

The MSU Libraries Interlibrary and Document Delivery Services is pleased to provide this scan to you for your personal use.

Our service lets you save a trip to the library when you need an article from a journal or a single chapter from a book.



**Interlibrary  
Services**

**MSU LIBRARIES**

InterLibrary Services,  
Borrowing  
MSU Libraries  
366 W. Circle Drive, DB#5  
East Lansing, MI  
48824

Borrowing: 517-884-6398  
Lending: 517-884-6399  
[www.lib.msu.edu](http://www.lib.msu.edu)

The copyright law of the United States (Title 17, United States Code) governs the making of photocopies or other reproductions of copyrighted materials. Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or reproduction is not to be “used for any purpose other than private study, scholarship, or research”. If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of “fair use”, that user may be liable for copyright infringement.

If you need a more accessible version of this document due to a disability, please contact [Lib.Remediation@msu.edu](mailto:Lib.Remediation@msu.edu)

**Rapid #: -26119847**

CROSS REF ID: **1544075**

LENDER: **GZQ (Marquette University) :: Raynor Library**

BORROWER: **EEM (Michigan State University) :: Main Library**

TYPE: Book Chapter

BOOK TITLE: Prospettive sul Postmoderno, Milano: Edizioni Mimesis 2006

USER BOOK TITLE: Prospettive sul Postmoderno, Milano: Edizioni Mimesis 2006

CHAPTER TITLE: L'assoluto postmoderno. Heidegger, Derrida e I limiti interni del linguaggio

BOOK AUTHOR: Christian Lotz

EDITION:

VOLUME:

PUBLISHER:

YEAR: 2006

PAGES: 149-175

ISBN: 9788884833297

LCCN:

OCLC #:

Processed by RapidX: 2/9/2026 11:42:47 AM

---

This material may be protected by copyright law (Title 17 U.S. Code)

---

# **PROSPETTIVE SUL POSTMODERNO**

## **1. PROFILI EPISTEMICI**

a cura di

**Nectarios G. Limnatis e Luigi Pastore**



La nostra capacità di ragionare sarà anche risultato degli adattamenti evolutivi, e per questo non dobbiamo chiederle troppo, come capita in certe filosofie, ma non dobbiamo neppure chiederle troppo poco, come a me sembra faccia Rorty, perché se è vero che riesce a fondare poco o nulla di ciò che realmente c'importa, ha però le potenzialità per giustificare (nel senso di riuscire a capire) molte cose, o almeno tante per noi umani. L'ultimo Feyerabend si è avvicinato ad una posizione che non mi dispiace, soprattutto quando lascia intendere che prendere atto delle differenze e la difesa delle integrità culturali non deve coprire la regola di questo o quel tiranno, di questo o quel comportamento sopraffattorio. Insomma, non va bene qualsiasi cosa, che detto da lui vale doppio! Non si può considerare alla stessa stregua chi si pone il problema delle diversità culturali e chi neppure ne è sfiorato e non si può proteggere chi non è sfiorato da alcun dubbio sulla bontà dei propri pensieri e comportamenti a scapito di chi lo è. Alle vittime si può dare di nuovo voce, ma non vita se nel frattempo è stata loro tolta. Parrebbe, dunque, che oltre "l'inerzia, il dogmatismo, la disattenzione e la stupidità" ci sia un luogo mentale ed esistenziale in cui conservi senso e diventi operativo il concetto tanto discutibile e discusso, ma non del tutto inutile, di "natura umana comune".

## L'assoluto postmoderno. Heidegger, Derrida e i limiti interni del linguaggio

di  
Christian Lotz

Uno dei motivi che ci spingono a continuare il lavoro di riflessione sulla natura della ragione e della razionalità affonda le proprie radici nello sviluppo sociale, economico e politico della storia occidentale degli ultimi duecento anni. Se prendiamo in considerazione le osservazioni sulla modernità svolte in passato da Weber a Taylor, dobbiamo concludere che il segno metafisico della nostra cultura porta il marchio del razionale e dello strumentale; dobbiamo cioè renderci conto che ogni fenomeno del mondo moderno, come affermava l'ultimo Heidegger, si manifesta all'interno di un sistema di calcolo (*Gestell*), che è di per se stesso possibile soltanto se concepito come un sistema complessivo di relazioni di significato. Ciò che Heidegger intendeva è semplicemente questo: prima ancora di essere in grado di stabilire delle relazioni con le cose, e prima ancora di poterci riferire a qualsiasi cosa all'interno del nostro mondo, la comprensione di questo mondo come un tutto è in noi già in atto. Secondo Heidegger questa comprensione paradigmatica, che egli identifica con il sistema tecnologico, ci viene consegnata da un evento epocale del destino (*Schickung*). L'Essere appare in determinate costellazioni, le quali determinano a loro volta a priori e in maniera esaustiva il nostro modo di riferirci alle entità del nostro mondo. Secondo Heidegger il sistema del pensiero calcolante è una di queste costellazioni. Questa diagnosi della modernità, non solo in Heidegger ma anche in Adorno, culmina in concezioni oscurantiste a proposito dell'epoca storica in cui viviamo. Inoltre, se seguiamo *Il discorso filosofico della modernità* di Habermas, questo tipo di approccio alla modernità può essere inteso come un movimento anti-moderno che, in ultima istanza, rinuncia alla forza emancipatrice della ragione

(*Vernunft*), la quale, secondo Habermas, è essa stessa parte del processo della modernità. Dal punto di vista di Habermas, il discorso sulla modernità – da Nietzsche fino ad Heidegger – diventa sostanzialmente un riflesso e un duplicato di ciò a cui esso stesso tenta di sottrarsi, il che non è qualcosa di molto diverso dall'irrazionalità.<sup>1</sup>

A prescindere dalla nostra posizione nei confronti delle opinioni di Habermas riguardo una modernità che viene esperita e concepita come l'insediamento e la definitiva realizzazione della metafisica del pensiero calcolante, che trasforma ogni parte della nostra vita e dei nostri pensieri in uno strumento funzionale a qualcosa d'altro – dobbiamo chiederci se sia proprio vero che oramai si sia dissolto ogni tentativo di riferirsi a qualcosa capace di sottrarsi a questa struttura relazionale e se esistano ancora delle possibilità di pensare al di là dell'orizzonte strumentale della nostra cultura, il cui esito è una reificazione universale. Heidegger ha diagnosticato due componenti di questo orizzonte: siamo intrappolati in un sistema rappresentazionale onnicomprensivo, al cui interno sembra impossibile sviluppare una relazione di non-identificazione con ciò che sfugge ogni tentativo di rappresentazione. Secondo l'analisi di Heidegger, a cui ci dedicheremo in dettaglio fra poco, la filosofia deve rinunciare alla sua eredità metafisica se non vuole ripetere e affermare devastanti atteggiamenti riduzionistici nei confronti del mondo, atteggiamenti che regolano in modo impercettibile tutte le nostre relazioni come anche la nostra comprensione del mondo. La domanda è allora: c'è qualcosa che sfugge in maniera fondamentale al sistema di rappresentazione? Come vedremo più avanti, possiamo interpretare alcuni tentativi della filosofia postmoderna, come le riflessioni sul linguaggio di Heidegger e Derrida, in quanto tentativi di riscoprire dei modi di pensare che si pongono al di fuori del sistema rappresentazionale. Tale tentativo riporta questi pensatori postmoderni a teorie che hanno cercato di perseguire gli stessi obiettivi nell'ambito di linee più tradizionali del pensiero occidentale, come, per esempio, la teologia negativa. In poche parole, la teologia negativa si trova oggi al centro di un rinnovato interesse, dal

1 Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988.

momento che sembra articolare un'esperienza in grado di fornire un'alternativa al pensiero identificante.

La teologia negativa si confronta principalmente con un paradosso filosofico, cioè la questione di come sia possibile fare riferimento a qualcosa (Dio), a cui non è possibile riferirsi (in quanto la stessa natura di Dio non consente di riferirsi ad essa). Potremmo riformulare la domanda chiedendoci *come possiamo parlare di qualcosa di cui non è possibile parlare?*

La teologia negativa, di cui gli scritti di Dionigi Areopagita sono una perfetta esemplificazione, ha sviluppato una strategia negativa per concepire la causa prima. Proclo, Dionigi Areopagita e Angelo Silesio hanno sostenuto che tutti i predicati e tutto ciò che si può dire dell'Essere dell'Uno non esprimono nulla di esso, per quanto essi stessi si siano opposti al controargomento per cui il loro discorso in questa maniera viene a perdere di significato, trasformandosi in qualcosa di ozioso e vuoto.<sup>2</sup> Come afferma

2 La formulazione che Plotino dà a questo problema è la seguente: «in che modo, allora, noi possiamo parlare tra noi di esso? Indubbiamente parliamo di qualcosa, ma certamente non lo diciamo e non possiamo né conoscerlo né pensarlo. Ma se non ne abbiamo conoscenza, non lo possediamo affatto? La possiamo dire ciò che non è ma non ciò che è: cosicché ne parliamo in base a ciò che da lui deriva» (Plotino, *Enneadi*, III.3.14. Per ulteriori indicazioni si veda J.D. Jones, *A Non-Entative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism*, in: *Dionysius*, Vol. VI, 1982, pp. 94-110, in particolare pp. 98, 99 e 105). Questa citazione mette in evidenza due aspetti della questione: (1) Plotino collega il problema dello status dell'essere supremo al linguaggio, che è un problema importante per Heidegger e Derrida. (2) Inoltre il pensiero di Plotino si adatta in modo perfetto alla caratterizzazione operata da Heidegger della «onto-teologia», poiché egli concepisce l'Uno come la «causa prima» e l'Essere supremo; per la sopra indicata caratterizzazione heideggeriana si veda M. Heidegger, *Identità e differenza*, in: *aut aut*, n. 187-188/1982, pp. 2-37, in particolare p. 27. Non tutti gli studiosi sono d'accordo con la diagnosi di Heidegger. John Jones ha cercato, per quanto riguarda Dionigi Areopagita, di mostrare che egli non rientra nello schema di Heidegger perché, pur essendo discepolo di Plotino, non concepisce l'Uno come l'Essere supremo, ma piuttosto come qualcosa di diverso dagli esseri (gli enti). Jones afferma che «l'unità o l'essere vanno oltre il pensiero e l'essere; e non sono esseri» (J.D. Jones, *A Non-Entative Understanding of Being and Unity: Heidegger and Neoplatonism*, cit., p. 97). Non trovo l'argomento di Jones convincente, in particolare perché sin dal principio della teologia negativa sembra ovvio che il tentativo di negare gli attributi di Dio – anche nella forma più radicale di essere oltre l'essere – dipendono tutti, in prima istanza, da una teologia affermativa che cerca di delineare, in un senso positivo, ciò che è l'essen-

Dionigi Areopagita: Dio, la causa prima, «non è né parola né pensiero; non si può esprimere né pensare». <sup>3</sup> Dio, come affermano questi teologi, si colloca al di là dell'Essere e, malgrado noi siamo costretti a usare la parola «è» quando parliamo di Dio, possiamo sviluppare un modo di pensare adatto a ciò che «supera ogni essere e conoscenza». <sup>4</sup> Come scrive ancora Dionigi Areopagita, la natura di Dio non può essere espressa né per mezzo di frasi affermative né per mezzo di frasi negative e «trascende ogni privazione e ogni attribuzione». <sup>5</sup> L'esperienza del

za di Dio. Qui troviamo chiaramente tutto ciò che Heidegger ha definito come onto-teologia, cioè la connessione di causa/ragione, con l'essere supremo (*Seiendes*). Per esempio, Dionigi Areopagita nega che qualcosa di significativo possa essere detto sulla *causa prima*. Ciò richiede già un riferimento a «qualcosa». Dal punto di vista di Derrida si potrebbe sostenere la tesi che la teologia negativa, incluso il pensiero di Dionigi Areopagita, esprime un desiderio di parlare di Dio, un desiderio di «corrispondergli, corrispondere con lui secondo la storia e l'evento della sua manifestazione» (cfr. J. Derrida, *Salvo il nome (Post-scriptum)*, in: Id., *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 127-177, citazione a p. 131). In altre parole, anche negando e non dicendo nulla a proposito di Dio, la teologia negativa cerca di dire qualcosa di vero o appropriato su Dio. Tale desiderio è presupposto ad ogni forma negativa di discorso. Persino la forma negativa del discorso, perfino il silenzio, dicono qualcosa a proposito di Dio. In altre parole, non arrivano al punto di negare l'esistenza di Dio. Ad una conclusione di questo tipo giunge John Caputo in: J. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, Bloomington 1997, pp. 10-11. Per una critica di queste tesi si veda L. Ferretter, *How to avoid speaking of the other. Derrida, Dionysius and the problematic of Negative Theology*, in: *Paragraph*, n.1/2001, pp. 50-64, in particolare pp. 54-55. Ferretter afferma che la teologia negativa consiste nella negazione dell'intero aspetto positivo della teologia. Anche ammettendo che abbia ragione, ciò non toglie che la negazione sia sempre una negazione di qualcosa, e cioè, di qualcosa che può essere detto riguardo a Dio.

3 Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, trad. it. parziale in: Id., *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1983, pp. 405-414, citazione a p. 414. Secondo J.N. Jones, il discorso di Dionigi Areopagita deve essere concepito come «teologia critica», che intende correggere il modo in cui la gente parla di Dio. L'idea, in termini moderni, è quella di fare filosofia nella forma della *Sprachkritik*. Cfr. J.N. Jones, *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*, in: *Harvard Theology Review*, n. 4/1996, pp. 355-371.

4 Ivi, p. 406.

5 Ivi, p. 407, ma si veda anche quanto scritto a p. 414. Per la differenza tra *apofascico* (affermativo [attributivo, NcD]) e *catabatico* (negativo [privativo, NdT]), si veda I. Bulhoff - K. Laurens ten, *Echoes of Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, in: I.K. Bulhoff - K. Laurens ten (a cura di), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative*

misticismo, quindi, per lo meno in alcuni dei suoi aspetti, possiede una certa rilevanza per i filosofi contemporanei, poiché non cerca soltanto di andare al di là del linguaggio restando nell'ambito del linguaggio stesso, ma cerca anche di andare al di là della rappresentazione restando nel campo della rappresentazione. Quest'argomento non è centrale solo in Heidegger e Derrida, ma anche in Wittgenstein. <sup>6</sup> E solleva inoltre – sebbene in sistemi che storicamente sono estranei l'un l'altro – problemi epistemologici piuttosto che ontologici. <sup>7</sup>

La ricerca di un Assoluto come qualcosa che si sottrae a ogni tentativo di legarlo a termini relazionali e rappresentazionali, caratterizza i tentativi compiuti tanto da Derrida quanto da Heidegger di riappropriarsi del discorso della teologia negativa. L'Assoluto postmoderno, in ultima istanza, risulta tuttavia essere ridotto a un segno vuoto e a una mera traccia di un Dio perduto e morto, che può essere soltanto ricordato come un punto di riferimento assoluto, ma che non può più essere rappresentato per mezzo della ragione e della razionalità. In ogni caso, come Heidegger e Derrida cercano di mostrare, l'Assoluto, nella forma della differenza ontologica, nella forma dell'altro o della differenza, non solo determina i nostri pensieri e i nostri concetti, ma li rende in primo luogo possibili.

Nelle pagine che seguono ho intenzione di analizzare alcuni aspetti di questa *via negativa* contemporanea, in particolare in ragione della sua importanza, che emerge dalla descrizione

*Theology*, Fordham University Press, New York 2000, pp. 1-57, in particolare pp. 15-17.

6 Il concetto di «mostrare» che Wittgenstein sviluppa nel suo *Tractatus* è il risultato dell'impossibilità di concepire una relazione rappresentazionale tra logica e linguaggio (cfr. Th. Wabel, *Die Hineinnahme der Sprachgrenzen in das Nachdenken ueber die Grenzen der Sprache in Theologie und Sprachphilosophie*, in: Ch. Asmuth (a cura di), *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz - Sprachtranszendenz*, Gruener, Amsterdam-Philadelphia 2001, pp. 85-106, in particolare p. 94). Questo ci riporta al pensiero di Heidegger espresso nel suo *In cammino verso il linguaggio*, in cui anch'egli afferma che il linguaggio deve mostrarsi nel linguaggio, e che noi siamo incapaci di rappresentare dall'esterno ciò che il linguaggio effettivamente è (cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, in: Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 189-213, in particolare p. 206).

7 J. Fisher, *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius*, in: *The Journal of Religion*, 2001, pp. 529-548, in particolare p. 532.

della modernità così come è stata presentata fino a questo momento, anche se non ho intenzione di addentrarmi nei particolari concreti della teologia negativa in quanto tale.<sup>8</sup> Nella prima parte delle mie considerazioni mi occuperò di alcuni aspetti del pensiero dell'ultimo Heidegger, nella seconda parte approfondirò il rapporto di Derrida con la teologia negativa, per concludere poi con alcune osservazioni sugli aspetti generali delle posizioni che sono state prese in esame.<sup>9</sup> L'aspetto più rilevante dell'approccio di Heidegger e di Derrida ai fini del mio discorso consiste nella rinuncia all'idea del recupero della teologia negativa in quanto teologia; in alternativa loro trasformano la questione in un problema linguistico.<sup>10</sup> Il linguaggio, come vedremo, diventa l'Assoluto, che viene prima di tutto il resto. Noi siamo costretti a parlare di ciò di cui non possiamo parlare.

*Heidegger, ovvero: rappresentare senza rappresentare*

L'invenzione di Heidegger del termine «onto-teologia» non ha ricevuto tutta l'attenzione che meritava, fatte salve alcune considerazioni storiche sulla metafisica. Sorprendentemente, è grazie alla ricezione delle tarde riflessioni di Heidegger nei

8 Per un approfondimento della dottrina di Dionigi Areopagita si veda l'introduzione di P. Rorem a: Pseudo-Dionysius, *Mystical Theology*, in: Id., *Complete Works*, Paulist Press, New York 1997; e, per una più vasta trattazione della teologia negativa, si veda I. Bulhoff - K. Laurens ten (a cura di), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York 2000.

9 I contributi di Derrida sono il risultato di diverse discussioni sulla possibilità di un «teologia» postmoderna. Nonostante alcuni apporti piuttosto incomprensibili, come gli scritti di Mark C. Taylor (si veda, per esempio, M.C. Taylor, *Non-Negative Negative Theology*, in: *Diacritics*, n. 4/1990, pp. 2-161), sono state offerte alcune riflessioni sostanziali sull'argomento, in particolar modo in tutti i saggi di Caputo su questo argomento e in H. de Vries, *The Theology of the Sign and the Sign of Theology: The Apophantics of Deconstruction*, in: I. Bulhoff - K. Laurens ten (a cura di), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York 2000, pp. 165-193. De Vries considera, come del resto mi sforzo di fare io stesso in queste pagine, l'interpretazione di Derrida della teologia negativa come una interpretazione che appartiene al discorso più ampio della teoria dei segni.

10 La teologia negativa, come ha affermato un commentatore, diventa, nelle mani di Derrida, «radicale in un senso semiotico piuttosto particolare» cfr. J. Fisher, *The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius*, cit., p. 530.

primi scritti di Derrida, e grazie alla teologia negativa postmoderna di Marion, che le ultime osservazioni di Heidegger sulla natura della rappresentazione, del linguaggio e della ragione hanno ricevuto un rinnovato interesse nelle discussioni contemporanee. Questi pensatori, inoltre, sono in grado di gettare nuova luce sulle riflessioni filosofiche di Heidegger, che a volte sono piuttosto criptiche. Ora vorrei indicare alcuni aspetti del discorso più maturo di Heidegger, perché sono rilevanti ai fini del mio discorso.

Com'è noto, mentre Heidegger in *Essere e tempo* ha sostenuto che la questione del senso dell'Essere può essere discussa in maniera appropriata solo in relazione all'Essere del *Dasein*, più tardi, negli scritti posteriori a *Dell'essenza della verità*,<sup>11</sup> cerca di affrontare la questione del senso dell'Essere senza fare più riferimento alla dimensione trascendentale esplorata in *Essere e tempo*. Mentre la differenza ontologica tra ente ed Essere era stata già chiaramente introdotta in *Essere e tempo*<sup>12</sup> - anche se non era stata posta in questi termini - più tardi l'attenzione di Heidegger si concentra, come egli stesso afferma in *Identità e Differenza*, sulla «differenza in quanto differenza». In altre parole, ciò che in *Essere e tempo* veniva presentato come il primato della comprensione degli enti al di là degli enti stessi, questione che porta al problema della trascendenza, viene ora direttamente indicato da Heidegger (senza riferimento al sé) come il problema centrale della metafisica.

La concezione di Heidegger dello status della differenza ontologica merita di essere chiarita.

(1) In primo luogo, lo status della differenza ontologica è assolutamente prioritario e costituisce la condizione assoluta del logos e del discorso, anche se non siamo capaci di pensare tale differenza nell'ambito del sistema metafisico dei fondamenti, ossia l'ambito di ciò che dà fondamento, l'ambito delle gerarchie, della ragione e delle cause prime. In altre parole, la differenza ontologica non è la causa della nostra capacità di parlare o di pensare; è piuttosto la *dimensione* nella quale ci troviamo già prima di avviare un processo di riflessione su questo tema.

11 Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in: Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 133-157.

12 Cfr. Id., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1978, p. 26.

(2) La differenza ontologica, inoltre, non può essere concepita come qualcosa che possiamo rappresentare, né a livello del pensiero né a livello del linguaggio. Secondo Heidegger, pensare la differenza ontologica ci spinge verso una forma di pensiero che non rappresenta ciò che è pensato nel pensiero, ma che, piuttosto, deve *mostrare* quello che è in gioco (detto e pensato) nel linguaggio e nel pensiero. Adesso bisogna sviluppare più in dettaglio questi due punti.

#### *La priorità della differenza ontologica*

Secondo la ricostruzione della metafisica occidentale proposta da Heidegger, da Eraclito fino a Nietzsche i filosofi non hanno concepito la differenza ontologica in quanto differenza. Invece di adattare il loro pensiero a ciò che è si addice al pensiero stesso, i metafisici hanno pensato la differenza tra enti ed Essere in maniera inadeguata. Nella sua interpretazione della storia della metafisica Heidegger giunge a concludere che ogni pensatore, compreso se stesso, ha pensato sempre la stessa cosa,<sup>13</sup> ossia l'Essere. Nei suoi commenti ad Hegel, Heidegger sottolinea che tanto per Hegel quanto per lui «la questione del pensiero è la stessa»,<sup>14</sup> ma qui Heidegger mostra anche che la differenza tra le sue riflessioni e quelle di Hegel sta nel modo in cui essi mostrano e concepiscono l'Essere. Hegel, a giudizio di Heidegger, ha concepito l'Essere in modo inadeguato, ossia pensandolo come qualcosa che esso non è, come un'idea assoluta. Hegel non ha concepito l'Essere nella sua differenza dall'ente, ma ha invece pensato l'Essere come termine metafisico. Al contrario Heidegger sostiene di cercare di pensare l'Essere in quanto Essere, e cioè in quanto differenza. In poche parole, l'Essere per Heidegger è in primo luogo ciò che dev'essere radicalmente tenuto distinto dagli enti. Quello che Heidegger sembra volerci dire con la sua affermazione che ogni pensatore ha pensato la medesima cosa è semplicemente questo: se la storia della metafisica occidentale si è occupata principalmente della domanda sul significato dell'Essere e se l'Essere è ciò che ogni

13 Cfr. Id., *Identità e differenza*, in: *aut aut*, n. 187-188/1982, pp. 2-37, in particolare p. 19.

14 Ivi, p. 20.

pensatore cerca di pensare perché è la «sorgente» primaria di ciò che chiama il pensare a se stesso e di «ciò che bisogna pensare»,<sup>15</sup> allora ogni pensatore ha dato implicitamente una risposta a questo problema, per il semplice fatto che l'Essere *deve* essere pensato se è un elemento del pensiero in quanto tale. In altre parole, in tutti i vari sistemi di pensiero e di sistemi metafisici deve comparire in ultima istanza un «risultato», anche se non sempre si mostra da se stesso in quanto se stesso – e questa è la differenza ontologica. La questione del pensiero in quanto «ciò che è il da-pensare»<sup>16</sup> e in quanto ciò che effettivamente viene pensato dal pensiero, per Heidegger è «ciò [...] a partire da cui il pensato riceve il suo spazio essenziale».<sup>17</sup> La metafisica e il pensiero stesso vengono chiamati in causa, vengono chiamati ad esistere, in virtù della differenza ontologica. La differenza ontologica è il presupposto di ogni tentativo di pensare l'Essere. Invece di essere trattata in maniera fenomenologica<sup>18</sup> (lasciando che l'oggetto del pensiero sia visto per quello che è), la differenza ontologica, secondo Heidegger, è stata pensata dai filosofi precedenti mediante concetti che hanno finito con il *velare* la natura della differenza, trasformandola in un «impensato»,<sup>19</sup> così che la domanda sul modo in cui poter concepire l'Essere in quanto Essere resta qualcosa a cui «non sono state poste domande».<sup>20</sup> Invece di pensare la differenza in quanto differenza, la metafisica ha determinato la differenza in termini onto-teologici, come fondamento, Dio, causa, identità, idea assoluta e gerarchia (l'essere supremo), cosa che ha portato i pensatori del passato semplicemente a fraintendere di ciò che chiama in causa il pensiero, ossia la differenza tra Essere ed ente. Il pensiero di Heidegger assume una posizione di rilievo per la nostra discussione per due ragioni fondamentali: Heidegger introduce l'idea di Assoluto nella filosofia senza alcun tentativo di riferirsi a un assoluto che possa essere pensato nei termini di qualcosa che è un'entità «somma» o una base fondatale per il mondo degli

15 Cfr. Id., *Che significa pensare?*, SugarCo, Milano 1979.

16 Id., *Identità e differenza*, cit., p. 22.

17 Ivi, p. 21.

18 Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., § 7.

19 Id., *Identità e differenza*, cit., p. 22.

20 Ibidem.

enti. Questo approccio di Heidegger ci spinge immediatamente a rimettere in questione due punti: da un lato, siamo costretti a rimettere in discussione lo status del linguaggio e la possibilità di parlare di un Assoluto a cui, secondo la tesi principale, non ci si può più riferire in termini di rappresentazione; per altro verso siamo costretti a introdurre una forma di pensiero che *mostra* le cose prima di collegarle alle loro cause, alle ragioni e ai fondamenti. In altre parole, si deve *accettare* (*Gelassenheit*) e rendere visibili quegli stessi fenomeni che vengono di solito compresi in uno schema metafisico che ricollega ogni cosa alle cause e ai fondamenti. Il primo modo di rimettere in discussione l'approccio metafisico ci porta a un *modo di parlare negativo*, o a ciò che Heidegger indica come un «dicente non-dire». <sup>21</sup> È importante sottolineare che Heidegger non concepisce questa strategia come un particolare sistema di articolazione; piuttosto il silenzio capace di parlare fa di per se stesso parte del linguaggio. Su questo punto ho intenzione di ritornare in seguito.

#### *La base non-rappresentazionale della differenza ontologica*

Diamo pure per scontata l'affermazione di Heidegger che la differenza ontologica sia già presupposta in qualche forma al pensiero, e alla filosofia in generale. Il punto cruciale diventa allora che la metafisica sarebbe stata incapace di determinare l'Essere e di determinare la differenza in termini onto-teologici, se la differenza (in un modo o nell'altro) non si fosse già palesata alla metafisica già prima che questa «desse inizio» al proprio cammino speculativo. <sup>22</sup> Detto altrimenti, l'Assoluto dev'essere pensato sia come ciò che si svela, ciò che si mostra (in caso contrario la metafisica non avrebbe potuto fraintenderlo) sia come ciò che non si mostra, un fenomeno che, come noto, Heidegger indica come «velamento» e «disvelamento», o anche come «velante-svelante deferimento». <sup>23</sup> Quest'idea ci porta a un altro problema con cui Heidegger ha dovuto continuamente fare i conti, e cioè il modo in cui noi possiamo pensare adeguatamen-

<sup>21</sup> Ivi, p. 36.

<sup>22</sup> Ivi, p. 30.

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

te la relazione tra ciò che viene identificato come il nuovo Assoluto (la differenza ontologica) e i nostri tentativi di *rappresentare* questo nuovo Assoluto (sempre la differenza ontologica) nel discorso o nel pensiero. Di solito, come sottolinea Heidegger, «ci siamo rappresentati l'essere in un modo in cui Esso, l'essere, non si dà mai». <sup>24</sup> Ciò di cui si ha bisogno, in altre parole, è una forma non rappresentazionale di pensiero e di discorso relativo a ciò che chiama il pensiero o, in altri termini, su ciò che chiama il pensare al pensare. Ad ogni modo Heidegger non crede che si possano sviluppare forme non rappresentazionali di pensiero e di discorso con l'istituzione di nuovi linguaggi, stili, teorie e concetti; piuttosto, ciò che Heidegger cerca di mostrare è che il linguaggio stesso possiede in sé un proprio nucleo di carattere non-rappresentazionale che nel corso del tempo noi abbiamo dimenticato e ignorato. Un'alternativa alla rappresentazione, in altre parole, non la si può rinvenire al di fuori del linguaggio. La si deve trovare, al contrario, all'interno del linguaggio, cioè, bisogna dimostrare che il linguaggio stesso è non rappresentativo e che è stato distorto nelle sue possibilità dalla metafisica, e specialmente dalla preferenza moderna per il soggetto capace di parlare e rappresentare. Negli ultimi scritti di Heidegger questa tesi viene esplorata in molti modi, fatto che richiama la storia del pensiero ermeneutico, come si presentò originariamente negli scritti di Humboldt. <sup>25</sup> Sulla base di questa osservazione appare quindi evidente come non sia convincente la tesi di alcuni studiosi secondo cui il pensiero di Heidegger possa essere storicamente legato alla teologia negativa; sembra piuttosto che Heidegger assuma ciò che è stato concepito come la *via negativa* semplicemente come un principio interno del proprio pensiero. <sup>26</sup>

<sup>24</sup> Ivi, p. 32.

<sup>25</sup> Id., *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 193-196.

<sup>26</sup> Non ritengo convincente l'idea che Heidegger realmente integri elementi teologici nel proprio pensiero. Un'attenta analisi di come tratta, per esempio, Angelo Silesio nel suo *Il Principio di Ragione* ci porterebbe alla conclusione che egli semplicemente si serve di Silesio per fornire evidenza della possibilità di un pensiero che – precedente ad ogni rappresentazione – mostra qualcosa come ciò che è di per se stessa; per la discussione delle tesi di Heidegger sull'apparenza di una rosa, si veda J. Derrida, *Points: Interviews 1974-1994*, Stanford University Press 1995, in particolare pp. 163-166. Derrida si occupa della medesima questione (in riferimento sia a Leibniz che ad Heidegger) in: Id., *Salvo il nome*, cit.

La conclusione cui giunge Heidegger a questo punto della sua riflessione non deve sorprendere. Il modo di dire qualcosa senza che si affermi qualcosa *a proposito* di qualcosa d'altro non implica (principalmente) che vi sia un referente «esterno», collocato «al di là» del linguaggio. Il linguaggio e il discorso indicano (mettono in evidenza) piuttosto qualcosa che è già presente e che è già all'opera nel momento stesso in cui cominciamo a parlare – ossia il linguaggio stesso. La relazione, secondo la tesi principale di Heidegger, tra il linguaggio e il suo oggetto, deve essere ricostruita come una relazione *interna* che non può essere concepita come una relazione *rappresentazionale*. Mentre il linguaggio parla di qualcosa, in primo luogo non dice qualcosa *su* qualcosa che sia altro rispetto al linguaggio; piuttosto indica e mostra se stesso per mezzo di se stesso. Il linguaggio è il fenomeno *essenziale* perché è la condizione trascendentale di ogni cosa che può comparire all'interno del nostro mondo.<sup>27</sup> Di conseguenza nei suoi scritti sul linguaggio Heidegger nomina l'essenza del linguaggio in quanto *mostrare* o *indicare* (*das Zeigen*):

Parlare l'un l'altro significa: dire insieme di qualcosa, mostrare reciprocamente ciò che la cosa chiamata in discorso, viene nel discorso dicendo di sé, ciò che essa di per se stessa porta all'evidenza.<sup>28</sup>

L'idea che Heidegger cerca di esprimere in questo passo si riallaccia a una riflessione che egli stesso aveva sviluppato già in *Essere e tempo*,<sup>29</sup> cioè la tesi per cui quando parliamo gli uni con gli altri allo scopo di parlare di qualcosa di questo mondo, ciò di cui stiamo parlando deve manifestarsi prima che noi si possa sviluppare ulteriormente la conversazione. Per esempio, se parliamo con qualcuno del tempo, il tempo, in quanto argomento della nostra conversazione, deve già essersi rivelato, essersi mostrato, deve essere già «tra noi», se volgiamo che il nostro

27 Questa tesi viene sviluppata in dettaglio da C. Lafont, *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Lafont mostra come né il primo né il tardo Heidegger rinunciano al sistema trascendentale, che può essere tradotto in un sistema analitico. La tesi di Heidegger è, secondo la Lafont, che il significato determina il riferimento.

28 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 198.

29 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 32.

parlarne ulteriormente abbia successo. Ora, ciò che deve mostrarsi prima che cominciamo a parlare attivamente e che trasforma il dialogo in una forma di comunicazione umana in forma di atto linguistico, non è soltanto un tema di conversazione, ma piuttosto *il linguaggio stesso*. Il linguaggio, in quanto possibilità di parlare e di dire qualcosa sulla natura del *logos* deve mostrarsi, deve essere dato in quanto linguaggio, anche a prescindere dal nostro esplicito riconoscimento di questo strano fenomeno. Qualche cosa dev'essere già stata aperta per il nostro tentativo di riferirci a qualcosa. Il linguaggio, in altre parole, deve indicare se stesso, deve mostrarsi in quanto linguaggio dopo, durante e prima che noi parliamo. «Noi non soltanto parliamo il linguaggio» per usare le parole di Heidegger, ma piuttosto «siamo parlati dal linguaggio».<sup>30</sup> Questa relazione, in cui il linguaggio stesso si mostra come qualche cosa che non può essere rappresentato e oggettivato, si sottrae al nostro tentativo di pensarla in termini di fondamento o causa. Il linguaggio per Heidegger è proprio quella dimensione del significato e del senso a cui dobbiamo corrispondere e che dobbiamo *ascoltare* prima di poterne dire qualcosa. Non potrei dire qualcosa sulla natura del linguaggio se non avessi «accesso» (attraverso l'ascolto) – in un forma diversa, non-rappresentazionale – al linguaggio. Ogni parlare di qualcosa è un *dire* e un *indicare*. Questo «indicare» non significa «indicare verso», ciò che Heidegger intende esprimere è che prima dobbiamo pensare un atto di indicazione senza effettivamente indicare qualcosa. Il linguaggio permette alle cose di essere viste, è il mezzo nel cui ambito qualcosa può apparire e mostrarsi. «Il silenzio che parla», quindi, per Heidegger vuol dire che ogni discorso contiene una dimensione «nascosta» e segreta in cui il linguaggio in quanto linguaggio si mostra e rende possibile ogni riferimento a qualcosa che è nel nostro mondo. Possiamo «rispondere» a esso soltanto restando in silenzio. Dobbiamo «ascoltare» ciò che è già «in atto». Quindi il silenzio è un *momento* del linguaggio ed è *interno* al linguaggio. In questo modo, la teologia negativa (come modalità di discorso non affermativo) è presente nel pensiero di Heidegger nella forma di *relazione intima*. Per Heidegger

30 M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 200.

la *via negativa* non ha a che fare con il discorso storico sulla natura di Dio e con i suoi legami con la metafisica, ma il momento negativo per Heidegger è già sempre all'opera quando parliamo, perché il linguaggio è una modalità del mostrare (se stesso) senza necessariamente dire qualcosa a proposito qualcosa. Ciò che «si mostra» è il linguaggio stesso, in ogni articolazione e in ogni schema significativo. Secondo Heidegger c'è un sola cosa che si mostra di per se stessa, il linguaggio come condizione della possibilità di parlare di qualcosa. Il linguaggio, per usare le parole di Heidegger, si appropria (*ereignen*) per mezzo di se stesso. L'Assoluto, quindi, non può essere trovato al di là dei limiti del linguaggio e della rappresentazione; dev'essere invece scoperto al di dentro, per così dire. Cercherò adesso di seguire questo percorso, offrendo un esame dettagliato delle riflessioni di Derrida su questa questione.

*Derrida, ovvero: parlare senza parlare*

Diversamente dal suo contemporaneo francese Jean-Luc Marion, Derrida segue Heidegger e rinuncia allo status della teologia negativa in quanto teologia, trasformandola in un problema che riguarda il linguaggio, il discorso e la rappresentazione. Date le condizioni del discorso filosofico dopo la svolta linguistica, la strategia di Derrida sembra essere molto più promettente di quella seguita da Marion. Derrida, come possiamo ben vedere nei suoi due saggi *How to avoid Speaking: Denials*<sup>31</sup> e *Salvo il nome (Post-scriptum)*,<sup>32</sup> non sembra essere interessato affatto alla teologia, eccezione fatta per la trasformazione ironica e lo «slittamento» dei problemi teologici nelle procedure discorsive e nelle modalità del discorso, che possono essere analizzati linguisticamente e collocati all'interno del discorso decostruttivo.<sup>33</sup> Derrida propone le seguenti tesi:

1. La teologia negativa appartiene ancora alla metafisica;
2. La teologia negativa è governata dall'assunzione di una presenza assoluta;

31 J. Derrida, *How to avoid Speaking: Denials*, in: H. Coward - T. Foshay (a cura di), *Derrida and Negative Theology*, New York State University Press, New York 1991, pp. 73-142.

32 J. Derrida, *Salvo il nome*, cit.

33 Visto dal di fuori, sembra piuttosto ironico che i teologi (cristiani) prendano

3. Il nucleo della teologia negativa riguarda non soltanto i momenti di ogni atto linguistico; piuttosto, la teologia negativa descrive alcune delle condizioni del discorso e del logos stessi.

Le prime due affermazioni, considerate alla luce dell'analisi heideggeriana della storia della metafisica, sono alquanto banali e possono essere considerate semplicemente come tesi di natura storica. Mi sembra comunque che il punto più interessante sia lo *spostamento* realizzato nella terza tesi di Derrida, cioè la tesi che il discorso della teologia negativa non riguarda solo un problema teologico, ma che si tratti piuttosto di un problema più generale che concerne l'ordine del discorso e della razionalità. Se vogliamo raggiungere una comprensione adeguata del lavoro di Derrida bisogna notare che per poter istituire la terza tesi, Derrida utilizza una strategia che non concepisce il discorso della teologia negativa come fenomeno storico. Proprio all'inizio di una sua conferenza tenuta a Gerusalemme, Derrida sottolinea come la teologia negativa dovrebbe essere concepita come una «pratica testuale».<sup>34</sup> Dobbiamo quindi mettere in conto che sin dall'inizio dell'analisi di Derrida, la teologia negativa viene analizzata in quanto forma linguistica, come scelta di un determinato atto linguistico, come modo del discorso, come una esecuzione e come una modalità di *écriture*, il cui costituente primario è la struttura e non il contenuto storico. Sembra ovvio che nella sua analisi Derrida non si preoccupa dei contesti teologici e filologici della teologia negativa; i testi vengono piuttosto interpretati e analizzati da un punto di vista linguistico e strutturale.<sup>35</sup> Derrida afferma quindi che il discorso della teologia

in seria considerazione il decostruzionismo di Derrida. Sebbene Derrida tratti questioni di fede, della ragione, di argomenti messianici, tanto quanto della religione in generale, egli mantiene sempre una distanza ironica dal reale dibattito teologico e «sposta» questo tipo di discorso verso categorie linguistiche. Per esempio, l'elemento messianico viene trasformato in un problema di promessa, mentre la fede viene trasformata in una categoria che ha a che fare con le decisioni di ogni giorno e con un elemento di discorso in generale. Derrida, in un certo senso, razionalizza queste categorie e le pone nell'ambito di categorie umane generali o categorie linguistiche. In entrambi i casi il concetto di fede perde qualsiasi seria connessione con la cristianità.

34 Id., *How to avoid Speaking: Denials*, cit., p. 73.

35 Marion fa la stessa osservazione nel suo rifiuto dell'analisi di Derrida della teologia negativa. Egli scrive: «in breve, per il decostruzionismo il proble-

negativa è governato e determinato dall'interesse per un problema filosofico e, dunque, che non presenta solo problemi teologici e metafisici. Inoltre, la struttura della teologia negativa può essere impiegata al fine di mostrare alcune condizioni *universali* del discorso. Da questo punto di vista è ragionevole affermare che la teologia negativa (concepita come una forma di discorso universale) esprime il «divenire teologico di ogni discorso». <sup>36</sup> Quindi il problema principale analizzato da Derrida è che la teologia negativa, se concepita in maniera adeguata, è caratterizzata da una «somiglianza di famiglia» con ogni forma negativa di discorso. <sup>37</sup> La strategia di Derrida è mostrare come il nucleo razionale della teologia negativa consiste in una struttura che descrive e trattiene in sé le *condizioni del linguaggio in generale*, in particolare quelle della forma di discorso tesa a esprimere la *negazione* o il *rifiuto*. Ironicamente, negando e rifiutando che la teologia negativa tratti di questioni concernenti la teologia e il discorso medioevale, quanto piuttosto della razionalità in generale, Derrida ripropone il problema principale della teologia negativa stessa. La tesi «la teologia negativa non è teologia» ripete la struttura di frasi come «la natura di Dio non è Dio». In altre parole, il modo in cui Derrida parla della natura della teologia negativa ripete il modo in cui la teologia negativa parla del problema dello status di Dio. <sup>38</sup> Il rifiuto della teologia negativa in quanto teologia conferma alcune delle sue caratteristiche generali, ma non lo fa per mezzo di proposizioni, quanto piuttosto mediante un atto di testimonianza. <sup>39</sup> Qui, la dimensione performativa, come Derrida sostiene continuamente nei suoi scritti,

ma della teologia negativa non è in primo luogo la «teologia negativa», ma il decostruzionismo stesso» (J.-L. Marion, *In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology' with a Response of Jacques Derrida*, in: J.D. Caputo - M.J. Scanlon (a cura di), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999, pp. 20-53, in particolare p. 22).

<sup>36</sup> J. Derrida, *How to avoid Speaking: Demands*, cit., p. 76.

<sup>37</sup> Ivi, p. 74.

<sup>38</sup> De Vries caratterizza questa forma di lettura come «un'interpretazione performativa» (H. de Vries, *The Theology of the Sign and the Sign of Theology: The Apophantics of Deconstruction*, cit., p. 191).

<sup>39</sup> Per questa tesi si veda J. Derrida, *Salvo il nome*, cit., p. 133. Derrida si riferisce in questo contesto al *veritatem facere* di S. Agostino e afferma che questa forma di discorso non appartiene «all'ordine della ragione cognitiva» (ibidem).

mina la dimensione constativa propria del discorso stesso. <sup>40</sup> È questo il punto che adesso vorrei sviluppare più in dettaglio.

Una delle tesi di Derrida nell'ambito della filosofia del linguaggio può essere collocata all'interno di ciò che le considerazioni di Nietzsche sulla natura del linguaggio, la teoria linguistica di Saussure, la pragmatica formale di Habermas, l'ermeneutica di Gadamer e la teoria dell'atto linguistico di Austin hanno scoperto negli ultimi secoli, cioè il recupero della dimensione performativa e retorica propria del linguaggio e del discorso. Secondo Derrida, come sostenuto nella sua discussione con Searle sulla teoria degli atti linguistici di Austin e nella sua critica a Husserl, bisogna riconoscere questi due punti: (1) la funzione performativa del linguaggio è assolutamente prioritaria alla sua funzione preposizionale e dimostrativa; (2) l'autocoscienza del soggetto non può essere concepita come una piena presenza a se stesso. Le due osservazioni portano a una posizione «anti-mentalistica» per cui il significato si sottrae alla trasparenza del soggetto parlante o nella forma dell'intenzionalità o nella forma di una totale autocoscienza. L'appropriazione derridiana del discorso sulla teologia negativa fa parte della «svolta linguistica» francese.

#### *La priorità del performativo*

Ciò che la tradizione anglo-americana ha definito come «performativo» e «dimostrativo» ha trovato espressione nei termini della tradizione francese cui Derrida appartiene mediante la distinzione di Saussure tra *parole* e *langue*. *Parole*, in quanto discorso, ha in un certo una priorità rispetto alla *langue* in quanto sistema di segni. <sup>41</sup> Per farla breve, l'atto del parlare ha una priorità rispetto al sistema del linguaggio dal momento che un sistema di segni può mantenere la sua identità di significato solo attraverso la *ripetizione* e la *messa in atto* del sistema stesso, come sostiene Derrida nella sua discussione con Searle (questo punto

<sup>40</sup> J. Derrida, *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002, p. 256.

<sup>41</sup> Cfr. J. Derrida, *Points: Interviews 1974-1994*, cit., p. 28; H. de Vries, *The Theology of the Sign and the Sign of Theology: The Apophantics of Deconstruction*, cit., p. 178).

non è stato pienamente compreso da Searle).<sup>42</sup> In questo contesto è importante notare che la ripetizione è possibile solo mediante la messa in atto, poiché il sistema di segni e di termini da solo non può conservare la propria identità unicamente in virtù di se stesso. In buona sostanza noi abbiamo bisogno di parlanti che mantengano vivo il linguaggio. Il discorso di Derrida sulla ripetizione di una parola – ripetizione di cui abbiamo bisogno per produrre l'identità del significato – sta a indicare che noi dobbiamo continuamente pronunciare e attualizzare il sistema di regole grammaticali del linguaggio.<sup>43</sup> Detto altrimenti, il significato non è solo una funzione di un sistema di segni e della logica che va a istituire, ma affinché il significato sia possibile, parole e frasi debbono essere realizzate e attualizzate per mezzo dell'uso. Il significato delle parole e delle frasi può essere tale solo in forza del loro essere ripetute nel discorso, in *reali* atti linguistici. Anche l'argomento del linguaggio privato di Wittgenstein porta a questa conclusione. Se è vero che il significato non è una funzione di un sistema linguistico (morto) di segni, ma della parte viva di un linguaggio, allora ne viene che il significato non può essere determinato pienamente né dal soggetto parlante né dalla sua mente né dalla sua intenzionalità e nemmeno da una semplice analisi logica.<sup>44</sup> C'è bisogno invece di una riflessione sulla parte performativa del lin-

42 Searle interpreta l'affermazione di Derrida come un tentativo di stabilire una differenza tra discorso orale e scritto (cfr. J. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, in: *Glyph*, n. 2/1977, pp. 198-208, in particolare p. 199). Comunque l'argomento di Derrida che i segni debbono essere ripetuti significa che esiste una priorità del performativo rispetto al sistema logico del linguaggio (cfr. J. Derrida, *Points: Interviews 1974-1994*, cit., p. 28). Entrambi i momenti del linguaggio, il performativo e il constativo, sono costituiti dalla differenza, perché, certamente, ogni atto di discorso è già dipendente dalla differenza tra questo atto di discorso e l'intero sistema del linguaggio scritto e parlato. Ogni atto linguistico, ogni ricorrenza e ogni parola che leggiamo, modifica (in ogni momento) l'intero sistema del linguaggio. Per una discussione sulla performatività nella forma di dialogo vedi l'intervista in: J. Derrida, *Points: Interviews 1974-1994*, cit., pp. 171-180.

43 Questo argomento è trattato principalmente nella teoria del significato di Husserl, nella quale, secondo Derrida, il significato è assolutamente presente al pensiero. Ciò significa che richiede una teoria dell'assoluta auto-presenza della mente pensante a se stessa. Com'è noto Derrida attacca questa posizione particolarmente nel suo *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1984.

44 J. Derrida, *Limited Inc.*, Cortina, Milano 1997, pp. 12-13.

guaggio, cioè sulla sua espressione, sulla sua articolazione, sul dialogo e sulla comunicazione. Questa intuizione relativa alla dimensione sociale e pragmatica del linguaggio ci porta diritti alla prossima questione.

#### *La tesi anti-mentalista*

Come Derrida ha mostrato nei suoi primi scritti, per confutare le tesi di Husserl bisogna sostenere che il significato è, quantomeno in parte, il risultato del discorso (o di ciò che Derrida chiama «scrittura») e che non bisogna concepirlo come risultato di un soggetto che ha il pieno controllo sul significato mediante se stesso e i suoi atti intenzionali. In altre parole, la *presenza a se stesso* del soggetto, come viene analizzata principalmente da Husserl, diventa un problema per la filosofia del linguaggio, così come questa viene trattata dal decostruzionismo derridiano.<sup>45</sup> Il parlante non ha il pieno controllo del significato prodotto per mezzo del discorso, sono invece il discorso e *l'altro* a collocarsi qui al centro dell'attenzione. Per Derrida, come anche era per Wittgenstein, non esiste in questo mondo un linguaggio privato, dal momento che – nel sistema di Derrida – il significato è un risultato che si origina da qualcosa di *altro* rispetto alla intenzionalità e al mondo mentale interno. Malgrado ciò, l'allontanamento dal paradigma mentalista e dal soggetto come centro del linguaggio non dovrebbe portarci all'erronea conclusione che gli altri a cui e con cui parlo abbiano il pieno controllo del significato prodotto dal mio discorso. In quanto essi stessi sono soggetti alle medesime condizioni che, in ultima istanza, non solo portano a un infinito spostamento del significato prodotto nell'atto del parlare e a «catene di marce differenziali»,<sup>46</sup> ma – in maniera ancora più radicale – portano all'assenza di un significato ultimo o di un referente ultimo,<sup>47</sup> dal momento che tutti i partecipanti al discorso e alla produzione di significato sono anch'essi soggetti all'altro. Questo altro, pertanto, non può essere affatto rappresentato. Ogni tentativo di rappresentare *l'altro* ci

45 Id., *Points: Interviews 1974-1994*, cit., in particolare pp. 22; 25; 28.

46 Id., *Limited Inc.*, cit., p. 16.

47 Id., *Points: Interviews 1974-1994*, cit., p. 19.

conduce nuovamente alla costituzione di qualcosa che si sottrae al tentativo di rappresentarla nella mente intenzionale o per mezzo del discorso. Come possiamo facilmente constatare, questo pensiero ricorda molto l'analisi di Heidegger. Come noto, nei primi scritti di Derrida questo «processo di significazione»<sup>48</sup> viene indicato come «*differance*», termine che esprime l'idea per cui non vi è qualcosa come un significato «puro». «Ogni segno linguistico – come dice De Vries – è fondamentalmente arbitrario».<sup>49</sup> Certamente il pensiero di qualcosa che si sottrae al tentativo di parlarne porta a paradossi come la contraddizione performativa secondo cui colui che afferma la non esistenza di un qualche significato ultimo, fa in ogni caso un'affermazione dotata di significato. Vorrei chiarire meglio quest'ultimo punto. Per Derrida *ogni* parlare e *ogni* scrivere restano in uno stato di indefinita apertura e non possono *mai* giungere a conclusione, perché, se così non fosse, dovremmo supporre l'esistenza di un elemento in grado di concludere il discorso e di farci smettere di parlare di qualsiasi cosa per sempre. Ad ogni buon conto, la forma conclusa e tuttavia sempre ancora aperta a livello di principio di ogni discorso non è affatto qualcosa di negativo. Dire che non esiste un significato ultimo non vuol dire che tutte le occorrenze linguistiche perdano il loro significato, quel che si verifica è piuttosto il contrario. Dire «non esiste un referente ultimo» è per Derrida la condizione di un discorso significativo e razionale.<sup>50</sup> Certamente si tratta di una situazione paradossale: da una parte noi presupponiamo che in ogni dialogo e in ogni comunicazione ci sia un significato ultimo; dall'altra questo è possibile solo perché noi presupponiamo che non ci sia un significato ultimo. Affermazione l'esistenza di un significato ultimo dipende dalla condizione per cui questo significato non ci sia, in quanto, qualora ce ne fosse uno, noi non parleremmo. Non ci

48 Ivi, p. 31.

49 H. de Vries, *The Theology of the Sign and the Sign of Theology: The Apophantics of Deconstruction*, cit., p.168.

50 Per il problema della traduzione che emerge da quest'insieme di questioni si veda J. Derrida, *Points: Interviews 1974-1994*, cit., p. 20. La posizione di Gadamer implica, sebbene non in modo così radicale come quella di Derrida, simili conseguenze, cioè un'infinita proroga del significato ultimo; cfr. Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, cit.

sarebbe alcun desiderio di parlare, non ci sarebbe alcuna necessità di dire qualcosa, di chiarire qualcosa o di entrare in quella infinità che caratterizza ogni discorso. Questo ci riporta alla teologia negativa: ogni atto di discorso, sebbene affermi che esiste un significato, deve affermare anche che questo non ci sia, altrimenti l'atto linguistico non potrebbe esistere. Se tutto fosse già chiaro noi non avremmo nulla da dire. Derrida ripropone di continuo questa incursione nella via negativa nell'ambito della filosofia del linguaggio, a partire dai suoi primi scritti filosofici fino alla sua più recente produzione, compresa la conferenza in memoria di Gadamer del 2003. Come egli ha sostenuto contro Gadamer in questa conferenza, discorso, interpretazione e comprensione dell'altro sono condizionate da qualcosa che è radicalmente assente dal discorso e che è anche radicalmente altro dal discorso, ma che dev'essere tuttavia presupposto al discorso affinché esso funzioni correttamente. Come scrive Derrida, la prassi della scrittura decostruttiva prende in considerazione questo altro e

si dirige verso un ricordo o un'accusa di irriducibile eccesso. L'eccesso di questo ricordo sfugge a ogni tentativo di afferramento ermeneutico. Questa ermeneutica è resa necessaria e possibile, dal l'eccesso [...] senza questo ricordo non ci sarebbe nemmeno *Anspruch*, ingiunzione, chiamata, provocazione.<sup>51</sup>

Come tale «l'eccesso» è ciò che resta estraneo in ogni tentativo di comprensione e determinazione piena del significato, non può essere né rappresentato né oggetto di riferimento. Resta estraneo a ogni discorso e non può essere oggetto di mediazione. Se assumiamo che la parte performativa del linguaggio abbia la preminenza rispetto alla sua parte proposizionale, comprendiamo allora che il punto di vista generale di Derrida è, parimenti a quello dell'ultimo Wittgenstein, di Heidegger e del pragmatismo, radicalmente anti-mentalista.<sup>52</sup> Proprio nel momento in cui ci rendiamo conto che il discorso è importante

51 J. Derrida – H.G. Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, Suhrkamp, Francoforte 2002, p. 29.

52 Cfr. R. Sonderegger, *A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida*, in: *European Journal of Philosophy*, n. 2/1997, pp. 183-209.

tanto quanto il sistema logico del linguaggio, dobbiamo ricostruire l'intero problema del significato come un problema di intersoggettività e, più in generale, dell'alterità. Perché parliamo? La risposta di Derrida è: l'atto del parlare dipende da qualcosa d'altro rispetto a se stesso, qualcosa che comunque non si colloca al di fuori di esso. Quindi, per Derrida, non può esistere alcun discorso puramente negativo, e nemmeno può esistere un discorso puramente affermativo. Il discorso stesso è possibile soltanto perché ciò che cerca di fare è impossibile. Ogni atto linguistico cerca in buona sostanza di dire qualcosa di definitivo riguardo a qualcosa, ma non può farlo perché se ci fosse in questo mondo qualcosa di cui potessimo dire qualcosa di definitivo, non ne parleremmo. Non ci sarebbe alcuna necessità né motivo di parlarne. Non appena parliamo ci troviamo coinvolti in questo paradosso. Anche la frase che dovremmo tacere, la frase su cui di cui non possiamo parlare, è coinvolta in questo paradosso. L'ultima celebre affermazione del *Tractatus* di Wittgenstein esprime sia il suo tentativo di indicare ciò che va al di là del mondo dei fatti, sia la ricezione dell'esperienza mistica.<sup>53</sup> Paradossalmente Wittgenstein stesso cade vittima di un paradosso, dal momento che con questa affermazione egli parla di ciò di cui non si può parlare, nello stesso atto con cui afferma che non si può parlare di ciò di cui non si può parlare. La stessa cosa deve dirsi a proposito dell'origine storica del pensiero di Wittgenstein, che si trova in Dionigi Areopagita, il quale afferma della *causa suprema* che «non è né parola né pensiero; non si può esprimere né pensare».<sup>54</sup> Paradossalmente la frase di Dionigi Areopagita è uno dei migliori esempi del tentativo di compren-

dere la natura di Dio, della causa suprema, come pure del fatto che egli sta già parlando in qualche modo di Dio, della causa suprema. Questa affermazione, per usare le parole di Derrida, decostruisce se stessa. Questo problema viene trattato efficacemente in una sua lezione sulla teologia negativa:

nel momento in cui la questione di «come evitare di parlare?» viene sollevata e si articola in tutte le sue modalità – in forma retorica o logica o nel semplice atto del parlare – è già, per così dire, troppo tardi [...] Ciò che l'ha chiamata in causa o l'ha resa possibile è già avvenuto<sup>55</sup>

Ciò che la teologia negativa in generale cerca di esprimere, quindi, è soltanto la situazione paradossale del nostro parlare in generale. In poche parole, il parlare necessita del parlare. C'è sempre la possibilità di dire qualcosa su ciò di cui non è possibile dire qualcosa.

Inoltre, per quanto riguarda il nostro impegno nel parlare, Derrida segue la stessa strategia di «spostamento». Ogni atto performativo per lui è già dipendente da qualcosa che precede ogni atto linguistico e che – nella forma di una condizione – lo chiama in essere. Inoltre, a causa di questo impegno, l'atto linguistico e il discorso, il parlare in generale, sono una risposta a ciò che è altro dal parlare.<sup>56</sup> Comunque, ciò che è altro dal parlare non è al di fuori del parlare. Di conseguenza, nel parlare rispondiamo al parlare. Dobbiamo parlare per mostrare ciò che si sottrae al tentativo di rappresentarlo e di mostrarlo. La differenza tra iniziare un discorso (ho il desiderio di parlare) e rispondere (il mio attuale parlare) può anche essere compresa come una promessa. Ogni impegno che mi impegna a parlare di qualcosa è, allo stesso tempo, una promessa di parlare, in qualche momento del futuro. Ad ogni modo, ogni volta che abbiamo il desiderio di parlare di qualcosa, qualunque cosa, è troppo tardi perché stiamo già parlando.<sup>57</sup> Questa struttura per Derrida

53 Il *Tractatus* di Wittgenstein è spesso citato come il più famoso testo che mostra la ricomparsa del misticismo in filosofia. Come hanno mostrato molti commentatori di Wittgenstein negli ultimi decenni, le note di Wittgenstein sul misticismo e il *Tractatus* sono profondamente influenzati dalla sua religiosa visione del mondo e dall'impatto «esistenziale» sui suoi scritti. Mentre lavorava al *Tractatus* Wittgenstein leggeva il breve lavoro di Russell *Logica e Misticismo*, il *Il viandante cherubico* di Silesio e *Varietà delle esperienze religiose* di James, tutti questi scritti si rispecchiano nella costruzione dell'intero *Tractatus* come una scala che bisogna salire per vedere il mondo in maniera differente. Sul misticismo di Wittgenstein vedi B. McGuinness, *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*, Routledge, Londra-New York 2002, in particolare pp. 140-177.

54 Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, cit., p. 414.

55 J. Derrida, *How to avoid Speaking: Denials*, cit., p. 97.

56 *id.*, *Acts of Religion*, cit., p. 232.

57 Ciò somiglia al riferimento di Heidegger alla favola dei Grimm *Il porcospino* e *il leprotto* (cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p. 29). Il tentativo di parlare dell'Essere si realizza troppo tardi, per così dire, perché l'Essere è già presupposto a quest'atto linguistico.

«somnia»<sup>58</sup> alla «promessa» della teologia negativa di parlare di Dio nonostante essa affermi l'impossibilità di parlare di Dio.<sup>59</sup> Ciò di cui effettivamente tratta la teologia negativa per Derrida non è quindi nulla di straordinario; assomiglia piuttosto semplicemente alla struttura generale del discorso. Per chiarire questo punto dobbiamo considerare che per Derrida ogni atto linguistico è una promessa, cioè, anche l'atto linguistico esplicito «prometto di fare «p» è già dipendente da qualche cosa che io voglio dire quando inizio a parlare. Ogni inizio è allo stesso tempo una promessa, perché ogni inizio di discorso è una promessa di dire qualcosa. Ogni frase, analizzata come atto linguistico e come parola, mi ha rimandato al futuro ancora prima che io cominci a parlare.<sup>60</sup> Di conseguenza, quando comincio a parlare – anche se decido di non parlare – ho già parlato e ho pertanto promesso di dire qualcosa. Il silenzio, in altre parole, è un modo di parlare. Ogni riferimento al silenzio deve essere una negazione poiché sta già parlando.<sup>61</sup> Di conseguenza Derrida afferma:

anche se uno parla e non dice niente, anche se un discorso apofantico priva se stesso di un significato o di un oggetto, questo discorso avviene. Quel che l'ha richiesto, o lo ha reso possibile, è avvenuto<sup>62</sup>

A quali conseguenze ci porta l'analisi di Derrida dei paradossi insiti nell'atto del parlare e nella teologia negativa? Pare che Derrida voglia portare il lettore al punto di sperimentare l'impossibilità di non parlare. Non si può evitare di parlare, perché

mentre lo si fa si sta già parlando, rispondendo al desiderio di non parlare. Così, semplicemente si parla.

Da tutto ciò possiamo comprendere perché Derrida nella sua discussione con Marion a proposito della teologia negativa rifiuta in maniera esplicita la via affermativa con cui Marion cerca di ricostruire la teologia negativa,<sup>63</sup> e inoltre possiamo anche comprendere perché egli rimanga scettico a proposito della lotta di Heidegger con ciò che resta irrepresentabile nell'ordine del discorso.<sup>64</sup> Derrida, per quanto si possa non condividere il suo progetto filosofico generale (ammesso che ne abbia uno), è coerente rispetto a quanto segue: egli sostiene che l'Assoluto è un'esperienza di qualcosa di impossibile, ossia il non parlare. Nel nostro (impossibile) tentativo di non parlare, l'assoluto, che è parlare, si mostra.<sup>65</sup>

*Conseguenze: l'Assoluto postmoderno, il linguaggio e il non rappresentabile*

Facciamo un passo indietro e torniamo lì da dove eravamo partiti. Che cosa possiamo imparare dai tentativi heideggeriani e derridiani di cogliere i limiti della rappresentazione dall'interno del linguaggio stesso? La lezione storica dovrebbe essere ritrovata nel loro rivolgersi a questioni di carattere linguistico e semantico, che acquistano una posizione centrale nelle loro teorie. Di conseguenza, tanto Heidegger che Derrida rinunciano in ultima analisi a ogni riflessione sostanziale che riporterebbe al

58 J. Derrida, *How to avoid Speaking: Denials*, cit., p. 85.

59 Cfr. Ivi, p. 83: «in effetti, nel momento in cui prometto di parlare un giorno della teologia negativa, ho già iniziato a farlo».

60 Questo ci porta, ovviamente, alla considerazione del messianico di Derrida, sebbene non sia in grado di trattarla in questo saggio, il massimo che posso fare è offrire la seguente citazione: «ciò che conta soprattutto per Derrida – dice Caputo – è ciò che non è né presente né dato, ciò che strutturalmente non è mai né presente né dato, la cui presenza o «datità» è sempre di là da venire», cfr. J.D. Caputo, *Apostles of the Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion*, in: J.D. Caputo – M.J. Scanlon (a cura di), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 2002, pp. 185-222, in particolare p. 199.

61 J. Derrida, *How to avoid Speaking: Denials*, cit., p. 95.

62 Ivi, p. 97.

63 J.L. Marion – J. Derrida, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in: *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington 1999, pp. 54-78, in particolare p. 64.

64 Cfr. J. Derrida, *How to avoid Speaking: Denials*, cit., pp. 124-128.

65 Secondo il contemporaneo di Derrida, J.-L. Marion, Dionigi e tutti gli altri teologi negativi cercano di fare qualcosa di possibile. Comunque, se seguiamo Derrida, allora dobbiamo rifiutare il tentativo di Marion di riscoprire il discorso della teologia negativa nella sua purezza e significatività. Inoltre, Marion afferma che c'è un modo di arrivare dalla fenomenologia alla teologia che, come egli afferma, può essere trovato nel principio della fenomenologia di Husserl. Il tentativo fenomenologico di ritornare alla pura «datità», secondo Marion, ci può portare alla questione di una «donazione», all'interno della quale la questione di Dio riappare nella sua forma negativa; vedi J.-L. Marion, *Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology*, in: *Critical Inquiry*, n. 20/2004, pp. 572-589, in particolare pp. 580-582.

regno dell'onto-teologia, cosa che li separa dal tentativo di Marion di reintrodurre la questione di Dio nel discorso filosofico.<sup>66</sup> La ricerca di un Assoluto che si sottrae al moderno sistema di calcolo e rappresentazione in Heidegger e in Derrida rimane ambiguo, poiché tutti e due sostengono che l'unica maniera di oltrepassare la metafisica si colloca all'interno della metafisica stessa. In altre parole, mostrano come la rappresentazione abbia bisogno di un elemento interno che non è esso stesso di tipo rappresentazionale. Paradossalmente, come si è visto, il problema di un qualcosa che non è rappresentabile ci riporta al discorso della teologia. In particolare, dobbiamo concludere che la teologia negativa è possibile solo come filosofia del linguaggio. Il linguaggio, potremmo dire, diventa il segreto assoluto nei tentativi di Heidegger e Derrida di pensare al di là dei tradizionali sistemi metafisici. A loro modo, l'ontologia heideggeriana e il decostruzionismo trattano di ciò che Wittgenstein aveva inteso quando faceva presente la necessità di scagliarsi senza sosta contro i limiti del nostro linguaggio. Il progetto della teologia negativa di parlare dell'Assoluto in forma di negazione è privo di significato, dal momento che non è possibile affermare che l'Assoluto è, come in effetti afferma Dionigi Areopagita: esso «è sciolto in maniera assoluta e da tutto e sta al di sopra dell'universo».<sup>67</sup> In effetti bisogna parlarne, farvi riferimento e, quindi, farlo rimanere sempre nell'ambito di ciò che è limitato, che poi è il linguaggio stesso. «Non c'è pensiero – sostiene Derrida – al di fuori di un qualche linguaggio».<sup>68</sup>

66 J.-L. Marion, *Introduction: What do we mean by 'Mystic'?*, in: M. Kessler – Ch. Sheppard (a cura di), *Mystics. Presence and Aporia*, Chicago University Press, Chicago 2003, pp. 1-8, in particolare p. 4.

67 Dionigi Areopagita, *Teologia Mistica*, cit., p. 414.

68 J. Derrida, *Points: Interviews 1974-1994*, cit., p. 225.

## Teresa Brennan: energetica e patologia

di  
Bettina Bergo

È sorprendente come *The Interpretation of Flesh* [L'interpretazione della carne]<sup>1</sup> di Teresa Brennan – opera apparsa ormai da più di dieci anni, il cui contenuto è stato dall'autrice stessa più volte ripreso e ritoccato in lavori successivi sviluppandone le implicazioni politiche e sociali – non abbia esercitato un'influenza determinante nel percorso di riscrittura dei canoni della psicoanalisi alla luce della dibattuta e spesso controversa questione della cosiddetta «energetica». *The Interpretation of Flesh* si basa su tre ipotesi, che la Brennan cerca di legittimare con il ricorso all'evidenza empirica.

La prima ipotesi è che «l'enigma della femminilità» di Freud, un termine che Freud stesso impiega in una discussione sulla femminilità nel periodo immediatamente successivo alla Prima Guerra Mondiale, possa trovare una soluzione proprio grazie a una posizione teorica che lo stesso Freud si trovò ad avanzare, ossia l'energetica, per poi lasciarla cadere a partire dalla stesura del *Progetto di una Psicologia Scientifica* (1895).

La seconda ipotesi, che i *Gender Theorists* definiscono «sessualizzazione», viene elaborata certamente su base sociologica, anche se non è interamente riducibile a quest'ultima. La nozione di sessualizzazione si origina da due elementi che riguardano lo sviluppo. Il primo è di tipo kleiniano e consiste nella repressione di un'iniziale allucinazione infantile del seno (identificazione lo=seno) che si sviluppa nella primissima sincronizzazio-

1 T. Brennan, *The Interpretation of Flesh: Freud and Femininity*, Routledge, Londra 1992.