del mondo e del *Dasein*. Un mortale non può che partire dalla sua finitudine: l'idea di immortalità, trascendenza è possibile solo a partire dal piano del finito e del mortale. In questo senso l'analitica di Heidegger precede la metafisica intesa come trascendenza:

l'interpretazione esistenziale della morte (e quindi l'analitica esistenziale del *Dasein*) precede ogni biologia e ontologia della vita. Essa fonda anche ogni ricerca sulla morte – e Heidegger ne enumera la serie: ricerca storica, biografica, psicologica, etnologica. Ogni 'tipologia' delle forme del morire e delle modalità secondo le quali il decesso è vissuto presuppone già il concetto di morte. Questo 'già' (*shon*) contrassegna il tempo della chiusura problematica: il campo dell'antropologia (storia e tipologia delle forme del decesso) può stabilire i limiti del suo campo problematico solo se presuppone già, già sempre, un concetto della morte, che può essergli fornito solo dall'analitica esistenziale del *Dasein* – non soltanto da un'antropologia fondamentale che è comunque presupposta, ma dall'analitica di un *Dasein* che non è ancora determinato come uomo (soggetto, ego, coscienza, persona, anima, corpo, ecc.)³.

¹ Derrida critica l'idea che solo l'uomo può propriamente morire (*sterben*) e afferma che uno degli obiettivi di *Aporie* è confutare la distinzione heideggeriana tra *sterben* e *verenden*. Non approfondisco questa critica perché ci porterebbe lontano dall'obiettivo di cogliere l'analogia tra la morte e il tempo come aporie. È infatti più significativa e radicale, per i nostri fini, l'obiezione di Derrida all'intera analitica intesa come metafisica della presenza.

² La relazione tra linguaggio e morte come decisione anticipatrice è analizzata da Heidegger anche in testi successivi a *Essere e tempo* come *In cammino verso il linguaggio*. Il mortale è colui che può fare esperienza della morte, ma il mortale (*Dasein*) non è l'uomo, il soggetto, ma ciò a partire da cui è possibile ripensare l'umanità partendo dalla relazione tra linguaggio e morte. Heidegger scrive: «i mortali sono coloro che possono esperire la morte come morte. L'animale non lo può. Ma anche il parlare è precluso all'animale. Come per un lampo improvviso balza qui allo sguardo il rapporto costitutivo tra morte e linguaggio, ma ancora non lo si è tematizzato». M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 215; trad. it. A. Caracciolo e M. Perotti, *In cammino verso il Linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 169.

³ J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 40 [323].

Derrida, dopo aver individuato le caratteristiche essenziali dell'idea di morte, sottolinea un'ulteriore caratteristica della decisione anticipatrice che gli permette di avvicinarsi all'obiettivo critico del saggio evidenziando la vicinanza con il tema della temporalità. Heidegger, secondo Derrida, rimane all'interno della tradizione fenomenologica in quanto nell'analitica esistenziale vi è una prevalenza della presenza. La decisione anticipatrice porta alla scelta di un metodo rispetto a un non-metodo e, nella sua essenza, si mostra come una pre-decisione che radicalizza la prevalenza del *Dasein* (presenza) rispetto al suo rapporto con la morte (l'impossibilità o la non presenza):

se la prevalenza di 'questo lato' è incontestabile (chi potrebbe testimoniare contro? E da dove?), rappresenta anche una certa prevalenza, in questa analitica, della tradizione fenomenologica. Essa va di pari passo, in un'indissociabilità assoluta, con tutto ciò che nell'analitica esistenziale diviene la prevalenza stessa, non una prevalenza o valorizzazione gerarchizzante tra le altre, ma il prevalere di ogni valutazione e di ogni gerarchia possibile, il pre-ferire della pre-ferenza stessa, e cioè l'originarietà pre-arcaica del proprio, dell'autentico, dell'*eigentlich*¹.

Derrida sostiene, invece, che la struttura del *Dasein* è costituita a partire da un lutto originario che accoglie l'altro da sé dentro di sé da sempre. La questione della morte, quindi, è limitata dalla questione dell'altro poiché la mia morte è la morte dell'altro. L'alterità, la relazione con l'impossibile è ciò che viene messo in secondo piano dall'analitica. Heidegger, come nella riflessione sul tempo, non riesce a mantenere una posizione di equilibrio all'interno dell'aporia, ma decide sempre a favore della pienezza del presente, ossia per una delle soluzioni aporetiche.

Il distacco da Heidegger è completo quando Derrida afferma la necessità di rimanere sempre all'interno dell'aporia, di fare esperienza della linea del confine piuttosto che progettare un superamento del confine. Il compito della decostruzione non è quello di andare oltre la linea per poter pensare una temporalità autentica o la pienezza dell'essere, ma di fare esperienza dell'impossibile, ossia pensare la stessa aporia rimanendone all'interno.

Aporie si conclude mostrando come si può pensare l'idea di morte all'interno di un'analisi decostruttiva. Il punto di partenza è sempre Heidegger, in particolare la sua definizione di morte come «la possibilità di essere che il *Dasein* stesso deve assumere. Con la morte, il *Dasein* si attende se stesso nel suo poter essere più proprio»².

Il termine 'possibilità' (*Möglichkeit*) porta con sé sia l'idea di ciò che mi attendo, la possibilità di qualcosa che potrà succedere sia l'idea della mia capacità come possibilità decisionale. Entrambe le accezioni sono presenti nell'idea di morte che è qualcosa che il *Dasein* si attende ma anche ciò che gli appartiene costitutivamente. Ma cosa si intende per 'attendarsi'³? Anche in questa espressione, spiega Derrida, sono presenti diverse accezioni. L'attendarsi è l'aspettare me stesso in quanto la morte è la possibilità che più mi è propria, ma è anche l'attesa dell'altro, l'attesa ai confini che qualcosa di nuovo accada.

¹ Ivi, pp. 49-50 [328].

² Derrida traduce personalmente, in modo originale, la definizione heideggeriana. Cfr. J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 56 e M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. pp. 305-306 [340].

³ L'"attendarsi" rappresenta la condizione del mortale che si trova nella situazione del 'non ancora', nel restante della vita che porta con sé sempre una mancanza. «L'attendarsi, nel 'non ancora', che ci tende verso la morte, è assolutamente incalcolabile, cioè senza misura e sproporzionato in rapporto a tutto il tempo di ciò che ci resta da vivere». Cfr. J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 60 [331].

Infine 'l'attendersi' è la capacità tipica dell'uomo di attendersi l'uno l'altro, ossia la simultaneità che rende possibile l'aporia nella quale il possibile e l'impossibile sono temporalmente congiunti:

la morte è in fondo il nome della simultaneità impossibile e di un'impossibilità che tuttavia sappiamo simultaneamente, che ci attendiamo insieme, nello stesso tempo, *ἀμα*, come si dice in greco: nello stesso tempo, simultaneamente, ci attendiamo questa anacronia e questo contrattempo; l'uno e l'altro non arrivano mai insieme a questo appuntamento e colui che vi attende l'altro, a questo confine, non è colui che ci arriva per primo o colei che vi si reca per prima¹.

La morte è definita da Heidegger anche come 'la possibilità dell'impossibilità del *Dasein*'. Il genitivo traduce l'"als" tedesco che può essere reso come 'in quanto'². Quindi la morte è la possibilità in quanto impossibilità del *Dasein*, cioè è la possibilità che porta il *Dasein* a non essere più tale, alla consapevolezza di non poter più essere *Dasein*. La stessa analitica esistenziale, nel suo tentativo fondazionale, viene messa in crisi dalla possibilità della morte che mette in dubbio le strutture ontologiche del *Dasein*:

l'impossibilità dell'esistere o del *Dasein*, di cui Heidegger parla sotto il nome di morte, è la scomparsa, la fine, l'annientamento del *come tale*, della possibilità del rapporto con il fenomeno *come tale* o del '*come tale*'. L'impossibilità, quella che è possibile per il *Dasein*, è appunto che esso non abbia o non abbia più *Dasein*, che non lo sia più, che proprio ciò che è possibile divenga impossibile, smettendo così di apparire come tale: niente meno che la fine del mondo, a ogni morte, ogni volta che ci attendiamo di non poterci più attendere. E quindi nemmeno intendere³.

Derrida rifiuta ogni possibilità di fondazione ontologica distanziandosi, così, da Heidegger e proponendo una metodologia decostruttiva che rimane sempre senza origine. Egli utilizza, per descrivere questo equilibrio impossibile, la figura del marrano⁴, colui che rappresenta l'alterità nell'identità. Il marrano rimane fedele a un segreto che non ha scelto presso il luogo dove soggiorna senza dire di no, ma senza identificarsi con esso. Egli porta nel segreto del proprio nome la continua distinzione dal luogo con il quale sembra identificarsi e rappresenta l'eccedenza, ossia l'impossibile congiunzione di ciò che è possibile e manifesto e del suo contrario. Il marrano è la figura dell'aporia.

Aporia ed eccedenza

La temporalità, in Derrida, non si identifica con il tempo psicologico o della coscienza e nemmeno con il tempo cosmologico, ma coincide con l'aporia, il continuo

¹ Ivi, p. 57 [330].

² Sul tema della morte come possibilità dell'impossibilità si può confrontare la riflessione di Blanchot. Cfr. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980; trad. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990.

³ J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 65 [332].

⁴ La parola 'marrano' deriva dallo spagnolo e significa maledetto, scomunicato, bandito. Il termine ha un'origine oscura ed è stato utilizzato come titolo ingiurioso dato agli ebrei e ai mori convertiti da poco e quindi poco credibili. Derrida lo utilizza per indicare colui che appartiene a una comunità senza essersi identificato con essa. Il segreto della sua diversità è mostrato solo dal nome che porta: marrano.

rapporto tra attualità e inattualità. L'obiettivo polemico di Derrida è la metafisica che ha come centro il privilegio dell'ente e ha come finalità l'essenza, la piena presenza trascendente. Il rapporto continuo tra attualità e inattualità permette la costituzione di un 'tempo giusto' che si mostra solo mantenendo in sé la propria inattualità¹.

Il 'tempo giusto' o tempo dell'evento si può mostrare solo grazie alla discordanza con il tempo presente; infatti, l'arrivo del 'giusto momento' è sempre la principale potenzialità non sincronizzata del momento in cui quel tempo arriva. Ogni tempo è maturo per il proprio inattuale. È evidente che questa temporalità, che fa da sfondo a molti testi di Derrida, presuppone una netta contrapposizione aporetica tra il presente che è giunto e l'evento che è sempre a venire in quanto ogni momento può essere quello giusto per il suo arrivo².

È possibile descrivere, per schematizzare, due concezioni di tempo che si contrappongono: la prima appartiene alla tradizione metafisica e cristiana, propone un tempo della presenza che utilizza l'ora, il momento come continua possibilità di salvezza per raggiungere l'eternità, Dio; la seconda afferma l'idea di un tempo intempestivo che irrompe all'improvviso nel presente ed è sempre in relazione con ciò che è inattuale. La filosofia di Hegel riprende la prima concezione affermando l'esistenza di un tempo individuale e contingente che si relaziona alla necessità come totalità e pienezza. Lo sviluppo dialettico è necessario e l'individuale è tappa per l'intero e assume un ruolo solo a partire dallo sguardo del tempo assoluto dello spirito.

Il pensiero di Derrida si identifica con la seconda concezione di tempo e rifiuta ogni visione dialettica. Il presente è ciò che tenta di tenere insieme ciò che non può essere unito in quanto il tempo dell'evento è completamente disarticolato e privo di congiunzioni e sintesi. È un tempo che contemporaneamente prevede la possibilità di ciò che è e del suo contrario, della sua negazione che, in ogni momento, può accadere. Non è una concezione escatologica perché non è un tempo che vuole solo essere profetico e annunciare una possibile salvezza. Il tempo dell'evento è sempre a venire, annuncia un arrivo – in questo senso è messianico e profetico – senza prevedere una redenzione.

L'uomo, vivendo nel tempo, attende senza sapere se arriverà un tempo a venire o se vi sarà una continua ripetizione dello stesso. Derrida afferma che questa non conoscenza non è una lacuna e dimostra come l'uomo rimane all'interno di una continua aporia. Egli propone la pratica della lettura come esempio di un rapporto con l'altro e di una non coincidenza con se stessi. Durante l'esperienza della lettura non si può mai leggere una parola per volta, ma è necessario cercare di anticipare il senso di ciò che viene dopo anche attraverso ciò che è stato letto in precedenza. Il lettore è in attesa di ciò che deve venire attraverso un costante confronto con la tradizione³. Questa pratica è resa

¹ Interessante è la riflessione di Bennington sull'idea di 'tempo giusto' in Derrida. Un tempo che non ha un valore finalistico e mantiene sempre il carattere di evento in quanto può sempre irrompere all'improvviso nel presente. Cfr. Bennington, *Interrupting Derrida*, London, Routledge, 2000, pp. 128-141.

² Il tempo dell'evento come 'tempo a venire' non coincide con un'idea finalistica, profetica e messianica come emerge per esempio dagli scritti di Walter Benjamin. Derrida tratta questi temi, in modo non sistematico anche in J. Derrida, *Fichus*, Paris, Editions Galilée, 2000; trad. it. di G. Berto, *Il sogno di Benjamin*, Milano, Bompiani, 2003 e J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Editions Galilée, 1993; trad. it. G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina editore, 1994.

³ L'idea di tradizione coincide con l'eredità (insieme di conoscenze e idee) che viene ripresa e, simultaneamente, anticipata nei processi di lettura e di costruzione del pensiero. L'eredità, la memoria e la metafisica sono le strutture che rendono possibile il momento. Esse acquistano vero significato non nel loro trionfo attraverso l'idea di un presente sistematico, ma attraverso una decostruzione che procede sui margini, sulle mancanze e sulle assenze che le costituiscono. Cfr. J. Derrida, *Aporie*, cit. p. 139 [337].

possibile dall'assenza di un ultimo giudizio, di una verità rivelata nel caso della lettura, di un evento che salva e porta alla redenzione. La mancanza della salvezza finale dà senso al momento come continua ripetizione e anticipazione della tradizione.

Derrida decide di rimanere all'interno della tradizione, quindi sui margini della metafisica, affermando una continua apertura verso l'infinito, che coincide con l'alterità sempre a venire che non si realizza mai e non può divenire finalità e obiettivo della pratica decostruttiva¹. Questa idea della temporalità acquista una vera e propria originalità quando viene associata alla riflessione di Derrida sulla scrittura in quanto costituisce la condizione dell'idea stessa di traccia.

Il tempo dell'evento permette il costituirsi delle tracce nel testo; se il primato del presente rappresenta al meglio l'idea della scrittura alfabetica² e lineare³ che trova la sua migliore realizzazione nel formato libro è, invece, un tempo a venire che permette la scrittura e la lettura di testi composti da tracce:

la fine della scrittura lineare è esattamente la fine del libro, benché ancor oggi sia nella forma del libro che bene o male si lasciano involuppare nuove scritture, letterarie o teoriche che siano. D'altronde si tratta meno di affidare scritture inedite alla veste del libro che, finalmente, di leggere ciò che, nei volumi, già si scriveva tra le righe. È per questo che, cominciando a scrivere senza linea, si rilegge anche la scrittura passata secondo un'altra organizzazione dello spazio. Se il problema della lettura è oggi al primo posto nella scienza, ciò è in ragione di questa sospensione fra due epoche della scrittura. Dato che cominciamo a scrivere, a scrivere in altro modo, dobbiamo rileggere in altro modo⁴.

Derrida propone lo spostamento del segno verso la traccia in quanto il segno è una presenza che rimanda a qualcosa di preesistente mentre la traccia è una presenza che rimanda a un'assenza. La traccia non può essere vissuta nella sua presenza perché porta al suo interno l'assenza.

La traccia non indica una semplice sparizione di una struttura originaria esistente perché non esiste nessuna struttura e nessuna traccia originaria⁵. La scrittura, per Derrida,

¹ Sull'idea di storia in Derrida è significativa l'analisi di Vattimo che mostra come la decostruzione è una pratica che opera nella storia concepita come uno svolgimento senza un vero fine. Derrida rifiuta il concetto di evoluzione, troppo legato a un'idea della storia escatologica. Vattimo sottolinea anche il confronto di Derrida con Levinas che, partendo da basi comuni, compie il salto nella tradizione religiosa per superare la metafisica. Cfr. Vattimo, *Storicità e differenza*, in *Aut aut*, n° 327, Milano, Il Saggiatore, 2005.

² La scrittura alfabetica ripropone il privilegio del tempo lineare e rappresenta il dominio della voce (*phonè*) e della metafisica della presenza sulla grammatica. Derrida infatti accusa la tradizione di aver assegnato al *logos* un privilegio considerandolo l'origine della verità in generale. Il *logos* è stato concepito come presenza piena che viene tradotto in voce parlata e successivamente in linguaggio scritto, per questo la voce ha un privilegio sullo scritto che rappresenta un ulteriore allontanamento dalla verità del *Logos*.

³ La scrittura lineare è manifestazione di un intero paradigma di sapere che si basa sul privilegio della presenza e sul concetto 'volgare' di temporalità. Il pensiero lineare ha prodotto la rimozione di quello che Derrida definisce 'pensiero simbolico multidimensionale'. La fine della scrittura lineare coincide con il concetto di 'fine del libro' che non significa l'abolizione completa del formato libro a favore di altre forme, bensì il riappropriarsi di ciò che è già stato scritto tra le righe imparando a leggere e a scrivere in modo non lineare. Cfr. J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit. pp.127-128 [128-130].

⁴ *Ibidem*.

⁵ L'idea di archi-traccia, che Derrida propone nella *Grammatologia* e in altri testi, non rimanda a un'origine, ma alla continua differenza che struttura il gioco di presenza e assenza. Cfr. J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit. pp. 109-141 [109-145] e *La différance in Marges – de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, pp. 1-31; trad. it. *La différance in Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 27-59.

è il movimento stesso della significazione, produce un tessuto di tracce divenendo la condizione del prodursi del significato. Il testo e non il libro propone una temporalità non lineare in quanto esso rinvia sempre alla legge della propria composizione¹. La legge del testo è il suo doppio, non è una struttura profonda perché la legge di composizione di un testo è data dall'atto di lettura, infatti, non a caso l'autore è il primo lettore.

L'analogia tra tempo e traccia è costituita dal fatto che entrambi i concetti mostrano l'insufficienza della concezione lineare²:

la 'linea' rappresenta solo un modello particolare, per quanto privilegiato possa essere. Questo modello è divenuto modello e resta, come modello, inaccessibile. Se si considera acquisito che la linearità del linguaggio non sta senza il concetto volgare e mondano della temporalità (omogenea, dominata dalla forma dell'adesso e dall'ideale del movimento continuo, retto o circolare) che Heidegger dimostra determinare dall'interno tutta l'ontologia, da Aristotele a Hegel, divengono allora inseparabili la meditazione della scrittura e la decostruzione della storia della filosofia³.

L'idea di libro come totalità di presenza costituita da una successione di momenti produce l'esistenza di un paradigma lineare che porta a un'unità sintetica. Il testo, al contrario, evidenzia l'impossibilità di mostrare un'unità strutturale che rappresenti la sintesi e la sua origine.

L'origine coincide con l'idea di un essere pieno e assoluto che proprio a causa della sua totalità non può essere rappresentato. La rappresentazione è sempre un ripetere, un ri-presentare una rappresentazione che indica non un presente ma un'assenza. La scrittura come la temporalità esprime un impulso di raddoppiamento che genera un continuo gioco di supplementi. Derrida spiega che il supplemento non è un ente ma nemmeno un non ente, è il continuo scivolare che lo sottrae all'alternativa ente-non ente.

L'ente, così come l'ora (*vūv*) coincide con la possibilità di essere ripetuto, di essere un supplemento di ciò che, a sua volta, è già supplemento, di essere traccia di una traccia. La legge della ripetizione mostra l'eccedenza di una traccia dall'altra e permette la costituzione del presente come ripetizione di un'eccedenza (*differance*). La ripetizione è l'unico movimento che rende possibile la presenza di un ente, il suo essere percepito come verità, ma allo stesso tempo è anche il movimento della non-presenza, della dispersione dell'ente e della sua moltiplicazione in infiniti fantasmi.

Il luogo della rappresentazione e della disseminazione dell'ente è la metafisica che costituisce la possibilità di pensare l'ente nella sua verità come presenza ma anche l'ente nella sua disseminazione come ripetizione di tracce. L'aporia è la figura che meglio esprime i limiti tra ente e non ente in quanto non nega completamente la presenza ma ne mostra i limiti che la costituiscono. Tempo e traccia sono manifestazioni dell'aporia e

¹ Derrida riflette in modo specifico sull'origine della scrittura come continua iterazione e sull'idea di testo costituito da tracce in J. Derrida, *La pharmacie de Platon* in *La dissémination*, Paris, Editions du Seuil, 1972; trad. it. *La Farmacia di Platone* in *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989.

² Derrida si confronta nella *Grammatologia* con le riflessioni di Leroi Gourhan che analizza l'idea di scrittura non lineare e afferma che il paradigma lineare si è imposto grazie anche al trionfo del formato libro. Leroi Gourhan, infatti, parla di 'mitogramma' ossia di una iniziale forma di scrittura che allinea i suoi simboli nella pluri-dimensionalità in cui il senso non è soggetto alla successione, all'ordine logico del tempo e al suono. Cfr. A. Leroi Gourhan, *Le geste e la parole*, Paris, A. Michel, 1965, trad. it. di F. Zannino, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 1977.

³ J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit. p. 127 [128].

dell'impossibilità di superarla decidendo tra ente e non ente. Il superamento dell'aporia porta alla dimenticanza di una delle radici della costituzione dell'ente.

La decostruzione diviene, secondo Derrida, la metodologia che si mantiene nell'aporia in quanto abita una determinata epoca e opera dall'interno per andare a costituire i limiti della tradizione metafisica e ciò che ne eccede. L'aporia lascia aperta una continua eccedenza che rende possibile l'irruzione dell'altro, dell'impossibile, della contraddizione. Il gioco dell'eccedenza dà vita a diverse dimensioni: il tempo e la traccia disseminata nel testo sono sempre pluridimensionali nella concezione di Derrida.

Se la simultaneità coordina due presenti assoluti, due punti e istanti della presenza piena e resta all'interno del paradigma lineare, la pluridimensionalità¹, invece, rappresenta nel pensiero di Derrida l'altro modo per iniziare a leggere e scrivere attraverso anticipazioni e ripetizioni che lasciano aperto il rapporto con l'altro nella sua completa contraddizione e mancanza senza prevedere una fine e una legge sistematica di produzione. La pluridimensionalità non è numerabile, eccede sempre producendo nuove possibilità e cambiamenti che in ogni momento possono trasformarsi in atto. Pensare secondo l'aporia significa accettare le continue eccedenze, lo sfaldamento dei confini, le irruzioni temporali che rendono impossibile stabilire con certezza delle identità lineari e stabili in quanto ogni singolarità è sempre inappropriabile nella sua indeterminatezza.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

¹ È possibile un confronto con la riflessione di Paolo D'Alessandro che ha analizzato la specificità della pratiche di scrittura e lettura su supporti telematici e ipertestuali come tentativi di fuoriuscire da una logica lineare di produzione di pensiero. Cfr. P. D'Alessandro, *Critica della ragione telematica*, Milano, LED, 2002 e *Esperienza di lettura e produzione di pensiero*, Milano, LED, 1994.