



Jacques Derrida

La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl

Jaca Book, Milano 2010

Pagine 173

25 novembre 2015

Il testo che incominceremo a considerare questa sera è “*La voce e il fenomeno*” di Derrida, il cui sottotitolo dice: *Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, è un libro del 1968. Ci sono alcune cose che dice Derrida che possono interessare riguardo alla questione del segno in particolare, prendendo le mosse dalla fenomenologia di Husserl, e cioè dal tentativo di Husserl di arrivare, come diceva lui, alle cose stesse, quindi di ottenere una percezione immediata dell’oggetto senza intermediari, senza elementi di disturbo. Ovviamente questa operazione non gli riesce ma questo non gli ha impedito di provarci comunque. C’è una prefazione di Sini dalla quale vi leggerò un piccolo brano che però è significativo. Sini: *Interrogare, come fa Derrida, il concetto fenomenologico di segno significa mostrare in modo stringente e ineludibile che ogni presenza a sé è in realtà rimando ad altro.* (Tu Simona in questo momento sei presente a me, lui dice, questa presenza a me in questo momento rimanda ad altro necessariamente e questo già creerà un problema, che lo stesso Husserl rileva, all’idea di avere invece una percezione immediata dell’oggetto, perché se io ho la percezione di qualche cosa ma questa percezione rimanda immediatamente ad altro già non è più immediata) *comunque la presenza venga intesa, come intuizione introspettiva del proprio sé e della propria esistenza indubitabile oppure come presenza percettiva del fenomeno “mondo” ed i suoi oggetti di apprensione così detta immediata* (cioè in qualunque modo si voglia considerare la presenza a sé della cosa, in ogni caso questa presenza a sé rinvia ad altro, che è poi la questione del segno) *Ciò equivale a svelare il carattere illusorio di ogni intuizione piena e originaria* (ricordate la questione, in quel caso era Heidegger che parlava di Husserl, del significato di qualche cosa come il riempimento di qualche cosa, riempimento tramite la visione, c’è la rappresentazione sarebbe vuota, ma se “io lo vedo” questo vedere riempie la rappresentazione e la rende vera) *di ogni supposta evidenza ma negare il nous, l’intuizione interna o spirituale* (l’atto percettivo, l’intuizione interna) *e la aisthesis quindi negare il nous e la aisthesis significa sottrarre ogni base al sapere sia esso logico o empirico cioè minare la stessa condizione di possibilità della scienza, effrangere il reale, come dice espressamente Derrida, è precipitarlo con*

*l'immaginario in un vortice irresolubile aporetico (aporetico vuol dire che non ha soluzione) a questo punto il luogo del sapere e dei suoi oggetti si insinua infatti il segno e il suo enigmatico rimando che iscrive nel cuore dell'originario la differenza incolmabile e incancellabile, una traccia sempre ricomposta e mai cancellata (qui si riferisce al segno di De Saussure della differenza tra significante e significato, quindi diceva che se io nego l'intuizione interna cioè la capacità di intuire immediatamente l'oggetto e nego anche la aisthesis cioè la percezione immediata di qualche cosa, quindi nego tanto la percezione immediata quanto l'intuizione immediata, io mi nego la possibilità di conoscere alcunché, nego la possibilità stessa della scienza, di tutto. Adesso vediamo cosa ci racconta qui Derrida. Dice intanto che Husserl distingue, qui prende in considerazione soprattutto "Le ricerche logiche" uno dei suoi testi più famosi oltre a "Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica") Dunque la prima delle Ricerche si apre con un capitolo consacrato alle distinzioni essenziali (qui è Derrida che sta parlando di Husserl) che dirigono rigorosamente tutte le analisi ulteriori e la coerenza di questo capitolo deve tutto a una distinzione proposta già dal I° paragrafo, la parola "segno" "laiche" avrebbe un doppio senso, il segno "segno" (perché anche la parola "segno" è un segno) può significare espressione o indice (questa è la prima distinzione fondamentale che fa Husserl, adesso vedremo in che senso) A partire da quale interrogativo accoglieremo e leggeremo questa distinzione la cui importanza sembra così decisiva? Prima di proporre questa distinzione puramente fenomenologica tra i due sensi della parola "segno" o piuttosto prima di conoscerla, di rilevarla in ciò che può essere una semplice descrizione, Husserl procede ad una specie di riduzione fenomenologica ante litteram (Qui parla di "riduzione fenomenologica", riduzione per Husserl significa ridurre la possibilità che ci siano, adesso lo dico in modo molto semplice, che ci siano elementi di disturbo nella percezione dell'oggetto, lui applica questa continua riduzione fino ad arrivare, almeno idealmente, all'oggetto stesso, cioè ridurre tutte le interferenze in atto) Mettere fuori gioco ogni sapere costituito (quindi ogni sapere costituito e precostituito deve essere messo in gioco nella percezione immediata dell'oggetto perché tutto ciò che io so dell'oggetto si aggiunge a questa cosa, ma non è più la semplice cosa, la semplice e immediata presenza, è un'altra cosa, è questa cosa più tutto il mio sapere) insiste (sempre Husserl) sulla necessaria assenza di presupposizioni, vengano esse dalla metafisica, dalla psicologia o dalle scienze della natura non importa, il punto di partenza del "factum" della lingua non è una presupposizione, a condizione che si tenga presente la contingenza dell'esempio, le analisi così condotte mantengono il loro senso, il loro valore epistemologico, il loro valore nella teoria della conoscenza esistono o no delle lingue degli esseri come gli uomini che effettivamente le utilizzano o no, esistono realmente degli uomini o una natura o solamente nell'immaginazione nel mondo della possibilità (sta continuando a dire che le analisi condotte mantengono il loro senso, sono utilizzabili indipendentemente dal fatto che ci sia qualcuno che compie queste analisi, le analisi cioè per raggiungere, tenete sempre presente che l'obiettivo di Husserl è quello di cogliere la cosa stessa, "la cosa in sé" direbbe Kant) quindi la forma più generale della nostra domanda è così delineata: la necessità fenomenologica (la fenomenologia vuole studiare il fenomeno, il fenomeno è ciò che appare immediatamente, distingue fra fenomeno e noumeno, fenomeno è ciò che appare, il noumeno è il concetto) il rigore e la sottigliezza dell'analisi husserliana, l'esigenza delle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica? (Qui Derrida incomincia a porre qualche obiezione, cioè l'idea di poter raggiungere la "cosa in sé", si chiede Derrida, non nasconde anche questa una presupposizione metafisica? Quale? Che esista la "cosa in sé" per dirne una, cioè che sia, questa è una posizione metafisica) Non nascondono una aderenza dogmatica o speculativa che certamente più che trattenere la critica fenomenologica fuori di se stessa ad essere un residuo inavvertito di ingenuità costituirebbe piuttosto la fenomenologia nel suo di dentro, nel suo progetto critico e nel valore fondante le sue premesse? Precisamente la costituirebbe in ciò che essa riconoscerà presto come la sorgente e la garanzia di ogni valore, il principio dei principi cioè l'evidenza offerente originaria, il presente o la presenza del senso ad un'intuizione piena e*

*originaria* (questa sarebbe la presupposizione metafisica della fenomenologia, il fatto che se voglio raggiungere la cosa in sé devo presupporre che esista la cosa in sé) *Nelle poche linee ora accennate la diffidenza riguardo alla presupposizione metafisica si presentava già come la condizione di un autentica teoria della conoscenza* (cioè uno è diffidente perché la teoria della conoscenza è fondata sulla metafisica. Il progetto di Derrida è di costruire una teoria non metafisica) *L'idea della conoscenza e della teoria della conoscenza non è in se stessa metafisica? Noi abbiamo tentato di seguire altrove* (qui si riferisce a un altro suo scritto "La chiusura della fenomenologia e la fine della metafisica") *il movimento attraverso il quale Husserl criticando senza tregua la speculazione metafisica non aveva in mente in verità che la perversione e la degenerazione di ciò che egli continua a pensare e a voler restaurare come metafisica autentica o filosofia protè* (filosofia prima, in greco cioè lui vuole costruire un'altra metafisica, Husserl, ma in realtà continua con la stessa metafisica senza rendersene conto, lui voleva giungere a una filosofia autentica, filosofia prima che era poi anche l'idea di Aristotele) *Concludendo le sue meditazioni cartesiane Husserl oppone ancora la metafisica autentica, quelle che dovrà alla fenomenologia il suo compimento, alla metafisica nel senso abituale, i risultati che egli presenta sono allora egli dice "metafisici" se è vero che la conoscenza ultima dell'essere deve essere chiamata "metafisica"* (insomma sta dicendo che Husserl distingueva tra metafisica autentica e filosofia prima, e metafisica comune, e allora l'idea di Husserl era quella di ritornare agli antichi ché solo loro avevano colto l'aspetto metafisico essenziale originario, ciò che ne è seguito è stata un abbandono del progetto inaugurale della metafisica, metafisica come scienza della conoscenza ultima delle cose, questa è la metafisica. Ultima delle cose cioè indagare l'ἀρχή e l'αἰτία, il principio e la causa delle cose. È ovvio a questo punto che tutto il lavoro di Husserl e poi anche ciò che dirà qui Derrida è fondato sulla questione della "presenza", ciò che è immediatamente presente. Heidegger faceva queste sue considerazioni intorno al "tempo" ma anche qui in qualche modo ci entrerà) *La forma ultima* (questo è Derrida che parla) *dell'idealità, quella nella quale in prima istanza si può anticipare o richiamare ogni ripetizione l'idealità dell'idealità è il presente vivente, la presenza a sé della vita trascendentale, la presenza è sempre stata e sarà sempre all'infinito la forma nella quale, lo si può dire apoditticamente, si riprodurrà la diversità infinita dei contenuti, l'opposizione inaugurale della metafisica tra forma e materia trova nell'idealità concreta del presente vivente la sua ultima e radicale giustificazione* (ora qual è la forma ultima dell'idealità? L'ideale ovviamente non è il concreto, ma è l'idea di qualche cosa, lui dice che l'ideale, la forma ultima dell'idealità è il presente vivente, "la presenza a sé della vita trascendentale" cioè di quella vita che si basa non soltanto su ciò che è immediatamente presente, sull'immanente, ma sul trascendente, cioè sull'idea di ciò che è presente, sul concetto. La presenza è sempre stata e sarà sempre all'infinito, è ciò dalla quale si produrrà la diversità infinita dei contenuti. La presenza è ideale perché di fatto la presenza immediata di qualche cosa non è afferrabile in quanto tale, è una idealità, ma è da questa idealità che sarà poi possibile costruire la diversità dei contenuti, è perché io ho un'immagine ideale di questa cosa che poi posso distinguere le varie forme di questo pacchetto di varie marche di sigarette, perché c'è una idealità che trascende, appunto è trascendentale rispetto a questo pacchetto) *Il valore di presenza* (quindi pone la presenza come un valore) *ultima istanza giuridica di tutto questo discorso* (giuridica nel senso che dà legalità, legittimità a questo discorso) *si modifica essa stessa senza perdersi ogni volta che si tratta della presenza di un oggetto qualsiasi alla coscienza, nell'evidenza chiara di una intuizione tutta piena o della presenza a sé nella coscienza, coscienza non volendo dire null'altro che la possibilità della presenza a sé del presente vivente* (la coscienza dice lui non è nient'altro che l'avere coscienza della presenza che è presente in questo momento, questa è la coscienza per Husserl) *Ogni volta che questo valore di presenza* (questa presenza per Husserl è fondamentale perché se non ci fosse questa presenza immediata, questa possibilità della presenza immediata, non ci sarebbe la possibilità di avere accesso alla cosa stessa, quindi crollerebbe tutta la fenomenologia, crollerebbe come annotava prima Sini la possibilità stessa della conoscenza perché per conoscere io devo presumere,

devo presupporre che l'oggetto della mia conoscenza sia, e questa è un'operazione metafisica) *Ogni volta che questo valore di presenza sarà minacciato Husserl lo risveglierà* (certo che lo deve risvegliare perché se no gli crolla tutto sotto i piedi) *lo richiamerà, lo farà ritornare a se stesso nella forma del τέλος* (del fine) *cioè dell'idea in senso kantiano* (l'idea in senso kantiano è l'idea che si abbia la cosa perché la cosa in sé non è raggiungibile, è soltanto il concetto, l'idea, ed è questa la rivoluzione copernicana di Kant, cioè posso conoscere soltanto se c'è un soggetto conoscente, come dire che, le cose esistono di per sé? Non lo sappiamo, perché alla cosa in sé non abbiamo accesso, abbiamo solo accesso all'idea di qualche cosa ma che cosa sia esattamente questo qualche cosa è un problema) *Ancora non v'è idealità senza che un'idea in senso kantiano non sia all'opera aprendo la possibilità di indefinito, infinità di un processo prescritto in un'infinità di ripetizioni permesse* (sta cominciando a dire che la possibilità che qualcosa si ripeta dipende dal fatto che c'è un'idea, ed è perché ho un'idea di questa cosa che posso ripetere questa cosa nel senso di paragonarla a qualcun'altra, perché per paragonarla devo poterla ripetere in quanto idea, e quindi per ripetere qualche cosa occorre che ci sia un'idea di questo qualche cosa, questa idea è trascendentale, è l'universale, ho bisogno di un universale per potere riconoscerne i vari particolari di quell'universale, cioè ho bisogno di un'idea generale (appunto Platone) di un'idea generale di qualche cosa per potere distinguere poi i singoli aspetti di quella cosa) *questa idealità è la forma stessa nella quale la presenza di un oggetto in generale può indefinitivamente essere ripetuta come la medesima* (che è esattamente ciò che vi dicevo prima, occorre questa idea, questa idealità rispetto a questo oggetto perché questo oggetto possa essere ripetuto, quindi messo in confronto con altri, perché possa essere manipolato e conosciuto. Qui incominciamo a intendere, c'è tutto l'idealismo fenomenologico e cioè incominciamo a intendere che l'idea è ciò che consente la conoscenza, ma questa idea per la fenomenologia e per l'idealismo ancora di più non è dimostrabile, l'idea c'è, è qualche cosa che esiste e che è la condizione della conoscenza ma di per sé non è dimostrabile che ci sia questa idea, c'è e basta) *Questa idealità è la forma stessa nella quale la presenza di un oggetto in generale può indefinitivamente essere ripetuta come la medesima* (ma non è la medesima nel senso che non è quella cosa lì, è "come se fosse" la medesima perché è un'idea) *la non realtà della Bedeutung* (qui lui distingue tra Bedeutung e Deutung, Bedeutung sarebbe letteralmente il significato, però Husserl lo utilizza in modo un po' diverso, usa Bedeutung come il "voler dire", invece "Deutung" è il "mostrare" qualcosa) *La non realtà della Bedeutung, la non realtà dell'oggetto ideale, la non realtà dell'inclusione del senso o del noema nella coscienza* (Husserl dirà che il noema non appartiene realmente alla coscienza) *daranno dunque la garanzia che la presenza alla coscienza potrà indefinitivamente essere ripetuta* (dice che la realtà della Bedeutung, cioè del voler dire non è qualcosa di reale, concreta) *la non realtà dell'oggetto ideale, la non realtà dell'inclusione del senso o del noema nella coscienza* (il fatto che il senso della cosa non è dentro la coscienza, non è un quid, una realtà che si può mettere o togliere, il noema è l'atto del conoscere, il fatto che tutte queste cose non siano reali, non appartengano alla realtà, dà la garanzia che la presenza alla conoscenza di una cosa ideale possa essere ripetuta indefinitivamente, perché se fosse reale, sarebbe una cosa concreta e ognuna di queste cose concrete è diversa da un'altra, solo un'idea può essere sempre la stessa, per questo non deve essere reale, se fosse reale allora questa idea non avrebbe più la possibilità di essere usata come trascendentale, come universale cioè come un'idea che può quindi ripetersi indefinitamente sempre la stessa, poi che questa idea si ripeta sempre la stessa questo è un altro discorso, ma Husserl non prende in considerazione questa eventualità) *la sua purezza* (adesso si riferisce all'idea) *questa presenza non è presenza di nulla che esiste nel mondo essa è in correlazione con degli atti di ripetizione essi stessi ideali* (neanche questi atti di ripetizione sono reali, è tutto ideale) *se il linguaggio* (Derrida) *non sfugge mai all'analogia* (l'analogia per dirtelo in modo spiccio è come un esempio: se questo conduce a quest'altro, allora anche quest'altro che è simile condurrà a qualcosa di simile) *se il linguaggio non sfugge mai all'analogia* (cioè se è sempre un qualche cosa riferito a qualche cos'altro) *se è anche analogia* (il linguaggio) *da parte a parte esso*

*deve giunto a questo punto, a questo vertice, assumere liberamente la sua propria distruzione e lanciare le metafore contro le metafore ciò è obbedire al più tradizionale degli imperativi, ricevuta la sua forma più espressa ma non più originale nelle Enneadi di Plotino e non ha mai cessato di essere fedelmente trasmesso /.../ è al prezzo di questa guerra del linguaggio contro lui stesso che saranno pensati il senso e il problema della sua origine, è chiaro vedere che questa guerra non è una guerra fra le tante, polemica per la possibilità del senso e del mondo essa ha il suo luogo in questa differenza di cui noi abbiamo visto che essa non può abitare il mondo, ma solamente il linguaggio (questa differenza non abita il mondo, questa differenza non è reale, ma è nel linguaggio, più avanti dirà in che cosa consiste) nella sua inquietudine trascendentale, in verità lungi dall'abitarlo solamente essa ne è anche l'origine e la dimora (il soggetto è sempre la differenza) il linguaggio ospita la differenza che ospita il linguaggio (se il linguaggio non sfugge mai all'analogia, se è attraversato dall'analogia, è attraversato sempre dal voler dire sempre un'altra cosa rispetto a quella che vorrebbe dire, esso deve, il linguaggio, giunto a questo punto assumere liberamente la sua funzione, quale? Quella di distruggere se stesso. Il linguaggio dicendosi non riesce a confermarsi, non riesce a stabilirsi, non riesce a fermarsi, non riesce a dire come stanno le cose, in questo senso se il linguaggio è quella cosa che dovrebbe dire le cose, se è questa cosa qua allora il linguaggio dicendosi si autodistrugge perché non compie il suo programma, il suo progetto, poi dice che questa non è una guerra fra le tante ma è la cosa più importante con cui ci si possa confrontare perché non è che la differenza abiti soltanto il linguaggio, la differenza fa il linguaggio, quindi la differenza abita il linguaggio ma al tempo stesso produce il linguaggio) La coscienza di sé (la percezione che tu hai dei tuoi pensieri in definitiva) non manifestandosi che nel suo rapporto con un oggetto di cui essa possa mantenere e ripetere la presenza non è mai perfettamente estranea o anteriore alla possibilità del linguaggio (lui dice che intanto la coscienza di sé dipende sempre da un oggetto, non dice quale, però dipende sempre dal rapporto con un oggetto di cui la coscienza può mantenere la presenza. Questo oggetto, attraverso l'idea, di cui si diceva prima, mantiene la presenza anche quando l'oggetto non c'è, dice, questa coscienza di sé non è mai perfettamente esteriore o anteriore alla possibilità del linguaggio, difficile dire che ci sia senza linguaggio) Husserl ha senza dubbio voluto mantenere, e noi lo vedremo, un piano originariamente silenzioso pre espressivo e vissuto (aveva anche le sue buone ragioni, perché se incominciava ad analizzare la questione del linguaggio a fondo si sarebbe accorto, come altri si sono accorti poi dopo di lui, Derrida è fra questi, proprio perché la percezione dell'oggetto non avviene senza linguaggio, l'idea della percezione pura, immediata dell'oggetto fallisce) ma appartenendo la possibilità di costituire degli oggetti ideali all'essenza della coscienza (la coscienza è fatta di questo, della possibilità di costruire oggetti ideali) ed essendo tali oggetti ideali dei prodotti storici che si manifestano soltanto grazie ad atti di creazione o di pensiero (storici nel senso che non sono eterni, dipendono dal momento) l'elemento della coscienza, l'elemento del linguaggio saranno sempre più difficili da distinguere (quindi qui Derrida incomincia a fare un'obiezione pesante a Husserl, l'elemento di coscienza che per Husserl è quella idea che deve essere pura, che deve mostrare esattamente com'è l'oggetto, se non si distingue dal linguaggio diventa un grossissimo problema, infatti poi questo problema Husserl lo affronterà nelle Ricerche Logiche ma senza risolverlo) Ora la loro inscindibilità (tra idea e linguaggio) non introdurrà forse la non presenza e la differenza la mediazione (introduce che cosa? la mediazione, il segno, il rinvio) nel cuore della presenza a sé? (questa presenza a sé sta dicendo Derrida, senza un segno, senza un rinvio, senza una mediazione quindi non è mai pura) questa difficoltà rimanda a una risposta, questa risposta si chiama la "voce" (Derrida ha fatto un lavoro notevole lungo la sua vita per giungere a una considerazione, e cioè alla affermazione del fono centrismo nel discorso occidentale, fonocentrismo vale a dire la priorità della voce sulla scrittura, infatti lui reintroduce la questione della scrittura facendone la condizione del dire, "scrittura" che poi vedremo lui la chiama "archi traccia" ἀρχή nel senso di originario) Che la voce simuli la conservazione della presenza e che la storia del linguaggio parlato sia l'archivio di questa simulazione ciò ci impedisce fin d'ora di considerare la difficoltà alla*

*quale risponde la voce nella fenomenologia husserliana come una difficoltà di sistema o una contraddizione che le sarebbe propria, ciò ci impedisce anche di descrivere questa simulazione di cui la struttura è infinitamente complessa come un'illusione, un fantasma o un'allucinazione, questi ultimi concetti rinviano invece alla simulazione del linguaggio come alla comune radice* (sta dicendo che la voce è quella cosa che consente nella coscienza di riprodurre qualche cosa perché noi ci diciamo la parola mentalmente, e possiamo ridirci questa parola mentalmente all'infinito, sempre alla stessa maniera, quindi questo ci consente di riprodurre un oggetto all'infinito perché possiamo riprodurcelo mentalmente all'infinito, ma tramite la voce. Questo potrebbe costituire un problema perché la voce a questo punto fa da intermediario, mentre l'ideale, idea di Husserl è quella di eliminare tutto, appunto di ridurre questo percorso tra l'oggetto e la coscienza in modo tale che in mezzo non ci sia più niente ma un filo diretto senza intoppi, da qui la difficoltà che mette in evidenza Derrida, una difficoltà di sistema o una contraddizione che le sarebbe propria, cioè per potere riprodurre una cosa all'infinito c'è certo l'idea, ma occorre la voce, ma questa voce è già un qualche cosa che si interpone, che media tra l'idea e l'oggetto) *Resta il fatto che questa difficoltà struttura tutto il discorso husserliano e che noi dobbiamo riconoscerne il processo, il privilegio della fonè (il suono) che è implicabile, tutta la storia della metafisica Husserl lo radicalizzerà sfruttandone tutte le risorse con grande raffinatezza critica poiché non è alla sostanza sonora o alla voce fisica, al corpo della voce nel mondo che egli riconoscerà un'affinità di origine con il logos in generale ma alla voce fenomenologica, alla voce nella sua carne trascendentale, al soffio, all'animazione intenzionale che trasforma il corpo della parola in carne e che fa del Körper un Leib* (corper in tedesco sarebbe il corpo morto, del corpo morto un corpo vivente) *la voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e ha essere presente a sé, ad intendersi nell'assenza del mondo, beninteso ciò che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di parole, ad un linguaggio costituito di unità che sono potute essere creduti irriducibili, indecomponibili saldando il concetto significato al complesso fonico significante* (qui ci dice Derrida che Husserl sta facendo di tutto per eliminare il problema di cui dicevamo prima della φωνή, della voce, togliere la voce alla parola questo è l'ideale per potere avere una connessione diretta tra l'idea e la cosa, allora dice Derrida, che questa voce non è una sostanza sonora o fisica, badate bene, ma una voce fenomenologica, dunque non una voce fisica ma una voce della quale si riconoscerà un'affinità d'origine con il logos, con la parola, ma che non è di fatto φωνή, come dire che nella coscienza c'è l'immagine, una parola immaginata ma non è necessariamente pronunciata, non c'è necessariamente il suono, questo sta cercando di dire Husserl per salvare la sua posizione. Non è vero, perché si pensa sempre con parole, però Husserl sta cercando di trovare una soluzione per parlare di una voce fenomenologica che è senza suono, senza φωνή, e quindi senza una mediazione di nuovo tra l'idea e l'oggetto, la voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e a essere presente a sé anche nell'assenza del mondo, la voce spirituale. Vi rileggo: *Ciò che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di parole* (perché questa voce è una voce che dice parole) *ad un linguaggio costituito di unità, saldando il concetto di significato al complesso fonico significante* l'idea di Husserl è quella di saldare il significante al significato e per questo Derrida insiste sulla questione della differenza, perché questa differenza è ciò che rende impossibile saldare il significante al significato. Questo rapporto per Husserl deve essere necessario se voglio che la mia idea di questa cosa sia la cosa stessa, questo segno deve essere bloccato, non ci deve essere differenza tra significante e significato, se no c'è sempre in mezzo un'altra cosa che rende impossibile, appunto come diceva prima qui Derrida, "mediata" dal segno questa percezione che invece vuole essere pura, quindi l'idea di Husserl è quella di saldare il significante al significato una volta per tutte, rendere il segno univoco, questo sarebbe l'accesso alla cosa stessa.

Stiamo leggendo *La voce e il fenomeno*, non tanto per le obiezioni che fa a Husserl, ma perché riprende la questione del segno in modo interessante partendo da Husserl. Ciò su cui si sofferma Derrida è in fondo lo scacco della fenomenologia husserliana, cioè del tentativo di avere una sorta di presa diretta con la cosa, il fatto che questa relazione con l'oggetto debba essere immediato, appunto non mediato, comporta l'elisione del segno perché finché c'è un segno c'è un qualche cosa che differisce nel senso di portare oltre. L'operazione che fa Derrida è reintrodurre il segno dicendo che il segno non si può togliere, Husserl ci aveva provato, come avevamo visto precedentemente, immaginando prima un colloquio con un'altra persona che però è sempre vincolata al fatto che devo dire, devo spiegare all'altra persona qualche cosa, c'è l'intenzione quindi di chiarire un concetto di porlo in vario modo, ma quando cerco di fare intendere a un'altra persona ciò che voglio dire mi trovo sempre preso nella necessità di inserire altre cose oltre a quella che devo dire, appunto perché devo spiegarla, con esempi, per esempi, metafore, allegorie, illustrazioni, giri e raggiri. Quindi il problema si può eliminare, secondo Husserl, nel cosiddetto dialogo interiore, nel dialogo interiore io non ho da spiegare niente, so già, e quindi nel dialogo interiore ci sarebbe la possibilità di avere un accesso immediato con la cosa che appare e la percepisco per quella che è, mi dico che è quella cosa lì. L'esempio che fa Husserl e che riporta Derrida "S è P", io non devo spiegarlo a qualcuno facendo tutti quei giri che dicevamo ma lo colgo immediatamente, questa "verità" tra virgolette la colgo istantaneamente. Per Husserl occorre, per fare questo che questa voce che dice questa cosa, in qualche modo scompaia, anche se l'operazione di farla scomparire è difficile. Ma se non c'è questa voce che dice il concetto non c'è neanche il concetto, questo era già in De Saussure, se non c'è il significante non c'è neanche il significato quindi se rilevo che S è P ci vuole la voce che lo dice e ci vuole il concetto a cui questa voce rinvia, e quindi c'è un rinvio, un rimando cioè c'è una differenza nel senso di "differire" cioè di portare oltre. Derrida usa "differire" in tutti e due i modi, nel senso di non uguaglianza tra due elementi, ma anche nell'accezione latina "de ferre", portare oltre, o come si dice, differire un incontro, cioè spostarlo, quindi ciò su cui si sofferma è la voce a questo punto perché la voce appare ineliminabile perché ci sia un voler dire, se non c'è un voler dire non c'è niente, se non voglio dire niente taccio) *Se la comunicazione o la manifestazione è di essenza indicativa* (cioè indica letteralmente, è un operatore deittico) *è perché la presenza del vissuto altrui è negata alla nostra intuizione originaria* (all'altro non posso mostrare direttamente la cosa perché la sua intuizione non è la mia, è la sua, e quindi l'altro non vedrà la cosa come io gliela sto mostrando in questo istante) *ogni volta che la presenza immediata è piena del significato sarà derubata e il significante sarà di natura indicativa* (che vuole dire che se io spiego qualcosa a qualcuno la "pienezza del significato" che è per me" non è anche per l'altra persona alla quale sto parlando, quindi è come se questa pienezza, ricordate che per Husserl il significato è la pienezza della visione rispetto alla rappresentazione, la visione è ciò che riempie di significato, ha il significato) *perciò la Kundgabe che si traduce con "manifestazione" non manifesta, non rende manifesto nulla, se "manifesto" vuol dire evidente, aperto, offerto. La Kundgabe annuncia e deruba nello stesso tempo ciò di cui essa informa* (vuol dire che mostrando qualche cosa, io cerco di mostrare qualche cosa a qualcuno di farglielo vedere, di farglielo capire eccetera nel momento in cui cerco di dare il significato, questo significato di fatto lo sto sottraendo perché ciò che mostro non è quella cosa lì, perché la mostro all'interno di un discorso ampio in cui questa cosa stessa scompare perché non c'è più la manifestazione, io voglio manifestare ma questa manifestazione si sottrae, scompare) *l'espressività pura sarà la pura intenzione attiva di un mostrare che anima un discorso il cui contenuto, il significato (Bedeutung) sarà presente, presente non nella natura perché solamente l'indicazione si attua nella natura e nello spazio ma nella coscienza* (ciò che presentifico non è mai la cosa in quanto tale ma è esattamente qualche cosa di interno non è qualche cosa di fisico nella manifestazione, ciò che io voglio manifestare, non è qualche cosa di fisico, di concreto ma è qualche cosa di mio, di interiore) *dunque presente a sé nella vita di un presente che non è ancora uscito da sé nel mondo, nello spazio, nella natura* (dunque una certa cosa è presente a sé prima ancora che

la dica perché se io voglio dire qualcosa a qualcuno prima occorre che io abbia in mente questa cosa, sia presente a me. Il problema è che non riesco a renderla presente all'altro alla stessa maniera, qui siamo ancora nel problema del rapporto all'altro, poi ci sarà il problema del rapporto con sé) *il rapporto all'altro come non presenza e dunque l'impurità dell'espressione* (come non presenza nel senso che non riesco a presentificare all'altro ciò che è presente per me, per ridurre l'indicazione nel linguaggio e riguadagnare infine la pura espressività bisogna dunque sospendere il rapporto all'altro e quindi considerare soltanto il rapporto con me, quella che lui chiama "auto affezione" cioè il cogliersi pensando qualcosa) *fin qui abbiamo considerato l'espressione nella funzione comunicativa, questa riposa essenzialmente sul fatto che le espressioni operano come indici* (comunicando le espressioni sono come degli indici, operatori deittici mostrano qualche cosa) *ma una grande funzione è assegnata anche alle espressioni della vita dell'anima in quanto essa non è impegnata in un rapporto di comunicazione* (sarebbe il soliloquio) *è chiaro che questa modificazione delle funzioni non tocca ciò che fa sì che le espressioni siano delle espressioni* (se sono espressioni rimangono espressioni, sia che ne voglia dire un'altra sia che rimangano a me) *esse come prima hanno le loro Bedeutung* (significazioni) *solo nella collocazione* (cioè nel parlare insieme dice che) *la parola cessa di essere parola soltanto se il nostro interesse si dirige esclusivamente verso il sensibile, verso la parola in quanto semplice formazione fonica* (una parola cessa di essere quella che è cioè una parola, con tutto quello che comporta soltanto se si dirige esclusivamente verso un oggetto, verso un qualche cosa come se la parola fosse l'indice che indica quella cosa lì, a questo punto dice Husserl non è più una parola ma è un indice) *ma quando viviamo nella comprensione della parola* (qui ci sarebbe da dire che anche questo indice ovviamente non è esente dal significato, perché se no non indicherei neppure, non avrei niente da indicare, quindi non c'è l'indice puro, e invece per Husserl è proprio la purezza, cerca la purezza assoluta della parola che dice la cosa) *quest'ultima esprime ed esprime la stessa cosa sia che venga o no indirizzata a qualcuno* (qui c'è già Derrida che dice che questa parola che vive della comprensione, cioè vive di significante e significato, esprime sempre la stessa cosa sia che io la voglia comunicare a qualcuno sia che la stia dicendo a me) *Il primo vantaggio di questa riduzione al monologo interiore* (che ha fatto Husserl dal dialogo al monologo interiore, quello dovrebbe essere il momento in cui è possibile o dovrebbe essere possibile l'accesso diretto con la cosa, cioè quando non parlo più con qualcuno ma parlo fra me e me, allora non devo spiegare niente) *nella misura in cui l'unità della parola, ciò che la fa riconoscere come parola la stessa parola, unità di un complesso fonico e di un senso non può confondersi con la molteplicità degli avvenimenti sensibili della sua utilizzazione né quindi dipenderne lo stesso della parola è ideale, è la possibilità ideale della ripetizione e non perde nulla con la riduzione di alcuno dunque di ogni avvenimento empirico segnato dalla sua apparizione* (qui Derrida incomincia a portare una questione, introduce "la stessa", la stessa parola, cosa è che fa riconoscere una parola come la stessa parola? Cioè questa unità di complesso fonico e di senso "significante/significato" dice Derrida che non può confondersi con gli avvenimenti, non può essere dettata dagli avvenimenti interni o modificata eccetera, perché? Perché questa parola è sempre la stessa, la parola "penna" è sempre la stessa, "penna", io la riconosco, la uso all'infinito, quindi questa parola è ideale, non è empirica, non è quella cosa che si modifica ogni volta che la dico, perché io posso ripeterla all'infinito e arriverà a dire che proprio perché posso ripeterla all'infinito posso dire che è la stessa, perché se non potessi ripeterla come faccio a sapere che è la stessa, in base a che cosa?) *questo "lo stesso" della parola è ideale* (è un ideale perché non posso verificarlo, stabilirlo, è l'idea platonica, c'è l'uomo in carne ed ossa e poi c'è l'idea dell'uomo, è l'idea di uomo che è sempre la stessa, gli uomini poi sono intercambiabili, ma l'idea di uomo rimane) *ed è questo stesso la possibilità ideale della ripetizione e non perde nulla con la riduzione di alcuno* (cioè non perde nulla, quando dico "penna" che sia questo, che sia quell'altra la penna è sempre la stessa, non perde nulla appunto "di ogni avvenimento empirico segnato dalla sua apparizione" possono apparire varie penne ma "penna" è sempre la stessa parola, che indica sempre la stessa idea da qui l'idealità.)

*mentre ciò che deve servirci da indice (segno distintivo) deve essere percepito da noi come esistente, l'unità della parola non deve nulla alla sua esistenza (mentre il segno distintivo che è il significante, l'aspetto empirico, l'aspetto fisico, la parola) devo sentire la parola "penna" (devo sentirla, deve esistere) invece l'unità della parola non deve nulla alla sua esistenza (l'unità in quanto ideale non deve nulla alla sua esistenza perché è un'idea) la sua espressività che non ha bisogno del corpo empirico ma soltanto della forma ideale, identica di questo corpo in quanto essa è animata da un voler dire, non deve nulla a nessuna esistenza mondana, empirica, nella vita solitaria dell'anima l'unità pura dell'espressione in quanto tale dovrebbe dunque essermi finalmente restituita, (questo è il progetto di Husserl, qui Derrida riprende Husserl, come dire che l'esecuzione della parola "penna" "p-e-n-n-a" chiaramente può modificarsi, perché se lo dico io o lo dice Beatrice ha un suono diverso, ma quando io penso alla penna, quando mi dico "penna" e non devo dirlo a qualcuno, la parola che io mi dico sembra coincidere con l'idea e quindi avrei raggiunto a questo punto, nel soliloquio, cioè nel colloquio interiore, avrei raggiunto l'identità per così dire tra il significante e il significato, infatti poco più avanti) la riduzione a monologo è proprio un mettere tra parentesi l'esistenza mondana empirica ("mettere tra parentesi" vuol dire "sospendere" il fatto che la parola "penna" è diversa se la dico io o se la dice Beatrice, questo viene sospeso perché me lo dico da me quindi è sempre la stessa cosa) nella vita solitaria dell'anima non ci serviamo più di parole reali ma soltanto di parole rappresentate (Vorgestell) cioè nella vita solitaria non ci serviamo più di parole reali "penna" quando lo dico, non lo dico con la "mia" voce, per così dire, è una parola che è rappresentata, una parola immaginata ma che non si dice fisicamente. Questo per Husserl era fondamentale, cioè togliere al significante ogni empiricità, solo a questa condizione sarebbe riuscito a farlo collimare con il significato) e il vissuto di cui ci si domandava se non fosse indicato da stesse al soggetto parlante non deve essere così indicato è immediatamente certo e presente a sé (quando mi dico la parola "penna" questa cosa è immediatamente presente e certa senza bisogno di nessuna mediazione, ecco che si sarebbe raggiunto l'obiettivo di Husserl) mentre nella comunicazione reale dei segni esistenti indicano altri esistenti che sono soltanto probabili e immediatamente evocati (nella comunicazione effettiva tra persone) nel monologo quando l'espressione è piena dei segni non esistenti mostrano dei significati (perché il segno non esistente è il significante che di fatto però non c'è, perché non viene pronunciato, cioè non esiste fisicamente, è irreale, me lo dico immaginariamente però questo segno di fatto non esiste, tuttavia mostra un significato, dice "dei segni non esistenti mostrano dei significati ideali" dunque non esistenti perché è un'idea ma certi perché presenti nell'intuizione "penna" se lo dico fra me e me il significante è come se non esistesse perché non c'è fisicamente e anche il significato non c'è fisicamente, è un'idea. Infatti:) quanto la certezza dell'esistenza interiore essa non ha bisogno, pensa Husserl, di essere significata, essa è immediatamente presente a sé, essa è la coscienza vivente (la certezza dell'esistenza interiore di questo concetto per esempio, non ha bisogno dice Husserl di essere significata in qualche modo, di essere dimostrata, perché è immediatamente presente a sé, è la coscienza vivente, è la stessa coscienza, ecco perché per Husserl non ha bisogno di essere provata, dimostrata. Nel monologo interiore la parola sarebbe dunque soltanto rappresentata, non c'è più la φωνή, non c'è più l'aspetto fisico della parola) Il suo luogo può essere l'immaginario, fantasie, ci accontentiamo di immaginare la parola la cui esistenza è così neutralizzata (questo è fondamentale per Husserl, l'esistenza della parola, del suono della parola che è la φωνή è neutralizzata, perché io dicendomi "penna" tra me e me non uso la voce, almeno apparentemente, è una voce interiore, e questa voce interiore non è fisica, non è reale nel senso della parola parlata) Nell'immaginazione non è implicata l'esistenza della parola così anche a titolo di senso intenzionale allora esiste soltanto l'immaginazione della parola che essa è assolutamente certa e presente a sé in quanto vissuta e il reale non c'è tuttavia esiste assolutamente in quanto coscienza. Tuttavia non dovremo confondere le rappresentazioni dell'immaginazione, fantasie e ancora meno i contenuti dell'immaginazione che ne sono il fondamento con gli oggetti immaginati (dice Derrida che bisogna fare molta attenzione a non*

confondere le rappresentazioni dell'immaginazione con gli oggetti immaginati, che sono due cose diverse) *Il contenuto dell'immaginazione sono il fondamento* (il contenuto dell'immaginazione è l'idea di penna, che non è un oggetto immaginario, io posso immaginarmi una penna, non è questo dice Husserl, perché il noema della rappresentazione è questa idea che ho di penna, non quella che posso immaginarmi quando parlo) *dunque non soltanto l'immaginazione della parola che non è la parola immaginata non esiste, ma il contenuto, il noema appunto esiste ancora meno dell'atto, entrambe le cose significante e significato non sono reali, non essendo reali non sono vincolati a mutazioni ma appartengono a una sorta di idealità che può essere pensata come identica, come immobile* (appunto a saldare il significante con il significato, se nessuno dei due è reale non cambia niente, sono solo idee) *la funzione pura dell'espressione e del voler dire* (l'espressione è il significante, voler dire è il significato) *non è quella di comunicare di informare, di manifestare cioè di indicare ora la vita solitaria dell'anima proverebbe che una tale espressione senza indicazione è possibile* (un'espressione qualunque è possibile che io la pensi senza indicare nulla propriamente anzi, nel soliloquio in genere non ci sono indicazioni) *nel discorso solitario il soggetto non impara nulla su se stesso, non manifesta nulla su se stesso, per sostenere questa dimostrazione le cui conseguenze saranno illimitate nella fenomenologia Husserl fa appello a due tipi di argomenti* (quindi sta dicendo Husserl che nel soliloquio non imparo nulla da me, su di me, non manifesto nulla, semplicemente ho delle percezioni, ho una coscienza di percezione, nel discorso interiore non comunico nulla a me stesso, non mi indico nulla, poi che sia così o no questo è un altro discorso, qui stiamo parlando di Husserl, posso tutt'al più immaginare di farlo, posso soltanto rappresentarmi mentre manifesto qualcosa a me stesso, però dice Husserl questa non è che una rappresentazione, e un'immaginazione, ma appunto non comunico nulla a me stesso, non mi arricchisco parlando tra me e me; torno a dire, che sia così o no questo è un altro discorso) *Nel discorso interiore non comunico nulla a me stesso e posso soltanto fingere ciò "perché non ne ho bisogno" sottolineato* (non comunico nulla a me stesso perché non ho bisogno di comunicare, se parlo fra me e me, cosa mi comunico? So già) *Una tale operazione la comunicazione di sé a sé non può attuarsi perché non avrebbe senso alcuno, perché non avrebbe senso alcuno perché non avrebbe alcuna finalità, l'esistenza degli atti psichici non deve essere indicata perché è immediatamente presente al soggetto nell'istante presente* (sta dicendo che non c'è bisogno di indicare nulla perché è tutto presente alla mia coscienza, non ho bisogno di indicarmi il luogo in cui sono nato è già presente, tutto ciò che so è già tutto presente) *Consideriamo innanzi tutto il primo argomento nel monologo non si comunica nulla ci si rappresenta come soggetti parlanti e comunicanti, Husserl dunque sembra qui applicare al linguaggio la distinzione fondamentale esistente tra la realtà e la rappresentazione* (Husserl distingue tra realtà e la sua rappresentazione, quando parlo fra me e me a proposito del linguaggio, perché qui sta parlando del linguaggio) *applicare al linguaggio la distinzione tra e realtà e rappresentazione* (stiamo parlando del linguaggio come realtà e linguaggio come rappresentazione) *tra la comunicazione effettiva e la comunicazione rappresentata ci sarebbe una differenza di essenza, un'esteriorità semplice* (esteriorità semplice vuol dire che non è riducibile ulteriormente, quindi incomincia a dire Derrida che c'è una differenza di essenza tra la comunicazione effettiva, reale, e quella rappresentata) *per di più per accedere al linguaggio interiore* (nel senso della comunicazione) *come pura rappresentazione bisognerebbe passare attraverso la finzione cioè attraverso un tipo particolare di rappresentazione, rappresentazione immaginaria che Husserl definirà più tardi come rappresentazione neutralizzante* (dice Derrida che oltre a questo, cioè a questa differenza che occorrerebbe stabilire tra linguaggio reale e quello rappresentato) *occorrerebbe accedere al linguaggio interiore come una pura rappresentazione però per farlo occorrerebbe passare attraverso la finzione* (perché io so che non è reale ma è una rappresentazione, quindi passo attraverso una finzione fingendo cioè attraverso un tipo particolare di rappresentazione, e cioè la rappresentazione immaginaria e si chiede Derrida "si può applicare al linguaggio questo sistema di distinzioni?" bisognerebbe prima di tutto supporre che nella comunicazione, nella pratica detta "effettiva" del linguaggio, nel parlare) *la rappresentazione non sia essenziale e costituente che sia*

*solamente un accidente che si aggiunge eventualmente alla pratica del discorso* (qui incomincia la questione importante, e cioè per potere fare questa distinzione fra i due tipi di linguaggi, quello interiore e quello effettivo “*occorrerebbe che la rappresentazione non sia essenziale e costituente*” cioè che non sia strutturale, occorre pensare alla rappresentazione come qualcosa che può esserci o non esserci, cioè come un accidente, cioè qualcosa che capita o non capita, cosa che costituirà immediatamente un problema, come dire “è possibile parlare senza rappresentazione” cosa significa “parlare senza rappresentazione”? Qui affronterà la questione, perché come ri-presentare qualche cosa comporta che ci sia un qualche cosa di identico che viene riconosciuto come identico nel suo differire, e cioè nello spostarsi sull’altra cosa che ri presento, senza questa ri-presentazione non c’è neanche la presentazione, “una cosa che sia eventualmente un accidente che si aggiunge a qualche discorso ...”) *ora c’è proprio motivo di credere che nel linguaggio la rappresentazione e la realtà non si aggiungano qui o là per la semplice ragione che originariamente è impossibile distinguerle rigorosamente* (incomincia a dire che è complicato distinguere la realtà dalla rappresentazione) *e non si deve certo dire che ciò si produce nel linguaggio* (è la difficoltà perché dice “il linguaggio in generale è questo” è l’impossibilità di distinguere fra linguaggio e rappresentazione, detta in modo spiccio) *Un segno che avesse luogo soltanto una volta non sarebbe un segno* (questo per dire che il segno non è qualcosa che avviene o può non avvenire, perché se fosse così un segno potrebbe anche accadere una volta nella vita, ma dice che un segno non è mai un avvenimento) *se avvenimento vuol dire unicità empirica e insostituibile e irreversibile* (diciamo che il segno non è mai un qualche cosa che accade come unico in sé e irripetibile, la caratteristica del segno è di essere ripetibile. Il discorso che fa qui Derrida si appunta su una questione in particolare, e cioè il fatto che per potere riprodurre un qualche cosa di ideale e quindi sempre lo stesso, devo riprodurlo, se non riproducessi questa cosa, se non la riproducessi mai questa cosa non sarebbe neanche quella cosa che è, come dire che è quella che è in una sua riproduzione, cioè in un suo spostamento, è in questa riproduzione che io posso dire che questa cosa è la stessa di quell’altra, cioè in un paragone) *Un segno puramente idiomatico non sarebbe un segno* (idiomatico, che appartiene all’idioma cioè una cosa mia personalissima che non sa nessuno, so solo io, è un segno? no dice lui) *un significante in generale deve essere riconoscibile nella sua forma nonostante e attraverso diversità di caratteri empirici che possono modificarlo*, (il significante “albero” è riconoscibile da tutti come suono) *esso* (il significante) *deve restare “lo stesso” sottolineato e poter essere ripetuto come tale nonostante e attraverso le deformazioni che ciò che si chiama l’“avvenimento empirico” gli fa necessariamente subire* (che “albero” lo dica io o lo dica Cesare il suono sarà diverso ma sarà sempre “albero”, riconoscibile da tutti come la stessa parola, anche se empiricamente è differente) *Un fonema o un grafema* (il fonema è il suono, il grafema il segno scritto) *è sempre necessariamente altro in una certa misura ogni volta che si presenta in una operazione o una percezione ma può funzionare come segno è linguaggio in generale soltanto se un’identità formale permette di riprenderlo e di riconoscerlo* (la “a” che faccio io è diversa da quella che fa Beatrice, ciò non di meno Cesare riconosce che entrambe sono “a”, quindi sono diverse) *È sempre necessariamente altro un fonema o un grafema in quanto si ripete e ripetendosi è temporalizzato* (cioè dipende dal momento, la stessa “a” che faccio io non è mai esattamente la stessa, c’è sempre qualche differenza, quindi è sempre differente, ciò non di meno ogni volta che la vedo la riconosco come una “a” quindi è differente ma anche non lo è, e siamo sempre alla stessa questione, cioè c’è il significante che si modifica ma l’idea, cioè il significato occorre che rimanga quello) *questa identità appunto è necessariamente ideale, questa identità.* (L’identità fra tutte le “a” che io posso fare, posso farne all’infinito, sono tutte identiche? No, sono tutte diverse. Eppure le riconosco tutte come “a” quindi c’è un’identità ma questa identità non è empirica, non è visibile è ideale) *Essa implica dunque una rappresentazione come “Vorstellung” luogo dell’idealità in generale e come “Vergegenwärtigung” cioè possibilità della ripetizione riproduttiva in generale come “Repräsentation” in quanto ogni avvenimento significativo è sostituito dal significato della forma ideale del significante, dato che questa struttura rappresentativa è*

*la significazione stessa, io non posso avviare un discorso effettivo senza essere originariamente impegnato in una in una rappresentatività indefinita (allora siamo arrivati a questa identità, tutte le “a” possibili, immaginabili sono ideali, se io mi metto a confrontare tutte le a che faccio non saranno mai le stesse, quindi questa “a” uguale a sé è ideale) essa implica dunque necessariamente una rappresentazione (dire che l’identità ideale implica necessariamente una rappresentazione è la questione centrale, dal momento che perché sia una identità ideale, come diceva prima “deve essere un segno” deve poter essere ripetuta, ripetendola cosa accade?) Beh intanto c’è una possibilità di riproduzione (io posso riprodurre il segno tutte le volta che voglio, la “a” posso scriverla tutte le volte che mi pare) ma ogni evento fisico viene sostituito da un altro (perché io scrivo una “a” poi un’altra e questa sostituzione non toglie nulla al fatto che ci sia una identità, ma questa identità ideale non è la “a” in quanto tale, ma è una sua rappresentazione, rappresento la “a”, e la “a” ideale mi rappresenta tutte le “a” possibili, la rappresento, cioè per potere stabilire una identità ideale è necessaria una rappresentazione. Husserl voleva togliere la rappresentazione nella percezione immediata del vissuto, che deve essere vissuto nello stesso istante, nello stesso momento, per cui ha cercato in tutti i modi, come abbiamo visto prima, di togliere la rappresentabilità di qualche cosa a vantaggio della percezione immediata. Se io penso questa penna, me lo dico tra me e me penso la penna, questo significato “penna” questa idea non è una rappresentazione diceva Husserl perché me la rappresento immediatamente nel monologo, non ho da presentare nulla, è già presente nella mia coscienza quindi è già lì ...*

*Intervento: nella percezione immediata starebbe persino davanti all’idea ...*

No, per Husserl è importante perché è la coscienza stessa, queste idee sono la coscienza, mentre qui Derrida sta dicendo che senza la rappresentazione non c’è segno, cioè non c’è parola, rappresentata o no che sia, cioè nel monologo oppure nel dialogo, ma senza rappresentazione io non parlo, è questo che sta dicendo Derrida a Husserl, il quale invece voleva una percezione senza rappresentazione, cioè senza segni, questo lo dice esplicitamente, eliminare il segno. Il tentativo era di ridurre dal dialogo al monologo per evitare il segno, per evitare il differimento, per avere una presentazione immediata nell’istante, ...

*Intervento: quindi Husserl non avrebbe accolto quello che diceva Wittgenstein che ciascuno impara ciò che gli si insegna: come sai che la terra è esistita milioni di anni fa? me lo hanno insegnato. Questo non avviene nel monologo avviene nel parlare ...*

Per Husserl io non imparo nulla da me, ma è lì che io posso avere la percezione immediata, perché è in presa diretta con la mia coscienza, cioè con le mie idee. Husserl sa benissimo che per imparare uno deve mettersi lì, aprire il libro, cominciare a leggere e memorizzare ciò che c’è scritto e se vuole discutere con altri deve parlare, fare un dialogo e non un monologo, ma lui sta cercando quell’elemento che gli consente la percezione piena, assoluta, totale, non viziata, non vincolata a nient’altro se non alla percezione immediata “in sel.....” nello stesso momento, nello stesso istante: *im selben Augenblick*.

9 dicembre 2015

Stiamo arrivando alla questione centrale di questo testo di Derrida *La voce e il fenomeno*, cioè a ciò che più ci interessa riguardo al segno. Tenete sempre conto che lui è partito dalla critica a Husserl: *C’è motivo di credere che nel linguaggio la rappresentazione della realtà non si aggiungono qui o là per la semplice ragione che originariamente è impossibile distinguerle rigorosamente da rappresentazioni e non si deve certo dire che ciò si produce nel linguaggio il linguaggio in generale è questo /.../ Un segno non è mai un avvenimento se avvenimento vuol dire unicità empirica insostituibile e irreversibile (retoricamente sarebbe un hapax legómenon, che è quell’elemento che all’interno di un testo interviene una volta sola) perché un segno che avesse luogo soltanto una volta non sarebbe un segno, un segno sicuramente idiomatico (cioè che riguarda l’idioma di ciascuno, qui*

è implicito che un segno per essere tale deve essere riconosciuto dagli altri parlanti, anche perché il segno è qualche cosa che significa qualcosa per qualcuno) *un significante in generale deve essere riconoscibile nella sua forma nonostante e attraverso la diversità di caratteri empirici che possono modificarlo* (perché un significante deve essere riconoscibile, che io lo dica, che lo scriva, lo trasmetta, in qualche modo però deve essere sempre riconoscibile) *esso deve restare lo “stesso”* (sottolineato) *e per poter essere ripetuto come tale nonostante e attraverso le deformazioni che ciò che si chiama “l’avvenimento empirico”, mi fa necessariamente subire* (per esempio se io parlo e dico un qualche cosa con una voce normale questo qualche cosa rimane lo stesso anche se lo dico con la voce roca del mal di gola) *esso, un fonema o un grafema è sempre necessariamente altro in una certa misura ogni volta che si presenta in una operazione o una percezione* (infatti può essere scritto, può essere detto) *ma può funzionare come segno il linguaggio in generale soltanto se un’identità formale permette di riprenderlo e di riconoscerlo*, (in qualunque modo sia scritto, detto, nominato, evocato eccetera comunque questo elemento mantiene qualche cosa di identico che consente di riconoscerlo come tale, questa è la questione) *esso implica dunque necessariamente una rappresentazione* (perché sia riproducibile deve essere rappresentato, non può essere l’elemento concreto perché questo è dipendente dagli umori del tempo, delle cose, cambia continuamente, è la stessa differenza tra il particolare e l’universale, tra il divenire e l’incontrovertibile) *questa identità è necessariamente ideale*, (un’identità per essere tale non deve essere concreta, reale, non può esserlo perché gli oggetti cambiano, mutano quindi deve essere ideale, deve essere quindi un’idea cioè universale) *dunque essa implica necessariamente una rappresentazione* (*Vorstellung*) *come rappresentazione luogo dell’idealità in generale e come Vergegenwärtigung, la possibilità della ripetizione riproduttiva in generale* (cioè come “Repräsentation in quanto ogni avvenimento significante è sostituito dal significato come della forma ideale del significante” cioè perché questa rappresentazione abbia luogo come idealità occorre che sia riproducibile, cioè ogni avvenimento significante può essere sostituito con un altro appunto può essere scritto, può essere detto, può essere pronunciato in vari modi) *dato che questa struttura rappresentativa è la significazione stessa io non posso avviare un discorso effettivo senza essere originariamente impegnato in una rappresentatività indefinita* (Sta incominciando a dire delle cose importanti, ci sta dicendo che la struttura rappresentativa è la significazione stessa, struttura rappresentativa vale a dire questa rappresentazione, questa idealità è la significazione stessa, quindi non posso avviare un discorso, un qualunque discorso senza trovarmi immediatamente impegnato in una rappresentatività indefinita, cioè una rappresentazione che rinvia ad altre rappresentazioni che rinviano ad altre rappresentazioni all’infinito perché questa è la significazione stessa, la cosa significa in quanto rinvia, preso in un continuo rinvio) *sia che si tratti di espressione o di comunicazione indicativa* (come per esempio la deissi) *la differenza tra la realtà e la rappresentazione tra il vero e l’immaginario, tra la presenza semplice e la ripetizione ha già da sempre incominciato a cancellarsi*, (questa è l’altra questione importante perché per esempio Husserl voleva proprio questo invece, mantenere una distinzione ferma tra ciò che è la rappresentazione e ciò che è invece la realtà semplice della cosa cioè la realtà evidente, la cosa in “carne ed ossa” come dice Husserl) *Sia che si tratti di espressione o di comunicazione indicativa la differenza tra la realtà e la rappresentazione, tra il vero e l’immaginario, tra la presenza semplice e la ripetizione ha già da sempre incominciato a cancellarsi. Il mantenimento di questa differenza nella storia della metafisica che è ancora in Husserl non risponde al desiderio ostinato di salvare la presenza e di ridurre o derivare il segno?* (ricordate che questa era l’idea di Husserl, arrivare alla cosa stessa “in carne e ossa”, deve ridurre il segno cioè deve eliminarlo appunto come diceva precisamente la volta scorsa Derrida, deve arrivare a saldare il significante al significato, è questo che consente la rappresentazione pura, immediata del fenomeno della cosa stessa. Il segno è la mediazione, è la mediazione per definizione, è un rinvio, è un differire. Vi ricordate che Derrida usa il termine “differenza” sia nell’accezione normale del termine comune cioè come non uguaglianza di qualche cosa a qualche cos’altro sia nell’accezione

latina “de ferre” cioè del portare oltre, dello spostare, “differire” si dice anche in italiano “differire un qualche cosa da ...”) *Il che è anche vivere nell’effetto assicurato, assicurato e costituito nella ripetizione della rappresentazione della differenza che nasconde la presenza* (per Derrida fare questo che vorrebbe Husserl comporta anche questo perché il segno è ciò che consente la significazione, però dice che nasconde la presenza, per questo Husserl voleva evitarlo, la nasconde in quanto la differisce) *affermare come abbiamo appena fatto che nel segno la differenza non ha luogo tra la realtà e la rappresentazione sarebbe come dire che il gesto conferma questa differenza è la cancellazione del segno* (dunque la differenza non ha luogo tra la realtà e la rappresentazione come voleva Husserl, la differenza sta nel segno stesso, tra significante e significato dove l’aveva già messa De Saussure, ricordate la barra famosa?) *Con la differenza tra la presenza reale e la presenza nella rappresentazione come “Vorstellung” così con il linguaggio tutto un sistema di differenze si trova trascinato nella “decostruzione”* (la decostruzione è esattamente ciò che ha in animo di fare Derrida, decostruire il discorso metafisico, la decostruzione per Derrida non è nient’altro che cogliere o smontare tutti i pezzi della metafisica in questo caso, per vedere se questi pezzi sono sostenibili, hanno la possibilità di dirsi in qualche modo, di darsi soprattutto, adesso l’ho detta in modo un po’ spiccio) *tra il rappresentato e il rappresentante in generale cioè il significato e il significante, la presenza semplice e la sua riproduzione, la presentazione come Vorstellung e la ripresentazione come Vergegenwärtigung* (cioè questa decostruzione avviene smontando il segno generalmente distinguendo tra il rappresentato e il rappresentante, significante e significato, la presenza semplice e la sua riproduzione, quindi smontando il segno) *si arriva così contro l’intenzione espressa di Husserl a far dipendere la Vorstellung” stessa in quanto tale dalla possibilità della ripetizione* (quindi ha detto qui “si fa dipendere la rappresentazione dalla possibilità della ripetizione” perché ci sia rappresentazione occorre che ci sia riproduzione, ri-presentazione, quindi dice che se c’è una ripetizione di qualche cosa è possibile rappresentare, ché la rappresentazione è già una ri-presentazione quindi è una ripetizione, se io devo rappresentare questo aggeggio lo ri-presento, lo rappresento, lo riproduco per esempio una storia mia, una immagine qualunque, ma è sempre comunque una ripetizione, perché ci sia rappresentazione, dice dunque qui Derrida, occorre che ci sia ripetizione) *Si deriva la presenza del presente dalla ripetizione* (non il contrario) *è perché c’è ripetizione che io posso derivare il presente* (per potere rappresentare qualche cosa e senza rappresentazione questa cosa non c’è perché abbiamo visto che il progetto di Husserl è di arrivare direttamente alla cosa ma non riesce a evitare la rappresentazione, e allora è soltanto la ri-presentazione di qualche cosa cioè il ritornare di qualche cosa che fa esistere il primo, “si deriva la presenza del presente dalla ripetizione” è ripetendo qualcosa che io posso dire che qualcosa è presente, soltanto dopo questa cosa è presente, dico che è presente ma lo dico dopo, la presenza del presente, il presentarsi della cosa è possibile a condizione che ci sia una ripetizione, cioè ci sia una rappresentazione) *Il concetto di “idealità” deve essere naturalmente al centro di una tale problematica* (tutto si gioca qui, sul fatto che la rappresentazione è ideale, non è mai concreta è un’idea) *la struttura del discorso non può essere descritta secondo Husserl che come idealità, idealità della forma sensibile del significante per esempio della parola, che deve restare la stessa* (vi ricordate perché era così importante l’idealità, perché è ciò che consente la ripetizione, ciò che consente quindi di dire che qualcosa è lo stesso) *l’idealità della forma sensibile del significante che deve restare la stessa che lo può solamente in quanto idealità, idealità del significato o del senso posto che non si confonde né con l’atto con cui si pone né con l’oggetto tanto che questi due ultimi possono eventualmente non essere ideali, l’idealità infine in certi casi per l’oggetto stesso che assicura allora è ciò che avviene nelle scienze esatte, la trasparenza ideale e l’univocità perfetta del linguaggio.* (questa idealità è fondamentale, in quanto è ciò che sempre consente di potere riconoscere un qualche cosa come lo stesso, ma per poterla riconoscere come lo stesso abbiamo visto prima che occorre una ripresentazione, cioè una rappresentazione, senza rappresentazione tutto questo non può darsi) *ma questa idealità che è soltanto il nome della permanenza dello stesso* (quando parla di idealità

intende il permanere dello stesso, che rimane lì, che sta, e come sta? Sta in quanto riconoscibile ciascuna volta come lo stesso, quindi sempre in un percorso a ritroso, sempre in un percorso che lo ri produce, sempre quindi in un differimento, sempre quindi in una differenza) *e la possibilità della sua ripetizione non esiste nel mondo e non viene da un altro mondo, essa dipende interamente dalla possibilità degli atti di ripetizione è costituito da questa, il suo essere è proporzionale al potere di ripetizione, l'idea assoluta è il correlato di una possibilità di ripetizione indefinita si può quindi dire che l'essere è determinato da Husserl come idealità cioè come ripetizione* (perché se per Husserl il linguaggio stesso è idealità questa idealità Derrida qui ce la fa scoprire passo dopo passo come l'essere stesso, cioè come ciò che è riconoscibile come tale sempre identico a sé, l'essere) *il progresso storico ha sempre per forma essenziale secondo Husserl la costituzione di idealità da cui ripetizione e dunque la tradizione sarà assicurata all'infinito, la ripetizione e la tradizione cioè la trasmissione e la riattivazione dell'origine* (qui ci dice che cosa intende per “tradizione”: è la trasmissione, la riattivazione dell'origine, la riattivazione cioè la ripresentazione) *e questa determinazione dell'essere come idealità è proprio una valutazione un atto etico teorico che risveglia la decisione originaria della filosofia nella sua forma platonica* (dice che determinare l'essere come idealità è un atto etico teorico che rimanda alla filosofia di Platone, Platone parla della idealità, dell'idea come l'essere e cioè come ciò che è sempre identico a sé in quanto idea) *talvolta Husserl l'ammette ed è un platonismo convenzionale a cui egli si è sempre opposto* (Husserl si è sempre opposto al platonismo) *quando afferma la non esistenza o la non realtà della idealità è sempre per riconoscere che l'idealità è secondo un modo che è irriducibile all'esistenza sensibile o alla realtà empirica anzi alla loro finzione* (cioè sta dicendo che Husserl quando afferma la non realtà dell'idealità è sempre un altro modo per mettersi contro Platone in qualche modo, l'idealità di Platone è l'idea che sta lassù e Husserl continua a dire che questa cosa non esiste, non è un fenomeno, ricordatevi che Husserl punta al fenomeno a stabilire la possibilità della determinazione del fenomeno in quanto tale. Conclude determinando l'ὄντος on come εἶδος, Platone “*determinando l'essere come idea Platone faceva esattamente questo una finzione*” né più né meno) *Il segno è estraneo alla presenza a sé del presente vivente ed è per questo che lo si può dire della presenza in generale ciò che si crede poter riconoscere sotto il nome di intuizione e percezione* (è importante, perché dice che il segno è estraneo alla presenza a sé di qualche cosa? perché il segno è un rimando, è un rinvio, è ciò che la presenza immediata di qualche cosa rinviando ad altro fa sì che questo altro renda il primo presente, perché poi è di questo che si tratta, per questo il segno non può mai essere presente qui nell'atto, perché è sempre differito, il segno è questo differire) *Perché se la rappresentazione di discorso indicativo è falsa nel monologo vuol dire che essa è inutile* (e qui è critica Husserl quando parla del monologo interiore per cui diceva che la rappresentazione di questo discorso interiore deve potersi togliere in qualche modo perché la percezione arrivi immediatamente, perché se è viziata da un discorso interiore comunque c'è un supplemento, c'è qualche cosa in più, la percezione non è più quella che deve essere “in carne ed ossa” sempre la stessa) *Quindi se il soggetto non indica nulla a se stesso vuol dire che esso non può farlo e non lo può perché non ne ha bisogno, essendo il vissuto immediatamente presente a sé nel modo della certezza e della necessità assoluta, la manifestazione di sé a sé attraverso la delega o la rappresentazione di un indice è impossibile perché superflua, sarebbe in tutti i sensi di questa parola “senza ragione” dunque senza causa, senza causa perché è senza fine, zwecklos dice Husserl* (se la cosa dice Husserl è immediatamente presente a sé senza nessuna delega o rappresentazione a qualche cosa che lo debba rappresentare, questa cosa è senza ragione, senza una causa, infatti dice “sarebbe la non alterità” la non differenza nell'identità della presenza come presenza a sé, tutta chiusa e definita) *ben inteso questo concetto di presenza non comporta soltanto l'enigma dell'apparire di un ente nella prossimità assoluta a se stesso, designa anche l'essenza temporale di questa prossimità* (perché dice che c'è un enigma? “*enigma dell'apparire di un ente nella prossimità assoluta a se stesso*” che non sarebbe nient'altro che l'enigma dell'identità a sé di un elemento. Questa presenza assoluta è l'identità a sé di qualche cosa ma questa identità necessita

di un raddoppiamento: se io dico che “ $A = A$ ” questo raddoppiamento della A mi sta dicendo che per stabilire l’identità io devo raddoppiare qualcosa, raddoppiandolo lo pongo all’interno di un rinvio dove c’è la prima A che rinvia alla seconda e la seconda che certifica la prima, ma tutto questo è un segno, è un rinviare del segno, cioè un differire in tutte le due accezioni, differendo in questo modo la presenza della prima A non è più assoluta, non si mostra se non c’è la seconda che dice che è uguale alla prima, e cioè che la prima è se stessa. Questo è il problema cioè l’enigma di cui diceva) *La presenza a sé deve prodursi nell’unità indivisa di un presente temporale per non aver nulla da farsi sapere per la procura del segno* (cioè per potere eliminare il segno deve essere presenza a sé, questa presenza indivisa di un presente temporale hic et nunc) *Una tale percezione o intuizione di sé per mezzo di sé nella presenza non sarebbe solamente l’istanza nella quale la significazione in generale non riuscirebbe a realizzarsi ma assicurerebbe anche la possibilità di una percezione o di un’intuizione originaria in generale cioè la non significazione come principio dei principi e più tardi ogni volta che Husserl vorrà indicare il senso dell’intuizione originaria ricorderà che essa è l’esperienza dell’assenza e dell’inutilità del segno* (sta dicendo che una tale percezione immediata così come la pensava, la voleva Husserl, comporta un problema, e cioè se non c’è questo differire un elemento da sé a sé, questo sdoppiamento per così dire, per stabilire l’identità dice che non c’è significazione, per potere stabilire questa intuizione originaria, questa intuizione originaria cancella la significazione e allora in certo senso avremmo l’intuizione originaria, cioè la percezione originaria che non significa niente perché non c’è nessun rinvio e senza rinvio non c’è significato) *Nonostante tutta la complessità della sua struttura la temporalità ha un centro insostituibile, un occhio, un nucleo vivente ed è la puntualità dell’adesso attuale* (la questione della temporalità ripresa poi anche da Heidegger come sappiamo bene è importante, infatti ha un centro insostituibile perché per potere avere questa percezione immediata, piena, assoluta questa deve essere puntuale, cioè deve essere nell’istante non può essere differita in un altro momento, deve essere tutta qui e adesso, in questo istante) *la apprensione dell’adesso è come il nucleo, l’apprensione è necessaria quindi per la costituzione di questa percezione immediata, è come il nucleo di fronte ad una coda di cometa di ritenzione e ogni volta non v’è che una fase puntuale ad essere attualmente presente mentre le altre vi si aggrappano come coda ritenzionale* (cioè dice Husserl c’è soltanto questo qui e adesso, tutte le altre cose si aggrappano a questo “qui e adesso” come dice Husserl come una coda ritenzionale che ritiene delle cose, mantiene delle cose però in subordine a ciò che è stato nell’istante preciso. Qui si incomincia a intendere perché parla del batter d’occhio, o del tempo del battere d’occhio) *l’adesso attuale è necessariamente e resta qualcosa di puntuale, una forma che rimane per una materia sempre nuova* (adesso si interroga su cosa sia questo adesso attuale, quando parlo di “adesso” sto dicendo che cosa?) *è a questa identità dell’adesso attuale che si riferisce Husserl quando dice “im selben Augenblick”, nello stesso momento, da cui siamo partiti e non vi è d’altronde alcuna obiezione possibile all’interno della filosofia verso questo privilegio dell’adesso, questo privilegio definisce l’elemento stesso del pensiero filosofico, è l’evidenza stessa* (è l’adesso che mi dà l’evidenza in ciò che io vedo in questo istante, in questo istante puntuale, lì c’è l’evidenza) *il pensiero cosciente stesso dirige ogni concetto possibile della verità e del senso cioè questa evidenza stessa, attuale, del punto dell’istante è ciò da cui è possibile costruire la verità, il senso tutto quanto* (per Husserl che dice “non lo si può sospettare una cosa del genere senza incominciare a enucleare la coscienza stessa a partire da un altrove della filosofia che toglie ogni sicurezza e ogni fondamento possibile al discorso” che è quello che vuole fare Derrida) *ed è proprio intorno al privilegio dell’adesso, dall’adesso che si svolge in ultima istanza questo dibattito che non può somigliare a nessun altro tra la filosofia sempre filosofia della presenza e un pensiero della non presenza che non è forzatamente il suo contrario né necessariamente una meditazione dell’assenza negativa anzi una teoria della non presenza come “inconscio”* (qui sta dicendo che contro la metafisica che ha sempre basato tutto sull’evidenza, il fatto che qualche cosa sia immediatamente evidente a sé e quindi è coglibile in sé, se questo non fosse, nella metafisica, non ci sarebbe la possibilità della conoscenza, se la cosa non si manifestasse; se è

immediatamente presente qui, è questo che mi dà la garanzia della verità. Quando parliamo della verità come ὁρθότης, come adeguamento alla cosa, ma la cosa deve essere evidente, deve essere presente se no è adeguato a che? Derrida immette adesso un pensiero della non presenza, dice che non è il contrario della presenza ma è un'altra cosa e allude alla non presenza come qualche cosa che per essere presente deve essere differita su un'altra cosa, un'altra cosa lo richiamerà come presente, lo presenterà come presente, ricordate l'esempio della "A = A") *Il predominio dell'adesso non fa soltanto sistema con l'opposizione fondatrice della metafisica cioè quella della forza o dell'εἶδος o della materia, come opposizione dell'atto e della potenza, l'adesso attuale è necessariamente e permane qualcosa di puntuale una persistente forma per sempre nuove materie, (qui cita Husserl) questo predominio dunque che è quello che consente alla metafisica di distinguere tra la cosa e la sua rappresentazione (cosa che per Derrida incomincia a essere un problema, per la metafisica invece è fondamentale potere distinguere) essa (questa differenza) assicura la tradizione che continua la metafisica greca della presenza in metafisica moderna per la presenza come coscienza di sé, metafisica dell'idea come rappresentazione, essa dunque definisce il luogo di una problematica che confronta la fenomenologia con ogni pensiero della non coscienza che sia in grado di avvicinarsi alla posta vera e propria e all'istanza profonda della decisione il concetto di tempo, non è un caso se le Logische Untersuchungen sulla coscienza intima del tempo confermano il predominio del presente e spingono nello stesso tempo il troppo tardi del divenire cosciente di un contenuto inconscio cioè la struttura della temporalità implicata da tutti i testi di Freud (dice che non è un caso che il lavoro di Husserl respinga questo movimento dell'adesso stabilito dal dopo, perché è in questo movimento che per Derrida e in Freud si situa l'inconscio, cioè io vengo a sapere di qualche cosa in un contraccolpo, ma non vengo a sapere rispetto a ciò che sto dicendo perché questo qualcosa che sto dicendo rinvia a un qualche cos'altro che mi dà il senso di quello che sto dicendo, perché altrimenti non saprei di che cosa sto dicendo) La coscienza "Bewusstsein" è necessariamente essere cosciente in ognuna delle sue fasi /.../ ci si accorge allora in fretta che la presenza del presente percepito (cioè il fatto che io mi accorgo che qualcosa è presente) tutto questo può apparire come tale solo nella misura in cui essa (la presenza del presente) compone continuamente con una non presenza ed una non percezione cioè il ricordo e l'attesa primaria, ritenzione e protenzione (ha detto poco prima che per potere stabilire che qualcosa è la riproduzione di qualche cos'altro occorre poterla paragonare "il presente dunque appare come tale in cui si compone immediatamente con una non presenza", il presente è quello che è perché rinvia, pensate sempre alla "A = A" è più facile, la prima A è presente solo perché rinvia alla seconda, che non è presente nella prima quindi la presenza della A per potere essere presente necessita di una non presenza che è la seconda A, e questa seconda A dà alla prima la sua presenza immediata, cioè come presenza a sé, immediata vuole dire immediatamente evidente cioè identica a sé. Occorre ricordarsi che lui chiama il "ricordo" come "ritenzione", il ricordo in effetti ritiene qualche cosa e l'"attesa" di qualche cosa che deve tornare come "protenzione", ritenzione – protenzione "tenere di nuovo" "tenere per qualche altra cosa". Dice qui che) la differenza tra la ritenzione che è il ricordo ma non ancora riprodotto, è soltanto una ritenzione di qualche cosa e la riproduzione quindi tra il ricordo primario e quello secondario (li dice Derrida c'è una differenza, c'è sempre una differenza quando c'è un rinvio ovviamente. L'ultimo capitolo: "La voce che mantiene il silenzio" il silenzio è quello della differenza, nella differenza non c'è voce, questa differenza tra significante e significato per esempio non c'è, non è né un significante né un significato, non dice niente appunto perché non essendo né un significante né un significato non dice, né ha niente da dire perché non c'è un qualche cosa che occorre che si dica, semplicemente differisce, è ciò che consente il differire e quindi l'esistere del segno in definitiva) Il silenzio fenomenologico non può dunque ricostituirsi se non con una doppia esclusione o una doppia riduzione quella del rapporto all'altro in me nella comunicazione indicativa, quella dell'espressione come strato ulteriore superiore ed esteriore a quella del senso (questo silenzio fenomenologico, questa barra dice Derrida è la barra che c'è nel rapporto tra me e l'altro nella comunicazione indicativa: quando*

dico qualche cosa, mi dico qualche cosa, “mi dico”, è come se mi rappresentassi in quanto altro e poi dice) *quella dell’espressione come strato ulteriore, superiore ed esteriore a quella del senso* (non c’è soltanto il senso che io mi dico, ma c’è, effettivamente, tra l’espressione cioè il significante e il senso permane una barra, quando dice che uno parla tra sé e sé, quando si dice “hai agito male” “non puoi più continuare a comportarti così” dice questa è soltanto una falsa comunicazione è una simulazione, non è una comunicazione vera e propria, cosa che a noi interessa fino ad un certo punto anche se è in certi casi una ripetizione anche quella. Qui parla del verbo “essere” parla di modalità temporale di queste frasi “hai agito male” eccetera e dice che questa modalità temporale non è indifferente) *perché queste frasi non sono frasi di conoscenza cioè significa che non sono immediatamente nella forma della predicazione, esse non usano immediatamente il verbo “essere” e il loro senso, se non la loro forma grammaticale non è al presente verbale di un passato in forma di rimprovero, esortazione al rimorso o alla riparazione* (tutte queste cose non comportano il verbo essere come senso del predicare qualcosa, non sta predicando niente, adesso vediamo perché lui dice questo) *L’indicativo del verbo essere è la forma pura e teleologica della logicità dell’espressione, meglio l’indicativo presente del verbo essere alla terza persona e piuttosto ancora proposizione del tipo “S è P” nella quale “S” non sia una persona che si possa sostituire con un pronome personale, avendo quest’ultimo in ogni discorso reale un valore soltanto indicativo* (sta muovendo una critica a Husserl rispetto al parlarsi, che Husserl dice “vuole qui restaurare” e dice che non è un parlarsi da sé a sé a meno che quest’ultimo non prenda la forma dirsi che “S è P” cioè è un parlarsi fra sé e sé a condizione che sia un parlare predicativo, cioè affermi qualche cosa) *è qui che bisogna parlare nel senso del verbo essere mantiene con la parola cioè con l’unità della φωνή del senso un rapporto molto singolare /.../ L’espressione pura, l’espressione logica deve essere per Husserl un medium improduttivo che viene a riflettere uno strato di un senso pre espressivo* (per Husserl l’espressione pura, l’espressione logica, deve essere soltanto quel tramite attraverso cui è possibile riflettere l’immagine pura, quindi deve essere improduttiva, non deve produrre altre cose, deve restituire soltanto la cosa in sé) *La sua sola produttività consiste nel far passare il senso nell’idealità della forma concettuale universale* (questa è l’unica cosa che deve fare, prendere la cosa e volgerla in concetto, concetto identico a sé, significante – significato, deve prendere il significante e trasformarlo in un significato) *benché vi siano ragioni essenziali perché tutto il senso non sia completamente ripetuto nell’espressione e benché questa comporti delle significazioni dipendenti e incomplete, il τέλος, il fine dell’espressione integrale è la restituzione nella forma della presenza della totalità di un senso dato attualmente all’intuizione* (quindi il fine dell’espressione integrale è) *restituire la cosa in sé, identica a sé questo è il suo fine, essendo questo senso determinato a partire da un rapporto all’oggetto il medium dell’espressione deve proteggere, rispettare, restituire la presenza del senso nello stesso tempo come essere davanti dell’oggetto disponibile per uno sguardo e come prossimità a sé nell’interiorità* (questo dovrebbe essere per Husserl il modo in cui è possibile farsi un’idea di qualche cosa, ma un’idea corretta, che sia corretta cioè che rappresenti esattamente l’oggetto, quindi deve poterla riprodurre. Husserl ammette che debba essere riprodotta, però questa riproduzione deve essere protetta, deve rispettare assolutamente la presenza, quindi quando lo ripete deve ripetere esattamente l’oggetto, perché se lui ha fatto tutte le operazioni per benino, ha tolto tutti le aggiunte che intervengono, allora ha la percezione diretta della cosa e l’ha lì, in carne e ossa, e lui se la ripresenta, se sai evitare ogni intromissione di altro riesci a riprodurre sempre la stessa primitiva evidenza) *Il pre dell’oggetto presente ora davanti è un contro nello stesso tempo nel senso del tutto contro della prossimità e dell’incontro* (quindi il “pre” dell’oggetto presente dice che è tutto qui appunto) *il suo essere ideale non essendo nulla fuori dal mondo* (quindi è il mondo) *deve essere costituito, ripetuto ed espresso in un medium che non intacchi la presenza e la presenza a sé degli atti che lo compongono, un medium che preservi nello stesso tempo la presenza dell’oggetto davanti all’intuizione e la presenza a sé la prossimità assoluta degli atti a se stessi* (è l’idea che voleva Husserl) *l’idealità dell’oggetto non essendo che il suo essere per una coscienza non empirica non può essere*

*espressa che in un elemento la cui fenomenalità non abbia la forma della mondanità, la voce è il nome di questo elemento (qui Derrida porre la questione a cui volevo giungere, ve lo ridico “Occorre giungere a una coscienza non empirica ma ideale che non può essere espressa che in un elemento la cui fenomenalità non abbia la forma della mondanità” ora che cosa risponde a questa descrizione? “La forma della mondanità”, cioè non sia intaccato dalle cose del mondo cioè la voce,) la voce si ascolta, i segni fonici, le immagini acustiche, nel senso di De Saussure, la voce fenomenologica sono ascoltati dal soggetto che li proferisce nella prossimità assoluta del loro presente (quando io mi dico qualcosa questo qualcosa che mi dico è presente qui e adesso) il soggetto non deve passare fuori di sé per essere immediatamente investito dalla sua attività di espressione, le mie parole sono vive perché sembrano non lasciarmi, non cadere fuori di me, fuori dal mio respiro in un allontanamento visibile, non cessare di appartenermi, di essere a mia disposizione senza accessorio, così in ogni caso si dà il fenomeno della voce la trascendenza apparente dunque della voce dipende dal fatto che il significato che è sempre di essenza ideale “Bedeutung “ espressa è immediatamente presente all’atto di espressione (parla di trascendenza apparente del segno significato/significante, questa dipende dal fatto che non c’è un significante senza un significato, questa presenza immediata dipende dal fatto che il corpo fenomenologico del significante sembra cancellarsi nel momento stesso in cui è prodotto, il “corpo fenomenologico del significante” cioè la parola, l’immagine acustica sembra cancellarsi nel momento in cui si produce, si cancella a vantaggio del significato) sembra appartenere fin d’ora all’elemento dell’idealità. Esso si riduce fenomeno logicamente trasforma in pura diafanità l’opacità mondana del suo corpo, questa eliminazione del corpo sensibile e della sua esteriorità è per la coscienza la forma stessa della presenza immediata del significato (per potere accedere al significato il significante deve cancellarsi, deve cancellarsi nel senso che non può essere simultaneamente presente al significato, la voce che dice qualche cosa non è simultaneamente presente o meglio non può permanere mentre interviene il significato, perché il corpo fenomenologico del significante, l’immagine acustica sembra cancellarsi nel momento stesso in cui si produce.*

16 dicembre 2015

Verso la fine di *La voce e il fenomeno*, Derrida dice: *La trascendenza apparente della voce dipende dal fatto che il significato che è sempre di essenza ideale la “Bedeutung” espressa è immediatamente presente all’atto di espressione (apparentemente quando si dice qualcosa, si dice già il significato) questa presenza immediata dipende dal fatto che il corpo fenomenologico del significante (cioè l’aspetto fisico del significante) sembra cancellarsi nel momento stesso in cui è prodotto (come se, dice Derrida, si sottraesse nel momento in cui qualcosa si dice) Sembra appartenere fin d’ora all’elemento dell’idealità esso spesso si riduce fenomenologicamente trasforma in pura diafanità l’opacità mondana del suo corpo, questa eliminazione del corpo sensibile della sua esteriorità, è per la sua coscienza la forma stessa della presenza immediata del significato (sta dicendo che nel momento in cui qualcosa si dice, ciò che si dice, il significante, cioè l’aspetto acustico scompare, scompare a vantaggio del significato che in quel momento acquisisce una presenza immediata, quindi scompare il significante e rimane il significato (questo per lui ha degli effetti e dice) quando io parlo appartiene all’essenza fenomenologica di questa operazione il fatto che io mi ascolti nel tempo in cui parlo, il significante animato dal mio respiro e dall’intenzione di significazione è assolutamente vicino a me, l’atto vivente, l’atto che dà la vita, la Lebendigkeit che anima il corpo del significante si trasforma in un’espressione volente dire, l’anima del linguaggio sembra non separarsi da se stessa e dalla sua presenza a sé (questa “anima del linguaggio” non è nient’altro che ciò che io voglio dire, ora ciò che io voglio dire è nel significante? È nel significato? dove sta? E Derrida dice che non è propriamente né da una parte né da quell’altra, io mi ascolto mentre parlo e questo ascoltarmi mentre parlo non è nient’altro che la coscienza, però mentre io parlo e mi ascolto, questo atto vivente, il mio respiro che mi consente di parlare dice) è ciò che anima il corpo del significante e lo*

*trasforma in espressioni “volenti dire” (quindi abbiamo già un primo elemento importante e cioè ciò che fa dell’atto di parola qualche cosa di importante è il volere dire, cioè l’intenzionalità per Husserl, l’atto intenzionale, il volere dire qualcosa, il volere fare qualcosa che poi è per Heidegger il volere fare qualcosa nel senso dell’esserci, del progetto, poi) La scrittura è un corpo che esprime soltanto se si pronuncia attualmente l’espressione verbale che l’anima, se il suo spazio è temporalizzato, (cioè la scrittura è un qualche cosa soltanto se esprime delle parole se no è niente, la parola è un corpo che vuol dire qualcosa solo se un’intenzione attuale l’anima e lo fa passare dallo stato di sonorità inerte (“Körper” che sarebbe il corpo morto) a uno stato di corpo animato “Leiben” cioè vivo, cioè la parola diventa un qualche cosa al momento in cui di nuovo c’è un’intenzionalità, c’è un’intenzione, è questa che importa nella parola, sembra voler dire Derrida, al di là del significante e del significato, poi è chiaro che non è al di là ma è comunque del segno, però questa sottolineatura del voler dire e della sua importanza non è secondaria) questo corpo proprio della parola esprime soltanto se è animato di un voler dire che lo trasforma in carne spirituale. Ma solo la Geistigkeit o la Lebendigkeit è indipendente e originaria, ritroviamo qui tutte le risorse di non presenza originaria di cui abbiamo già a più riprese individuato ad affiorare, Husserl pur respingendo la differenza nell’esteriorità del significante (per Husserl era importante che il significante fosse un qualche cosa di interiore, la voce interiore, quindi senza suono, soltanto a questa condizione, non so se vi ricordate, era possibile quell’accesso che lui inseguiva alla cosa stessa, alla cosa in carne ed ossa, con la voce, il suono, la φωνή, si inserisce qualcosa di esterno perché il suono risuona, è un’esteriorità, è qualcosa di estraneo non è solo interiore) l’auto affezione come operazione della voce infatti l’auto affezione come operazione della voce presupponeva (per esempio quando io parlo la mia voce produce un auto affezione nel senso che io mi sento parlare, auto affezione in questo senso) che una differenza pura venisse a dividere la differenza a sé (se c’è qualche cosa in più la presenza a sé non è più pura) è in questa differenza pura che si radica la possibilità di tutto ciò che si crede poter escludere dall’auto affezione (vedete qui che la differenza incomincia a lavorare tra l’idea che la presenza a sé di qualche cosa non sia proprio identica a sé, ma ci sia una differenza, ci sia un supplemento di qualche cosa, per esempio il suono della voce che fa la differenza, per esempio, tra il discorso interiore e il discorso invece che non può esimersi dal suono, che si immette all’interno di me modificando qualche cosa) è in questa differenza pura che si radica la possibilità di tutto ciò che crede poter escludere dall’auto affezione lo spazio, il fuori, il mondo, il corpo eccetera (tutte queste cose Husserl credeva di poterle escludere, ma poi di fatto non è così) se si ammette che l’auto affezione è la condizione della presenza a sé, (perché nell’auto affezione io mi accorgo di essere, mi accorgo di esistere, mi accorgo che sto parlando, mi accorgo che sto facendo, mi accorgo che sto pensando) nessuna riduzione trascendentale pura è possibile (l’auto affezione quindi dice che la condizione della presenza a sé comporta che mi accorga di qualche cosa, ma per accorgermi di qualche cosa è necessario che qualche cosa mi venga incontro, e a questo punto, se le cose stanno così, dice, non c’è nessuna riduzione trascendentale pura, cioè non c’è nessuna possibilità che qualche cosa arrivi direttamente alla cosa, tra me e la cosa c’è un intermediario “lo spazio, il fuori, il mondo eccetera”) ma bisogna passare attraverso essa (la riduzione trascendentale pura era il progetto di Husserl: di ridurre la distanza fra me e la cosa in modo tale da poterla percepire direttamente, per quello che è in carne e ossa) per riafferrare la differenza nella più grande prossimità a sé non della sua identità né della sua purezza né della sua origine, essa non ne ha ma del movimento della “differanza” (qui introduce la “differanza” sta dicendo che occorre passare attraverso questo tentativo di Husserl non per trovare la sua identità, ma per trovare una differenza che a questo punto è una differenza originaria, come dire che occorre puntare alla identità assoluta per accorgersi che non c’è identità, finché non si fa questo percorso e non si prova a dimostrare che esiste l’identità assoluta a sé di qualche cosa, non si trova questa differenza, non ci si accorgerà mai che nell’identità c’è la “differanza”) il movimento della “differanza” non è altro che questo continuo differire (non è soltanto la differenza nel senso che riguarda un’altra cosa, ma*

un differimento, uno spostamento, quando io cerco di stabilire una identità cerco di stabilire una presenza di qualche cosa, questo tentativo di stabilire l'immediata presenza di qualche cosa passa attraverso un qualche cos'altro, adesso la dico in un modo molto rozzo, passa sempre attraverso un qualche cos'altro e questo differimento è ciò che lui chiama la "differanza" che è un differimento infinito: quando cerco di stabilire la cosa in sé, la cosa presente in questo momento mi trovo preso in un differimento infinito perché trovo questa cosa ma di questa cosa ne ho una rappresentazione che dovrebbe dirmi che cos'è, in realtà non vedo la cosa in sé, vedo una sua rappresentazione, delle immagini, e quindi mi trovo sempre e comunque spostato) *Questo movimento della "differanza"* (prendetelo sempre come essere differiti, spostati continuamente all'infinito, non sopravviene a un soggetto trascendentale, lo produce, dice che è questo differire che produce il soggetto, non è il soggetto che ha questa differenza) *l'auto affezione non è una modalità di esperienza caratterizzante un ente che sarebbe già lui stesso così com'è "autòs"* (dice che l'auto affezione non è un'esperienza di un ente, di un qualche cosa che io ricevo dal mondo bensì essa produce la stesso la cosa, l'ente) *come rapporto a sé nella differenza a sé, lo stesso come non identico* (dice che l'auto affezione cioè il percepire qualcosa dall'esterno non è una cosa che procede dall'esperienza per cui un qualche cosa da fuori mi viene incontro, cioè un'esperienza di un ente che sarebbe già lì lui stesso, sarebbe già lì l'ente, non è già lì, questo è il punto fondamentale perché qui si gioca tutta la questione metafisica, se la cosa è lì di per sé allora muovo dall'idea che qualcosa sia necessariamente indipendentemente da me. Derrida incomincia a fare le cose un po' più complicate, dice "esso produce lo stesso" cioè l'ente di cui sta parlando "come rapporto a sé nella differenza da sé" produce questa stessa cosa in quanto rapporto a sé ma preso in questo differire, mi rapporto a qualche cosa sempre preso in un differimento rispetto a quella cosa che mi si presenta, qualunque cosa sia ciò che mi si presenta non è la cosa ma il suo essere differita, in una rappresentazione, in un'immagine, in un suono, in una qualunque cosa, poi parla del "punto sorgente". Il "punto sorgente" è importante, dice com'è che questo concetto di auto affezione si sia imposto? Da dove viene?) *Ciò che fa l'originalità della parola per cui essa si distingue da ogni altro mezzo di significazione è il fatto che la sua stoffa sembra essere puramente temporale* (l'auto affezione, ciò che accade adesso, io sono auto affezionato adesso mentre parlo, è mentre parlo che sento la mia voce) *questa temporalità non sviluppa un senso che sarebbe lui stesso intemporale il senso prima ancora di essere espresso è temporale da parte a parte* (quando Husserl descrive un senso che sembra sfuggire alla temporalità, quindi il senso che sfugge alla temporalità sarebbe un senso che è lo stesso qui e adesso e fra mille anni) *si affretta a precisare che qui tratta di una tappa provvisoria dell'analisi e che egli considera ancora la temporalità costituita, ora dal momento in cui si tiene conto del movimento della temporalizzazione come esso è già analizzato nelle Vorlesungen, bisogna proprio utilizzare il concetto di auto affezione pura, concetto di cui si serve Heidegger in "Kant e il problema della metafisica" precisamente a proposito del tempo il "punto sorgente" l'impressione originaria, il punto da cui sorge l'impressione (è temporale perché sorge in quell'istante lì, né prima né dopo) ciò a partire da cui si riproduce il movimento della temporalizzazione è già auto affezione pura* (cioè quel punto da cui si produce il movimento dell'intervento del tempo, che è puntuale ed è questa puntualità che, dice lui, è già auto affezione pura perché è in quell'istante che io percepisco, è in quell'istante che vedo, è in quell'istante che sento quello che sento, in quel preciso momento) *L'intuizione del tempo stesso non può essere empirica è una percezione che non riceve nulla. La novità assoluta di ogni adesso non è quindi generata da nulla* (questo punto di origine, questo punto del tempo, questo istante non è generato da niente, quando io percepisco qualcosa, questo punto è localizzato in modo preciso, ma è generato da nulla, non è una cosa empirica che si può dedurre da qualche altra cosa con l'esperienza, no, l'esperienza non insegna questo e aggiunge) *essa consiste* (questa novità assoluta ogni volta del "punto di origine") *consiste in un'impressione originaria che si genera essa stessa* (cioè è auto generante, è quel processo di autoctisi di cui parlava Gentile del pensiero che produce se stesso) *L'impressione originaria è l'inizio assoluto di questa produzione la*

*sorgente originaria ciò a partire da cui si produce continuamente tutto il resto* (Derrida si accorge che in questo processo non si riesce ad evitare in nessun modo l'intervento, un supplemento di qualche cosa che può essere qualunque cosa, ma questo supplemento, questo in più è ciò che stabilisce sempre la differenza, direbbe lui, tra questa cosa in sé e ciò che percepisco. Ciò che percepisco è sempre un'altra cosa e più mi avvicino a quella cosa, come diceva lui, più voglio giungere all'identità, allo stesso, più mi allontanano, perché ogni volta dovrò sempre riavvicinarmi, perché ogni volta che lo raggiungo non è più la stessa cosa perché ci ho messo, per esempio un'intenzione, ci ho messo un progetto, per cui quella cosa lì non è più pura) *Il nuovo adesso* (che è il nuovo accadimento) *non è un ente, non è un oggetto prodotto ed ogni linguaggio fallisce a descrivere questo puro movimento diversamente che per metafora cioè prendendo i suoi concetti dall'ordine degli oggetti dell'esperienza che questa temporalizzazione rende possibili* (cioè non posso descrivere quel punto, quell'istante se non attraverso una metafora, cioè una sostituzione, aggiungo delle cose, descrivo cos'è, posso fare una perifrasi, una parafrasi posso fare tutto quello che voglio però non colgo mai quel punto preciso) *Ma questa differenza pura che costituisce la presenza a sé del presente vivente* (ciò che costituisce la presenza a sé del presente vivente, è la differenza, cioè questo doppio movimento, questo sdoppiamento della cosa e del vedere la cosa, vedo la cosa ma per potere vedere la cosa devo rappresentarmi qualche cosa, non posso vederla senza che vedendola ci siano dei pensieri, ci sia un qualunque modo in cui dico quella cosa, in cui conosco quella cosa, in cui so quella cosa) *ecco questa differenza pura introduce originariamente tutta l'impurità che si è creduto poter escludere* (questa differenza tra la cosa e la sua percezione è piena di impurità, di fantasie direbbe Freud) *il presente vivente* (è ciò che appare immediatamente agli occhi, ciò che è davanti) *sgorga a partire dalla sua non identità a sé e dalla possibilità della traccia ritenzionale è già sempre una traccia* (cosa vuole dire che il presente vivente sgorga a partire dalla sua non identità a sé? Che se io mi trovo di fronte a un qualche cosa, o che immagino avere di fronte lo vedo, lo percepisco non come voleva Husserl, cioè direttamente ma comunque sempre in una mediazione, e una mediazione è sempre un differire, io mi trovo differito ciascuna volta in cui cerco di avvicinarmi a una qualunque cosa perché questa cosa che vedo in realtà è un'immagine di questa cosa, sono sempre solo immagini, cioè rappresentazioni cioè ri-presentazioni di questa cosa quindi perché questa cosa possa essere percepita occorre che io me la rappresenti, me la ri presenti, me la presenti di nuovo attraverso un'immagine "la ritenzione" dell'immagine per esempio, è questo che fa dire a Derrida che l'identità in effetti sgorga, procede dalla differenza, se non ci fosse questo movimento di differimento continuo dalla cosa all'immagine, se non avessi un'immagine, se non ci fosse una ripresentazione la cosa non esisterebbe. Soltanto nel movimento di ritorno questa immagine la collego a un qualche cosa, poniamola così: nella tradizione classica c'è la cosa, io mi faccio l'immagine e l'immagine corrisponde alla cosa, nella versione di Derrida invece no, questa cosa qui dire che c'è o che non c'è non significa niente, perché è soltanto in questo movimento di riproduzione di questa cosa che questa cosa incomincia a esistere, soltanto quando me la rappresento, perché se non mi rappresento niente non c'è niente, non vedo niente, perché ogni vedere è una rappresentazione cioè un ri presentare un qualche cosa. Il movimento parte da questo oggetto che però per Derrida ha una particolarità, questo oggetto di partenza in effetti non esiste finché la mia rappresentazione lo "ri", letteralmente, lo ri produce, lo produce di nuovo, ciò che Derrida e dopo di lui diceva Verdiglione "è il due che precede l'uno" è soltanto con il due che può esserci l'uno, soltanto in questo movimento di ritorno, adesso nel caso di Verdiglione è un po' differente ma è soltanto in questo movimento di ritorno che la cosa esiste letteralmente, se no non esisterebbe e se non si può rappresentare qualche cosa, se non c'è possibilità di rappresentarla, la cosa non c'è, per chi c'è? In che modo c'è? Cosa significa a questo punto che la cosa c'è? Non significherebbe più niente. Derrida sta dicendo che il significante è ciò che appare immediatamente, ma questo significante non c'è senza un significato perché non significherebbe niente, quindi è perché c'è un significato che è possibile l'esistenza del significante, cioè percepisco

qualche cosa, so che è un significante perché ha un significato, perché significa qualche cosa. È in questo movimento che poi dirà che è continuo, infinito, è qui che si gioca la partita, in questa infinitizzazione del movimento, perché il significante di per sé, finché non c'è il significato, chiaramente poi lui parla del segno non degli enti in quanto tale, gli enti di fatto sono significanti, quindi è il significante che avendo un significato può essere significante. Il movimento significante di per sé è niente, si aggancia al significato ed è il significato che gli dice “sì tu sei significante perché ci sono io che sono il significato”...

*Intervento: ci vuole l'intenzione per fare tutto ciò?*

Il processo che Husserl voleva puro non lo è, perché c'è l'intenzionalità, perché c'è il mio voler dire, dico il significante ma non potrei dirlo se non ci fosse un significato, ciò che voglio dire, è soltanto perché c'è un significato che c'è un significante. Ma questo movimento non è solo in una direzione, significante, significato, significante ma anche nella direzione contraria. Come posso parlare di significato, pensare un significato se non attraverso un significante cioè la sua immagine acustica? Un significato, se non ha la parola per dirlo, il suono per dirlo, è niente, ecco che allora in questo movimento, in questa infinitizzazione del movimento lui situa esattamente la “differanza”) *Pag. 138 Così come non ho bisogno di percepire per comprendere un enunciato di percezione* (se Simona dice che ha freddo, non ho bisogno di percepire che anch'io ho freddo per capire quello che mi sta dicendo) *L'originarietà del voler dire come posizione è limitata dal telos della visione*, (sta dicendo che il “voler dire” non è illimitato, non posso voler dire qualunque cosa, è limitato dal telos, dalla finalità della visione potremmo dire dal progetto, dalla questione della morte per Heidegger, l'essere per la morte, la morte come la finitudine) *La differenza che separa l'intenzione dall'intuizione per essere radicale non ne sarebbe meno provvisoria il simbolo fa sempre segno verso la verità di cui si costituisce come la mancanza* (perché il simbolo non è mai la cosa stessa, è un differire dalla cosa, la bandiera italiana è il simbolo dell'Italia ma il bianco, il rosso, e il verde non sono l'Italia, sono tre colori che non hanno nulla a che fare con l'Italia, è un simbolo, quindi la corrispondenza tra significante e significato, che sarebbe la verità assoluta in questo inchiodare il significante al significato, e cioè dice “il simbolo sta al posto della verità che è mancante”) *Se la possibilità o la verità vengono a mancare l'intenzione dell'enunciato è evidentemente compiuta soltanto simbolicamente* (sta dicendo cosa accade mentre si parla) *esso non può attingere dall'intuizione e dalle funzioni categoriali che devono esercitarsi sul suo fondamento la pienezza che costituisce il suo valore di conoscenza* (quindi non può attingere la verità dalle proprietà di una certa cosa, perché è comunque sempre simbolicamente posta, quindi sempre in un differire) *le manca dunque la Bedeutung* (sarebbe il significato) *vera autentica, in altre parole il vero e autentico voler dire è il voler dire vero* (questo sarebbe l'autentico voler dire, ciascuno quando vuole dire qualcosa vuole dire il vero, autentico, è questo che vuole dire, vuole dire come stanno le cose e cioè vuole che ai significanti che dice sia incollato un significato preciso, che sia quello e tutti lo riconoscano) *All'interno della metafisica della presenza* (è il pensiero che immagina che la presenza si dia da sé) *cioè della filosofia come sapere della presenza dell'oggetto come essere accanto a sé del sapere nella coscienza* (cioè la mia coscienza è accanto al sapere dell'oggetto, sempre nella metafisica questo) *noi crediamo semplicemente nel sapere assoluto come chiusura se non come fine della storia, noi crediamo letteralmente* (questo è ciò che avviene generalmente, il sapere assoluto come l'ultima parola, la fine della storia, le cose stanno così) *la storia dell'essere come presenza, come presenza a sé nel sapere assoluto come coscienza a sé nell'infinità della parusia* (la parusia è il mostrarsi della cosa) *La storia della metafisica è il voler sentirsi parlare assoluto, sentirsi parlare e voler sentirsi parlare assoluto non è altro che il voler sentirsi dire la verità* (questa è la storia della metafisica) *questa storia è chiusa quando questo assoluto infinito appare a sé come la sua propria morte una voce senza differanza, una voce senza scrittura è nello stesso tempo assolutamente viva e assolutamente morta* (una voce senza la differenza, senza questo differire continuo tra significante e significato sarebbe la voce che dice la verità, quindi una voce che è viva perché io la dico, ma è morta perché non dà più

nessun rinvio, nessuna possibilità di gioco) *noi non sappiamo quindi più se ciò che si è sempre presentato come ri-presentazione derivata e modificata della semplice presentazione come supplemento, segno, scrittura, traccia non sia in un senso necessariamente ma nuovamente storico più vecchio della presenza del sistema della verità (più vecchio della storia, c'è prima l'oggetto o prima la mia ripresentazione dell'oggetto? Perché finché non c'è ripresentazione non c'è oggetto, bada bene, qual è più vecchio? Per Derrida il più antico non è né l'una cosa né l'altra ma la differenza che c'è tra i due) quindi non sappiamo più se ciò che è sempre ridotto e diminuito come accidente, modificazione e ritorno sotto i vecchi nomi di segno, di ripresentazione non ha represso ciò rapportava la verità alla propria morte come la sua origine. Se la forza della "Verfertigung" nella ripresentazione nella quale la Gegenwärtigung (sarebbe il presentare, dunque se la forza della ripresentazione nella quale presentare de presenta per ripresentarsi come tale, questa cosa qui si "de presenta", scompare per ripresentarsi come rappresentazione, ma il fatto è che soltanto come ri-presentazione può esistere perché finché non me la rappresento la cosa non c'è, questo sta dicendo) Se la forza di ripetizione del presente vivente che si ripresenta in un supplemento che non è mai stato presente a sé stesso (eccolo qua "si ripresenta come supplemento" cioè questa mia ripresentazione è un supplemento della cosa che però non è mai stata, questo supplemento che non è altro che questo differire continuo che è appunto la differenza) se ciò che chiamiamo con vecchi nomi di forza e differenza per pensare questa età, per parlarne ci vorrebbero altri nomi che quelli di "segno" o di "ri-presentazione" (anche lui si è trovato di fronte al problema di Heidegger di trovare dei nuovi nomi per dire l'Essere per esempio, diceva Heidegger "tutti i nomi che abbiamo per dire questa cosa sono nomi della metafisica, presi dalla metafisica di Platone, di Aristotele ci vogliono nomi nuovi, ma quali?) così come pure per pensare come normale e pre originario ciò che Husserl crede di poter isolare come esperienza particolare, accidentale, dipendente e seconda quella della deriva indefinita dei segni come erranza e cambiamento di scene che concatena le ripresentazioni le une alle altre senza inizio né fine (questo movimento di cui dicevo prima non ha né inizio né fine, il movimento tra significante e significato, il significante senza significato non c'è, il significato senza significante non c'è, tutto questo è senza fine, e non ha un inizio, quando è incominciato? Quando si è incominciato a parlare? Per Derrida è proprio questo differire cioè la possibilità di ripresentarmi qualche cosa la condizione per potere parlare, ma in questo ripresentarmi io ho già aperto un varco inesorabile, un varco per cui questa cosa da cui "penso" che sia partito tutto non è mai esistito, perché non la raggiungerò mai, assolutamente mai) Non vi è mai stata la percezione (Derrida qui è categorico) e la presentazione Gegenwärtigung è una rappresentazione della rappresentazione che vi si desidera come sua nascita o la sua morte (cioè la percezione non c'è mai stata, io non ho mai percepito niente) e perché questa presentazione che sarebbe la percezione, ciò che mi si presenta, (è una rappresentazione della rappresentazione, cioè un modo in cui mi rappresento qualche cosa che è già stato rappresentato, nel senso che qualunque cosa io mi rappresenti questo mio rappresentarmi è già l'effetto di un ri-presentarsi di qualche cosa, necessariamente, adesso fa un esempio che faceva Husserl) Un nome pronunciato davanti a noi fa pensare alla galleria di Dresda, giriamo per le sale un quadro di Tesniere, rappresenta una galleria di quadri, i quadri di questa galleria a loro volta rappresentano dei quadri che a loro volta rappresentano descrizioni decifrabili eccetera, eccetera, eccetera all'infinito nulla ha probabilmente preceduto questa situazione (questa in cui ciascuna presentazione è una rappresentazione di rappresentazioni) nulla certamente la sospenderà (cioè non si può fermare il linguaggio) essa non è compresa come lo vorrebbe Husserl tra delle intuizioni o delle presentazioni, dal pieno giorno della presenza fuori della galleria nessuna percezione ci è data né sicuramente promessa, la galleria è il labirinto che comprende in sé le sue uscite non vi si è mai caduti come in un campo particolare dell'esperienza quello che Husserl crede ancora di descrivere, non rimane allora che parlare, che far risuonare la voce nei corridoi per supplire lo splendore della presenza, il fonema è il fenomeno del labirinto (il fonema è labirinto, cioè il suono, letteralmente il suono fisico è un labirinto nel senso che ci si perde a volere dare a questo fonema una stabilità,*

una fissità, una immobilità) *Elevandosi verso il sole della presenza essa è la via di Icaro* (più vuoi che sia presente, più vuoi che sia quello che è e più sfugge, più si allontana) *e contrariamente a ciò che la fenomenologia che è sempre fenomenologia della percezione ha tentato di farci credere contrariamente a ciò che il nostro desiderio non può non essere tentato di credere la cosa stessa si deruba sempre /.../ contrariamente alla rassicurazione che ci da Husserl lo sguardo non può dimorare* (cioè lo sguardo non vede la cosa, vede rappresentazioni. La questione del segno è fondamentale per intendere come il segno costituisca quella rappresentazione di rappresentazione, perché già il segno è rappresentazione di qualche cosa, quando io mi rappresento qualcosa mi rappresento un segno non quella cosa, per questo è rappresentazione di rappresentazione, perché non c'è la cosa, è questo che sta dicendo Derrida, per cui non può essere che rappresentazione di rappresentazione, si considera generalmente la parola, come rappresentazione di cosa, la rappresentazione di una cosa ma la cosa non c'è perché è differita continuamente quindi è soltanto, qualunque rappresentazione, qualunque segno, è già una rappresentazione, la cosa si differisce continuamente perché dicevo prima è soltanto nella rappresentazione, in quanto mi rappresento qualche cosa che questo qualche cosa esiste, in questo movimento, di nuovo torniamo al significante, al significato: è soltanto se ho un significato che posso dire un significante, ma dico un significante se questo significante ha un significato: Questo differire continuo tra l'uno e l'altro infinitamente comporta una differenza, ma una differenza che non si vede, non esiste di fatto questa differenza, non la puoi situare da qualche parte e apposta lui usa questo sistema di scrivere in francese "différance" mettendo la "a" al posto della "e" perché questa differenza di cui lui parla non ha voce, letteralmente è nulla, il nulla da dire, il non avere più nulla da dire, non perché tutto è stato detto, ma perché in questo differire continuo tra significante e significato non c'è più nulla che sia da dire, nel senso del dire pieno, cioè del dire che dice come stanno le cose, non in questo senso, non c'è più niente da sapere, questo non significa che non si debba sapere nulla, non c'è niente da sapere nel senso che il sapere comunque è viziato, è preso continuamente in questo raggio del segno, un autentico raggio, fa pensare che questa sia la cosa, ma no, ciò che vedi non è la cosa ma è la tua rappresentazione, è l'immagine. Senza la rappresentazione che ho di questa cosa la cosa non c'è, diceva prima Derrida in modo molto esplicito che la percezione non c'è, c'è rappresentazione ma non c'è percezione, non percepisci letteralmente niente, questa è la tesi di Derrida ...

*Intervento: la volontà di potenza e ciò che dice Derrida sul segno?*

La potenza è tutto sommato il progetto di Husserl, avere la percezione pura, la percezione pura della cosa in quanto tale, ma poi si accorge che non riesce a togliere tutto quello che deve togliere, non riesce a togliere soprattutto la voce, non posso presentarmi qualche cosa se non come qualche cosa ma devo sapere che è un qualche cosa, se so che è un qualche cosa c'è già un mio sapere e questo sapere "mi sta dicendo" letteralmente che questo è qualcosa, se sta dicendo qualcosa.