



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

# *La différance* nei contesti semiotici

## Il problema del segno fra Saussure e Peirce

Relatore:

Prof. Marcello Ghilardi

Laureando:

Alberto Sini

Matricola n. 1210392

ANNO ACCADEMICO 2021-2022



# Indice

Introduzione.....	5
Capitolo I	
La <i>différance</i> .....	9
<i>La "a" silenziosa e la questione sull'origine</i> .....	9
<i>Spaziamento e temporeggiamento</i> .....	20
<i>Traccia e architraccia</i> .....	26
<i>Archiscrittura</i> .....	35
Capitolo II	
Derrida legge Saussure.....	43
<i>I pericoli della scrittura e il privilegio della voce</i> .....	43
<i>Il significato trascendentale</i> .....	58
<i>Il carattere arbitrario e differenziale del segno</i> .....	62
<i>La grammatologia</i> .....	72
Capitolo III	
La semiotica di Peirce: con Derrida, oltre Derrida?.....	89
<i>La triadicità del segno</i> .....	89
<i>La semiosi illimitata</i> .....	99
<i>Un passo avanti</i> .....	111
Conclusione.....	123
Bibliografia.....	125



## Introduzione

La presente tesi intende mostrare la tematica derridiana della *différance* in riferimento alla sua concezione del segno. Si farà in particolare riferimento alla lettura del filosofo francese su Ferdinand De Saussure, mostrando come la sua eredità risulti fondamentale per la formazione della proposta teorica dell'autore. Derrida rimane però troppo attinente alla visione del segno di Saussure, concepito come bipartito. Il suo rimanere chiuso all'interno della prospettiva saussuriana, da lui stesso definita troppo logocentrica, non si mostra in continuità con la sua intenzione di decostruzione della metafisica della presenza. Il quasi-concetto della *différance*, inteso da Derrida come generativo della significazione attraverso il suo continuo tracciarsi, risulta essere molto più vicino alla visione del segno di Charles Sanders Peirce, concepito come tripartito. Il filosofo francese ha trattato tale visione in maniera troppo marginale soltanto in poche pagine di *Della grammatologia*, non riuscendo a cogliere completamente tutti quegli aspetti che avrebbero potuto portare la tematica della *différance* e il suo incessante rimando fra i segni ad un approfondimento maggiore.

Cercando di sviluppare questa interpretazione in modo lineare, il primo capitolo sarà incentrato sull'analisi del pensiero derridiano in riferimento alla *différance*, con particolare attenzione a tutti quegli aspetti che richiamano il gioco che la contraddistingue, il suo costante movimento all'interno della significazione e la scelta di questo nome particolare da parte dell'autore. Partendo da quest'ultimo aspetto si indirizzerà l'attenzione alla lettera *a* che differenzia il termine *différance* da quello realmente esistente nella lingua francese (*différence*) al quale esplicitamente richiama. All'interno della conferenza del 1968 Derrida gioca proprio sul far percepire il termine come un refuso tipografico in modo da «mostrare», solo ed esclusivamente attraverso la scrittura, la silenziosità di questa lettera impronunciabile, richiamando anche la silenziosità del movimento differenziale che produce. Tale movimento non si sente in quanto non dice

niente, non si annuncia e non ha nulla da dire; si realizza e si scorge soltanto nei suoi effetti attraverso la scrittura. Si tratta di un evento che possiede un carattere generativo nei confronti di tutte le altre differenze semplici ma, ciò nonostante, non possiede nessuna originarietà, purezza o pienezza. La scelta del termine *différance* verrà poi analizzata alla luce del doppio senso del *differre* latino al quale Derrida si rivolge per coniarlo. Il primo senso è spaziale in quanto è solo ed esclusivamente mediante la distanza, l'allontanamento e lo spaziare di un termine nei confronti di tutti gli altri che tale termine può funzionare all'interno del linguaggio. Il secondo senso è invece temporale dal momento che ogni segno è inserito in una catena di significazione che delega il suo senso, lo rinvia e lo rimanda indefinitamente all'altro. La disseminazione del senso verrà poi descritta mediante il concetto derridiano di traccia. Ogni segno, non esprimendosi mai appieno, non possiede neanche una perfetta identità con se stesso; è sempre attraversato da una lacerazione interna (*brisure*) ed è dunque costantemente contaminato dalla traccia dell'altro. Mediante la descrizione del tracciarsi della *différance* si arriverà poi a discutere intorno alla definizione di archiscrittura. È solo grazie a questa scrittura originaria, grazie alla contaminazione continua fra i sensi, che l'evento della significazione può avvenire.

Nel secondo capitolo verrà affrontata la lettura derridiana del *Corso di linguistica generale* di Ferdinand De Saussure. Verrà mostrata la portata della sua critica per quanto concerne il tema della scrittura e la sua subordinazione nei confronti della *phoné*. Attraverso testi come *Della grammatologia* e *La farmacia di Platone*, Derrida pone la lezione saussuriana sulla scrittura in continuità con quella proposta da Aristotele e Platone. Mostra dunque tutto il carattere logofonocentrico delle sue argomentazioni nel momento in cui descrive la scrittura come esterna, inferiore e addirittura trappola per il linguaggio. Soltanto attraverso la voce sembra possibile la perfetta trasparenza fra l'interno e l'esterno, fra ciò che viene pensato e ciò che viene effettivamente detto. Derrida mostra l'illusione secondo la quale il significante fonico sembra cancellarsi per lasciare spazio alla purezza del significato che egli definisce «trascendentale». Successivamente si entrerà nello specifico della terminologia saussuriana per comprendere meglio, non solo l'accusa derridiana di continuità con la metafisica della presenza ma, anche e soprattutto, il ruolo e l'influenza che il linguista

svizzero ha esercitato nella formulazione del quasi-concetto di *différance*. I concetti sviluppati riguarderanno nello specifico l'arbitrarietà del segno linguistico e il suo carattere differenziale. È soprattutto grazie al secondo di questi caratteri che si realizza un punto di contatto cruciale fra i due autori. Nella lingua non vi sono che differenze, non esistono termini positivi aventi un significato di per sé. Senza questa differenza e questa distanza costitutiva la lingua, con i segni di cui è composta, non potrebbe funzionare correttamente. Alla luce di quanto si è detto fino a questo punto, l'ultima parte del capitolo avrà l'obiettivo di riordinare le idee e mostrare nel dettaglio le conclusioni alle quali perviene Derrida in seguito alla lettura del *Corso* di Saussure. Attraverso la sua analisi l'autore presenta la sua proposta grammatologica e, con essa, la necessità di effettuare una decostruzione dell'idea di segno. Il tema della traccia e dell'archiscrittura hanno il compito di liberare il segno dai presupposti metafisici nei quali è imbrigliato che tendono ad occultare il movimento differenziale attraverso il quale si costituisce la significazione.

L'analisi dell'idea di segno essenzialmente binario proposta da Saussure, formato cioè da significante e significato, porta lo stesso filosofo francese a servirsene per le sue argomentazioni. Il terzo capitolo sarà dunque dedicato all'approfondimento di un differente modo di concepire il segno. Si presenterà la semiotica di Charles Sanders Peirce e la sua visione tripartita. Derrida, limitandosi solamente ad accennare tale prospettiva, ha perso molte sfumature di pensiero che si mostrano in assonanza con le tematiche da lui affrontate. Il capitolo inizierà cercando di ottenere una certa familiarità con la terminologia peirciana, chiarendo gli aspetti principali della sua semiotica. Si approfondiranno innanzitutto le differenze generali fra la triadicità da lui proposta e la diadicità peculiare del segno saussuriano. Il tema dell'interpretante gioca qui un ruolo fondamentale per la comprensione della semiosi illimitata descritta da Peirce. Un'attenzione particolare verrà poi rivolta a tutti quegli aspetti che riguardano la concezione peirciana del reale poiché da questa analisi è possibile riscontrare numerose analogie con il pensiero decostruzionista derridiano. Tutta la realtà, così come anche l'uomo che la interpreta, non sono altro che segni. Il pensiero stesso avviene soltanto mediante l'utilizzo di segni. È evidente la vicinanza con la messa in questione della metafisica della presenza impostata da Derrida. Altro

elemento che verrà richiamato nel pensiero dell'autore statunitense è l'importanza delle inferenze logiche all'interno del processo conoscitivo. Niente può essere considerato nella sua intuizione immediata in quanto ogni cosa, anche la più ovvia, è sempre frutto di precedenti ragionamenti inferenziali del pensiero. L'idea di Peirce secondo cui non esiste un'inferenza prima dalla quale derivano tutte le altre e un punto di arrivo conclusivo del processo semiotico dirigono il suo pensiero nella stessa direzione intrapresa da Derrida. Per entrambi gli autori il rinvio fra i segni avviene costantemente e un significato trascendentale, inteso come punto di arrivo conclusivo e definitivo del processo semiotico, non può mai realizzarsi nella sua assolutezza. Per tali ragioni Derrida avrebbe potuto ottenere vantaggi maggiori dall'analisi del segno peirciano e dalla sua concezione del significato e fare inoltre un passo avanti nella direzione da lui stesso impostata ma non del tutto approfondita nei suoi aspetti pratici. Preferisce invece rimanere ancorato ad un'idea di segno binario ritenuto da lui stesso ancora troppo metafisico.



## Capitolo I

### *La différance*

#### *La "a" silenziosa e la questione sull'origine*

"Questa trasgressione silenziosa dell'ortografia, devo dire da adesso che il mio discorso di oggi non verrà tanto a giustificarla, ancora meno a scusarla, quanto ad aggravarne il gioco di una certa insistenza"<sup>1</sup>. Così Derrida inizia ad articolare il suo discorso nella conferenza alla Società francese di filosofia il 27 gennaio 1968. La conferenza porta il titolo di *La différance*, termine che in francese non esiste. In passato Derrida era solito utilizzare anche tutta una serie di altri termini per indicarla, come *différence* con la e (talvolta con la prima lettera maiuscola), dif-ferenza, dialettica, architracia, archiscrittura e altri nomi ancora. Ora volge l'attenzione a questo neologismo di sua invenzione.

L'utilizzo da parte di Derrida del nome *différance* con la a nella conferenza citata ha fatto pensare ad un refuso tipografico. In realtà, come si può notare dalla citazione, l'intenzione dell'autore era proprio quella di mostrare come questo presunto errore si potesse riscontrare, nella lingua francese, soltanto ad un'analisi del termine scritto. Sia la parola *différance* che quella corretta in francese, *différence*, si leggono e si pronunciano allo stesso modo, nessuno quindi avrebbe potuto notare la differenza tra i due concetti, senza il riferimento alla scrittura. L'attenzione di Derrida al tema della scrittura è sempre stata centrale fin dalle sue prime opere come avremo modo di vedere nel nostro percorso, a partire da *Della*

---

1 J. Derrida, *La différance*, in *Margini – Della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 29. Riporto in francese: "Ce manquement silencieux à l'orthographe, je dois dire dès maintenant que mon propos d'aujourd'hui reviendra moins à le justifier, encore moins à l'excuser, qu'à en aggraver le jeu d'une certaine insistance". J. Derrida, in *La différance*, in *Marges – De la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, p. 3.

*grammatologia* e *La voce e il fenomeno*, fino ad arrivare a *Margini – Della filosofia*.

Nella conferenza Derrida non fa altro che: "raccogliere in fascio le differenti direzioni in cui mi è capitato di utilizzare [...] la parola o il concetto di *différance*"<sup>2</sup>. L'utilizzo della parola fascio non è casuale; tende a sottolineare come questa raccolta sia caratterizzata da un groviglio non lineare, dove i diversi sensi si intrecciano gli uni negli altri. Gli stessi testi e saggi di Derrida sono infatti caratterizzati da una mescolanza gli uni negli altri come lui stesso sottolinea all'inizio di *La scrittura e la differenza*<sup>3</sup> e in *Posizioni*<sup>4</sup>. Nel parlare della *différance* il filosofo francese sembra sempre ambiguo, sembra non voler mai arrivare a descrivere pienamente che cosa la *différance* sia: "Non posso farvi sapere per mezzo del mio discorso [...] di quale differenza parli nel momento in cui ne parlo"<sup>5</sup>. Quella che sembra essere una difficoltà dell'autore nell'esprimersi a parole è in realtà perfettamente in linea con il tema della *différance*; questa non si presenta mai nel suo essere come tale, come un oggetto di per se, ma si presenta sempre in un movimento di differenza che si coglie soltanto all'interno della scrittura. Nonostante quindi l'oggetto del discorso della conferenza sia la *différance*, questa impone che di essa non se ne possa parlare come di un ente semplicemente presente<sup>6</sup>. Ma quindi la *différance* è un'assenza? Se non appartiene alla sfera del sensibile appartiene a quella degli intelligibili? Per rispondere a queste domande è opportuno addentrarci più nello specifico nel tema in questione.

Quando scrive la *différance* con la *a*, Derrida fa riferimento al participio presente del verbo *différer* (*différant*) e costruisce un sostantivo con la desinenza in «ance» formando un neologismo che significa "differenza-differenziante-il differimento"<sup>7</sup>. In questo senso la *différance* fa riferimento in primo luogo ad un

---

2 Ibidem.

3 "Se testo vuol dire tessuto, tutti questi saggi ne hanno ostinatamente definito la cucitura allo stato di imbastitura". J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, p. 2.

4 "Si può considerare *De la grammatologie* un lungo saggio [...] in mezzo al quale si inserisce *L'écriture et la différence*". "Inversamente si può anche inserire *De la grammatologie* in mezzo a *L'écriture et la différence*". J. Derrida, *Posizioni*, Ombre Corte, Verona 1999, p.12.

5 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 30.

6 Cfr. M. Telmon, *La differenza praticata: saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997, p. 87.

7 J. Culler, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988, p. 88.

movimento, attivo e passivo, che differisce la presenza tramite un rinvio, un rimando, una dilazione, una proroga. È il predominio dell'ente che la *différance* vuole far vacillare. In *Posizioni* Derrida chiarisce poi quelli che sono gli altri significati della *différance*; il suo movimento è il motivo in comune fra tutte le opposizioni concettuali del nostro linguaggio, produce i differenti e differenzia al tempo stesso. È come se fosse quella barra che separa tutti gli opposti presenti nella nostra lingua come ad esempio quelli classici di sensibile/intelligibile, natura/cultura, corpo/spirito ecc... In ultima analisi la *différance* è anche quel movimento che dà luogo alla produzione di tutte quelle differenze fra gli elementi del nostro linguaggio che danno origine alla significazione, così come ha insegnato Saussure e tutte quelle scienze che hanno preso spunto dal suo modello strutturalista<sup>8</sup>. Quest'ultimo punto è quello su cui ci soffermeremo maggiormente nel capitolo successivo.

Come si è potuto notare fino a questo momento la *différance*, così come la lettera *a* che la contraddistingue e la diversifica dalla semplice *différence*, è un movimento che agisce silenziosamente e non presentandosi mai, coglibile solo attraverso la scrittura e mai con la parola (*phoné*); è il gioco della significazione che semplicemente avviene senza nessun soggetto agente che lo faccia cominciare in un certo momento o luogo. Non vi è quindi nessun tipo di comando esterno ma si tratta piuttosto di pensare l'evento stesso del differenziarsi delle differenze e il loro accadere come tali. L'evento<sup>9</sup>, insieme al motivo del gioco e del movimento, è quello che meglio descrive le caratteristiche peculiari della *différance*. Derrida si occupa del tema dell'evento in maniera obliqua in tutto il suo pensiero ma soprattutto nelle sue opere più recenti in riferimento all'arte nelle quali sottolinea spesso la vicinanza fra questi due concetti. L'evento non ha bisogno di un'iniziativa del soggetto per poter accadere ma avviene

---

8 Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 17.

9 Il tema dell'evento si trova sviluppato maggiormente in J. Derrida, *L'ordine della traccia*, in «Fenomenologia e Società», XXII, 2, 1999, pp. 4-15. Anche C. Sini propone un'analisi di tale concetto soprattutto in relazione alla distanza che contraddistingue una pratica. Sostiene che non esiste un evento definibile come «assoluto», un evento che fa riferimento soltanto a se stesso. "L'evento di una pratica ha il suo senso in una *digressione* (Derrida direbbe in un differimento), cioè in un distanziarsi in se stesso". C. Sini, *Etica della scrittura*, il saggiatore, Milano 1992, p. 68.

semplicemente: "Niente può avvenire se non avvenendo"<sup>10</sup>. Un evento di questo tipo accade sempre continuamente ma paradossalmente accade anche all'improvviso poiché vuole far vacillare tutte quelle categorie che fino a quel momento hanno cercato di occultarlo come la presenza, la percezione, l'enunciazione, il discorso, la coscienza ecc...<sup>11</sup>.

Il movimento della *différance* nonostante, come ho già accennato, sia generativo delle differenze, non si pone in modo anteriore rispetto ad esse né dal punto di vista temporale né da quello spaziale. Non ha quindi valore di origine, di fondamento o di «*archia*» in quanto Derrida è sempre stato impegnato, nel suo lavoro decostruttivo, in una messa in questione costante di questi termini che appartengono alla tradizione metafisica. A tal proposito l'autore afferma:

"Ciò che si scrive *différance* sarà dunque il movimento di gioco che «produce», per mezzo di quello che non è semplicemente una attività, queste differenze, questi effetti di differenza. Ciò non vuol dire che la *différance* che produce le differenze sia prima di esse, in un presente semplice e in sé immodificato, in-differente. La *différance* è «l'origine» non-piena, non-semplice, l'origine strutturata e differente [*différant*] delle differenze. Il nome di «origine» non le si confà dunque più"<sup>12</sup>.

In questo passo si nota molto bene quello che è sempre stato il modo di scrivere di Derrida in tutte le sue opere, sempre attento ad ogni singolo termine o concetto. La messa tra virgolette della parola «produce», così come quella della parola «origine» non sono casuali. Il movimento attivo e passivo della *différance* non vuole infatti imporsi come una causa generatrice riscontrabile nella semplice presenza. La differenza, come ho già anticipato qualche riga più sopra, non è; non è un'essenza presente e non è neanche un'assenza. In origine, se così questa

---

10 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 124.

11 Cfr. Ivi, p. 126. Proseguendo nel suo discorso Derrida afferma: "Un simile evento non ha alcuno zoccolo archeologico, lo travolge e fa saltare la sicurezza, il codice o la tavola; non si produce, non si presenta, è individuabile, come un trauma, solo dagli effetti postumi". Per ulteriori approfondimenti intorno al tema dell'evento si veda: C. Sini, *Etica della scrittura*, cit.. Si veda inoltre la prefazione di J. Derrida al testo di S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.

12 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p.39. In francese: "Cela ne veut pas dire que la différence qui «produit» les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immodifié, in-différent. La différence est l'origine non-pleine, non-simple, l'«origine» structurée et différante des différences. Le nom d'«origine» ne lui convient donc plus". J. Derrida, *La différence*, in *Marges*, cit., p. 12.

si può chiamare, non ci sono che differenze. Per questo motivo l'autore parla di un'origine non-piena e non-semplice. La stessa origine quindi è differente, si differenzia e non si presenta mai come un'unità indivisibile e pura. Verso la fine del passo citato il filosofo parla di un'origine strutturata nonostante, in altre sedi, egli abbia esplicitamente sostenuto che "il tema della dif-ferenza è incompatibile con il motivo statico, sincronico, tassonomico, storico, ecc., del concetto di struttura"<sup>13</sup>. Poco più avanti però riconosce che il motivo della staticità non è l'unico a definire la struttura e afferma che "la dif-ferenza non è a-strutturale; essa produce delle trasformazioni sistemiche e regolate che possono, almeno fino a un certo punto, dar luogo ad una scienza strutturale"<sup>14</sup>. Nonostante queste riflessioni, il filosofo francese non ha mai ritenuto di appartenere alla corrente dello strutturalismo. Molti lo inseriscono nel post-strutturalismo francese ma egli prende le distanze anche da questa tendenza.

Alla luce di quanto detto finora, bisogna riconoscere la *différance* come l'origine non sostanziale di ogni processo di significazione. Per questo motivo essa non può essere esposta in nessun modo e le difficoltà cui Derrida si trova di fronte mentre ne parla sono pienamente comprese. La dif-ferenza non è un essente-presente e non si concede mai al presente in quanto è essa stessa la condizione per la presentificazione di ogni essente-presente. Non esponendosi a nessuno, la *différance* sembra essere un «ente misterioso» o un qualcosa che ha a che fare con l'occulto<sup>15</sup>. Nella conferenza l'autore fa riferimento alla teologia negativa per indicare il modo più adatto, quello che lui stesso si trova ad utilizzare, per parlare della *différance*. Nonostante ciò, questa non ha però nulla a che fare con la teologia, in quanto non si trova ad avere nessuno statuto privilegiato nei confronti di tutti gli altri enti come invece si attribuisce a Dio<sup>16</sup>. La *différance* non è nulla di tutto questo, è anzi irriducibile a qualsiasi sforzo che tende ad inserirla all'interno della teologia e dell'ontologia. È, al contrario, un movimento che include al suo interno l'onto-teologia e di conseguenza la storia

---

13 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 37.

14 Ibidem.

15 Cfr. J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 32.

16 Cfr. Ivi, pp. 32-33. Derrida proseguendo dice: "Se il predicato dell'esistenza è rifiutato a Dio, ciò avviene per riconoscergli un modo d'essere superiore, inconcepibile, ineffabile".

stessa della filosofia<sup>17</sup>. Il concetto di gioco che caratterizza la *différance* è usato da Derrida proprio nella misura in cui si pone al di là della linearità del discorso filosofico-logico e anche oltre il discorso empirico-logico. Questo gioco viene prima della filosofia, si annuncia prima di essa, la comprende e va oltre il suo discorso, segnala "l'unità del caso e la necessità di un calcolo senza fine"<sup>18</sup>.

Non sembra quindi necessaria una tematizzazione della *différance*, in quanto questa non ha di per sé un tema specifico. Sembra piuttosto necessario un suo dispiegamento giacché senza di essa non esisterebbe nessun ente, nessun discorso, nessuna coscienza e nessuna differenza specifica. Il discorso che il filosofo francese ha sempre portato avanti sin dai suoi primi scritti è stato infatti, come ho già accennato, la tematizzazione di quella che lui stesso definisce «metafisica della presenza»<sup>19</sup>. Con il suo discorso Derrida tende innanzitutto a liberare la *différance* da tutte quelle connotazioni e quei concetti che potrebbero farla ricadere sotto la metafisica anche se, come lui stesso sottolinea, non è possibile uscire dalla metafisica in quanto per parlare ci si rifà sempre ad un linguaggio e ad una tradizione che hanno sempre avuto delle connessioni forti con essa. Il pensiero dell'autore non vuole quindi porsi al di là della metafisica, non vuole un suo oltrepassamento in quanto sa che questo è impossibile; qualsiasi sforzo si faccia si rimane sempre all'interno della nostra tradizione di pensiero. Nonostante quindi Derrida, in tutte le sue prime opere, cerchi di tematizzare la metafisica e anche di criticare quei pensatori che si sono

---

17 Cfr. Ibidem.

18 Ibidem.

19 La tradizione metafisica è secondo Derrida quella che maggiormente caratterizza tutta la filosofia occidentale. Già nelle prime pagine di *Della grammatologia* la mette in stretta relazione con il logocentrismo che definisce come il più grande etnocentrismo della nostra epoca. La metafisica occidentale ha sempre cercato di innalzare la parola (la *phonè*) dandogli uno statuto privilegiato nei confronti della scrittura, la quale è stata invece sempre screditata e considerata seconda, come un supplemento che è utile considerare solo in assenza del significato primo o di quello più prossimo alla verità. Il logos, fin dall'antichità, è sempre stato equiparato alla verità piena e semplice. A tal proposito Derrida afferma: "L'histoire de la métaphysique [...] a toujours assigné au logos l'origine de la vérité en général: l'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été [...] l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole «pleine»". J. Derrida, in *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967, p. 12. Si è sempre considerata la verità come presente a se stessa in qualche luogo nella sua pienezza. Si è sempre pensato ad una purezza del significato e del senso. Sono proprio queste certezze della metafisica e della filosofia occidentale che l'autore vuole decostruire con il suo discorso.

abbandonati ad essa senza mai mettere in questione i suoi elementi costitutivi, ritiene comunque impossibile avere un pensiero antimetafisico<sup>20</sup>. La *différance* deve essere riconosciuta come la fonte di ogni possibile esperienza di rapporto e di pensiero; di conseguenza è per definizione «più originaria» anche della metafisica stessa. Quest'ultima è intramata dal tema della differenza ma anche dalla sua rimozione, o per meglio dire, del suo occultamento, avvenuto a partire da Platone fino ad Heidegger. L'intenzione di Derrida è quindi quella di "rigiocare *da capo* la metafisica"<sup>21</sup>, cercando di interpretarla nuovamente in maniera diversa, cercando di non commettere gli stessi errori del passato e facendo in modo di lasciar semplicemente accadere la *différance* senza celarla. Fino ad ora, infatti, tutte le discussioni intorno al tema dell'origine che si sono avvicinate all'interno della tradizione metafisica hanno parlato dell'identità di una presenza a se in cui era sottratta la differenza<sup>22</sup>. In questo senso la metafisica deve essere rivista e reinterpretata per far emergere il movimento della differenza che persiste al suo interno, facendo però attenzione a non far ricadere questa sua persistenza nella categoria della presenzialità. L'anteriorità della differenza e la sua generatività nei confronti degli altri enti e delle altre differenze deve essere intesa come una messa in discussione dell'origine in senso metafisico, uno scuotimento e una decostruzione dell' «*archia*» metafisica.

Da questo discorso si comprende come l'intenzione di Derrida sia quella di porsi ai margini della metafisica indicandone i limiti costitutivi. Il suo vuole essere un pensiero che costituisce un supplemento rispetto ad essa e, in primo luogo, rispetto alla questione dell'origine del significato<sup>23</sup>. Ma in che modo la *différance* riesce a dare origine alla significazione? La domanda è legittima in quanto l'autore stesso afferma che la lettera *a* della *différance*, non ha alcun

---

20 Cfr. L. Abel, *Jacques Derrida: His "difference" with metaphysics*, in *Salmagundi*, 25, 1994, p. 21.

21 Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, p. 19. Chiarendo Nancy prosegue: "Rigiocare da capo in generale, non è semplicemente riprendere l'identico, è rimettere in gioco l'esecuzione, colorarla, ornarla o vocalizzarla in maniera differente. Da capo non equivale a «dall'inizio», senza domandare all'inizio stesso di cominciare altrimenti".

22 Cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno: Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 122.

23 Cfr. G. Dalmasso, *Jacques Derrida e l'avvenire del significato*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, p. 27.



significato specifico. In *Posizioni* infatti, Derrida risponde alla domanda dell'intervistatore sul significato della *a* di *différance* dicendo: "Non so se significhi"<sup>24</sup>. Quella lettera silenziosa che non si legge ma si può solo scrivere non significa nulla. Ma è proprio questo il punto. La differenza ontica ed empirica tra due enti specifici (ad esempio la differenza fra due colori) è un semplice significato tra gli altri significati, mentre la *différance* è quella che permette di dire questa differenza specifica fra gli enti. Tutte le varie opposizioni concettuali che caratterizzano la nostra epoca (universale/individuale, corpo/spirito, significante/significato) sono intramati al loro interno da una *différance* che non è dell'ordine di nessun ente, ma è la condizione per la dicibilità di tutti gli enti. Sotto questo aspetto l'autore afferma:

"Il medesimo è precisamente la *différance* come passaggio deviato ed equivoco da un differente all'altro, da un termine dell'opposizione all'altro. Si potrebbero così riprendere tutte le coppie di opposti sulle quali la filosofia si è costruita e di cui vive il nostro discorso, non per vedersi cancellare l'opposizione ma per vedersi annunciare una necessità tale che un termine vi appaia come la *différance* dell'altro, come l'altro differito nell'economia del medesimo"<sup>25</sup>.

Dal passo appena citato emerge come la *différance* sia anche considerata da Derrida una pratica decostruttiva<sup>26</sup> degli schemi concettuali della tradizione

---

24 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 16.

25 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., pp.45-46. In francese: "Le même est précisément la différence (avec un a) comme passage détourné et équivoque d'un et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre. On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différence de l'autre, comme l'autre différencié dans l'économie du même". J. Derrida, *La différence*, in *Marges*, cit., p. 18.

26 Per decostruzione si intende quel termine che la tradizione storiografica ha utilizzato per denominare tutta la proposta teorica derridiana. In realtà però lui non è mai stato convinto fino in fondo sull'uso di questo termine e l'ha accettato suo malgrado. Cfr. J. Derrida, *Lettera a un amico giapponese*, in *Psychè: Invenzioni dell'altro*, Jack Book, Milano 2009, p. 2. In genere si può comunque dire che la decostruzione è sia una pratica di scrittura che l'autore utilizza per scrivere i suoi testi, sia una pratica di analisi, capovolgimento e infine ricostruzione delle opposizioni concettuali che governano la storia della metafisica. In realtà Derrida ha sempre ritenuto opportuno chiarire la diversità della decostruzione da tutti gli altri movimenti di pensiero; non è un metodo ma una pratica di scrittura e riscrittura di testi intesa come un "abitare la différence". Per un approfondimento sul tema della decostruzione si rinvia all'insieme di testi: P. D'Alessandro e A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida:*



metafisica. Queste opposizioni sono sempre dominate da una gerarchia violenta al loro interno; c'è sempre un termine che sovrasta l'altro, lo comanda e lo domina sia dal punto di vista logico che assiologico. Questa gerarchia deve essere prima di tutto spezzata e invertita. In secondo luogo, dopo un lavoro di ripercorrimto a ritroso sulla storia della nascita di queste gerarchie, va mostrato come la realtà non si riduca a queste opposizioni binarie e alla loro gerarchia statica ma, al contrario, va mostrato come il senso sia in continuo movimento e non possa mai arrestarsi<sup>27</sup>. L'evento della significazione, la *différance*, non può essere fermato in nessun modo, lo si può cogliere soltanto nel suo continuo dispiegarsi. Nel momento in cui si cerca di fermare questo gioco, questo evento, quando si cerca di dargli una parvenza di essenza, di presenza o di assenza, questo gioco si perde. In questo caso la *différance* non rappresenta un terzo termine tra i due concetti oppositivi, non è una sintesi nel senso hegeliano. L'idealismo hegeliano ha infatti sempre cercato di risolvere la contraddizione in una sintesi che ha continuamente imbrigliato la differenza in una presenza a sé<sup>28</sup>.

L'intenzione di Derrida di liberare la *différance* da tutte quelle connotazioni peculiari della metafisica della presenza si nota soprattutto nel momento in cui ne parla senza attribuirgli nessuna definizione specifica, nessuna demarcazione dei suoi confini. Parlare in questi termini della *différance* significa che questa indica proprio l'impossibilità di ogni assolutizzazione e di ogni demarcazione; significa parlare oltretutto dell'impossibilità della *sua* stessa assolutizzazione. Derrida cerca di pensarla quindi nei termini della differenza stessa<sup>29</sup>. Questo sforzo dell'autore lo porta a non definire la *différance* un semplice concetto come tutti gli altri. Non può essere un concetto in quanto da una parte è la condizione stessa della possibilità della concettualizzazione e dall'altra parte "decostruisce i valori di concetto, di parola e di significante"<sup>30</sup>. Si apre così la questione della nominazione. A tal proposito S. Petrosino ritiene che la riflessione sulla

---

*scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2013; R. Diodato, *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1996; J.Culler, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988.

27 Cfr. M. Vergani, *Dell'aporia: saggio su Derrida*, Il poligrafo, Padova 2002, pp. 42-43.

28 Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 55.

29 Cfr. S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, nota p. 148.

30 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 121.

différance "si chiude con la propria messa in discussione<sup>31</sup>" e con la messa in discussione del proprio nome in quanto innominabile e non tematizzabile. Ma se questo movimento originario non è un concetto, ma come lo definisce l'autore, un «quasi-concetto», resta da capire per quale ragione gli attribuisca un nome. Da questo punto di vista sembrerebbe esserci una contraddizione all'origine del discorso del filosofo francese, se non fosse che Derrida è perfettamente consapevole che questo nome è in realtà soltanto un accenno. Non esiste un nome proprio, un nome unico da attribuirgli, nemmeno quello di «essere»<sup>32</sup>, in quanto la stessa sua nominazione non è possibile. Non esisterà mai un nome per questo movimento in quanto è esso stesso che dà inizio alla nominazione. Heidegger ha sbagliato da questo punto di vista secondo Derrida; ha cercato di ricondurre la differenza al senso dell'essere in generale cercando di dargli così una qualche parvenza di verità. Una siffatta verità non appartiene al concetto di differenza che egli ha in mente; la verità, così come la differenza, è un movimento che non può essere fermato in un istante presente ma si compie continuamente. Lo stesso Heidegger ricade quindi nella metafisica che egli ha sempre cercato di superare. Derrida parla di una *différance* che è "più «vecchia» dell'essere stesso<sup>33</sup>" ma è d'altra parte consapevole dei suoi limiti e dei limiti del nome da lui stesso trovato per indicarla. Ammette infatti che il termine *différance* rimane comunque all'interno della metafisica in quanto è pur sempre una parola, un nome come tutti gli altri. Purtroppo, come ho già anticipato, è impossibile uscire dalla metafisica ma l'autore si pone al limite di essa e trova un quasi-concetto, che attraverso una lettera, la a di *différance*, riesce ad esprimere la silenziosità del movimento di significazione, che costantemente avviene, attraverso la scrittura. La «chiusura» di cui dunque parla S. Petrosino è, come lui

---

31 S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 154.

32 Cfr. J. Derrida, *La différance*, in *Margini*, cit., p. 56. Ci si riferisce qui alla figura di Heidegger. Insieme ad altri autori come Husserl, Nietzsche, Hegel, Levinas e Freud, Heidegger è stato colui che ha ispirato Derrida, forse più di tutti gli altri, come lui stesso sostiene in *Posizioni*. Heidegger ha parlato di una differenza ontologica, la differenza fra essere ed ente, la quale è stata obliata all'interno della tradizione filosofica, facendo di questa una metafisica e una ontoteologia. Per un approfondimento di questi temi si veda D. Wood e R. Bernasconi, in *Derrida and différance*, Northeastern University Press, Evanston 1988, pp. 31-38.

33 *Ibidem*.

stesso riconosce, soltanto riferita alla questione della nominazione; tale chiusura si riapre però "sotto forma dell'iscrizione, sotto forma della scrittura"<sup>34</sup>.

Il gioco della *différance* è dunque la condizione di ogni possibilità di esperienza e di linguaggio. Senza questo evento non potrebbe esistere niente, nessuna entificazione, nessuna presenza intesa nella sua purezza e nessun senso come oggi viene inteso. L'esperienza che rende possibile è però a sua volta impossibile come perfettamente pura e semplice. Rende possibile un impossibile, un'impossibilità connaturata nel reale. Più precisamente però "compromette contemporaneamente la purezza rigorosa, l'identità a sé, la semplicità ontologica di ciò che diventa così possibile"<sup>35</sup>. È un evento che non permette la pienezza assoluta, ma non solo dell'identità o degli enti presenti, ma anche del senso in generale in quanto questo è sempre rinviato, sempre in movimento e mai si presenta nella sua staticità.

A questo punto ritengo che sia possibile rispondere a quelle domande che inizialmente ci eravamo posti. La *différance*, non avendo i connotati della presenzialità come tutti gli altri enti, è una assenza? Appartiene alla sfera degli intelligibili piuttosto che al mondo sensibile? Il filosofo francese non può propendere per l'una o per l'altra alternativa in quanto il suo pensiero, in linea con la tematica della *différance*, non è mai stato un pensiero che tende ad assolutizzare e a chiudere, ma al contrario è stato un pensiero improntato all'apertura, alla contaminazione fra i vari sensi e i vari concetti. Per il semplice fatto di appartenere ad una certa tradizione, di parlare in una certa lingua con determinate caratteristiche, non è possibile pensare in maniera assoluta. L'autore stesso risponde alle domande precedenti affermando: "Bisogna qui lasciarsi rinviare a un ordine che resiste all'opposizione, fondativa della filosofia, tra il sensibile e l'intelligibile"<sup>36</sup>. La *différance* è allora, oltre all'origine generativa della significazione e delle differenze, l'espressione della continua contaminazione del senso e della sua disseminazione; un evento che non

---

34 S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 154.

35 J. Derrida (prefazione in), S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 12. All'interno del testo di Petrosino sono presenti numerosi spunti di riflessione sul tema della possibilità e dell'impossibilità per chi sia interessato ad approfondire il discorso derridiano in questo senso.

36 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 32.

appartiene agli ordini metafisici dal momento che viene prima di essi e li comprende al suo interno.

### *Spaziamento e temporeggiamento*

Fino a questo momento ci siamo interrogati sulla tematica della *différance* trattando gli aspetti più generali che caratterizzano questo neologismo derridiano. Vorrei ora soffermarmi, più nello specifico, sulle questioni interne al concetto. Quello della conferenza del 1968 rappresenta soltanto un momento del pensiero derridiano nel quale cerca di dare una visione più chiara e articolata di un tema che è stato sempre al centro dei suoi scritti, anche se, come ho già accennato, era solito riferirsi ad esso anche con altre nominazioni. La desinenza in «ance» della *différance* connota una sua doppia caratterizzazione; rappresenta un movimento attivo e passivo al tempo stesso. Non è un caso che Derrida, nella costruzione di questo nuovo concetto, faccia riferimento al *differre* latino. Quest'ultimo termine è contraddistinto da un doppio senso ed è di grande importanza per comprendere il gioco attivo-passivo in questione. Innanzitutto differire significa, in senso temporale, rimandare a più tardi, rinviare, prorogare, procrastinare; in questo senso Derrida parla di un temporeggiamento (*temporisation*). Il secondo significato del differire fa riferimento al *differre* latino nel senso del *diapherein* greco, cioè quel senso più comune che concerne il differenziarsi, il distinguersi di una cosa rispetto ad un'altra; in questo caso l'autore parla di spaziamento (*espacement*)<sup>37</sup>. Questi due significati sono, come vedremo, inseparabili l'uno dall'altro.

Mi concentrerò in primo luogo sul secondo significato del *differre* latino, cioè quello spaziale. Soprattutto all'interno di *Della Grammatologia* il filosofo francese utilizza, insieme a quello di differenza, il termine francese *espacement*; entrambe queste nominazioni hanno però una forza molto minore rispetto a quella del termine *différance*. In queste nominazioni non si fa infatti riferimento a quella lettera silenziosa che non si può leggere all'interno della parola parlata ma

---

37 Cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno: Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, cit., p. 150.

è coglibile soltanto attraverso la scrittura, quella lettera che esprime il movimento della significazione. L'importanza della scrittura, che l'autore ha sempre tematizzato nel corso del suo pensiero, si concepisce pienamente, e ora anche in maniera diretta, soltanto grazie all'utilizzo di questo neologismo, senza neanche il bisogno di spiegazioni articolate. Il termine spaziatura fa anch'esso riferimento ad un certo tipo di scrittura ma ha bisogno, a mio avviso, di una spiegazione più approfondita per poterlo comprendere. Vediamo innanzitutto cosa dice l'autore al riguardo della spaziatura:

"1) La spaziatura è l'impossibilità per una identità di chiudersi su se stessa, sul di dentro della propria interiorità o sulla sua coincidenza con sé. L'irriducibilità della spaziatura è l'irriducibilità dell'altro; 2) spaziatura non designa soltanto un intervallo, ma un movimento «produttivo», «genetico», «pratico», una «operazione»- nel suo senso anche mallarmeano"<sup>38</sup>.

Questo passo è molto chiarificatore per capire quello che Derrida intende parlando di spaziatura. Nella prima parte della citazione si nota prima di tutto una stretta relazione fra la spaziatura e l'alterità, un'irriducibilità di una nell'altra. In linea con la costante messa in questione della metafisica della presenza, l'autore ribadisce come non si possa dare nella semplice presenza un'identità a sé. Con il termine identità qui l'autore intende sia la realtà della coscienza, sia le cose in generale presenti nel mondo, le quali non sono date come realtà già da sempre costituite ma hanno bisogno di un movimento di differenziazione originario che le preceda e che le costituisca<sup>39</sup>. La *différance* non rappresenta quelle distanze spaziali già formate fra i vari differenziati ma esprime quel movimento generativo che dà loro luogo nel mondo. Questo spaziamiento non è da intendere semplicemente nella sua passività come uno spazio, me è da concepire come quella serie di rinvii, di rimandi che spaziano in senso attivo; rappresenta l'evento

---

38 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 115. In francese: "1) L'espacement était l'impossibilité pour une identité de se fermer sur elle-même, sur le dedans de sa propre intériorité ou sur sa coincidence avec soi. L'irréductibilité de l'espacement c'est l'irréductibilité de l'autre. 2) que espacement ne désignait pas seulement l'intervalle mais un mouvement «productif» «génétique», «pratique», une «opération», si vous voulez, avec, aussi, son sens mallarméen". J. Derrida, in *Positions*, Les Édition de Munuit, Paris 1972, p. 130.

39 Cfr. M. Ghilardi, *Il visibile differente: sguardo e relazione in Derrida*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, p. 52.

di ogni distanziamento possibile. Non è quindi soltanto lo spazio dato ma è anche e soprattutto lo spaziare, inteso come un "movimento dello scartamento [...] che marca ciò che si scarta da sé, interrompe ogni identità, ogni elemento puntuale in sé, ogni omogeneità, ogni interiorità"<sup>40</sup>.

Derrida parla della *différance*, nel senso della spaziatura soprattutto in riferimento alle tesi semiologiche di Saussure. Anticiperò qui molto brevemente alcuni argomenti, essenziali per comprendere il tema della spaziatura, che svilupperò maggiormente nel secondo capitolo dedicato nello specifico alla lettura dell'autore sul linguista svizzero. Dal punto di vista di Derrida la questione della significazione è stata trattata da Saussure in stretta relazione con la metafisica della presenza. Decide infatti di escludere la scrittura dal campo della linguistica, in quanto questa è seconda alla parola, un suo supplemento, un'aggiunta che non ha niente a che vedere con la purezza del significato che Saussure tematizza. Quella che l'autore svizzero ha in mente è però una scrittura propriamente fonetica. Secondo Derrida una scrittura di questo tipo non esiste e non è mai esistita. Non è mai presente la perfetta corrispondenza fra il linguaggio parlato e il linguaggio scritto. Questo si nota semplicemente leggendo un testo scritto ma anche solo dandogli un veloce sguardo. Nel testo sono infatti presenti degli spazi bianchi, delle pause che non si pronunciano, sono presenti degli accenti e in generale una punteggiatura che non ha niente a che fare con la lingua parlata<sup>41</sup>. Tutto questo insieme di elementi non permette di identificare la scrittura come il perfetto passaggio fra il detto e lo scritto. Nelle lingue straniere, diverse dall'italiano, vengono oltretutto scritte delle lettere che non devono essere in alcun modo pronunciate, o pronunciate in maniera differente e questo fa capire ancora una volta come non esista una scrittura puramente fonetica. Quello della parola *différence* con la e, è un esempio calzante in questo senso, in quanto in francese si pronuncia come la parola *différance*, ma hanno dei significati completamente differenti. Derrida non ci vuole dire che tutto questo modo di scrivere sia sbagliato, è al contrario consapevole che sia essenziale per il corretto funzionamento della scrittura. Ecco l'importanza della spaziatura; senza il suo gioco, senza il suo evento non esisterebbe alcun termine. La «pienezza» dei

---

40 J. Derrida, *Posizioni*, cit., Nota p. 96.

41 Cfr. Ivi, p. 36.

termini non funzionerebbe senza la spaziatura che li divide gli uni dagli altri; essa dà loro un significato che altrimenti non avrebbero presi all'interno di un testo senza intervalli<sup>42</sup>. Derrida fa qui riferimento soltanto alla spaziatura presente all'interno di un testo scritto, ma intende implicitamente anche tutti quegli intervalli che si frappongono nel linguaggio parlato tra una parola e l'altra. Ogni parola, ogni significante, che sia esso scritto o detto, sono comprensibili soltanto per le loro differenze con tutti gli altri significanti, Saussure questo l'ha compreso bene e ne parla nei termini del carattere differenziale del segno. La spaziatura, intesa come *différance*, è però secondo il filosofo francese quel movimento che dà origine alle varie differenze ed è essa stessa attraversata dalla differenza, o meglio «è» differenza, in quanto non può essere fermata né in un istante temporale né in un certo luogo spaziale; si può soltanto lasciarla avvenire. Non esiste nessun essente presente che sfugga alla *différance*; "niente - nessun essente presente e in-dif-ferente - precede dunque la dif-ferenza e la spaziatura"<sup>43</sup>.

Passiamo ora a spiegare il secondo significato del *differre* latino, cioè quello temporale. Anche il tema del temporeggiamento è in linea con la messa in questione della metafisica della presenza. Letteralmente il temporeggiare, come ho già anticipato, significa rimandare, tergiversare, rinviare a più tardi. Derrida si occupa della questione del tempo soprattutto all'interno di *Margini* nel capitolo intitolato *Ousia e grammé*. Qui il filosofo analizza nel dettaglio la nota più lunga presente nel testo *Essere e tempo* di Heidegger. La tesi di Derrida è che non esiste un concetto «volgare» di tempo. L'unico elemento che tende a far credere nella sua esistenza è l'istante presente, da sempre considerato fondamentale per la tradizione metafisica. Considera quindi la dimensione interna del tempo e come sottolinea Nancy ritiene che "al presente serve del tempo per presentarsi- per essere presente"<sup>44</sup>. Così come fa anche Heidegger, Derrida barra l'essere in quanto tale poiché è intramato dalla differenza e non ha di conseguenza una sussistenza propria. Questa è una differenza che precede sempre qualsiasi ente ed è quindi generativa e originaria al tempo stesso. Nonostante si sottragga ad ogni manifestazione è un evento sempre all'opera,

---

42 Cfr. Ivi, p. 37.

43 Ivi, p. 38.

44 Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, p. 21.

silenziosamente, nel far apparire ogni presente. Il movimento è da sempre stato considerato come problematico per la metafisica, addirittura considerato impossibile attraverso il famoso paradosso di Zenone della freccia<sup>45</sup>. Ad ogni istante del movimento di una freccia scoccata, questa si trova in un punto preciso dello spazio-tempo. La concezione del tempo inteso come una serie infinita di singoli istanti presenti è una concezione sbagliata secondo Derrida. Ogni istante presente è infatti tale solo per il fatto che è attraversato da una differenza. Il singolo istante deve quindi essere concepito come qualcosa di dato solo in relazione al passato e al futuro; questi sono da intendersi infatti come delle tracce che entrano sempre nel rapporto con il presente. Una determinata cosa può avvenire solo se è attraversata al suo interno da un rapporto con il non presente<sup>46</sup>. Si comprende ora maggiormente come la presenza sia tale non soltanto in rapporto all'assenza ma anche e soprattutto in rapporto all'evento della *différance* che come sappiamo non è propriamente né l'una né l'altra.

La lettera a di *différance* indica quindi il rapporto sempre differito che si ha con il presente. Il temporeggiamento che la contraddistingue, oltre ad avere una rilevanza per quanto concerne l'oggettività del presente, ha grande importanza anche in riferimento alla soggettività e al gioco della significazione. A questo proposito Derrida dice: "Il soggetto cosciente e parlante, dipende [...] dal movimento della dif-ferenza [...] e vi si costituisce solo dividendosi, spaziandosi, «temporeggiandosi», differendosi"<sup>47</sup>. Innanzitutto si nota qui subito la vicinanza stretta fra i termini di spazio e di tempo, a dimostrazione del fatto che sono due concetti fra loro inseparabili. Sono due «indecidibili», come li chiamerebbe l'autore, che giocano contemporaneamente nel differire la presenza, sia degli enti, sia della coscienza del soggetto. Non si è mai, come soggetti, perfettamente coincidenti con se stessi, vi è sempre uno scarto. Il soggetto è concepito qui come una attualizzazione di tutto quell'insieme di tradizioni, di valori, di canoni e soprattutto di linguaggio che vengono tramandati dalle generazioni passate. Paradossalmente si potrebbe dire che non si è mai puramente e semplicemente se

---

45 Cfr. J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., p. 86.

46 Cfr. Ivi, p. 87.

47 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 39. Le tematiche del soggetto e della coscienza in generale sono molto care all'autore dal momento che Freud è uno di quei pensatori che hanno inciso notevolmente nei suoi studi e nel suo cammino.



stessi. Si parla qui di un soggetto direttamente collegato alla sua storicità; un soggetto che è un altro differente-differito, l'insieme del trascendentale che lo istituisce nel mondo<sup>48</sup>. La presenza si forma sempre sulla base di una non presenza, di una assenza di cui non può fare a meno. Senza tutto l'insieme di assenze rappresentato dalla storicità, dalla cultura e del linguaggio, l'individuo non potrebbe darsi nella sua soggettività, non potrebbe costituirsi. Il presente, la presenza e l'essenza sono tutti degli altri differenti-differiti; sono attraversati da una non simultaneità con se stessi, sempre attraversati da un rimando, un rinvio a qualcos'altro.

Ma se la *différance* è da intendersi come generativa per la presenzialità del presente, questa va interpretata come la condizione trascendentale di ogni esperienza possibile? In realtà non è così e tutti gli sforzi di Derrida sono proprio improntati nel far cadere questa convinzione. La trascendentalità della situazione che abbiamo descritto è infatti anch'essa attraversata originariamente dal gioco della *différance*, e si rivela come un effetto di essa. È il linguaggio con il quale siamo indotti a parlarne che ci fa credere che questo gioco della significazione e del differire in generale sia una condizione trascendentale di questo tipo. È in questo senso non solo un quasi-concetto ma anche un cosiddetto termine indecidibile, come piace chiamarlo all'autore, in quanto di volta in volta, la nostra tradizione linguistica e di pensiero ci porta a considerarlo un termine che propende o per l'empirico o per il trascendentale<sup>49</sup>. "Fintantoché la differenza resta un concetto di cui ci si chiede se debba essere pensato a partire dalla presenza o prima di essa, essa resta uno di questi vecchi segni"<sup>50</sup>. Preferisce quindi a tutti questi segni appartenenti alla tradizione metafisica, quello di «quasi-trascendentale».

Non è possibile arrestare l'evento del differire in quanto tale, non è possibile trovare un istante in cui si è completamente sé stessi e in cui un'essenza presente sia in sé stessa nella sua purezza. Origine, presenza, istante, purezza e verità sono

---

48 Cfr. M. Ferraris, *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 32. È interessante come Ferraris definisce la *différance* un meccanismo onto-cronologico. Con questa definizione si chiarisce ulteriormente il suo carattere di temporeggiamento.

49 Cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 44.

50 J. Derrida, *La voce e il fenomeno: introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2010, p. 143.

tutti termini che Derrida rinvia alla tradizione metafisica che intende decostruire. Il temporeggiamento è anche in stretta relazione con il tema dell'origine che abbiamo trattato in precedenza. Non vi è mai origine piena in quanto è sempre caratterizzata da un continuo differire; è attraversata da una differenza costante che non si manifesta mai nel suo agire silente ma solo attraverso i suoi effetti postumi, cioè i vari differenziati. L'origine non ha nessun luogo, si scarta e si rimanda continuamente. Per quanto ci si sforzi non si può coglierla nella presenza, "il punto d'origine diventa inafferrabile"<sup>51</sup>.

Anche il motivo del temporeggiamento, così come quello dello spaziamento, si trova in rapporto con il tema della significazione. Il soggetto cosciente anche nel momento in cui parla è un soggetto differito. Il senso di quello che vuole dire non sarà mai espresso pienamente; ci sarà sempre un differimento continuo, un rinvio costante alla ricerca del senso e del significato che non sarà mai raggiunto pienamente. Una distanza, sia dal punto di vista spaziale che temporale, separa il voler dire del soggetto da ciò che realmente viene detto. Quando Derrida parla del senso pieno, di un concetto o di una parola in generale, mette sempre il «pieno» fra virgolette, per sottolineare come non esiste in realtà un senso nella sua pienezza e nella sua purezza. Il senso è sempre differito e si differisce continuamente, al contrario di ciò che si è sempre sostenuto all'interno della tradizione metafisica, riducendo il senso ad una presenza piena, fissa, presente. La metafisica "è sempre consistita nel voler strappare la presenza del senso alla differenza"<sup>52</sup>. Si deve quindi lasciar semplicemente avvenire il differenziarsi del senso in quanto si è sempre attraversati dalla differenza e da un costante differire nel duplice senso spaziale e temporale.

### *Traccia e architraccia*

Tra i vari termini che Derrida utilizza nei suoi testi per indicare la *différance* vorrei porre l'attenzione su uno di questi in particolare che secondo me esprime

---

51 J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 60.

52 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 41.

meglio di altri l'impossibilità di esprimere il senso nella sua pienezza. Il termine in questione è quello di fenditura. Nello spiegarne il significato l'autore afferma:

"La fenditura indica l'impossibilità per un segno, per l'unità di un significante e di un significato, di prodursi nella pienezza di un presente e di una presenza assoluta. Per questo non c'è parola piena, la si voglia restaurare per mezzo o contro la psicoanalisi. Prima di pensare di ridurre o di restaurare il senso della parola piena che dice di essere la verità, bisogna porre la questione del senso e della sua origine nella differenza. Tale è il luogo di una problematica della *traccia*"<sup>53</sup>.

Derrida scrive queste poche righe nel contesto di una risposta alla linguistica saussuriana e, dal mio punto di vista, riescono a riassumere molto bene alcune delle tematiche viste finora e ne introducono anche di nuove. Derrida prende il termine fenditura (*brisure*) in prestito dallo scrittore R. Laporte. Letteralmente indica una spaccatura, una rottura, una faglia. È come se ogni presunta parola piena, ogni parola che riteniamo avere un senso pieno, una verità assoluta a cui credere, in realtà fosse attraversata da una spaccatura interna a se stessa. Una fenditura, una *différance*, le segna sempre dal loro interno e le intrama. La contestazione alla metafisica della presenza appare qui in tutta la sua forza. I concetti e le parole non esistono mai nella loro unità e nella loro semplicità, c'è sempre un concatenarsi di differenze alla base del loro senso.

L'attenzione, nel passo citato, è posta tutta sull'ultima parola: la *traccia*. Con questo termine Derrida vuole fare riferimento alla natura del movimento di significazione. La traccia è utilizzata per affrontare una decostruzione del segno inteso nel senso della tradizione metafisica e, come vedremo più avanti, anche nel senso saussuriano. Il segno per definizione rimanda sempre a qualcos'altro, ha sempre un riferimento a qualcosa di presente nel mondo. Come abbiamo visto però, la presenza in se stessa non esiste nella sua purezza in quanto è sempre attraversata dall'evento della *différance*. Il movimento del differire in senso

---

53 J. Derrida, *Della grammatologia*, pp. 102-103. In francese: "La brisure marque l'impossibilité pour un signe, pour l'unité d'un signifiant et d'un signifié, de se produire dans la plénitude d'un présent et d'une présence absolue. C'est pourquoi il n'y a pas de parole pleine, qu'on veuille la restaurer par ou contre la psychanalyse. Avant de songer à déduire ou à restaurer le sens de la parole pleine qui dit être la vérité, il faut poser la question du sens et de son origine dans la différence. Tel est le lieu d'une problématique de la trace". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 102.

spaziale/temporale avviene costantemente, anche se non si presenta mai. Non essendoci presenza piena, c'è sempre e solo un'alterità differita. La traccia non è quindi un ente, non è una presenza, un'identità, una semplicità; è un "assenza irriducibile, assenza di un «altro *come tale*»"<sup>54</sup>. Così come non esiste un'identità pura, non esiste di conseguenza neanche un'alterità in questo senso. Tutto ciò che è assolutamente altro non smette mai di "inscrivere e cancellare le sue tracce"<sup>55</sup> all'interno dell'evento costante del differire. Non esiste il *come tale* della traccia, non esiste una traccia stessa; è proprio la sua peculiare caratteristica quella di non essere niente di determinato con precisione. La traccia risulta quindi avere gli stessi caratteri del movimento della *différance*. Dal momento che la traccia è in *différance*, non è mai propria e non è mai "in condizione di presentazione di sé. Presentandosi essa si cancella [...] come la a quando si scrive"<sup>56</sup> nella parola *différance*. La traccia, non rimandando ad una presenza ma ad un'assenza, risulta essere più adatta del segno nel descrivere il movimento di significazione. Tale movimento consiste infatti in una serie di rimandi e rinvii che non possono mai arrestarsi concretamente in una presenza. Il significato stesso è quindi anch'esso una traccia.

Il *logos* come subordinazione della traccia alla presenza piena è sempre stato un carattere essenziale della metafisica. Si è sempre cercato di arrestare il movimento della dif-ferenza, fermarlo in un istante, osservarlo in una presenza nel presente. Questo tentativo ha sempre portato al nascondimento della traccia. Derrida parla di questo *logos*, come occultamento della traccia e della *différance*, indicandolo come essenzialmente teologico. Solo Dio infatti può togliere la traccia e al tempo stesso sublimarla; solo Dio può dalla differenza arrivare alla presenza<sup>57</sup>.

Le caratteristiche della traccia la mettono in stretta relazione con la tematica del tempo che ho esposto più sopra. Il riferimento alla traccia ci porta a chiarire ulteriormente il rapporto che intercorre fra il tema della *différance* e quello della

---

54 C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 68.

55 Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, cit., p. 23.

56 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 52.

57 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 104. Specificando meglio la figura di Dio, Derrida sottolinea come "l'intelletto infinito di Dio è l'altro nome del logos come presenza a sé, da Descartes a Hegel". Ivi, p. 144.

temporalità. Se l'oggettività reale cosiddetta presente e la soggettività non sono mai puramente tali, se questi sono sempre attraversati, influenzati e costituiti da tutta una serie di elementi altri, allora la realtà presente sarà soltanto un insieme di tracce. Il presente è sempre differito nel senso temporale, oltre che nel senso spaziale. Non sono però soltanto le tracce degli avvenimenti passati che agiscono sul presente, l'esperienza vissuta è anche ciò che accadrà, ciò che potrebbe accadere o ciò che è destinato ad accadere in un prossimo futuro. Il movimento, l'evento della *différance*, è anche il suo a-venire e non potrebbe essere altrimenti. Non potrebbe esistere un movimento, un presente, una esperienza in generale senza il riferimento alle tracce mnestiche del passato e le tracce del futuro<sup>58</sup>. Il presente, non potendo esistere nella forma della semplice presenza, è quindi un insieme di tracce che si intersecano, si intrecciano le une nelle altre dando vita a nuove tracce. "Il presente vivente sgorga a partire dalla sua non-identità a sé, e dalla possibilità della traccia ritenzionale. È già sempre una traccia"<sup>59</sup>.

Da questo discorso si comprende come una caratteristica peculiare della traccia sia l'assenza, o meglio, la sua cancellazione. La traccia è tale solo se si cancella, se non si presenta mai, se non è nulla, niente di concreto, niente di afferrabile in qualche modo. Nel momento stesso in cui si cerca di afferrarla, questa si perde, si cancella. A questo proposito Derrida afferma: "La traccia non essendo una presenza, ma il simulacro di una presenza che si disarticola, si sposta, si rinvia, non ha propriamente luogo, la cancellazione appartiene alla sua struttura"<sup>60</sup>. Se non avesse la peculiarità della cancellazione, la traccia ricadrebbe nei termini di una presenza semplice ed è proprio questo che l'autore vuole evitare con i suoi sforzi. Non essendo la traccia in nessun luogo definito, l'autore sceglie di parlarne nei termini di un simulacro di presenza. In questo caso per simulacro si intende una testimonianza, un ricordo, una parvenza di altro. Le differenze prodotte dal gioco della *différance* si mostrano soltanto nel loro carattere puramente differenziale e mai come presenze vere e proprie; si mostrano quindi solo come tracce e cioè come dei simulacri di presenza. Dal passo citato emerge anche il continuo movimento che caratterizza la traccia. La

---

58 Cfr. M. Ferraris, *Postille a Derrida*, cit., p. 39.

59 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 123.

60 J. Derrida, *La différance*, in *Margini*, cit., p. 53.

staticità non le appartiene, il presente consiste in una "struttura di rinvio generalizzato" che porta alla formazione della significazione e del senso in generale. In seguito a questa descrizione della traccia la vicinanza con il quasi-concetto di *différance* è ormai chiara. Il carattere proprio della traccia è infatti la sua cancellazione, la stessa cancellazione che è distintiva del movimento della *différance* nel momento in cui questo si perde nella formazione delle varie differenze empiriche. Sia l'una che l'altra non si lasciano ridurre né ad una presenza né ad un'assenza; non si lasciano ridurre a queste opposizioni binarie peculiari della metafisica. In realtà però non si tratta soltanto di una vicinanza fra i due concetti, si tratta nello specifico di una coincidenza vera e propria. Si può quindi affermare con certezza che "la traccia è la differenza che apre l'apparire e la significazione"<sup>61</sup>. Senza la traccia, senza la differenza, nessun presente, nessuna presenza e nessun linguaggio potrebbe avere luogo.

Derrida in *Della grammatologia* parla della traccia definendola «immotivata». Ciò significa che questa non ha alcuna referenza trascendentale, non si riferisce a niente di specifico e di per sé non è nulla, nessun ente. Al tempo stesso però essa non è immotivata in sé stessa. Derrida dice infatti che "la traccia è indefinitamente il proprio divenir-immotivata"<sup>62</sup>. La traccia è quindi sempre divenuta, avviene e si sposta costantemente, è già da sempre "accaduta"<sup>63</sup>. L'immotivazione della traccia è da intendersi quindi nel suo continuo movimento, nel suo rinvio costante; solo così, con questa operazione si può comprendere la traccia e la sua immotivazione. Pertanto la traccia si mostra solo in un ente presente che ha la propria motivazione in un altro<sup>64</sup>. Ma questa presenza alla quale la traccia rinvia e delega, è una presenza nel senso in cui la intende la metafisica? In realtà no. La traccia non rimanda ad un essente-presente di questo tipo in quanto la presenza è intesa da Derrida come "traccia di traccia, la traccia della cancellazione della traccia"<sup>65</sup>. Questa affermazione non è indirizzata soltanto verso una pura contestazione del presente e della presenza nei termini in cui ne parla la metafisica, ma si riferisce anche alla costituzione del linguaggio

---

61 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 97.

62 Ivi, p. 73.

63 C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 68.

64 Cfr. ibidem

65 J. Derrida, *Ousia e grammé*, in *Margini*, cit., p. 102.

che noi tutti parliamo e alla significazione in generale. Nonostante tutto, nonostante il cancellamento della traccia che avviene all'interno del testo metafisico, nonostante il cancellamento della differenza che dà origine a tutte le altre differenze, questo cancellamento si traccia. Si scorge proprio all'interno del testo metafisico, all'interno del presente e all'interno del nostro linguaggio. In seguito a queste considerazioni Derrida può sostenere dunque che il linguaggio, il presente e la metafisica stessa sono la traccia del cancellamento della traccia.

Questo discorso ci porta a considerare con più attenzione la questione della nominazione. Con il termine traccia Derrida non ritiene di aver trovato una nominazione più originaria, anteriore rispetto alla differenza. Dire che la differenza si traccia nel testo della metafisica non significa questo. Significa invece pensare che il presente, l'essente-presente non è che un altro differito, non è che un segno di un altro segno, una traccia di un'altra traccia; significa pensare la presenza come un effetto del rimando, del rinvio generalizzato che caratterizza il movimento della *différance*<sup>66</sup>. Dal momento che, come ho già anticipato, non esiste una traccia autentica, una traccia considerata propria, la sua nominazione risulta essere impossibile proprio alla luce del suo carattere di cancellamento. Tutti i nomi che le si attribuiscono, che cercano di arrestarla, non possono che ricadere, proprio come nel caso della *différance*, all'interno della metafisica. Il nome di traccia che utilizza il filosofo francese non è considerato un nome assoluto così come anche la giustificazione per il suo utilizzo "non può mai essere assoluta e definitiva"<sup>67</sup>. Si è sempre inseriti all'interno di un certo contesto storico, all'interno di una certa tradizione di pensiero e di conseguenza "anche la parola traccia deve fare di sé stessa il riferimento per un certo numero di discorsi contemporanei"<sup>68</sup>. Anche la parola traccia, così come tutte le altre parole non è mai piena, non porta mai con sé un significato puro. È anch'essa attraversata da una lacerazione (*brisure*), e dal movimento continuo della differenza che costituisce la significazione. La parola traccia stabilisce però meglio di altre il rapporto che intercorre fra i vari concetti all'interno del nostro linguaggio e segna in maniera più sicura il rapporto con la presenza. Non essendoci parola piena ed

---

66 Cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 143.

67 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 103.

68 Ibidem

autentica, nemmeno quella di traccia o di *différance*, si comprende come anche il senso non sia mai dato. La verità del senso inteso nella sua purezza e pienezza non si dà mai. Questo avviene proprio in seguito al cancellamento della traccia. Nel momento in cui la traccia si cancella, si perde anche il senso che porta con sé e che dunque non si compie mai del tutto. Questa è l'aporia alla quale si va sempre incontro e che in nessun modo si può evitare. I sensi si contaminano sempre fra di loro, si intrecciano gli uni negli altri. Questa aporia alla quale si è destinati non è altro se non la disseminazione continua del senso e di ogni sua possibilità; il senso si rinvia costantemente<sup>69</sup>.

Non è negli intenti di Derrida cercare di risolvere l'aporia alla quale si è pervenuti nel parlare della traccia. È il concetto stesso di traccia, anche in relazione alla questione del tempo che abbiamo affrontato, che presenta, nella sua natura, un carattere aporetico indecidibile. Un'aporia di questo tipo si osserva anche nel momento in cui si relaziona il tema della traccia a quello dell'origine. Si è già detto che l'origine, intesa come un punto fermo, fisso in un luogo e in un tempo determinati non si dà mai. L'origine non è connotata da una presenza ma è anch'essa in continuo differimento. In *La voce e il fenomeno* anche sottolineando come la traccia costituisca la presenza e il presente l'autore afferma:

"la traccia nel senso più universale, è una possibilità che deve non solo abitare la pura attualità dell'adesso, ma costituirla con il movimento stesso della dif-ferenza che essa vi introduce. Una tale traccia è [...] più «originaria» della stessa originarietà fenomenologica"<sup>70</sup>.

---

69 Cfr. Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, cit., p. 22.

70 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 103. In francese: "La trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'elle y introduit. Une telle trace est [...] plus «originnaire» que l'originarité phénoménologique elle-même". J. Derrida, in *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, p. 75. Queste righe sono state scritte in riferimento ad una critica verso Husserl e la sua visione del segno inteso in senso fenomenologico. Dal punto di vista derridiano la teoria husserliana del segno rimane ancorata alla tradizione metafisica. Dalla traduzione francese si può notare come al posto di dif-ferenza Derrida utilizza quello di *différance* con la a. In italiano, così come in francese, questa parola non esiste e anziché parlare di differenza si tende molto spesso, ma non sempre, ad usare un trattino per distinguere la dif-ferenza dalle semplici differenze.



Si nota dal passo citato in primo luogo che la traccia istituisce la presenza con il suo movimento differenziale. In secondo luogo si nota come la traccia sia connotata da un'originarietà. L'autore mette tra virgolette il concetto di originario dal momento che questo è ancora un concetto prettamente metafisico e in quanto tale è caratterizzato da una presenza pura e semplice. Non solo secondo l'autore il senso viaggia e si rimanda continuamente nel presente ma tale rimando lo si ritrova anche nel «punto» d'origine. Questo punto d'origine non si dà mai in presenza, non si presenta mai come un'essenza ma si dà sempre come una traccia. Derrida dice "la traccia è l'origine assoluta del senso in generale. Il che equivale a dire, ancora una volta, che non c'è origine assoluta del senso in generale"<sup>71</sup>. L'origine è sempre attraversata da una lacerazione (*brisure*), la stessa che si ritrova anche in ogni discorso, in ogni senso che si ritiene essere puro e semplice. Una *différance* riapre l'origine in sé stessa, quella stessa origine che la metafisica ha sempre ritenuto unica e indivisibile, è in realtà attraversata dal movimento della significazione. Ha ragione Nancy quando parlando dell'origine come la intende Derrida afferma: "Non c'è inizio, né fine, ma c'è sempre invio"<sup>72</sup>. Il pensare l'origine in questo modo è ovviamente problematico non avendo più quella presa stabile su di essa che si è sempre ricercato. È indispensabile però secondo l'autore rimanere all'interno di questa aporia che caratterizza il pensiero della *différance*.

Nel momento in cui si mette in questione l'evidenza di una presenza originaria per parlare di un'origine nel senso della traccia, si deve anche rifiutare l'idea di passato in senso classico. Si è sempre parlato di un presente-passato, un passato che a suo tempo è stato presente. Derrida sostiene che "la traccia rinvia ad un passato assoluto"<sup>73</sup>, un passato che non è mai stato presente nel senso in cui lo intende la metafisica. Questo perché la differenza agisce sempre e lascia traccia in ogni tempo e luogo, non costituisce mai presenze piene. Il concetto di traccia è

---

71 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 97.

72 Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, cit., p. 24. È interessante notare come Nancy proseguendo nel suo discorso dice: "Derrida non ha smesso di inviarsi lui stesso". In linea con il suo pensiero ha sempre cercato di pensare altrimenti, ha cercato di toccare i limiti del pensiero classico e ha cercato una sua reinterpretazione continua.

73 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 98.

quindi incompatibile con quello di passato, di presente e di avvenire; la traccia è incompatibile con il concetto di tempo come è stato sempre concepito.

Si è dunque compreso che secondo Derrida un'origine come non-traccia, non è pensabile. Per parlare del concetto di origine in questo modo l'autore introduce un nuovo concetto: l'archi-traccia. La parola *archia* sta a significare la doppia natura del concetto in questione. È anche questo, come molti altri concetti utilizzati da Derrida, un termine indecidibile. L'*archia* in questo caso serve a rivelare la sua natura empirica e trascendentale al tempo stesso. Il concetto di traccia e quello di architraccia non sono dunque lo stesso concetto, differiscono però di pochissimo l'uno dall'altro. Nonostante differiscano di poco sono comunque anche lo stesso concetto; la traccia è lo stesso dell'architraccia sotto il profilo empirico, mentre l'architraccia è lo stesso della traccia sotto il profilo trascendentale. Così come la *différance*, sono dunque anche questi dei quasi-concetti. Si identificano e si differenziano allo stesso tempo, sono lo stesso e anche l'altro differito<sup>74</sup>. Pensare un'origine così intesa significa pensare che "essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non-origine"<sup>75</sup>. Un rinvio continuo verso un'altra origine che è sempre una traccia e un rinvio, senza arrivare mai ad un'origine intesa nei termini di presenza piena. Senza questa architraccia che si ritrae dalla traccia, senza questo sfuggimento continuo della presa, niente si potrebbe mai dire, nessun linguaggio potrebbe aver luogo. Il senso come oggi viene inteso non potrebbe mai darsi senza il riferimento a questa traccia originaria.

---

74 Cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 46.

75 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 92. È interessante notare come Derrida sia perfettamente consapevole dei limiti del suo pensiero sulla traccia. Il suo debito con Husserl e la tradizione fenomenologica si nota ora con più chiarezza. Lo stesso autore infatti ammette che "un pensiero della traccia non può rompere con una fenomenologia più di quanto non possa ridurvisi". Ivi p. 93. Gli stessi limiti del pensiero derridiano sono sottolineati da C. Sini quando sostiene che quello di Derrida sulla traccia sia un *pensiero secondo* in quanto senza la fenomenologia, senza il suo discorso attorno ad un'origine, il suo pensiero non si sarebbe potuto svolgere. Allo stesso tempo però sostiene che lo stesso Derrida non si rende conto di aver anche dato luogo ad un pensiero primo alternativo. "Cioè che l'origine è l'orlo della traccia. Proprio della traccia empirica, cioè della concreta pratica che in questo dire e scrivere viene praticata. Che l'origine è questa *etica della scrittura*". C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 72.

## *Archiscrittura*

Si è visto come il presente e la presunta presenza siano in realtà impresentabili come tali; sono riscontrabili soltanto attraverso la forma della traccia disseminante. Un rimando, nel senso spaziale e temporale del termine, avviene sempre costantemente e permette agli enti semplicemente presenti di essere tali ma mai nella loro purezza e pienezza. Il discorso sulla traccia è estendibile al linguaggio parlato, a quello scritto e al processo della significazione in generale. Per comprendere meglio in che modo avvenga questa relazione è opportuno avvalersi dei concetti, utilizzati da Derrida ma non solo, di idealità e iterabilità. L'autore se ne serve soprattutto in *La voce e il fenomeno* nella lettura che fa di Hesserl e nella decostruzione del suo pensiero. L'idealità è la forma costitutiva del linguaggio. Non si presenta mai empiricamente in qualche forma determinata riscontrabile nel reale, ha invece un profilo soltanto ideale. Ogni parola nel nostro linguaggio ha queste caratteristiche. A tal riguardo però Derrida afferma:

"Questa idealità, che è soltanto il nome della permanenza dello stesso 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 costituita da questa. Il suo «essere» è proporzionale al potere di ripetizione. L'idealità assoluta è il correlato di una possibilità di ripetizione indefinita"<sup>76</sup>.

Derrida scrive queste righe in riferimento al linguaggio parlato ma il concetto è estendibile a qualsiasi processo di significazione. L'idealità che è riscontrabile sia nel significante (ad esempio le parole), sia nel significato, è tipica di ogni segno. Questa idealità non è altro se non la sua stessa possibilità di iterazione. Un segno è considerato tale, è considerato comprensibile, soltanto in riferimento alla sua ripetibilità. Nell'utilizzare un segno, poniamo ad esempio come significante la parola «cane», questa si comprende e può funzionare solo nel momento in cui

---

76 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 86. In francese: "Mais cette idéalité, qui n'est que le nom de la permanence du même et la possibilité de sa répétition, n'existe pas dans le monde et elle ne vient pas d'un autre monde. Elle dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition. Elle est constituée par elle. Son être est à la mesure du pouvoir de répétition. L'idéalité absolue est le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie". J. Derrida, in *La voix et le phénomène*, cit., p. 58.

rimane la stessa nel suo utilizzo in circostanze diverse<sup>77</sup>. Un segno è tale solo se nella sua ripetizione in contesti diversi continua ad essere comprensibile. Tale condizione di iterabilità caratteristica di ogni segno linguistico rende possibile la costituzione dell'identità ideale; un'identità che come sappiamo non è mai pura e semplice ma sempre impura, sempre sporca e travagliata al suo interno dall'alterità. La traccia dell'altro è sempre presente in ogni segno linguistico. Non esiste un segno che rimandi solo ed esclusivamente a sé stesso, un segno che porti autonomamente con sé un senso pieno. A partire da sé stesso un segno non significa mai niente, ha sempre bisogno di rimandare ad altri segni, l'altro abita sempre all'interno di qualsiasi identità, segnica o non segnica. Un segno è dunque tale solo all'interno di una totalità segnica, all'interno di una continua serie di rimandi fra segni dove nessuno rimanda solo a sé<sup>78</sup>. "Ogni «elemento» - fonema o grafema – si costituisce a partire dalla traccia presente in esso degli altri elementi della catena o del sistema"<sup>79</sup>. Una concatenazione di questo tipo sta alla base di tutti i sistemi di significazione.

La *différance*, il movimento della significazione e del dispiegamento delle differenze, costituisce questa stessa concatenazione fra i segni; non si vede all'opera e non si sente, si scorge solo nei suoi effetti postumi lasciando traccia. Il tracciamento delle differenze al quale dà luogo l'evento della *différance* è necessario per la presunta manifestazione piena degli elementi nel presente. Non solo però questo movimento lascia traccia, ma si traccia esso stesso all'interno di queste differenze e le attraversa. Dire che la *différance* si esprime come tracciamento significa dire che questa si annuncia soltanto come scrittura, o meglio come archi-scrittura (*archi-écriture*) delle tracce<sup>80</sup>. Ancora una volta viene dunque sottolineata l'importanza della scrittura nel gioco della significazione; importanza espressa dall'autore con una singola lettera (la a di *différance*) che riproduce il gioco silenzioso che la contraddistingue, un gioco che non si può dire o ascoltare ma che avviene originariamente attraverso la

---

77 Cfr. J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., pp. 92-93.

78 Cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 88.

79 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 36.

80 Cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 144. Il termine archi-scrittura è utilizzato da Derrida in *Della grammatologia* in seguito alla lettura su Saussure. Avremo modo di affrontare nel dettaglio questa sua lettura nel capitolo 2.

scrittura. È proprio a questa scrittura originaria che Derrida si riferisce nel momento in cui parla di archiscrittura. La metafisica della presenza ha sempre pensato ad un significato puro e un senso pieno che non esistono in quanto sempre penetrati dalla traccia dell'altro. La metafisica di cui, come vedremo, lo stesso Saussure fa parte, ha sempre cercato la cancellazione della traccia e di conseguenza ha anche cercato di liberarsi della scrittura, ponendola in secondo piano rispetto alla parola parlata. A questo proposito Derrida può dire che "la scrittura è un rappresentante della traccia"<sup>81</sup>. Questo non significa però che traccia e scrittura siano la stessa cosa in quanto il come tale della traccia non esiste, non è niente di definito o di presente. Non è mai esistita una parola piena nel senso in cui ne ha parlato la metafisica, nemmeno la parola *différance* coniata da Derrida che non è neanche una parola. Per scorgere il tracciarsi della differenza il filosofo francese ritiene dunque opportuno "sorprendere la scrittura delle e nelle parole"<sup>82</sup> in quella archiscrittura che è la condizione a partire dalla quale tutte risultano essere funzionali e comprensibili. Il linguaggio e la significazione in generale sarebbero dunque derivati dalla scrittura in quanto questa, intesa in termini di archiscrittura, è più originaria di qualsiasi concetto o segno linguistico. Tutto questo significa pensare "che il linguaggio «originale» e «naturale» non sia mai esistito"<sup>83</sup> in quanto è da sempre costituito di tracce e di sensi che si intrecciano fra loro; è dunque sempre contaminato dalla scrittura. Sbaglia dunque J. Habermas nel momento in cui, cercando di descrivere la scrittura nei termini in cui ne parla Derrida, sostiene che questa è concepita come "il segno assolutamente originario distaccato da tutti i rapporti pragmatici della comunicazione"<sup>84</sup>. Non si tratta propriamente di questo. Derrida ha in mente un linguaggio che, al contrario, è sempre in rapporto con la scrittura, un linguaggio che non può mai esistere senza essere originariamente attraversato dalla scrittura. In ogni comunicazione i parlanti in quanto soggetti e le parole da loro pronunciate sono intrecciati dalle tracce dell'altro, sono nel movimento della

---

81 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 230.

82 C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 145.

83 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 85.

84 J. Habermas, *Discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Laterza, Roma 1997, p. 181.

*différance*, hanno sempre in loro il riferimento ad una scrittura che in essi si traccia.

Non si parla qui di una scrittura intesa nel senso comune, non è dunque una scrittura fonetica o alfabetica; si tratta di una scrittura generale, una scrittura originaria nel senso della traccia, una protoscrittura che è sempre attraversata dalla differenza e che differenzia a sua volta. È una scrittura sempre inserita all'interno di ogni discorso, lo abita, è inscritta in esso<sup>85</sup>. In taluni casi Derrida si limita a chiamare questo nuovo concetto di archiscrittura con il termine classico di scrittura dando origine a qualche fraintendimento. Ma se utilizza questa interscambiabilità fra i due termini è per sottolineare che il concetto di archiscrittura "comunica essenzialmente col concetto volgare della scrittura"<sup>86</sup>. Senza l'archiscrittura, senza la *différance*, il linguaggio non si costituirebbe e i segni di cui è composto, siano essi fonemi o grafemi, non avrebbero neanche quel senso ritenuto pieno dalla metafisica.

L'evento della *différance* può soltanto scriversi, tracciare e lasciare traccia del suo movimento. L'intento di Derrida è quello di lasciare che questo gioco della significazione semplicemente avvenga, si in-scriva in ogni testo e in ogni linguaggio. Così come la traccia, l'architracca e la *différance*, anche l'archiscrittura non può presentarsi in nessun modo sotto la forma della presenza; si scorge solo nelle sue tracce scritte. Proprio per questo motivo "non può, non potrà mai essere riconosciuta come *oggetto* di una scienza"<sup>87</sup>. Una tale scienza non avrebbe alcun oggetto dal momento che l'archiscrittura non è un oggetto e non si manifesta mai<sup>88</sup>.

---

85 Cfr. T. Bellou, *Derrida's Deconstruction of the Subject: Writing, Self and Other*, Peter Lang, Bern 2013, p. 88.

86 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 86. La vicinanza fra i due termini si nota soprattutto quando Derrida dice: "La scrittura appare molto prima della scrittura in senso stretto: già nella dif-ferenza o archi-scrittura che apre la parola stessa". Ivi, p. 181.

87 Ibidem

88 È interessante a tal riguardo la critica che porta avanti C. Sini. Sostiene che nonostante l'archiscrittura non possa presentarsi, Derrida ha voluto comunque presentarla anche se in maniera indiretta. "Come non osservare che tutto questo ha la stessa natura del segno? Non solo la «cosa stessa» è un segno, ma anche l'archiscrittura". E proseguendo dice: "Nominar qualcosa che non può divenir oggetto nel mondo non è [...] quella teologia negativa [...] che è l'instaurazione stessa del trascendentale metafisico?". C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 70. Sini sa che Derrida ha cercato di giustificare il proprio pensiero discostandosi dalla teologia negativa, ma ritiene comunque che abbia percorso una strada in quella direzione.

Alla luce di quanto è stato detto finora possiamo concludere che la formazione del linguaggio, della scrittura e della significazione in generale non potrebbe avere luogo senza la differenza. Ma questo discorso è valido anche inversamente. È attraverso la scrittura che si scorge la differenza. Non c'è un elemento più originario dell'altro, entrambi sono connotati da un'*archia* e da un intreccio costanti. Anche il testo scritto non può venire considerato come un "*primum interpretandum*"<sup>89</sup> in quanto al suo interno è sempre attraversato da una differenza che lo contraddistingue. Senza di questa il testo non potrebbe costituirsi e non potrebbe significare alcunché. Il testo, così come tutti gli enti, tutte le identità ritenute presenti nel reale, non sono chiusi in loro stessi in un'unità semplice; hanno sempre le tracce di qualcos'altro, le tracce di un'alterità che è indispensabile per la formazione del senso che questi portano con sé, un senso mai completamente puro ma sempre sporco in quanto continuamente rimandato, rinviato ad altro. Il testo è costituito al suo interno da un gioco differenziale senza il quale non potrebbe esistere, è sempre aperto verso l'esterno ed è per questo che non si può, secondo Derrida, concepire un testo come il principio dell'interpretazione. Senza il riferimento a tutta una catena di altri testi, di altre realtà e significati, non potrebbe avere luogo alcuna interpretazione. È questo il lavoro della decostruzione che sta dietro gran parte delle opere dell'autore. Il testo stesso è in decostruzione, il senso è atteso continuamente e nella sua pienezza non si darà mai. È dunque un lavoro infinito che consiste nello disfare e ricomporre il tessuto del testo<sup>90</sup>. Che la scrittura è attraversata dalla differenza si comprende soltanto nel momento in cui questa ritorna su di sé. Per questo il lavoro di scrittura di Derrida è proprio rivolto a cercare di far scorgere la differenza, farla risultare più evidente anche all'interno di altri testi della tradizione occidentale. Quello del filosofo francese è dunque un lavoro di scrittura sulla scrittura e questo è possibile soltanto perché la scrittura ha il carattere dell'iterabilità e della ripetizione. In ogni testo è possibile fare citazioni, rimandi ad altri testi, riferimenti particolari che richiamano un'altra scrittura che tratta gli stessi argomenti ma in maniera differente, da un punto di vista diverso.

---

89 M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 50.

90 Cfr. *Ibidem*. Si noti a tal riguardo come tutto il testo di *La scrittura e la differenza* sia costituito di saggi che affrontano argomenti diversi fra loro; in ognuno di essi l'autore scorge già la *différance* e il suo presentarsi solo sotto forma di traccia e attraverso la scrittura.

Dall'iterabilità peculiare della scrittura, dunque dal suo invio, disseminazione e rimando, deriva il suo carattere immotivato nella stessa maniera in cui questo è stato attribuito alla traccia. L'immotivazione della scrittura è da considerare come il suo carattere essenziale in quanto fa riferimento alla "possibilità di tradurre infinitamente il senso"<sup>91</sup>. Ancora una volta si mostra come non possa mai darsi un senso nella sua totalità e nella sua pienezza, ma soltanto nel suo continuo differire. Si presenta sempre lacerato al suo interno, contaminato da altri sensi, si presenta solo come traccia di altro da sé e questo equivale a dire che non si presenta mai puramente.

L'archiscrittura è sempre all'opera sia nella sostanza grafica che in quella non grafica, è all'origine di ogni movimento di significazione. Essendo la condizione necessaria per la costituzione di qualsiasi linguaggio non può "far parte del sistema linguistico stesso, essere situata come un oggetto nel suo campo"<sup>92</sup>. Il che non significa pensare che l'archiscrittura si trovi in qualche altro luogo, significa non pensarla proprio come un oggetto. Ha gli stessi caratteri della *différance*, non è né una presenza né una semplice assenza, ha dunque i connotati della traccia originaria. L'archiscrittura deve quindi essere "pensata come architracca"<sup>93</sup>, come quell'origine che non è mai piena ma è soltanto un invio verso un passato assoluto, verso un'altra origine che a sua volta è soltanto una traccia.

Il tema dell'archiscrittura, così come quello di traccia, si riconducono ad un'origine solo nel momento in cui questa viene pensata come attraversata da una differenza costitutiva. Ma per pensare un'origine che rimanda continuamente ad altro, ad un'altra non-origine, è indispensabile mettere in questione il concetto di tempo pensato tradizionalmente. Così come abbiamo visto per il concetto di traccia, anche per quanto riguarda l'archiscrittura Derrida sostiene che "apre ad un tempo, in una sola e medesima possibilità, la temporalizzazione, il rapporto

---

91 Ivi, p. 52.

92 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 91.

93 C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 71. Sini nel suo testo va oltre l'analisi derridiana ritenendo opportuno soffermarsi maggiormente sul come avvenga l'articolazione fonica e non. Ritene importante soffermarsi a comprendere quale sia lo schema che permetta l'articolazione. "È solo in base a questo *schema* operativo che allora possono sorgere oggetti come *il* linguaggio, *la* scrittura e *la* differenza. Retrocedere quest'ultima dietro lo schema alfabetico e farla agire immaginariamente come suo «presupposto» è un non senso dal quale derivano tutti i paradossi in cui Derrida si imbatte. Sicché la sua archiscrittura [...] è una messa in questione sterile e inconcludente". Ivi, p. 74.



all'altro ed il linguaggio"<sup>94</sup>. In definitiva dunque la temporalità così come la intende il filosofo francese non si identifica né con quella psicologica e neanche con quella cosmologica, corrisponde invece ad un'aporia imprescindibile nella quale c'è un continuo scambio, una continua interazione fra l'attuale e l'inattuale. Il tempo lineare classico viene dunque a sostituirsi, nell'ottica derridiana, con il «tempo giusto» o tempo dell'evento<sup>95</sup>. Se ogni presenza, ogni ente o segno, rimanda a qualcos'altro, se ognuna di queste non è altro che la traccia di un'alterità che costituisce la sua identità, significa che un tempo lineare non è più pensabile in quanto si ha sempre a che fare con la traccia degli eventi passati e di quelli prossimi. Una realtà di questo tipo è riscontrabile in ogni processo di significazione e di linguaggio. Per descrivere il continuo e ripetuto rapporto che si intrattiene costantemente con l'altro, Derrida fa riferimento alla pratica della lettura. Nell'atto della lettura non è possibile leggere una parola alla volta; oltre all'aver già letto le parole precedenti ed averne compreso il messaggio è anche necessario cercare di anticipare nella nostra mente le parole che seguiranno<sup>96</sup>. È proprio questo che l'autore intende con tempo dell'evento. Il tempo lineare classico coincide con un'idea di scrittura lineare di tipo alfabetico, mentre quella alla quale Derrida fa riferimento è una scrittura e una lettura di testi composti da tracce che coincidono con il concetto di tempo dell'evento. "La linea rappresenta solo un modello particolare. [...] Questo modello è divenuto modello e resta, come modello, inaccessibile"<sup>97</sup>. Il concetto linearista della scrittura è uno dei concetti cardine della tradizione linguistica ed è portato avanti anche, come vedremo, da Saussure. La linearità della scrittura è inconcepibile nel momento in cui si pensa il testo come costituito da tracce e non da semplici segni chiusi in sé stessi e aventi un significato puro.

L'assenza del significato puro della scrittura si rileva anche nel momento in cui Derrida approfondisce meglio il rapporto che la scrittura intrattiene con la spaziatura. L'autore sostiene che "ogni grafema è per essenza testamentario" in quanto "la spaziatura come scrittura è il divenir-assente e il divenir-inconscio del

---

94 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 91.

95 Cfr. A. Potestio, *Tempo e traccia. Una riflessione sul pensiero di J. Derrida*, in G. Dalmaso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, p. 132.

96 Ibidem

97 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 127.

soggetto"<sup>98</sup>. L'assenza di cui qui si parla è *quella* del soggetto della scrittura, del suo autore. Ogni testo è testamentario poiché è pensato per restare anche oltre la morte del suo autore. Da questo punto di vista il messaggio che l'autore vuole lasciare, il significato delle sue parole, non potrà mai essere compreso nella sua pienezza. Il senso di un testo scritto non potrà mai essere ricostruito fedelmente secondo quelle che erano le intenzioni dell'autore e di conseguenza "l'assenza originale del soggetto della scrittura è anche quella della cosa o del referente"<sup>99</sup>. I significanti, le parole presenti nel testo scritto dall'autore, non possono mai avere una coincidenza nel senso temporale e spaziale del termine con il significato al quale rimandano. L'assenza dunque non è solo quella del soggetto della scrittura ma anche quella del referente al quale i segni nel suo scritto rimandano. Il significato è dunque sempre differito, rinviato ad altro, ad una catena di significanti; è in un movimento continuo che non può mai arrestarsi, è sempre in *différance*.

---

98 Ivi, p. 101.

99 Ibidem.

## Capitolo II

### Derrida legge Saussure

#### *I pericoli della scrittura e il privilegio della voce*

Nel capitolo precedente il discorso sulla *différance* è stato indirizzato in modo generale a tutti quegli aspetti che la caratterizzano e che la rendono un concetto così diverso dagli altri, tanto da parlarne nei termini di un "quasi-concetto". Il discorso è stato svolto cercando di toccare tutti i punti cruciali che l'autore affronta nel parlare di questa tematica, in riferimento alla sua diversa concezione della nozione di origine, di presenza e di coscienza, di tempo e di scrittura. Come si ha già avuto modo di vedere, il tema della scrittura ha un'importanza cruciale nelle prime opere di Derrida. In questo secondo capitolo il mio discorso verterà proprio sulla questione della scrittura e in particolare sulla lettura di Derrida su Ferdinand De Saussure. È anche grazie a questa lettura che l'autore arriva a formulare e ad articolare meglio il suo pensiero intorno alla *différance*, soprattutto in riferimento al movimento continuo della significazione che ritrova proprio in essa il motivo della sua genesi e del suo dispiegamento.

Saussure appartiene alla corrente linguistica dello strutturalismo ed è considerato uno dei suoi massimi fondatori. Scopo fondamentale dello strutturalismo è quello di scovare gli elementi semplici che costituiscono un sistema e di "strutturarli a partire da un centro ordinatore"<sup>1</sup>. Si tratta dunque di un procedimento metodico rigoroso e scientifico verso il quale il decostruzionismo derridiano non avrebbe potuto non scontrarsi. Sia l'idea di un centro, definibile come origine da cui tutto parte, sia l'idea di trovare degli elementi semplici considerati nella loro purezza e semplicità, sono in contrasto con tutto ciò che è

---

<sup>1</sup> M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 63.

stato detto finora. Per questi motivi Derrida sostiene che "sarebbe facile mostrare che il concetto e perfino la parola di struttura hanno l'età della *episteme*, vale a dire nello stesso tempo della scienza e della filosofia occidentali"<sup>2</sup>. Si nota qui l'esistenza, secondo l'autore, di una stretta vicinanza fra il concetto di struttura e tutto ciò che ha sempre sostenuto la metafisica occidentale. La concezione di elementi riscontrabili nella loro semplice presenza e quella di un'origine o un centro da cui tutto ha luogo, sono idee che entrambe hanno in comune e che Derrida ha cercato in ogni modo di decostruire all'interno del suo discorso. I concetti di origine e di presenza devono essere intesi nel loro movimento costitutivo, nel gioco e nell'evento della *différance* che si svolge costantemente. La comunanza che Derrida riscontra fra le idee del movimento strutturalista e quelle espresse dalla metafisica della presenza non ha però sempre ottenuto il consenso della critica. Un testo recente di Russell Daylight, sottolinea l'impossibilità di mettere a confronto i segni utilizzati nella lingua odierna con quelli che si utilizzavano in passato. In questo caso non è quindi possibile, secondo quest'autore, confrontare il termine "struttura" odierno con quello che si era soliti utilizzare in passato; non si dà mai un'esistenza continua nel tempo dei termini<sup>3</sup>. Quest'idea è basata su un'interpretazione della visione sincronica della lingua sviluppata da Saussure che avremo modo di affrontare in seguito. Quello che è importante sottolineare qui è come nonostante queste differenze di vedute, il confronto serrato con lo strutturalismo da parte di Derrida è risultato proficuo per lo sviluppo del suo pensiero filosofico e non solo filosofico<sup>4</sup>.

---

2 J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p 359. In francese: "Il serait facile de montrer que le concept de structure et même le mot de structure ont l'âge de l'epistémè, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentales". J. Derrida, in *L'écriture et la différence*, Édition du Seuil, Paris 1967, p. 409.

3 Cfr. R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, p. 60.

4 Anche per questa ragione la critica ha sostenuto che Derrida, nonostante la sua vicinanza con alcuni temi dello strutturalismo, appartenga in realtà al movimento post-strutturalista. L'autore però ha sempre preferito non essere etichettato in nessuno di questi movimenti anche se è inevitabile la sua più stretta vicinanza al post-strutturalismo. Cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 63.

Prima di affrontare la lettura vera e propria del testo di Saussure in *Della grammatologia*, il filosofo francese prende di mira la linguistica in generale e afferma che: "La scienza linguistica determina il linguaggio – il suo campo di oggettività – in ultima istanza e nella semplicità irriducibile della sua essenza, come unità di *phonē*, *glōssa* e *logos*"<sup>5</sup>. Già con questa frase di poche righe si può notare come il discorso derridiano sia indirizzato ad individuare la stretta relazione che intercorre fra la linguistica moderna e quello che lui chiama logocentrismo, caratteristico della metafisica occidentale, cercando di individuare quegli elementi in comune fra i due che fanno dell'uno la continuazione dell'altro. Trova l'essenza della linguistica nella voce (la *phonē*), nella parola parlata, considerata direttamente collegata all'individuo e alla sua coscienza più propria.

Per approfondire meglio questi argomenti e per mostrare che cosa Derrida intende quando parla di tale continuità è opportuno fare riferimento, come anche lo stesso autore fa nei suoi testi, all'antichità, soprattutto ad Aristotele e Platone. Quest'ultimo è preso in esame nella *Farmacia di Platone*, uno dei testi più conosciuti dell'autore. Qui si affronta una lettura decostruzionista del *Fedro* platonico mostrando una certa attenzione soprattutto alla concezione della scrittura del filosofo greco. Nel raccontare il mito di Theut, Platone inizialmente presenta la scrittura come un *pharmakon*<sup>6</sup>, un farmaco che è capace di risolvere tutti i problemi di memoria degli uomini. Successivamente però la scrittura rivela la sua vera natura, si mostra nella sua versione più minacciosa, si mostra nell'altra sua faccia, quella di un veleno (*pharmakon*). "La scrittura avrà l'effetto di rendere le anime smemorate"<sup>7</sup>, al contrario di ciò che sosteneva il Dio Theut. La scrittura produce così l'effetto opposto a quello previsto e minaccia la purezza della memoria, quella che per Platone si avvicina maggiormente alla verità. Soltanto un'intatta memoria (*mneme*), senza riferimento ad alcun segno, è capace di raggiungere il vero. La scrittura viene dall'esterno, è un fuori irriducibile alla

---

5 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 51. In francese: "La science linguistique détermine le langage – son champ d'objectivité – en dernière instance et dans la simplicité irréductible de son essence, comme l'unité de *phonè*, *glossa* et *logos*". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 45.

6 Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015, p. 61.

7 M. Vergani, *Dell'aporia: saggio su Derrida*, cit., p. 171.

soggettività e ha una distanza troppo grande dall'*eidos* di cui parla Platone; "corrompe l'interiorità intatta, è supplemento di supplemento"<sup>8</sup>. È considerata il "figlio illegittimo" al contrario del *logos* che viene visto come il figlio legittimo del padre (del sole o *eidos*). Si è di fronte ad una gerarchia che contrassegna la superiorità del *logos* sulla scrittura e che la condanna una volta per tutte ad essere sua sottoposta. Il motivo della sua condanna in seconda posizione è dato anche dal fatto che "la scrittura è «per la morte»"<sup>9</sup> perché non è parola piena, non è parola vivente a differenza di quella pronunciata direttamente dal soggetto che la proferisce. Inoltre, un testo scritto non può rispondere alle eventuali domande che gli possono essere poste, non è possibile avere ulteriori informazioni o una chiarificazione migliore del suo contenuto, di ciò che l'autore voleva comunicare con il suo messaggio. In questa prospettiva la parola viene pensata come presenza viva al soggetto cosciente che la articola. Derrida legge dunque nel testo platonico un disprezzo verso la scrittura, considerata come forma illegittima della comunicazione, lo stesso disprezzo che leggerà poi nelle pagine del testo di Saussure.

La scrittura non è a diretto contatto con il significato a differenza della parola viva che invece si trova molto più vicina al parlante, al suo pensiero e a ciò che vuole comunicare. Le parole "escono dal parlante come segni spontanei e quasi trasparenti del suo pensiero"<sup>10</sup>. I segni, che invece contraddistinguono la scrittura, sono fisici e molto distanti dal reale pensiero dell'autore, hanno una distanza troppo grande dal significato che voleva trasmettere. Questa distanza non è solo spaziale ma anche temporale; l'autore potrebbe, in primo luogo, essere del tutto assente (potrebbe essere defunto) e la scrittura continuerebbe comunque a funzionare; funzionerebbe, d'altra parte, anche nel caso in cui fosse totalmente staccata dal suo autore, anche se in questo caso si avrebbe una scrittura anonima. Così descritta la scrittura potrebbe dar luogo a dei fraintendimenti e a delle incomprensioni dal momento che "il parlante non è presente per spiegare al

---

8 Ibidem.

9 G. Dalmasso, *Jacques Derrida e l'avvenire del significato*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, cit., p. 26.

10 J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., p. 91.

proprio ascoltatore che cosa intendeva dire"<sup>11</sup>. Non solo dunque la scrittura è posta in secondo piano rispetto alla parola, ma è anche considerata un'alterazione della stessa.

Derrida scorge all'interno del *Corso di linguistica generale* di Saussure una continuità con il passato, una lettura prettamente metafisica e logocentrica sulla scrittura che si collega perfettamente con la visione di Platone nei suoi testi. All'inizio della sua lettura su Saussure in *Della grammatologia*, Derrida fa un collegamento fra questo autore, Aristotele e altri pensatori del passato e afferma:

"La scrittura sarebbe sempre derivata, sopravvenuta, particolare, esteriore, sdoppiamento del significante: fonetica. «Segno di segno», dicevano Aristotele, Rousseau ed Hegel. [...] Saussure riprende la definizione tradizionale della scrittura che già in Platone ed Aristotele si concentrava intorno al modello della scrittura fonetica e del linguaggio di parole.<sup>12</sup>"

Come si può notare dalla citazione, Derrida accusa Saussure di continuare ad utilizzare i vecchi modelli e le antiche concezioni sulla scrittura, considerata puramente fonetica. Nel precedente capitolo abbiamo già osservato che secondo il filosofo francese non può esistere una scrittura prettamente fonetica in quanto questa è sempre contaminata da una serie di elementi altri come gli accenti e la punteggiatura e, oltretutto, è anche invasa da delle assenze (le spaziature) senza le quali lo scritto non potrebbe funzionare in alcun modo. Tutte queste presenze e assenze non permettono di considerare la scrittura alfabetica come una scrittura puramente fonetica in quanto non c'è mai una perfetta coincidenza fra ciò che viene detto e ciò che viene trascritto. Questa concezione della scrittura derridiana, seppur con le dovute differenze, è condivisa anche da altri autori. James I. Porter ad esempio, nonostante sia molto critico nei confronti della lettura derridiana sul testo di Saussure su vari fronti, condivide la sua posizione

---

11 Ibidem.

12 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 52. In francese: "L'écriture serait toujours dérivée, survenue, particulière, extérieure, redoublant le signifiant: phonétique. «Signe de signe» disaient Aristote, Rousseau et Hegel. [...] Saussure reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui déjà chez Platon et chez Aristote se rétrécissait autour du modèle de l'écriture phonétique et du langage de mots." J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., pp. 45,46.

sulle scritture fonetiche. Sottolinea che "solo nel caso ipotetico di lingue puramente «fonetiche» la parola parlata (talvolta chiamata da Saussure la «figura vocale») «prevede» la sua controparte visiva"<sup>13</sup> e, andando avanti nel suo discorso, specifica che lingue come il francese o l'inglese odierni non sono in realtà delle lingue puramente fonetiche e questo porta nella maggioranza dei casi a delle incongruenze tra il parlato e lo scritto che sono purtroppo inevitabili<sup>14</sup>.

Per avvalorare ulteriormente la sua accusa nei confronti di Saussure e per cercare di mostrare la presenza di una continuità e di una congruenza fra il suo pensiero e i testi della tradizione antica, Derrida cita un passo di Aristotele e lo confronta con uno del *Corso* di Saussure. Nel passo aristotelico, si fa riferimento alle parole scritte, le quali sarebbero in realtà i simboli delle parole emesse dalla voce. Si parla dunque anche in questo caso, secondo il filosofo francese, di una scrittura considerata nella sua purezza e nella sua perfetta congruenza con la *phoné*<sup>15</sup>. Saussure invece afferma: "Lingua e scrittura sono due distinti sistemi di segni; l'unica ragion d'essere del secondo è la rappresentazione del primo"<sup>16</sup>. Derrida nota che il modo di vedere la scrittura di entrambi gli autori è pressoché identico; si tratta sempre di una scrittura concepita nella sua componente fonetica, senza considerare mai tutti gli aspetti altri che sono intramati in essa e senza i quali non riuscirebbe ad essere comprensibile e a funzionare correttamente. Da questi passi si nota come la voce abbia una priorità assoluta nei confronti della scrittura; è quella che la tradizione ha considerato come segno primo, o significante primo, in grado di trasmettere nel migliore dei modi il significato. Il linguaggio scritto è sempre secondo, è una convenzione di secondo grado e, in quanto tale, deve essere visto come un significante di un significante, "un ulteriore mezzo di estrinsecazione mondana e di allontanamento"<sup>17</sup>. È una

---

13 J. I. Porter, *Saussure and Derrida on the Figure of the Voice*, MLN French Issue, 101, 4, 1986, p. 879.

14 Cfr. *Ibidem*.

15 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 52.

16 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 36. Nella versione in francese di *Della grammatologia* è importante notare come Derrida sottolinei alcuni aspetti della citazione saussuriana ponendoli in corsivo: "*L'unique raison d'être du second est de représenter le premier*". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 46.

17 C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 57.



distanza troppo grande quella che intercorre fra il soggetto, il mondo e ciò che si comunica di esso attraverso la scrittura, una distanza che secondo il modo tradizionale di pensare è colmata solo nel momento in cui si parla in quanto solo la voce e solo la parola parlata riescono ad esprimere il reale pensiero del soggetto. Più avanti affronteremo queste questioni con più accuratezza. Rimanendo ora sull'associazione che Derrida imposta fra il pensiero saussuriano e quello aristotelico è importante sottolineare come secondo Roy Harris, autore molto critico nei confronti del filosofo francese, questa sia del tutto illegittima e controversa. Nel suo testo Harris sostiene che Derrida faccia una lettura sbagliata di ciò che intendeva dire Aristotele nel *De interpretatione*. Sospetta, oltretutto, che questa lettura distorta sia stata fatta volontariamente per introdurre una certa coerenza alla sua tesi, per mostrare una certa continuità storica fra il pensiero di questi due autori e per avvalorare ulteriormente la sua accusa di logocentrismo nei confronti di Saussure<sup>18</sup>. Abbiamo visto che nella sua traduzione dal greco al francese Derrida sostiene che si parli di parole scritte (*mots écrits*), le quali sarebbero, secondo Aristotele, simboli delle parole emesse dalla voce (*mots émis par la voix*), ma Harris sostiene che "nel testo greco non c'è niente che corrisponde all'unità linguistica «parola» (*mot*)"<sup>19</sup>. Proseguendo nel suo discorso Harris parla delle numerose differenze presenti tra il pensiero di questi due autori mostrando come nella lettura di Derrida siano presenti numerose forzature senza le quali la sua critica non potrebbe avere luogo. Nella conclusione del suo intervento Harris afferma che "porre Saussure come erede linguistico di Aristotele è una cosa: porre Aristotele come antenato linguistico di Saussure è un'altra"<sup>20</sup>.

Procedendo nella sua lettura critica del *Corso*, Derrida mostra la limitatezza della visione saussuriana sulla scrittura. Il linguista svizzero si limita infatti, secondo Derrida, alla concezione di soli due sistemi di scrittura: il sistema detto ideografico e il già citato sistema «fonetico». Nel sistema ideografico "il

---

18 Cfr. R. Harris, *Saussure and his interprets*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, p. 173.

19 Ibidem.

20 Ivi, p. 175.

vocabolo è rappresentato da un segno unico ed estraneo ai suoni di cui il vocabolo si compone"<sup>21</sup>. In questo caso c'è un rapporto, anche se indiretto, fra il segno e l'idea che questo vuole esprimere. Fa qui l'esempio classico della scrittura cinese. Mentre per scrittura «fonetica» Saussure intende quel sistema che "mira a riprodurre la sequenza dei succedentisi nel vocabolo"<sup>22</sup>. Una scrittura di questo tipo può essere sillabica o alfabetica ma in ogni caso ci deve essere sempre un chiaro rimando alla parola. Derrida nota qui una limitatezza di fondo in quanto non possono esistere o venire considerati soltanto due tipi di scrittura. Il concetto di scrittura derridiano è molto più vasto ed è tendente ad un'apertura quanto più ampia possibile nei confronti dei vari sistemi di scrittura e non solo; è intesa come "ogni rapporto di iscrizione e di iterazione"<sup>23</sup>; è il semplice «tracciare delle righe». Per comprendere i motivi di questa limitatezza da parte di Saussure nel considerare i sistemi di scrittura, Derrida anticipa uno dei concetti fondamentali della linguistica saussuriana: l'arbitrarietà del segno. Grazie a questa nozione si comprende che: "Non c'è *scrittura* finché il grafismo conserva un rapporto di figurazione naturale e di rassomiglianza qualsiasi con ciò che allora è non *significato* ma rappresentato, disegnato, ecc"<sup>24</sup>. Se dunque persiste un rapporto che possa dirsi naturale, un qualche collegamento figurativo fra il grafema e ciò che rappresenta, allora questa non può considerarsi *scrittura*. La messa in corsivo della parola da parte di Derrida sta ad indicare il suo distacco da questa concezione saussuriana, da una scrittura racchiusa all'interno di questa limitatezza inconcepibile per l'autore. Non esiste per Saussure una scrittura simbolica o figurativa, e non esiste neanche una scrittura pittografica o naturale in quanto queste sono viste come contraddittorie alla nozione di arbitrarietà; sono considerate dei semplici disegni, delle pitture che non hanno nulla a che vedere con la scrittura. Attuando questa gerarchia di base, questo fonocentrismo, concependo la scrittura fonetica superiore a quella, per

---

21 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 55.

22 Ibidem.

23 M. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003, p. 63.

24 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 55. In francese: "Il n'y a pas d'*écriture* tant que le graphisme garde un rapport de figuration naturelle et de ressemblance quelconque à ce qui est alors non pas *signifié* mais représenté, dessiné, etc". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 49.

esempio, geroglifica o simbolica, c'è in Saussure "l'abbandono degli effetti dirompenti della scrittura"<sup>25</sup>. Per Derrida la scrittura è invece fondamentale per scorgere quel movimento di *différance* che sempre la attraversa e senza il quale non potrebbe neanche darsi. Una *différance* che è quel gioco generativo delle varie differenze empiriche e soprattutto della significazione in generale.

Descrivendo la scrittura come "rappresentativa della lingua", Saussure la rende totalmente derivata da essa, un suo rappresentante esterno del quale è possibile disfarsi. Il linguista infatti dice che "l'oggetto linguistico non è definito dalla combinazione della forma scritta e parlata; quest'ultima costituisce da sola l'oggetto della linguistica"<sup>26</sup>. Da questo punto di vista non si ha dunque alcun bisogno della scrittura ed è possibile escluderla dal campo della linguistica senza avere alcune ripercussioni. Considerando solo il sistema fonetico, la scrittura diviene "in se stessa estranea al sistema interno"<sup>27</sup> della lingua, è una sua semplice immagine o figurazione. Nonostante questo notevole discredito nei confronti della scrittura, Derrida fa notare che Saussure ritiene comunque opportuno dedicargli dello spazio. Ma se la scrittura è del tutto trascurabile per lo studio della scienza linguistica, per quale motivo il linguista svizzero decide di trattarla all'inizio del *Corso*? È lo stesso Saussure a rispondere a questa domanda quando sostiene che "benché la scrittura sia in se stessa estranea al sistema interno, è impossibile fare astrazione da un procedimento attraverso il quale la lingua è continuamente rappresentata; è necessario invece conoscerne l'utilità, i difetti e i pericoli"<sup>28</sup>. Si tratta dunque di proteggere la lingua dalle impurità che contraddistinguono la scrittura, intesa nella sua exteriorità, come uno strumento imperfetto. Sarebbe quasi necessaria una certa attenzione quando si ha a che fare con la scrittura in quanto è considerata un utensile pericoloso e da tenere dunque a distanza. Derrida usa l'aggettivo "malefica" per indicare la maniera in cui questa si insinua nella lingua, l'unica capace di trasmettere la verità, così

---

25 M. Bevir, *Meaning, truth and phenomenology*, *Metaphilosophy*, Vol 31, 4, 2000, p. 414.

26 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 36.

27 Ivi, p. 35.

28 Ibidem.

come credevano gli autori antichi. Il collegamento con la tradizione logofonocentrica è qui sempre più allo scoperto.

Alcuni autori, avendo una visione totalmente differente rispetto a quella del filosofo francese, ritengono che le intenzioni di Saussure quando parla della scrittura non siano quelle di sminuirle e darle così una caratura di poco conto nei confronti della parola. Ci sono in realtà altre motivazioni alla base del suo discorso da prendere in considerazione. Harris prende in esame il contesto nel quale il *Corso* è stato concepito; non è un'opera scritta da Saussure di proprio pugno, è in realtà un'opera risultante dall'insieme degli appunti presi dai suoi studenti fra il 1906 e il 1911. Si tratta quindi di una rielaborazione postuma del suo pensiero. Harris sottolinea che quando Saussure parla dei "pericoli" della scrittura, in realtà non vuole affatto cercare di minimizzarla o renderla marginale nel contesto linguistico. I pericoli di cui parla non sono affatto derivanti da una prospettiva metafisica o logocentrica, si tratta invece di mettere in guardia i suoi studenti, in modo che non confondano i testi scritti con le tradizioni orali sottostanti<sup>29</sup>. Saussure era ben consapevole di rivolgersi a degli studenti che avevano una preparazione precedente di greco, di latino e di filologia comparata e per questo ha ritenuto opportuno prepararli preliminarmente, in modo da affrontare meglio il corso, senza fraintendimenti fra le materie di studio e dunque fra lo studio dei testi scritti e la lingua parlata<sup>30</sup>. Harris non vede quella connotazione negativa sulla scrittura che Derrida riscontra nella lettura del testo saussuriano. Allo stesso modo, come abbiamo visto, Harris non nota neanche la stretta relazione che secondo Derrida collega direttamente il pensiero di Saussure e quello della tradizione antica. Questo autore, inoltre, non è l'unico ad avere una visione critica nei confronti di tale lettura derridiana. Il già citato R. Daylight ritiene che è difficile sostenere un logocentrismo saussuriano in continuità con il passato. "Quello che Derrida non riesce a dimostrare nella sua caratterizzazione della semiologia classica, è la codipendenza logica o linguistica del fonocentrismo e del logocentrismo"<sup>31</sup>. L'idea di base dell'autore è che se anche si

---

29 Cfr. R. Harris, *Saussure and his interprets*, cit., p. 181.

30 Ivi, p. 180.

31 R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 31.

possa arrivare a dire o addirittura a dimostrare un fonocentrismo saussuriano, una gerarchia presente nel suo pensiero per cui la scrittura è sempre seconda, marginale ed esterna nei confronti della parola, non è però possibile fare lo stesso con il logocentrismo. Ritiene che la posizione di Derrida sia tendente a pensare queste due nozioni come la stessa e che dunque, nel momento in cui si riesca ad attribuire a Saussure una di queste, sia possibile di conseguenza attribuirgli anche l'altra. In realtà però Daylight sottolinea come queste siano "nozioni molto diverse fra loro, anche se spesso vengono utilizzate insieme"<sup>32</sup>. Per questi motivi conclude sostenendo che parlare di un pensiero fonocentrico condiviso con autori del passato come Platone, Aristotele e Rousseau non è sufficiente per dimostrare anche una continuità con la loro visione logocentrica<sup>33</sup>.

Finora ci siamo concentrati soprattutto intorno ad una concezione della scrittura che tende al suo abbassamento nei confronti della parola. Ora è il momento di prendere in esame più da vicino la questione di quest'ultima. Per quale motivo la parola, intesa come voce interiore, viene considerata superiore alla sua controparte scritta? La risposta si potrebbe già notare all'interno della domanda che ci stiamo ponendo. Così come ha infatti sostenuto Saussure, che la scrittura è una "rappresentazione della lingua", anche all'interno della nostra domanda si cela una sorta di gerarchia, la prevalenza di una rispetto all'altra. La tendenza a considerare la scrittura inferiore, strumento del linguaggio, è in realtà abbastanza comune nel linguaggio odierno e questo è indubitabile. L'interrogazione che dobbiamo porci è dunque sul perché questo accada nella quotidianità.

Innanzitutto è opportuno mostrare cosa afferma Derrida. Il motivo per il quale Saussure "esclude la scrittura dal sistema interno" della lingua è, secondo lui, quello di proteggere questo sistema dalle impurità, proteggerlo dalla contaminazione perfida della scrittura che ha, con il tempo, sempre cercato di minacciarlo<sup>34</sup>. La scrittura dunque altera la presunta purezza della lingua, della voce interiore del soggetto. Così come Platone sosteneva nel *Fedro*, anche per il

---

32 Ibidem.

33 Ibidem.

34 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 57.

linguista svizzero la scrittura viene dall'esterno e rischia di intaccare la purezza interiore (la purezza dell'anima, diceva Platone)<sup>35</sup>. La parola è quindi per Saussure, così come per Platone, a diretto contatto con il significato che il parlante vuole esprimere, in contatto con il pensiero che vuole comunicare. La voce, dice Derrida, permette al *logos* di rimanere in se stesso, di non alterarsi e "manifestarsi esso stesso, senza compromettere la sua immediatezza"<sup>36</sup>. Nella tradizione metafisica, che continua con Saussure, il legame fra *logos* e *phoné* non è dunque mai stato interrotto; si tratta di un legame originario, concepito come inseparabile. Per queste ragioni la scrittura non può essere considerata allo stesso modo della voce, sullo stesso piano di valore; in quanto mediazione non può che risultare seconda, supplemento di cui è possibile fare a meno. "La scrittura verrebbe a interrompere, ritardare, travagliare la trasparenza della voce"<sup>37</sup>, non permette al significato di rimanere in sé stesso, rischiando di macchiarlo e modificarne il senso. La voce risulta essere sempre più adatta dal momento che riesce trasmettere il significato in maniera più chiara e trasparente. È come se la voce, concepita puramente interiore alla coscienza, fosse un "prolungamento naturale del pensiero"<sup>38</sup>. Derrida ritiene che un privilegio di questo tipo assegnato alla voce, porti inevitabilmente ad una caduta della scrittura. Essendo infatti la voce considerata nella sua interiorità, la scrittura non può che essere simmetricamente esteriore e di conseguenza risultare come alienante per il pensiero del soggetto, un'alterazione o distorsione dello stesso.

Per Derrida il privilegio assegnato alla *phoné* da parte di Saussure è ormai chiaro alla luce della sua lettura sul *Corso*. Quello che sorprende però è come, nonostante le sue argomentazioni e le relative prove che ritiene di aver scovato nel testo saussuriano a favore della sua tesi, esistano comunque delle posizioni contrastanti al suo pensiero. Abbiamo già esaminato alcuni autori sui quali torneremo certamente. Un altro autore critico nei confronti di questa lettura derridiana è D. Freundlieb. Nella sua analisi ritiene che non esista nel testo

---

35 Ivi, p.58.

36 C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 45.

37 Ibidem.

38 Ivi, p 78.

saussuriano alcun elemento per affermare la tesi di un privilegiamento della parola sulla scrittura e un relativo abbassamento di quest'ultima a discapito della prima<sup>39</sup>. L'intera visione di Derrida sul *Corso* è soltanto frutto di un grande equivoco, un fraintendimento delle reali intenzioni dell'autore che porta ad una interpretazione sbagliata. Secondo quest'autore l'obiettivo reale di Saussure in tutte le varie citazioni che Derrida porta a sostegno della sua tesi non è quello di sminuire la scrittura, ma soltanto quello di "liberare lo studio scientifico del linguaggio dalle opinioni di laici e grammatici"<sup>40</sup>. Queste persone sono molto più interessate agli aspetti connessi alle regole ortografiche piuttosto che a quelle della lingua parlata. Anche per quanto concerne un aspetto importante come la pronuncia, concentrarsi solo sulle regole ortografiche di scrittura può essere deleterio. Assumendo il caso in cui si sia perfettamente in grado di scrivere in una determinata lingua, non è detto che si riesca altrettanto bene a tenere conto dei vari cambiamenti di pronuncia al suo interno. L'autore, per difendere le tesi saussuriane, prende come esempio la lingua inglese e sostiene che "sarebbe praticamente impossibile ricostruire il sistema dei fonemi inglesi dalla sola lingua scritta"<sup>41</sup>. Saussure intenderebbe dunque, secondo questo autore, che il sistema di una lingua sia comprensibile solo se non facciamo troppo affidamento sui significanti grafici. È una interpretazione meno radicale di quella derridiana, si nota anche qui però, dal mio punto di vista, una preferenza per la lingua parlata. La differenza è che qui si cerca di "salvare" la scrittura senza screditarla troppo.

Proseguendo con la sua lettura in *Della grammatologia*, Derrida trova altri aspetti che mostrano una scrittura come sottoposta della voce. Saussure dice: "la scrittura offusca la visione della lingua, non la veste ma la traveste"<sup>42</sup>. È dunque una "strana immagine", dicevamo prima "una rappresentazione" della lingua<sup>43</sup>.

---

39 Cfr. D. Freundlieb, *Deconstructionist Metaphysics and the Interpretation of Saussure*, in *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol 4, 2, 1990, p. 118.

40 Ibidem.

41 Ivi, p. 119.

42 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 41.

43 È interessante sottolineare a questo proposito la prospettiva di Beata Stawarska, la quale sostiene che sia opportuno leggere Saussure dal *Nachlass*, materiali recentemente scoperti che mostrano come il *Corso* sia stato molto rielaborato dagli editori. Spesso, come in questo

Derrida aggiunge qui la sua interpretazione. Si tratta di una scrittura intesa come "vestito di perversione, di sviamento, un abito di corruzione e di travestimento, una maschera da festa che occorre esorcizzare, cioè scongiurare con la buona parola"<sup>44</sup>. La scala gerarchica di valore fra i due elementi, quello scritto e quello parlato, deve risultare chiara secondo Saussure dal momento che questa è di carattere naturale. Egli parla infatti di un "legame naturale, il solo reale, il legame del suono"<sup>45</sup>. Agli occhi di Derrida dunque, Saussure sostiene che esiste un legame naturale fra il significato (il senso o concetto) e il significante fonico. Anticipa qui quella terminologia che il linguista utilizza soltanto pagine più avanti quando sostiene: "noi proponiamo di conservare la parola *segno* per designare il totale, e di rimpiazzare *concetto* e *immagine acustica* rispettivamente con *significato* e *significante*"<sup>46</sup>. Tale è la definizione saussuriana di segno, inteso in maniera bipartita, costituito di soli due elementi, che Derrida avrà modo di contestare a sufficienza come avremo modo di vedere. Rimanendo però ora al legame naturale di cui parla Saussure, egli contesta il fatto che storicamente si sia data molta più importanza al significante grafico anziché a quello fonico. Idea questa, totalmente in disaccordo con il pensiero di una tradizione logocentrico-metafisica come la intende Derrida. C'è dunque un'«usurpazione» di una nell'altra, la presa di posizione dell'artificiale sul naturale. I primi linguisti sono caduti in «trappola» come anche gli umanisti prima di loro; sono caduti in «inganno» dal privilegio della scrittura sulla parola e questo ha portato al capovolgimento del legame naturale. È come se la scrittura avesse uno status di «tirannia» sulla parola, dominando su di essa e rubando la sua posizione prima, quella di comando all'interno della scala gerarchica di valore che implicitamente Saussure descrive<sup>47</sup>. Tutti i linguisti e gli umanisti hanno finito per dimenticare

---

caso specifico, si nota come siano state apportate delle aggiunte alle fonti originali. In queste, per esempio, non si legge nulla riguardo ad un tale "travestimento" della lingua. Cfr. B. Stawarska, *Derrida and Saussure on entrainment and contamination: Shifting the paradigm from the Course to the Nachlass*, *Continental Philosophy Review* 48, 2015, pp. 310-312.

44 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 59.

45 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 37.

46 Ivi, p. 85.

47 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 61-62. Per quanto concerne il termine «tirannia», utilizzato da Saussure nel *Corso* e ripetutamente sottolineato da Derrida in queste



l'importanza della parola che deve essere ora recuperata, "si finisce col dimenticare che si impara a parlare prima che a scrivere"<sup>48</sup>, invertendo così i ruoli. Derrida interpreta questo cedere al prestigio della scrittura come una «passione», alla quale non si può resistere. La passione è infatti "tirannica e schiavizzante. [...] Una tirannia che è il dominio del corpo sull'anima"<sup>49</sup>. Questo paragone è un chiaro rimando al gergo greco antico nel quale il corpo era visto solo come una custodia, una prigionia dell'anima. Una passione che rappresenta dunque un fatto patologico, una malattia dell'anima che ha bisogno di liberarsi dalla chiusura nella quale è stata costretta a rimanere per troppo tempo.

In questa prima parte della lettura derridiana del *Corso*, l'autore ha cercato di elencare tutti quei passi presenti nel testo che presentano un carattere prettamente logocentrico. Il suo intento non è però mai stato quello di ribaltare la tradizione che discredita la scrittura a favore della voce, da Platone a Saussure. Questo viene chiarito nel momento in cui afferma:

"Decostruire questa tradizione non consisterà nel rovesciarla, nel dichiarare innocente la scrittura. Ma soprattutto nel dimostrare perché la violenza della scrittura non *sopravviene* ad un linguaggio innocente. C'è una violenza originaria della scrittura perché il linguaggio è anzitutto, in un senso che si svelerà man mano, scrittura"<sup>50</sup>.

L'intento dell'autore, già svelato in queste prime battute, è dunque quello di mostrare come non esiste una purezza del linguaggio. Come abbiamo visto fin qui, un assolutamente puro non si dà mai. Così come non esiste una presenza nella propria purezza, non esiste neanche un linguaggio che possa definirsi in tal modo; una *différance* avviene sempre anche al suo interno, lo attraversa

---

pagine, è necessario sottolineare come non sia in realtà presente nei materiali di origine ed è dunque frutto di aggiunte editoriali. Si può quindi affermare che "le fonti manoscritte notano in modo più neutrale «l'influenza» della scrittura sul linguaggio". B. Stawarska, *Derrida and Saussure on entrainment and contamination*, cit., p. 310.

48 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 37.

49 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 62.

50 Ivi, p. 61. In francese: "Déconstruire cette tradition ne consistera pas à la renverser, à innocenter l'écriture. Plutôt à montrer pourquoi la violence de l'écriture ne *survient* pas à un langage innocent. Il y a une violence originaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 55.

continuamente. Nella citazione appena richiamata si fa riferimento in modo implicito a quella archiscrittura che è la condizione per la formazione di ogni linguaggio possibile. Per questo motivo il linguaggio è innanzitutto una scrittura intesa in senso derridiano, cioè nel senso più ampio possibile del termine, senza tutte quelle limitazioni che invece Saussure richiama all'interno del *Corso*.

### *Il significato trascendentale*

Una volta esaminata questa prima parte della lettura derridiana e aver visto quale sia, dal suo punto di vista, il pensiero di Saussure sulla scrittura e sulla voce, è la volta di mostrare la posizione di Derrida intorno a questi argomenti. Per quale motivo a partire dal pensiero presocratico fino ad autori più moderni come Saussure o Heidegger si è formata una predilezione per la parola a discapito della scrittura? Cercare una risposta a questa domanda porterà a prendere meglio in considerazione la definizione diadica che Saussure dà del segno linguistico. In *La voce e il fenomeno* Derrida prende in esame la questione della voce, intesa come il sentirsi-parlare (*s'entendre parler*) del soggetto e afferma:

"L'operazione del «sentirsi-parlare» è un'auto-afezione di tipo assolutamente unico. Da una parte, essa opera nel medium dell'universalità; i significati che vi appaiono devono essere delle idealità che si possono *ideliater* ripetere o trasmettere indefinitamente come le stesse. D'altra parte, il soggetto può sentirsi e parlarsi, lasciarsi intaccare dal significante che egli produce senza alcuna deviazione derivante dall'istanza dell'esteriorità, del mondo, o del non-proprio in generale. Ogni altra forma di auto-afezione deve o passare attraverso il non-proprio o rinunciare all'universalità"<sup>51</sup>.

---

51 J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 116. In francese: "L'opération du s'entendre parler est une auto-affection d'un type absolument unique. D'une part, elle opère dans le médium de l'universalité; les signifiés qui y apparaissent doivent être des idéalités qu'on doit *idealiter* pouvoir répéter ou transmettre indéfiniment comme les mêmes. D'autre part, le sujet peut s'entendre ou se parler, se laisser affecter par le signifiant qu'il produit sans aucun détour par l'instance de l'extériorité, du monde, ou du non-propre en général. Toute autre forme d'auto-affection doit ou bien passer par le non-propre ou bien renoncer à l'universalité". J.

Nel passo richiamato l'intento di Derrida è quello di spiegare il modo in cui avviene la genesi della coscienza trascendentale. Secondo la sua idea, il soggetto, così come anche l'oggetto ideale iterabile, si costituiscono grazie alla voce interiore della coscienza. Una voce che è sempre riflessiva, "sé-dicente"<sup>52</sup>; una voce sia detta e sia ascoltata dalla coscienza che la articola. Si nota in secondo luogo un'unicità peculiare soltanto del fenomeno vocale. Nella sua riflessività non si ha nessun rapporto con il mondo esterno a differenza di tutte le altre auto-afezioni possibili, come per esempio, il vedere o il toccare. Nel vedersi si deve infatti sempre fare affidamento ad uno specchio o ci si deve accontentare di vedere soltanto una parte del proprio corpo, mentre nel toccarsi si vive sempre la doppia esperienza dal toccante-toccato<sup>53</sup>. Nella voce non si trova nessuna esperienza esteriore di questo tipo con il mondo. Utilizzando la terminologia saussuriana si potrebbe dire che qualsiasi «significante non fonico» ha sempre a che fare con una spazialità all'interno del mondo e questa mediazione con esso lo rende meno adatto alla trasmissione del vero significato. La voce non sembra un significante come gli altri, sembra derivare direttamente dal pensiero del soggetto che la produce. È questo il legame naturale fra il pensiero e la voce di cui parla Saussure. "Non solo il significato e il significante – dice Derrida – sembrano unirsi, ma il significante, in questa confusione, sembra cancellarsi o diventare trasparente per lasciare che il concetto si presenti da sé"<sup>54</sup>. La voce sembrerebbe cancellarsi subito dopo la sua emissione per lasciare spazio al significato inteso

---

Derrida, in *La voix et le phénomène*, cit., p. 88. Il francese con il verbo *s'entendre parler* riesce ad unificare le azioni dell'intendersi e del comprendersi.

52 M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 34. A proposito dell'auto-afezione C. Sini specifica come G. H. Mead in *Mind, Self and Society* nel 1934 avesse già parlato di questa negli stessi termini in cui ne parla Derrida. Il gesto vocale, mediante l'auto-afezione realizza l'autocoscienza e forma i vari soggetti grazie alla loro comunicazione reciproca. I Soggetti non sono dunque sussistenti *prima* della comunicazione. Derrida non dice quindi niente di nuovo a tal riguardo. Cfr. C. Sini (prefazione in), J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 21.

53 Cfr. C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 96.

54 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 32. In francese: "Non seulement le signifiant et le signifié semblent s'unir, mais, dans cette confusion, le signifiant semble s'effacer ou devenir transparent pour laisser le concept se présenter lui-même". J. Derrida, in *Positions*, cit., p. 33.

nella sua purezza e immediatezza con il pensiero. La presenza di un tale significato immutato, immodificato è secondo derrida soltanto una grande illusione, "un inganno sulla cui necessità si è organizzata tutta un'epoca"<sup>55</sup>. Il significante vocale, alla pari di tutti gli altri significanti non fonici resta nella sua materialità. Il fatto che questa sia meno visibile o riscontrabile nel presente non è una ragione valida per consacrare la voce a significante per eccellenza. Si potrebbe infatti avere una registrazione nella quale è possibile conservare il significante fonico per più tempo, potendo così cogliere meglio come anche la voce sia attraversata da una *différance* che è alla base della costituzione del suo senso<sup>56</sup>. Non esiste un senso coglibile nella sua semplice presenza, nel suo significato puro, «trascendentale», un senso che rimanda solo ed esclusivamente a sé. Questa è la tesi definitiva derridiana che affronta al termine della sua lettura su Saussure e che vedremo nel dettaglio nel corso di questo capitolo.

Il sentirsi-parlare è dunque quella condizione che fa vivere il soggetto all'interno di una illusione di presenza, sia di se stesso e sia del significato che pronuncia mediante dei significanti (fonici) che non percepisce come tali per via della loro veloce scomparsa. "La «presenza» non è altro che questo circuito chiuso di auto-affezione"<sup>57</sup>. I concetti cardine della metafisica si presentano anche qui in tutta la loro forza persuasiva a dimostrazione del fatto che questa non è mai stata superata e probabilmente mai lo sarà del tutto. È possibile dunque sostenere che, secondo Derrida, tutta la "semiologia classica è una semiologia della presenza, una semiologia dell'epoca della metafisica classica"<sup>58</sup>. Un autore come Saussure ha solo contribuito alla continuazione di questa tradizione di pensiero riprendendo la definizione classica del segno e legandolo alla phoné.

La critica ha d'altra parte considerato la lettura derridiana un'interpretazione errata di Saussure, soprattutto in riferimento alla concezione del segno nella sua suddivisione bipartita. Simon Critchley sottolinea come Saussure, a differenza di quanto sostiene Derrida, si allontani di molto dalla concezione classica del segno

---

55 Ibidem.

56 Cfr. J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., p. 99.

57 R. Tallis, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurian Literary Theory*, Macmillan press, London 1988, p. 179.

58 R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 19.

linguistico. Se è vero che in passato "il *signatum* rinvia sempre, come al suo referente, ad una *res*, ad un ente creato"<sup>59</sup>, allora è anche vero che Saussure spezza questa tradizione. Egli infatti sostiene che il segno linguistico è l'unità del concetto (significato) e del suono-immagine o fonema (significante), non quindi l'unità di un nome e una cosa. Dal punto di vista di questo autore dunque la rottura fra il significato e il suo riferimento fa di Saussure un pensatore che si distacca completamente dalla tradizione semiologica classica<sup>60</sup>.

Secondo Derrida, invece, Saussure è un continuatore del modo classico di pensare il segno. In posizioni sottolinea che "il mantenimento della rigorosa distinzione fra *signans* e *signatum*, e l'equazione fra *signatum* e concetto (p. 85 CLG), lasciano aperta di diritto la possibilità di pensare un *concetto significato in se stesso*, nella sua indipendenza rispetto alla lingua"<sup>61</sup>. Anche in questo caso secondo il filosofo francese è presente in Saussure la convinzione dell'esistenza di un significato trascendentale, un significato che non si riferisce a niente se non a sé stesso; potremo dire un significato che trascende la formazione della lingua e la sua evoluzione nel tempo in quanto è già presente all'interno della mente del soggetto che lo esprime. In realtà però Daylight afferma che le intenzioni di Saussure sono del tutto opposte a quanto sostiene Derrida. Porta, in difesa saussuriana, varie citazioni del *Corso*. Qui mi limito a riportarne soltanto una che ritengo riassuntiva di tutte le altre. Saussure afferma che: "Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e *niente è distinto prima dell'apparizione della lingua*"<sup>62</sup>(corsivo mio). Secondo Daylight in questo passo si intuisce come sia il pensiero a dipendere dalla lingua e non il contrario in quanto è proprio questo il tema al centro del *Corso*. Nella sua interpretazione va anche oltre e sostiene che da nessuna parte Saussure ha sostenuto l'indipendenza dei significati dai

---

59 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 106.

60 Cfr. S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, p. 36.

61 J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 29-30. In francese: "Le maintien de la distinction rigoureuse entre le *signans* et le *signatum*, l'équation entre le *signatum* et le concept laissent ouvrir en droit la possibilité de penser un *concept signifié en lui-même*, dans son indépendance par rapport à la langue". J. Derrida, in *Posizioni*, cit., pp. 29-30.

62 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 136.

significanti. Riconosce comunque la debolezza di questa sua posizione poiché basata su ricostruzioni del possibile pensiero dell'autore, senza la presenza di citazioni che possano verificarne la veridicità<sup>63</sup>.

Un significato che possa dirsi trascendentale, immutabile nel tempo e nello spazio, è secondo Derrida inesistente e impossibile da pensare. Anticipando quella che è la sua conclusione al riguardo: anche i significati partecipano al movimento della traccia, a quel movimento differenziale di cui abbiamo parlato finora. Il gioco della *différance* si compie sempre e attraversa anche quei significati considerati nella loro presunta purezza, stabilità e inalterabilità. Per affrontare meglio la questione del significato trascendentale è opportuno però ora addentrarci più nello specifico nella terminologia saussuriana in modo da comprendere meglio le conclusioni alle quali arriva il filosofo francese.

### *Il carattere arbitrario e differenziale del segno*

"Saussure è innanzitutto colui che ha posto l'*arbitrarietà del segno* e il *carattere differenziale* del segno a fondamento della semiologia generale, in particolare della linguistica"<sup>64</sup>. Questa è una delle tante descrizioni di Derrida sul linguista svizzero. Vedremo ora nel dettaglio queste due nozioni in modo da comprendere come queste abbiano influito in maniera significativa sul pensiero del nostro autore. In primo luogo affronteremo il carattere differenziale del segno. È già stato anticipato come questo sia direttamente collegato con il quasi-concetto di *différance*, in riferimento al *differre* latino e al suo significato spaziale. Interpretando a suo modo la nozione di differenzialità del segno spiegata nel *Corso*, Derrida ci dice che "gli elementi della significazione funzionano non grazie alla forza compatta dei loro noccioli ma grazie alla rete delle opposizioni

---

63 Cfr. R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 44.

64 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 37. In francese: "Saussure est d'abord celui qui a placé l'*arbitraire du signe* et le *caractère différentiel* du signe au principe de la sémiologie générale, singulièrement de la linguistique". J. Derrida, *La différence*, in *Marges*, cit., pp. 11-12.

che li distinguono e li rapportano gli uni agli altri"<sup>65</sup>. Se questa interpretazione è corretta si nota qui, dal mio punto di vista, una prima analogia fra il pensiero derridiano e quello saussuriano. Sembrerebbe che l'autore svizzero non consideri i termini nella loro pienezza o presunta purezza, analogamente a come li descrive Derrida. I termini pieni non esistono, il richiamo all'altro da sé avviene sempre. La traccia dell'altro non permette ai termini di presentarsi in modo assoluto e nella loro interezza. Proprio quest'impossibilità di presentarsi è però alla base del loro esistere soltanto come tracce di qualcosa che è già stato o che ancora in futuro dovrà essere. Il linguaggio è dunque per Saussure un sistema di segni, i quali si costituiscono soltanto in base alla loro differenza con tutti gli altri segni. Nel parlare dello spazamento ho richiamato l'esempio del colore rosso: senza l'esistenza di un'intera terminologia di colori, senza il riferimento ad un linguaggio che rimane sullo sfondo e nel quale questa parola si inserisce, non è possibile avere alcuna comprensione su di essa. È solo mediante la distanza che separa questo colore dal non essere verde o blu che si riesce a capire di che cosa stiamo parlando. Solo in questa differenza spaziale il rosso arriva ad essere definito, si potrebbe dire «differenziato». Il linguaggio, dal punto di vista saussuriano, viene dunque concepito come un sistema di differenze<sup>66</sup>. Tale sistema di differenze non è ovviamente tangibile in nessun modo; rappresenta soltanto uno schema mentale inconsapevole che ognuno di noi possiede per riuscire a distinguere un termine da un altro. Questo sistema è quello che Saussure chiama *langue*. Preso singolarmente però, uno schema di questo tipo non potrebbe funzionare di per sé, ha bisogno degli eventi discorsivi. Solo grazie a questi, alla parola potremo dire «vivente» (la *parole* direbbe Saussure), è possibile il funzionamento del sistema linguistico<sup>67</sup>. La terminologia in questione

---

65 Ibidem. In francese: "Les éléments de la signification fonctionnent non par la force compacte de noyaux mais par le réseau des oppositions qui les distinguent et les rapportent les uns aux autres". In questo caso sarebbe più corretto tradurre *noyaux* con nuclei (come si legge in altre traduzioni) piuttosto che con noccioli, per esprimere meglio il riferimento all'«essenza» dei singoli termini linguistici.

66 Cfr. J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., p. 89.

67 Ibidem. C. Sini, a questo proposito, sottolinea come la *parole* vada distinta dal semplice linguaggio. La *parole* è un'esecuzione sempre individuale di cui ognuno è padrone. È dunque un singolo atto espressivo che cambia da individuo a individuo. "Separando la lingua dalla

è connessa ai caratteri diacronico e sincronico della lingua che affronteremo in seguito. Ora limitiamoci a trarre alcune considerazioni su quanto detto finora.

Quando Saussure dice che "nella lingua non vi sono che differenze, *senza termini positivi*"<sup>68</sup>, formula una tesi del tutto radicale rispetto al pensiero comune. Tutti tenderebbero a pensare la lingua come un sistema formato da termini positivi, da parole che si aggregano fra di loro per formare frasi di senso compiuto. Pensare invece ad una lingua che si forma soltanto mediante differenze, con segni distinguibili solo per differenza, è un pensare diversamente che piace molto a Derrida. Rappresenta per lui un duro attacco al logocentrismo e alla metafisica della presenza<sup>69</sup>. Siamo qui di fronte ad uno dei punti di contatto fra il nostro autore e il linguista svizzero. Quest'ultimo però non è riuscito ad andare fino in fondo nel suo attacco ed è rimasto aggrappato alla tradizione per altri aspetti, alcuni dei quali sono già stati affrontati in questo lavoro.

Il carattere differenziale del segno linguistico di cui parla Saussure non è interpretato allo stesso modo da tutti i suoi lettori. Quella derridiana è una possibile lettura dell'argomento ma non è ovviamente l'unica. M. Bevir ad esempio, si distacca completamente sia dalla posizione saussuriana sia da quella derridiana, considerata quest'ultima troppo aderente alla prima. Secondo la sua idea, nella lingua i termini non sono concepibili soltanto nel loro carattere differenziale, ma è possibile chiarire il loro significato e comprenderli anche presi in sé stessi<sup>70</sup>. È dunque falso affermare la non esistenza di termini positivi all'interno del sistema linguistico. Come spesso si usa fare, anche in questo caso l'autore sceglie di riferirsi all'esempio dei colori e sottolinea come anche per quanto riguarda concetti di questo tipo, quelli cioè posizionabili all'interno di un continuum, è possibile parlare sia di definizione positiva che negativa, cioè per differenza con altri colori. Poniamo il caso di voler insegnare a riconoscere il colore rosso ad un gruppo di studenti. Se diamo loro uno strumento capace di

---

*parole*, Saussure separa ciò che è sociale da ciò che è individuale". C. Sini, *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 1977-78, pp. 8-9.

68 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 145.

69 Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 28.

70 Cfr. M. Bevir, *Meaning, truth and phenomenology*, cit., p. 416.



misurare la natura della luce sprigionata da un determinato oggetto, potrebbero senza nessun problema identificare il rosso, senza il bisogno di distinguerlo tra altri colori differenti. "Possiamo definirlo positivamente come il colore visto ad una tale banda dello spettro"<sup>71</sup>. Tutto questo porta l'autore a dire che i colori sono concetti relazionali, in quanto è possibile distinguerli mediante la loro relazione con gli altri all'interno di un continuum. Non è però possibile definirli concetti puramente differenziali dal momento che è possibile riconoscerli in maniera positiva all'interno di uno spettro, senza il riferimento al contrasto che si crea con tutti gli altri. L'autore si spinge anche oltre e sostiene che la teoria puramente differenziale del segno è errata anche per tutti gli altri concetti esistenti. Non esistono infatti soltanto dei concetti posizionabili all'interno di un continuum come i colori. "La maggior parte dei concetti non formano un continuum"<sup>72</sup> ed è dunque possibile definirli soltanto in maniera positiva, senza differenziarli dagli altri.

Con l'introduzione della terminologia saussuriana sul carattere differenziale del segno è ora anche possibile tornare brevemente sulla questione della voce e della scrittura. Abbiamo visto come secondo Derrida, il linguista svizzero lega il segno alla *phoné*, in continuità con la tradizione, screditando così la sua controparte scritta e considerandola supplemento aggiuntivo, dunque trascurabile, della prima. A tal riguardo il già citato Porter sottolinea come in realtà per Saussure "la parola e la scrittura possono essere definite in termini identici in quanto sono entrambi segni differenziali riconducibili al concetto sistemico di valore"<sup>73</sup>. Non avremo modo di sviluppare qui nel dettaglio la teoria del valore saussuriana. In estrema sintesi si può però dire che un certo valore linguistico, considerato nel suo aspetto concettuale, è definibile soltanto

---

71 Ibidem.

72 Ibidem. Porta a sostegno della sua tesi l'esempio del concetto di malaria. Un concetto relazionale e non puramente differenziale dal momento che è comprensibile anche soltanto la descrizione delle sue caratteristiche e dei sintomi che provoca all'organismo. È qui però necessaria una pregressa comprensione teorica del mondo e dunque del contesto nel quale tale malattia si trova ad agire.

73 J. I. Porter, *Saussure and Derrida on the Figure of the Voice*, cit., p. 878.

relativamente al sistema entro cui si trova a far parte<sup>74</sup>. L'autore fa dunque notare come, per Saussure, la scrittura sia al pari della parola; anch' essa infatti è definibile in termini differenziali al pari del significante fonico. Saussure afferma infatti che "il valore delle lettere è puramente negativo e differenziale; così una persona può scrivere la lettera *t* con varianti diverse. La sola cosa essenziale è che questo segno non si confonda con *l*, *d*, ecc"<sup>75</sup>. Da queste affermazioni Porter ne deduce che scrittura e parola, al contrario di quanto sostiene Derrida, non si oppongono affatto nel *Corso*; sono soltanto "modi diversi di esprimere la *langue*"<sup>76</sup>. La loro differenza si assottiglia dunque progressivamente nel momento in cui vengono assimilate al principio di differenza di cui sono costituite.

Proseguendo però ora con la terminologia saussuriana ci concentreremo su un'altra nozione fondamentale: l'arbitrarietà del segno. La definizione di questo carattere distintivo del segno linguistico è direttamente collegata a quella del carattere differenziale appena descritto. "*Arbitrario e differenziale* sono due qualità correlative"<sup>77</sup>. Dal momento che un segno si costituisce e significa, secondo le idee sviluppate nel *Corso*, soltanto in relazione alle differenze che lo rapportano e lo distinguono dagli altri segni, esso può definirsi arbitrario, cioè non naturale. Nonostante questa tesi, rimane comunque, secondo la lettura derridiana, "una presunta *naturalità* nel legame del suono e del senso in generale, rispetto ai quali la scrittura è meramente artificiale"<sup>78</sup>. Un'esteriorità che trasgredisce il senso ritenuto naturale, originario, puro. Per queste ragioni Derrida in *Della grammatologia* ritiene che la limitazione di fondo saussuriana sulla scrittura sia giustificata dalla sua stessa nozione di arbitrarietà del segno<sup>79</sup>. Non considera, come dicevamo, le scritture ideografiche o pittografiche, in quanto è in loro presente un rimando troppo esplicito con ciò che vogliono significare.

---

74 Cfr. C. Sini, *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 28. A questo proposito Sini richiama l'esempio classico della moneta e afferma: "Una moneta da 50 lire si può scambiare con una forma di pane, non perchè vale di per sé una forma di pane, ma per il valore che tale moneta ricopre all'interno di un sistema monetario definito".

75 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 145.

76 Cfr. J. I. Porter, *Saussure and Derrida on the Figure of the Voice*, cit., p. 878.

77 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 143.

78 G. Bennington, *Saussure and Derrida*, The Cambridge Companion to Saussure, 2004, p. 189.

79 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 55.

Sono dunque considerate semplici disegni che non hanno niente a che fare con il carattere arbitrario del segno linguistico. È questo uno dei principali motivi per il quale la scrittura fonetica è ritenuta superiore rispetto alle altre; non è infatti in lei presente nessun rimando al significato che vuole esprimere.

In linea generale però l'arbitrarietà del segno è presentata da Saussure come artificiale. "Il legame tra il significante e il significato non è naturale, ma istituito dall'uomo"<sup>80</sup>. All'interno della società ogni mezzo di espressione è convenzionale, frutto di accordi prestabiliti che ne determinano l'utilizzo. Anche segni come quelli di cortesia, che ad un primo sguardo sembrerebbero avere in sé delle caratteristiche naturali, in realtà "sono comunque stabiliti da una regola, ed è tale regola che ci obbliga ad usarli, non il loro valore intrinseco"<sup>81</sup>. Saussure distingue inoltre il carattere arbitrario del segno linguistico da tutti gli altri segni utilizzabili in una data società. In essa non tutti i segni sono considerabili, nella loro interezza, in base al loro carattere arbitrario. "Perfino la moda che fissa il nostro abbigliamento non è interamente arbitraria: non ci si può allontanare entro un certo limite dalle condizioni dettate dal corpo umano"<sup>82</sup>. La lingua è l'unica ad essere dunque totalmente arbitraria.

Il carattere arbitrario e differenziale attraversano, secondo Saussure, l'interezza del segno linguistico. Sia il significante che il significato sono interessati da questi due caratteri costitutivi. Per quanto riguarda i significanti, potremmo usare qualsiasi insieme di lettere per indicare, ad esempio, ciò che noi chiamiamo cane. È possibile sostituire la *a* con la *i* e dire *cine*; niente vieta di fare questa sostituzione nel caso in cui siano stati fatti accordi convenzionali di questo tipo in precedenza<sup>83</sup>. Gli stessi caratteri del segno valgono anche per i significati di cui sono composti. Non è possibile, come dicevamo, riconoscere un certo colore soltanto istanziando degli esempi su di esso; è possibile comprenderli soltanto per differenza da tutti gli altri.

---

80 S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, cit., p. 36.

81 J. Culler, *The sign: Saussure and Derrida on Arbitrariness*, in *The Literary in Theory*, Stanford University Press, 2006, p. 119.

82 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 94.

83 Cfr. M. Bevir, *Meaning, truth and phenomenology*, cit., p. 413.

Per spiegare in modo più dettagliato l'arbitrarietà del segno Saussure richiama il suo carattere immotivato. Vediamo ora come Derrida in *Glas*, opera tra le più caratteristiche del modo di scrivere dell'autore, attacca proprio questa sua definizione in rapporto all'esistenza di un ipotetico significato trascendentale. Nel *Corso* il linguista afferma che la parola arbitrarietà non deve portarci a pensare che il significante sia una scelta libera del soggetto, "vogliamo dire che è *immotivato*, vale a dire arbitrario rispetto al significato, col quale non ha nella realtà alcun aggancio naturale"<sup>84</sup>. A tal riguardo Derrida risponde in modo puntuale e deciso:

"Costrittivo per il soggetto (l'«individuo»), il significante (fiore o rintocco funebre per esempio) sarebbe «immotivato» in rapporto al significato (quale? dove? quando?), al referente (quale? dove? quando?). Cosa è l'individuo? la realtà? la natura? E soprattutto l'aggancio?"<sup>85</sup>.

In questo passo si notano subito numerosi attacchi alla citazione saussuriana, numerose domande che mostrano la debolezza delle sue affermazioni. Gli interrogativi più importanti per il nostro discorso sono quelli in riferimento alla natura, all'aggancio e soprattutto al significato. Saussure, nel momento in cui cerca di chiarire il carattere immotivato dell'arbitrarietà, sembrerebbe tradirsi da solo. Innanzitutto si mostra molto vago nel suo modo di argomentare, mentre Derrida ricerca una chiarezza maggiore, vuole che il linguista svizzero mostri quello che in realtà non dice in questo passo. Sembra infatti che il significato al quale alluda possa sempre essere presente in qualche modo nella sua purezza, nella sua classica unicità e inconfondibilità. Non fa riferimento ad *un* significato, uno fra i tanti, ma bensì *al* significato, determinato, certo, pieno e immutabile. La possibilità di un significato trascendentale è sempre rimasta aperta nel *Corso* secondo il filosofo francese<sup>86</sup>. È proprio il mantenimento di questa possibilità che

---

84 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 87.

85 J. Derrida, *Glas*, Bompiani, Milano 2006, p. 439. In francese: "Contraignant pour le sujet (l'«individuo»), le signifiant (fleur or glas, par exemple) serait «immotivé» par rapport au signifié (lequel? où? quand?), au référent (lequel? où? quand?). Qu'est-ce que l'individu? La réalité? la nature? Et surtout l'attache?". Ivi. p. 437.

86 Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 29-30.

l'autore vuole cancellare, per lasciare spazio ad un senso sempre in *différance*, mai presente nella sua totalità o pienezza. Un senso che si rinvia sempre continuamente, un movimento che è impossibile arrestare o contemplare come tale nella sua semplice presenza. È questo evento, riscontrabile soltanto sotto forma di traccia, che la metafisica, e dunque anche Saussure come suo continuatore, hanno cercato di occultare per lasciare spazio alla trascendentalità di un significato puro che in realtà è solo una grande illusione.

Sempre in Glas Derrida, proseguendo nella sua lettura, considera le risposte che dà Saussure a due possibili obiezioni sull'arbitrarietà linguistica. Queste riguardano le onomatopee e le esclamazioni. "Ci si potrebbe basare sulle *onomatopées* per dire che la scelta del significante non è sempre arbitraria"<sup>87</sup>. Il linguista, nel rispondere, fa una preliminare suddivisione fra onomatopee autentiche e non, sostenendo che entrambe vengono "più o meno coinvolte nell'evoluzione"<sup>88</sup>; non sono dunque naturali come si potrebbe pensare ma bensì convenzionali. Senza addentrarci nello specifico della questione, è proprio questa particolare suddivisione che agli occhi di Derrida risulta inappropriata. "Saussure sembra infatti sapere che cosa sono le «onomatopee autentiche». Ma tale sapere suppone che si afferri l'istante originale in cui non sono ancora state «più o meno coinvolte nell'evoluzione...»"<sup>89</sup>. Anche in questo caso particolare, Derrida scorge un attaccamento troppo forte con il passato e si chiede: "dove riconoscere questo istante puro che solo qui può rappresentare il punto di divisione? *Altro ricorso ad un'origine pura*, questa volta etimologica"<sup>90</sup>(corsivo mio). Un'ulteriore prova della continuità saussuriana con la metafisica, della credenza di un punto d'origine fisso e riscontrabile nella presenza; un'origine considerata nella sua pienezza che non permette l'elaborazione di un pensiero dell'evento e della

---

87 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 87.

88 Ibidem. L'autore porta l'esempio dei termini *glas* (rintocco funebre) e *fouet* (frusta) e spiega che queste, nonostante mostrino una certa sonorità non sono in realtà collegate naturalmente al significato. A dimostrazione di ciò, mostra la loro etimologia latina per far notare come tali termini siano cambiati nel tempo, con l'evoluzione.

89 J. Derrida, *Glas*, cit., p. 443. Riporto in francese: "Saussure semble donc savoir ce que sont des «onomatopées authentiques». Mais ce savoir suppose qu'on saisisse l'instant originel où elles n'ont pas encore été «plus ou moins entraînées dans l'évolution...»". Ivi., p. 441.

90 Ibidem. In francese: "Ou reconnaître cet instant pur qui peut seul faire ici le partage? Autre recours à une origine pure, étymologique cette fois".

traccia, della contaminazione dalla quale Derrida crede invece sia sempre attraversata. Questa prova che Derrida ritiene di aver scovato non è però riconosciuta da tutti i lettori di Saussure. B. Stawarska, molto attenta ai materiali di partenza del testo saussuriano, ritiene che gli editori, anche in questo caso, abbiano alterato i reali insegnamenti del linguista svizzero. Nelle fonti originali si riscontra una limitata importanza delle onomatopee in quanto vengono considerate soggette alle stesse regole di qualsiasi altra parola all'interno del sistema linguistico. Non sono dunque naturali in origine e inserite in un secondo momento nel linguaggio come se questo fosse un contenitore<sup>91</sup>. Al contrario sono già da sempre incorporate nel linguaggio. È proprio in seguito a questi fraintendimenti degli editori che Derrida in *Glas* può giustamente riferirsi alle "«onomatopee autentiche», espressione trovata nel *Corso* ma non presente nelle fonti originali"<sup>92</sup>.

L'ultimo punto che ritengo fondamentale considerare all'interno della terminologia saussuriana è quello relativo alla sincronia e alla diacronia. Due differenti approcci per lo studio della linguistica strettamente collegati al concetto di tempo. Derrida non approfondisce nello specifico né l'uno né l'altro termine. Come abbiamo visto però, uno dei suoi fondamentali obiettivi è quello di decostruire l'idea di tempo lineare della metafisica. Prendendo in prestito il termine heideggeriano, ritiene indispensabile liberarsi del «concetto volgare di tempo»<sup>93</sup>. In *Della grammatologia* sostiene inoltre che ci sia una stretta continuità tra questo concetto di tempo e quello al quale Saussure si riferisce. "Tutta la teoria saussuriana della «linearità del significante» potrebbe essere interpretata da questo punto di vista"<sup>94</sup>. Tale carattere lineare rappresenta il secondo principio agli occhi di Saussure, preceduto soltanto dall'arbitrarietà del segno che è invece principio primo. Un significante concepito soltanto nella sua dimensione temporale/lineare non si concilia con l'idea del movimento di

---

91 Cfr. B. Stawarska, *Derrida and Saussure on entrainment and contamination*, cit., p. 301.

92 Ivi., p. 303.

93 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 105.

94 Ibidem. A tal riguardo Saussure afferma: "Il significante, essendo di natura auditiva, si svolge soltanto nel tempo. Rappresenta un'estensione misurabile in una sola dimensione: è una linea". F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 88.

significazione che Derrida ha in mente. Per poter parlare del gioco della *différance* è necessario modificare la concezione del tempo classica; è necessario considerare quello che il filosofo francese chiama «tempo dell'evento», nel quale il presente è sempre intramato dalla traccia di ciò che è stato e di ciò che sarà.

Torniamo però al punto in questione al momento. Per Saussure il sistema linguistico può essere studiato dal punto di vista diacronico (anche detto storico) e sincronico (anche detto strutturale). Secondo Daylight è proprio a quest'ultimo che Derrida rivolge la sua maggiore attenzione, finendo per trascurare il punto di vista diacronico<sup>95</sup>. Così facendo, si finisce per dare un'interpretazione errata del *Corso*. Si collega Saussure ad un atteggiamento del tutto strutturale e a storico; un atteggiamento che agli occhi di Derrida non considera il movimento differenziale in quanto caratterizzato da una staticità assoluta del tutto incompatibile con esso<sup>96</sup>. Ma Daylight fa notare come Saussure parli allo stesso modo di due linguistiche differenti, nelle quali "sincronia e diacronia designano rispettivamente uno stato di lingua ed una fase di evoluzione"<sup>97</sup>. Questo comporta un continuo cambiamento evolutivo nel sistema della lingua presa in esame. Un elemento evolutivo è sempre presente in essa. Anche se il sistema della lingua in generale, nella sua interezza, tende a non modificarsi, alcuni cambiamenti avvengono sempre al suo interno, negli elementi singoli di cui è composto. Sono dei cambiamenti quasi impercettibili ai nostri occhi ma che comunque si realizzano nel corso del tempo<sup>98</sup>. È interessante da questo punto di vista mostrare come, secondo l'interpretazione di Daylight, anche il significato di una parola non rimanga invariato nel tempo. Si modifica a seconda degli altri cambiamenti e del conseguente nuovo significato che le parole vicine assumono. In questo senso si può affermare che la visione diacronica del linguista svizzero "problematizza l'intera nozione del *rimanere lo stesso*"<sup>99</sup>. Tutto ciò va contro l'interpretazione

---

95 Cfr. R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 142.

96 Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 37.

97 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 100.

98 Saussure, a questo proposito, mostra l'analogia della lingua con gli scacchi. In questo gioco "per passare da una mossa all'altra, o, secondo la nostra terminologia, da una sincronia all'altra, basto lo spostamento di un solo pezzo, non vi è rimaneggiamento generale. [...] Malgrado questo la mossa ha incidenza su tutto il sistema". Ivi., p. 108.

99 R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 140.

derridiana della presenza di un significato trascendentale in Saussure. Il significato non rimane sempre lo stesso; è sottoposto sempre ad una continua evoluzione dal punto di vista storico che tende a modificarlo. E questo non vale solo per il significato ma anche per il significante. A difesa di Derrida, è possibile richiamare le idee di R. Jakobson secondo il quale è la netta distinzione saussuriana tra diacronia e sincronia ad essere ingannevole. "In realtà la sincronia non è affatto statica; i cambiamenti sono sempre emergenti e fanno parte della sincronia"<sup>100</sup>. La netta separazione tra le due, porta a considerare il linguaggio come un sistema monolitico e uniforme e questo non riesce a conciliarsi perfettamente con la visione di un linguaggio in continua evoluzione.

### *La grammatologia*

Una volta aver affrontato i punti cruciali della lettura saussuriana da parte di Derrida e aver mostrato tutti quegli aspetti che, secondo il filosofo francese, rimarcano Saussure all'interno della tradizione metafisica, è opportuno parlare più nello specifico della posizione derridiana su tali questioni e le varie conclusioni che trae dalla sua lettura. Verterò la mia attenzione su tutti gli aspetti trattati finora per mostrare i punti che distanziano maggiormente i due autori e quelli che invece li avvicinano. Mi rivolgo innanzitutto a quello strano fenomeno che è la voce. Ho mostrato come, secondo la lettura derridiana del Corso, la scrittura sia concepita soltanto nella sua variante fonetica. Essa ha una funzione rappresentativa nei confronti della voce, che invece presenta un'immediatezza tale con il pensiero da riuscire ad esprimerlo al meglio. Non ha bisogno di mezzi secondari come lo scritto per poter funzionare ed essere chiarificatrice del pensiero. La scrittura fonetica, che secondo Derrida non può mai esistere nella sua purezza, "concorre alla affermazione storico-epocale del logo-fono-

---

100 R. Jakobson, B. Hrushovski, *Sign and System of language: A Reassessment of Saussure's Doctrine*, Poetics Today, Vol 2, 1, 1980, p. 35.



centrismo"<sup>101</sup>. Una sua decostruzione è dunque necessaria per poter mettere in questione l'autorità del logos e di conseguenza anche la stessa metafisica. A questo proposito in *Della grammatologia* l'autore afferma:

"Bisogna partire dalla possibilità di neutralizzare la sostanza fonica. Da un lato, l'elemento fonico, il termine, la pienezza chiamata sensibile, non apparirebbero come tali senza la differenza o l'opposizione che danno loro *forma*. Tale è la portata più evidente dell'appello alla differenza come riduzione della sostanza fonica. Ora qui l'apparire ed il funzionamento della differenza suppongono una sintesi originaria che nessuna semplicità assoluta precede. Tale dunque sarebbe la traccia originaria"<sup>102</sup>.

Questo passo è riassuntivo ma allo stesso tempo chiarificatore del volere dell'autore. Inizialmente si nota un'impossibilità alla quale si va incontro con la sostanza fonica. Collegandola ai caratteri di pienezza e purezza, si rischia di tralasciare quella traccia originaria che è invece generativa anche nei suoi confronti; una traccia (*différance*) che è più originaria di qualsiasi apparire e dunque anche del fenomeno vocale. Derrida pertanto "considera la voce come luogo del movimento della differenza di tutte le differenze"<sup>103</sup>. Anche la voce quindi, così come tutti gli altri enti, è sempre attraversata da questo movimento indefinito, nonostante ad un occhio poco attento sembrerebbe l'unica eccezione, la sola a realizzare un collegamento diretto fra il parlante e il significato che vuole trasmettere. Un autore come Nancy ha dunque interpretato bene Derrida dicendo che "la *phoné* è dominio ma insieme perdita"<sup>104</sup>. Dominio in quanto rende presente l'oggetto a chi ascolta, ma allo stesso tempo è perdita perché

---

101 C. Di Martino, *Oltre il segno*, cit., p. 66.

102 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 93-94. In francese: "Il faut partir de la possibilité de neutraliser la substance phonique. D'une part, l'élément phonique, le terme, le plénitude qu'on appelle sensible, n'apparaîtraient pas comme tels sans la différence ou l'opposition qui leur donnent *forme*. Telle est la portée la plus évidente de l'appel à la différence comme réduction de la substance phonique. Or ici l'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaria qu'aucune simplicité absolue ne précède. Telle serait donc la trace originaria". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., pp. 91-92.

103 C. Sini, *Pratica della voce e pratica della scrittura*, in J. Derrida, *Ritorno da Mosca*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 81.

104 Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, cit., p. 26.

travolta dal rimando dei segni e dalla struttura del divenire, da quel continuo movimento di significazione che non smette mai di compiersi, di avvenire.

Tali conclusioni derridiane, e altre che affronteremo a breve, vengono criticate dalla lettura di Sini sulla questione. Il filosofo non si trova del tutto d'accordo con la tesi della *différance* e sostiene che Derrida, insieme ad altri pensatori che hanno discusso intorno al tema della voce come Heidegger e Platone, sia figlio della pratica della scrittura alfabetica: "È *soggetto a* (anzitutto e prima di essere *soggetto di*) questa pratica, e tutto ciò che dice della voce ne dipende"<sup>105</sup>. Tutto ciò che si trova a dire è dunque una conseguenza della "mente logica" che in lui si è formata in conseguenza del suo appartenere alla pratica della scrittura alfabetica. Il riferimento alle pratiche è sempre molto frequente nei testi di Sini e nell'ultimo capitolo avremo modo di affrontare meglio tali questioni, non solo in relazione a Derrida, ma anche a Peirce, autore con una visione semiologica differente rispetto a Saussure.

Il pensiero derridiano di un movimento continuo della significazione lo porta molto lontano dalla visione della linguistica moderna. Per questa infatti, come abbiamo visto, "il significato è un senso pensabile in principio nella presenza piena di una coscienza intuitiva"<sup>106</sup>. Tale concezione darebbe una stabilità al significato che è inconcepibile secondo Derrida. "Né i significati né le verità sono semplicemente presenti alla coscienza"<sup>107</sup>. Dal momento che non esistono oggetti o soggetti nel mondo nella loro presenzialità, non è neanche pensabile la fissità del significato. Questo non si riferisce mai a degli enti fissi e immutabili, ad un mondo bloccato in un'istantanea. Le parole non possono mai avere dei significati stabili, non possono mai riferirsi alla verità pura in quanto questa non è mai compiuta completamente in via definitiva. Si assiste sempre al compiersi e al dispiegarsi della verità e dunque le parole non incarnano mai la piena conoscenza del mondo<sup>108</sup>. Credere in tal modo al senso da parte dei semiotici (così come fanno anche i fenomenologi), equivale secondo Derrida al "voler strappare la

---

105 C. Sini, *Pratica della voce e pratica della scrittura*, cit., p. 82.

106 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 107.

107 M. Bevir, *Meaning, truth and phenomenology*, cit., p. 412.

108 Ivi., p. 413.

presenza del senso alla dif-ferenza"<sup>109</sup>. Si riscontra qui lo stesso atteggiamento del passato, lo stesso della metafisica della presenza che considera il senso presente, nella sua accezione temporale e spaziale. Una differenza invece lo attraversa sempre, differenza da tutto ciò che è altro da sé e che lo rende possibile. La possibilità di quello che viene chiamato presente deriva da questa impossibilità, dalla *différance* che mai si presenta ma che sempre agisce in maniera attiva, generando i sensi attraverso i quali noi riusciamo a comprenderci. L'assenza di significato trascendentale non deve dunque richiamare un'impossibilità del significato in generale, deve invece far riflettere sulla possibilità del suo annullamento, della sua sostituzione e del suo cambiamento continuo. È questa quella che Petrosino chiama «*la logica del possibile*» nella scrittura derridiana. La logica della sempre possibile contaminazione dei sensi, delle presenze e delle assenze fra loro<sup>110</sup>.

Tale contaminazione è più evidente nel fenomeno della scrittura. Le conclusioni alle quali Derrida arriva intorno a tale tema vanno contro la tradizione che invece ha sempre cercato la sua condanna ad immagine o mera rappresentazione della parola. Cerca oltretutto di mostrare la sua importanza anche all'interno del *Corso* saussuriano, nonostante il linguista si rifiuti di riconoscerla. Egli, sostiene, entra in contraddizione nel momento in cui inizialmente denigra la scrittura elencandone i pericoli, escludendola dal campo della linguistica e, in un momento successivo, se ne serve per illustrare la natura delle unità linguistiche. Afferma infatti: "Dato che un identico stato di cose si constata in quell'altro sistema di segni che è la scrittura, lo assumeremo come

---

109 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 41.

110 Cfr. S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possibile*, cit., pp. 186-187. È a questo livello di analisi che si inserisce la tesi di B. Stawarska. Secondo l'autrice c'è qui un punto di contatto fra Saussure e Derrida. Se si considera il *Corso* nella sua interezza si comprende che la lingua non è un sistema indipendente dal tempo: "parliamo una lingua presa in prestito da tempo immemore". Tale temporalità non esclude però la possibilità del cambiamento del linguaggio. Esso è strutturato con l'esteriorità di pratiche storiche e sociali. Essendo lavorato sia da dentro che da fuori, nel linguaggio vi è continua contaminazione in accordo con Derrida. Cfr. B. Stawarska, *Derrida and Saussure on entrainment and contamination*, cit., p. 307.

termine di confronto per chiarire tutta la nostra questione"<sup>111</sup>. Con tale affermazione Saussure si serve nuovamente della scrittura dopo averla descritta nei termini dispregiativi che abbiamo visto. Una contraddizione che per Derrida dimostra la implicita consapevolezza saussuriana dell'importanza del segno scritto<sup>112</sup>. Queste valutazioni portano il filosofo ad accennare quella che sarà una delle conclusioni di maggior rilievo nelle sue prime opere: la formazione del programma grammatologico. Affronteremo a breve la questione, ci basti ora dire che è necessario un cambio di rotta, un pensare diversamente dalle rigide gerarchizzazioni che si era soliti impiegare in passato. Si deve comprendere che la parola deve essere concepita come una forma di scrittura<sup>113</sup>. Si tratta qui di concepire quella archiscrittura di cui abbiamo parlato in precedenza. Una forma di scrittura generalizzata che deve essere considerata come una sottospecie sia della parola (o scrittura parlata in questo caso) sia della scrittura in senso stretto. L'archiscrittura è dunque alla base della formazione di ogni forma di significazione<sup>114</sup>. Secondo Derrida nel corso del tempo, da Platone fino ai giorni nostri, la scrittura è stata dunque presa come bersaglio, capro espiatorio al posto della *différance*, vero bersaglio da occultare e neutralizzare<sup>115</sup>. La scrittura deve tornare ad avere un ruolo fondamentale nella costituzione del senso; solo con essa, con una scrittura disseminante, si comprende come tale senso sia sempre contaminato da altri sensi, senza i quali esso non significherebbe alcunché.

Saussure non è stato in grado di superare la tradizione. Inizialmente ha impostato, agli occhi del filosofo francese, un duro attacco contro il logocentrismo. Ha mostrato come il significante sia inseparabile dal significato

---

111 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 144. Una risposta a questa presunta contraddizione saussuriana viene data da Harris con un'analisi di logica proposizionale sulla questione. Per approfondire si veda R. Harris, in *Saussure and his interprets*, cit., p. 184.

112 Nota Derrida al riguardo: "La «linguistica» elaborata da Platone, Rousseau e Saussure deve al tempo stesso mettere fuori la scrittura e attingere da essa, per ragioni essenziali, tutte le risorse dimostrative e teoriche". J. Derrida, in *La farmacia di Platone*, cit., p. 156.

113 Cfr. J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 61.

114 Cfr. J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., pp. 92-93. Anche un autore come Rousseau è, secondo Derrida, consapevole di come la scrittura sia in realtà l'origine del linguaggio. "Rousseau lo descrive senza dichiararlo, di contrabbando". J. Derrida, in *Della grammatologia*, cit., p. 415.

115 Ivi., p. 129.

con tutto ciò che questo comporta. Si è inoltre "rifiutato di paragonare questa opposizione ai rapporti fra anima e corpo, come era sempre stato fatto"<sup>116</sup>. Questi sono tutti elementi che ci portano nella giusta direzione. Purtroppo però, come già accennato, il mantenimento della rigorosa distinzione appartiene all'epoca del *logos* e questo, come è intuibile, non permette una sua contestazione. Altro elemento positivo per Derrida è che, facendo della linguistica una parte della semiologia generale, Saussure ha aiutato molto nella decostruzione del concetto di segno che dalla tradizione metafisica aveva preso in prestito<sup>117</sup>. È proprio a questo livello che la critica di Derrida si inserisce con maggiore decisione. Si tratta, potremmo dire, della continuazione del lavoro saussuriano, il proseguo della decostruzione di tale concetto di segno che non deve più essere considerato allo stesso modo. Con la spiegazione del carattere differenziale del segno Saussure ha dato infatti l'aiuto più incisivo in questa direzione ma non è riuscito ad andare fino in fondo nella sua decostruzione.

Prima di vedere nel dettaglio in che modo Derrida affronta la questione del segno e della sua decostruzione, vorrei brevemente fermarmi sulla posizione di Harris al riguardo. Il linguista inglese nota in Derrida delle contraddizioni, un comportamento che contrasta ciò che dice a più riprese. "Prima che Saussure sia mai menzionato per nome in *Della grammatologia*, Derrida sta già discutendo del linguaggio e della scrittura in termini saussuriani"<sup>118</sup>. Utilizza spesso i termini di segno, significante, significato, *langue* e *parole* anche se non per adulazione o rispetto verso lo stesso autore<sup>119</sup>. Sono questi termini, non solo appartenenti al gergo saussuriano ma, a detta del filosofo, anche appartenenti alla tradizione metafisica che lui stesso vuole mettere in questione. Perché dunque utilizzarli a sua volta ancora prima di aver mai menzionato Saussure? Secondo Harris questo viene fatto soltanto perché tali termini risultano essere abbastanza familiari per il lettore e dunque non devono essere preceduti da spiegazioni preliminari. Nonostante ciò Derrida, nell'usare tale terminologia, rimane lui stesso all'interno

---

116 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 28.

117 Ibidem.

118 R. Harris, *Saussure and his interprets*, cit., p. 172.

119 Ibidem.

del cerchio logocentrico. Anche Daylight sottolinea la critica mossa da Harris e la condivide. "Saussure sembra solo responsabile di nominare o marcare questi elementi che hanno organizzato il discorso intorno alla lingua in tutta la tradizione occidentale"<sup>120</sup>. Niente di più di ciò che lo stesso Derrida ha fatto nei suoi testi nel momento in cui si è appropriato della terminologia saussuriana. Da questo punto di vista, la stessa accusa che Derrida fa nei confronti di Saussure potrebbe quindi essere rivolta anche a lui stesso. Tale atteggiamento derridiano, tale presa in prestito, non si ritrova soltanto in quest'opera, lo si ritrova anche in *La scrittura e la differenza* in modo ancora più singolare. In tutto il capitolo intitolato *Struttura, segno e gioco* "è sorprendente l'assenza del nome di Saussure"<sup>121</sup>. Non soltanto dunque prende in prestito la sua terminologia ma, in un capitolo in cui si tratta nello specifico del concetto di segno e di struttura, non viene neanche menzionato il suo nome. Lascio ora da parte le considerazioni di questi autori per mostrare in che modo si inserisce la critica derridiana sul concetto di segno. Dopo aver analizzato la sua posizione sarà possibile tornare sulla questione per cercare una possibile replica a questi attacchi.

È stato finora mostrato come secondo Derrida una concezione del significato in se stesso, nella sua unicità, pienezza e purezza sia inconcepibile. Già da qui si è potuto notare un sostanziale allontanamento dalla linguistica moderna saussuriana e soprattutto un'impostazione critica nei confronti del concetto di segno. L'evento, il gioco della *différance* che sempre si compie è la condizione per la quale il senso riesce a compiersi, ma mai nella sua presenza pura. Una critica del segno nella sua interezza deve però passare anche per l'altra sua faccia: il significante. Il movimento della *différance* non si svolge soltanto all'interno del significato ma appartiene anche al significante. In una delle descrizioni che dà il filosofo di questo quasi-concetto afferma infatti che: "La marca dif-ferenza decostruisce i valori di concetto, parola e significante. E dunque non è più un segno e non opera mai frontalmente, mediante un semplice rovesciamento, bensì d'angolo"<sup>122</sup>. Non essendo la *différance* né parola e né concetto, essa è colei che

---

120 R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 6.

121 Ivi., p. 7.

122 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 122.

meglio decostruisce questi valori, impedisce al concetto di riposare in se stesso, mediante un lavoro mai diretto. La chiusura della citazione è emblematica a questo riguardo, l'angolo richiama un operare sempre indiretto, sempre obliquo. Anche per questo non si riesce a scorgere con facilità il suo lavoro silenzioso. Il suo operato "abusa, frattura o viola la legge del proprio, la chiusura dell'economia ristretta e circolante"<sup>123</sup>. La chiusura del concetto non può mai avvenire, esso rimane sempre aperto in una catena di altri concetti. La sua iscrizione in questa serie è per altro necessaria per la sua esistenza e per la comprensione che tutti possono avere di esso.

È questa l'archiscrittura di cui parlavamo, più antica della scrittura comune alfabetica ma allo stesso tempo sempre attuale. Non smette infatti mai di agire e continuare ad inscrivere le parole e i concetti all'interno di questa catena infinita e indefinita al tempo stesso. È qui in gioco una "scrittura come possibilità di iscrizione, una *possibilità grafica* intesa come scrittura trascendentale"<sup>124</sup>. Una scrittura che non si sente in quanto non vuol dire e non ha nulla da dire ma che al tempo stesso compone i significati tramite rimandi e, di conseguenza, anche i significanti con i quali interagiamo. Per queste ragioni Derrida precisa che la differenza "è anteriore a tutto ciò che si chiama segno (significato/significante, contenuto/espressione, ecc.), concetto od operazione, motrice o sensibile. [...] Essa permette l'articolazione della parola e della scrittura nel senso corrente"<sup>125</sup>. Non solo dunque la *différance* non è un segno fra gli altri, ma mostra una anteriorità, un'originarietà nei loro confronti. È proprio questo il fuoco della *différance*. "La differenza come violenza differenziale e differenziante lavora al

---

123 Ivi., p. 128.

124 S. Regazzoni, *Jacques Derrida: il desiderio della scrittura*, Feltrinelli Editore, Milano 2018, p. 65. Qui per essere più precisi si dovrebbe parlare, come lo stesso autore fa più avanti nel testo, di una struttura (quasi) trascendentale.

125 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 94. In francese: "Est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expresion, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible. [...] Elle permet l'articulation de la parole et de l'écriture au sens courant". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 92. Quando parla di contenuto/espressione il riferimento è alle tesi husserliane le quali mostrano ugualmente una continuità con la tradizione occidentale.

cuore dell'origine"<sup>126</sup> e mostra come questa non possa mai darsi nella sua unità, nella sua unicità e purezza di sé. Essendo in questo senso generativa, essa precede la formazione di qualsiasi linguaggio. La differenza è in tal senso l'articolazione. Saussure è perfettamente consapevole di questo e lo afferma più avanti nel *Corso* in contraddizione a se stesso<sup>127</sup>: "*Non il linguaggio parlato è naturale per l'uomo*, ma la facoltà di costituire una lingua, cioè un sistema di segni distinti corrispondenti a delle idee distinte"<sup>128</sup>(corsivo di Derrida). Si riscontra una vicinanza sempre maggiore fra i due autori in questi punti come hanno sottolineato gli studi della Stawarska<sup>129</sup> e si nota come, nonostante le numerose differenze di vedute, il pensiero derridiano debba molto a quello saussuriano come lui stesso riconosce in più occasioni.

Continuando la discussione intorno al tema del significante linguistico appare un altro fondamentale punto di contatto fra i due: la silenziosità della differenza. Essa, anche nella descrizione saussuriana, non può mai essere né vista e né tantomeno sentita. "La differenza che fa sorgere i fonemi e li dà ad intendere, in tutti i sensi di questa parola, resta in sé inudibile"<sup>130</sup>. Questo mostra ulteriormente che il motivo per il quale non esiste una scrittura puramente fonetica è che non può mai darsi una *phoné* puramente fonetica<sup>131</sup>. Si deve dunque cercare una nuova prospettiva, una nuova ampiezza di vedute, senza rimanere chiusi nelle limitatezze della linguistica saussuriana.

Nonostante Saussure abbia dato la giusta spinta iniziale nella decostruzione del concetto segno, egli ha comunque continuato a servirsi di tale concetto. Il suo continuare in questa direzione lo ha portato a confermare la tradizione metafisica di cui tale concetto fa parte, senza attuare quella sua messa in questione che, agli occhi di Derrida, è necessaria. Si assiste nel *Corso* ad un atteggiamento

---

126 S. Regazzoni, *Jacques Derrida: il desiderio della scrittura*, cit., p. 45. È interessante notare in questo passo il tentativo di traduzione del neologismo *différance* coniato da Derrida con una nuova forma, anch'essa inventata, in italiano: differenza.

127 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 98.

128 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 20.

129 Si rimanda a B. Stawarska, *Derrida and Saussure on entrainment and contamination*, cit.

130 J. Derrida, *La différance*, in *Margini*, cit., p. 31. L'autore richiama ancora una volta l'attenzione alla plurivocità dei sensi del verbo francese *entendre*: udire, capire, comprendere.

131 Ibidem.



rassegnato da parte dell'autore; in mancanza di un altro termine da sostituire a quello di segno, preferisce continuare ad utilizzare quest'ultimo<sup>132</sup>. È proprio qui che, a mio avviso, Derrida inserisce la sua posizione con maggior forza, provando a dare una continuazione a quell'iniziale mossa saussuriana di decostruzione della tradizione occidentale. Egli a tal riguardo afferma:

"È l'idea di segno che bisognerebbe decostruire. [...] La traccia affetta la totalità del segno nelle sue due facce. Che il significato sia originariamente ed essenzialmente (e non solo per uno spirito finito e creato) traccia, che esso sia *già da sempre in posizione di significante*, ecco la proposizione apparentemente innocente in cui la metafisica del logos, della presenza e della coscienza deve riflettere la scrittura come sua morte e sua risorsa"<sup>133</sup>.

La traccia è al centro di questo passo. La decostruzione del concetto di segno deve passare per il concetto di traccia. Deve avvenire uno scambio fra i due termini; il secondo non porta con sé nessun richiamo nei confronti della tradizione antica e, di conseguenza, non rimane imbrigliato all'interno di schemi prestabiliti che tendono a delimitarne i confini. Nella traccia, come dicevamo, non esiste niente di per sé; non c'è mai una traccia nella sua presenza e nella sua manifestazione. La traccia è tale nella misura in cui non è nulla di stabilito con precisione e non può mai essere in via definitiva qualcosa. La traccia "affetta la totalità del segno" dal momento che attraversa entrambe le sue facce. Per questa ragione una decostruzione del concetto di segno deve passare per la decostruzione sia del significato e sia del significante che lo compongono. Dire che il significato è in realtà sempre essenzialmente una traccia, significa che la sua definizione piena è impossibile. Un significato trascendentale, esistente di

---

132 Cfr. J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 29. Afferma infatti Saussure: "Quanto a segno, ce ne contentiamo per il fatto che non sappiamo come rimpiazzarlo, poichè la lingua usuale non ce ne suggerisce nessun altro". F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 85.

133 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 107-108. In francese: "C'est donc l'idée de signe qu'il faudrait déconstruire. [...] La trace affecte la totalité du signe sous ses deux faces. Que le signifié soit originellement et essentiellement (et non seulement pour un esprit fini et créé) trace, qu'il soit toujours déjà en position de signifiant, telle est la proposition en apparence innocente où la métaphysique du logos, de la présence et de la conscience, doit réfléchir l'écriture comme sa mort et sa ressource". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., pp. 107-108.

per sé, riscontrabile in presenza nella sua purezza e certezza di essere, non può mai darsi<sup>134</sup>. "Non ci sono significati finali che arrestino il movimento della significazione"<sup>135</sup>. È questa la posizione anche di C. S. Peirce come avremo modo di vedere nel dettaglio nel capitolo successivo. Ma se non esiste un significato di per sé, fermo e immutabile, ciò significa che questo "è sempre in posizione di significante". Questa affermazione, che il filosofo definisce apparentemente innocente, assume in realtà un ruolo decisivo nella decostruzione di tutta un'epoca logocentrica che ha fatto del concetto di segno, di presenza e di coscienza i suoi punti di influenza maggiori. Il tema della traccia, così come quello di archiscrittura, hanno l'obiettivo di liberare il segno da presupposti metafisici che risultano essere incompatibili con la *différance*. Il concetto di segno sembra infatti presupporre, all'interno della lingua delle sostanze determinate e invariabili che non riescono a conciliarsi con l'evento del differire<sup>136</sup>.

Una breve parentesi, per quanto concerne questi temi, si potrebbe aprire per il già citato Freundlieb. Egli è stato presentato fra i lettori di Derrida che non condividono la sua lettura di Saussure. L'autore è però critico anche nei confronti della totalità della sua proposta teorica. Nonostante Derrida abbia sempre cercato di utilizzare nuovi termini e concetti non appartenenti alla tradizione metafisica, egli è in realtà ricaduto al suo interno. Definendo la *différance* come la condizione ultima per la possibilità del linguaggio, rende tale concetto "più «metafisico» in senso negativo di qualsiasi altra cosa egli lamenti all'interno della tradizione filosofica"<sup>137</sup>. Secondo l'autore non è dunque riuscito nel suo intento di

---

134 Si inserisce qui, oltre alle critiche già viste, anche quella di David A. White. L'autore sostiene che Derrida contraddica se stesso quando in *Margini* afferma: "La *différance* è ciò che fa sì che il movimento della significazione sia possibile *solo a condizione che* ciascun elemento cosiddetto «presente» si rapporti a qualcosa di altro da sé" (p.40. corsivo mio). White sostiene che nell'usare il qualificatore logico «solo se» Derrida continua a perseguire una posizione trascendentale in quanto "sta affermando le condizioni che stabiliscono la possibilità che qualcosa accadrà e sarà sperimentato secondo tali specifiche". David A. White, *Derrida on Being as Presence: Questions and Quests*, De Gruyter, Berlin 2017, p. 155.

135 J. Culler, *Sulla decostruzione*, cit., p. 172.

136 Cfr. J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 43.

137 D. Freundlieb, *Deconstructionist Methaphysics and the Interpretation of Saussure*, cit., p. 125.

oltrepassare la tradizione e in tale tentativo ha inoltre dato vita ad un concetto "ultra-trascendentale" che è soltanto "pura speculazione in senso negativo"<sup>138</sup>. Tali considerazioni sono molto vicine a quelle di Harris e Daylight e per questo motivo ritengo opportuno cercare un'unica risposta all'interno dei testi di Derrida al termine dell'analisi del suo pensiero.

Riprendendo il discorso derridiano intorno alla decostruzione del concetto di segno si potrebbe dire che questa si basi tutta sulla messa in questione dell'autorità della presenza. Il segno è infatti soltanto una presenza differita. Come sottolineano infatti tutti i semioticisti, il segno sostituisce la cosa stessa, si mette al posto della cosa presente. Pertanto, afferma Derrida: "Il segno rappresenta il presente in sua assenza. Sta in luogo di esso"<sup>139</sup>. È però una rappresentazione che avviene in vista di un riappropriamento futuro della cosa in questione: un vederla, un toccarla o in generale un farla propria, un impadronirci di essa. È anche per queste ragioni che il filosofo francese propone l'utilizzo del termine traccia. Derrida sostiene infatti che questa sia più adatta del segno per descrivere il funzionamento, non solo del linguaggio, ma di ogni altra forma di significazione possibile. Ma per quale motivo questa risulta essere preferibile? Il motivo lo si ritrova nel fatto che la traccia non è pensabile "senza pensare la ritenzione della differenza in una struttura di rimando in cui la differenza appaia *come tale* e permetta così una certa libertà di variazione fra i termini pieni"<sup>140</sup>. La traccia è dunque preferibile in quanto riesce a spiegare nel miglior modo possibile la natura del movimento differenziale, generativo nei confronti della significazione. Il corsivo usato nel «come tale» sta ad indicare come nella realtà non possa mai darsi un come tale né della differenza e né della traccia. Indica inoltre, implicitamente, la difficoltà che si riscontra nell'esprimere a parole un concetto di questo tipo in quanto il nostro linguaggio non dispone di termini del tutto adatti per parlarne.

La traccia dunque si differenzia dal concetto di segno. È libera dai precetti metafisici di origine, fine e centro. Non indica mai una *cosa* nello specifico ma,

---

138 Ivi., p. 127.

139 J. Derrida, *La différance*, in *Margini*, cit., p. 36.

140 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 72-73.

come afferma Nancy, "essa segnala *che* piuttosto che *cosa*"<sup>141</sup>. Segnala che è avvenuto il passaggio, il movimento di qualche cosa e segnala che è passata per di qua, per questa strada. Nel suo passaggio essa non è però mai «stata», non è mai rimasta ferma in un punto, contemplabile nel suo essere. La traccia è infatti sempre "traccia di traccia". Un gioco di rinvii e rimandi, in senso sia temporale che spaziale, avviene sempre continuamente, da segno in segno, o meglio, da traccia in traccia<sup>142</sup>. All'origine non c'è dunque niente, nulla di presente nella sua essenza, ma neanche una completa assenza, c'è soltanto il gioco della *différance*: "ciò che produce uno spazio aperto di rinvio generalizzato"<sup>143</sup>. Senza il suo incessante avvenire il linguaggio non sarebbe mai potuto sorgere e, attualmente, non potrebbe neanche avere luogo; i sensi non potrebbero venire espressi, e tantomeno compresi, da nessuno.

Al termine della sua lettura su Saussure, Derrida inizia dunque a presentare il suo programma grammatologico, che abbiamo già iniziato a delineare nei suoi termini più generali, con l'obiettivo di decostruire quel fonologocentrismo che continua ad accompagnare anche i pensatori più recenti come appunto Saussure, ma anche Husserl e Heidegger. "Pro-gramma nel senso che ciò che torna a decostruire il fonologocentrismo è il gramma o il grafema"<sup>144</sup>. C'è quindi in gioco il fondamentale passaggio dalla scienza del linguaggio alla scienza della scrittura. Derrida persegue la formazione di una scienza del gramma, una scienza con caratteristiche totalmente diverse da quella classica, una «scienza della possibilità della scienza» che non ha più forma di logica ma di grammatica. La grammatica è infatti anteriore a qualsiasi sensatezza presente nel discorso e riguarda soltanto i

---

141 Jean-Luc Nancy, *Derrida da capo*, cit., p. 21.

142 M. Bevir è critico nei confronti di queste conclusioni. Come abbiamo visto, secondo il suo modo di vedere il reale, non è vero che non possiamo mai avere elementi positivi nel linguaggio. Saussure e Derrida sbagliano da questo punto di vista. È vero che non esistono significati trascendentali, ma questo non vuol dire che il gioco dei rinvii prosegue sempre infinitamente. È infatti possibile comprendere un significato positivamente in termini di una realtà esterna. "Derrida ignora la possibilità che le nostre teorie possano fornire un modo per porre fine a tale gioco, senza appellarsi ad una trascendenza del significato". M. Bevir, *Meaning, truth and phenomenology*, cit., p. 417.

143 S. Regazzoni, *Jacques Derrida: il desiderio della scrittura*, cit., p. 70.

144 M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 61.

legami presenti al suo interno<sup>145</sup>. Non c'è dunque, a questo livello di analisi del discorso, la ricerca di nessun senso che possa definirsi corretto o di un significato che possa dirsi vero, reale. La tesi fondamentale che porta Derrida alla formulazione del suo programma grammatologico è quella secondo cui "la scrittura è l'origine del linguaggio"<sup>146</sup>. È proprio nel testo di Saussure che questa affermazione viene scritta implicitamente tra le righe. Non si può più rimanere nella limitatezza saussuriana per cui si continua ad escludere la scrittura dal campo della linguistica, considerandola soltanto nella sua variante fonetico-alfabetica. Una grammatologia generale non deve più essere esclusa dalla linguistica generale in quanto la domina e la comprende in sé<sup>147</sup>. La scrittura in generale che l'autore ha in mente attraversa tutto il campo dei segni linguistici. La stessa tesi dell'arbitrarietà del segno enunciata da Saussure conferma questa sua conclusione. Se è vero che la scrittura è da sempre stata concepita come iscrizione o istituzione durevole di un segno è anche vero che questa deve ricoprire tutto il campo della significazione. Saussure si autodecostruisce nella misura in cui non si rende conto che "l'idea stessa di istituzione – e quindi di arbitrarietà del segno – è impensabile prima della possibilità della scrittura e al di fuori del suo orizzonte"<sup>148</sup>. Nessun linguaggio potrebbe costituirsi al di fuori di tale iscrizione, al di fuori di questa scrittura disseminante che ricopre e attraversa la totalità dei sensi. Questo orizzonte è dunque lo spazio grammaticale di tale scrittura generale, spazio che Derrida chiama "testo in generale", senza il quale nessuna esperienza sarebbe possibile. "Il testo in generale è una rete illimitata di segni ordinati in modo differenziale, senza essere preceduto da alcun significato"<sup>149</sup>. È in tale testo che la decostruzione semplicemente avviene e si lascia agire.

La proposta di Derrida in *Della grammatologia* è dunque quella di "sostituire *semiologia* con *grammatologia* nel programma del *Corso di linguistica*

---

145 Cfr. G. Dalmaso, *Impensabilità della scrittura* (prefazione in), J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 6.

146 Ivi., p. 69.

147 Ibidem.

148 Ivi., p. 70.

149 S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, cit., p. 38.

*generale*"<sup>150</sup>. Solo in questo modo è possibile, non solo dare alla teoria della scrittura l'ampiezza che merita ma, anche liberare la semiologia dal predominio della linguistica. Saussure afferma infatti: "I segni interamente arbitrari realizzano meglio di altri l'ideale del procedimento semiologico. [...] In questo senso la linguistica può diventare *il modello generale di ogni semiologia*"<sup>151</sup> (corsivo di Derrida). Il segno è sempre stato concepito come segno linguistico e questa visione è rimasta dominante per tutta la semiologia fino ai giorni nostri. Continuare in questa direzione, con delle limitatezze così evidenti, non permetterebbe quella apertura che Derrida ha sempre ricercato con il suo pensiero; non permetterebbe il lasciarsi dispiegare del movimento differenziale in quanto questo pervade e attraversa da sempre ogni campo.

In *Posizioni*, il filosofo spiega uno degli aspetti cardine della grammatologia. Essa, intesa come scienza del testo, ha il compito di trasformare il concetto classico di segno "strappandolo dal suo espressivismo congenito"<sup>152</sup>. Sembrerebbe questa una tesi del tutto contraddittoria, come lui stesso sottolinea, ma mostra in realtà una grande coerenza con tutto ciò che ha sempre detto nelle sue opere. Un'idea di espressività semplice deve essere oltrepassata, un senso unico da esprimere non può mai realizzarsi dal momento che si è sempre all'interno di un tessuto di differenze in cui avviene un costante rimando fra i termini, in cui si riscontra sempre la traccia dell'altro. I testi si intrecciano fra di loro, c'è sempre un richiamo di uno nell'altro e i sensi di cui si compongono non esprimono mai niente di per sé. Essendoci significazione solo per sintesi e per differenza l'autore arriva a dire che "solo la non-espressività può essere significante"<sup>153</sup>. È per queste ragioni che Derrida ha sempre cercato in ogni suo testo un modo di scrivere alternativo, uno scrivere che non possa mai riassumersi in tesi filosofiche che è possibile falsificare o verificare nei fatti<sup>154</sup>. Si potrebbe dire che quella di Derrida non sia neanche una filosofia da questo punto di vista,

---

150 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 78.

151 F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 86.

152 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 43.

153 Ibidem. Continuando Derrida afferma: "Infatti, ove s'intendesse il segno nella sua più severa chiusura classica, bisognerebbe affermare il contrario: cioè che la significazione è espressione mentre il testo, non esprimendo niente, è insignificante".

154 Cfr. S. Regazzoni, *Jacques Derrida: il desiderio della scrittura*, cit., p. 20.

come lui stesso rimarca a più riprese, bensì un pensiero a metà strada tra filosofia e letteratura. Lo sforzo dell'autore in ogni suo testo è quello, alla lettera, di "non-voler-dire-niente". È questo che una scrittura dovrebbe fare in quanto "arrischiarsi a non-voler-dire-niente è entrare nel gioco della differenza"<sup>155</sup>. Non si tratta qui di un mero stare zitti, ma piuttosto di un non arrivare mai a dire qualcosa che possa intendersi semplicemente, qualcosa che si ritiene comprensibile soltanto a livello di intuizione e con un presunto significato coglibile nella sua presenza.

La grammatologia è stata finora definita come scienza del testo e del grafema. Il gramma è infatti il "concetto più generale della semiologia, che diventa in tal modo grammatologia"<sup>156</sup>. Si è visto però nel primo capitolo come una scienza di questo tipo non possa esistere. L'archiscrittura non potrà mai essere *oggetto* di una scienza in quanto una delle sue peculiarità è quella di non poter mai essere ridotta alla forma della presenza. Come è dunque spiegabile una situazione di questo tipo? La grammatologia si trova di fronte ad un contesto aporetico e Derrida ne è perfettamente consapevole<sup>157</sup>. Nel rispondere a questo interrogativo è possibile, dal mio punto di vista, trovare una risposta anche nei confronti di alcune delle posizioni critiche espresse da Harris, Daylight e Freundlieb.

Con il programma grammatologico, a differenza di quanto sostengono questi autori, non si tratta di rovesciare la tradizione occidentale metafisica. Derrida non ha mai avuto nessuna intenzione di questo tipo. È, al contrario, consapevole di come questa non possa essere superata in modo del tutto radicale. Per quanto ci si sforzi si rimane sempre all'interno di tale tradizione. Lui stesso quindi, con il suo pensiero, fa parte di questa tradizione. "Ecco perché non si è mai trattato di opporre un grafocentrismo a un logocentrismo, né, in generale, un centro a un altro centro"<sup>158</sup>. Non ha nessuna presunzione di questo tipo. L'unica cosa che ha sempre cercato di fare è mostrare i limiti della tradizione di pensiero di cui facciamo parte, le chiusure nelle quali siamo confinati e le difficoltà che

---

155 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 23.

156 Ivi., p. 36.

157 Cfr. M. Vergani, in *Jacques Derrida*, cit., p. 61.

158 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 21.

riscontriamo anche solo nel dare uno sguardo a tali limitazioni e nel riconoscerle come tali. Per queste ragioni non solo la grammatologia viene descritta da Derrida come una domanda sulla necessità di una scienza della scrittura e sulle sue condizioni di possibilità ma, soprattutto, come una domanda sui limiti di tale scienza. "Questi limiti sono gli stessi della nozione classica di scienza, i cui progetti, concetti e norme sono fundamentalmente e sistematicamente legati alla metafisica"<sup>159</sup>. Quello grammatologico è dunque un programma che cerca, in modo innegabilmente aporetico, di decostruire il concetto classico di scienza, ritenuto ancora troppo strettamente collegato alla tradizione logocentrica e, d'altra parte, è un programma che non pretende un superamento di tale concetto dal momento che ritiene impossibile andare oltre la tradizione alla quale appartiene. Ci si deve abbandonare ad un'idea di programma che non ha niente di stabilito a priori. "L'apertura al futuro resta assolutamente indecidibile e improgrammabile"<sup>160</sup>. Non è dunque un progetto con effetti calcolabili a lungo termine. La stessa *différance* non permette nessun calcolo di questo tipo. È un gioco che deve soltanto lasciarsi avvenire, senza porre barriere date da obiettivi da raggiungere o da gerarchizzazioni inserite a monte che tentano solo di deviare, reindirizzare, nascondere o addirittura arrestare il suo incessante movimento.

---

159 Ibidem.

160 M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 62.



## Capitolo III

### La semiotica di Peirce: con Derrida, oltre Derrida?

#### *La triadicità del segno*

Quanto svolto finora ha avuto lo scopo di presentare nei suoi aspetti generali il quasi-concetto di *différance* tanto caro a Derrida. L'attenzione è stata poi volutamente spostata a quegli aspetti del concetto che si collegano direttamente con la visione del segno che l'autore porta avanti nelle sue opere principali. Si è visto come la lettura del *Corso* saussuriano da parte di Derrida sia risultata proficua per la formulazione della sua proposta teorica. In questo capitolo si affronterà la visione peirciana del segno, un punto di vista differente da quello saussuriano esposto finora, che Derrida ha presentato in modo del tutto marginale. Obiettivo del capitolo, e soprattutto dell'intero elaborato, è quello di mostrare come l'esistenza di questa diversa prospettiva sul segno avrebbe dovuto rivestire un'importanza maggiore nelle opere del filosofo francese, soprattutto in relazione alle diverse analogie con il suo pensiero che lo stesso autore riconosce e che avrebbero potuto portare la tematica della *différance*, dal mio punto di vista, ad un'analisi ulteriore del suo modo di «presentarsi» e di agire mediante il suo dispiegamento continuo.

Per un autore come Peirce non è possibile una collocazione vera e propria all'interno di una categoria di pensiero come è invece stato fatto per Saussure. Egli è infatti costantemente impegnato in un lavoro di analisi, di riscrittura e di rielaborazione delle sue stesse tesi. Spesso molti autori tendono a catalogarlo come idealista, altri come realista e/o materialista ma non è possibile, in linea generale, stabilire quale sia la sua definitiva sistemazione all'interno di queste

classificazioni<sup>1</sup>. Persino l'etichetta di pragmatista, quella che più spesso si è attribuita a Peirce deve, secondo lo stesso autore, essere sospetta<sup>2</sup>. Proprio per la natura delle sue argomentazioni, sempre alla ricerca di nuove prospettive teoriche, non è possibile introdurlo in nessuna categoria prestabilita. Già da questi primi aspetti si può constatare una stretta vicinanza fra il pensiero derridiano e quello peirciano. Anche Derrida infatti ha sempre cercato di ribadire la sua volontà a non essere inserito in nessuna corrente di pensiero filosofica o letteraria. Anche il termine decostruzionismo, che per la critica sembrerebbe essere quello più calzante per descrivere la proposta filosofica derridiana, non è in realtà del tutto apprezzato dall'autore: "Quando ho scelto quella parola, *o quando mi si è imposta*, non pensavo che avrebbe assunto un ruolo tanto centrale nel discorso che allora mi interessava"<sup>3</sup> (corsivo mio). Per affrontare meglio le questioni di nostro interesse è opportuno ora addentrarci più nello specifico nella terminologia peirciana per scoprire, nel corso della nostra analisi, non solo quelle idee che risultano in conflitto fra il suo pensiero e quello derridiano ma anche e soprattutto i numerosi punti di contatto fra i due autori che sfociano, a mio avviso, in un ulteriore approfondimento del concetto di significato. Vedremo innanzitutto le diversità che intercorrono fra Peirce e Saussure per poi tornare su Derrida.

Fra la semiotica di Peirce e la linguistica di Saussure esistono delle sostanziali differenze. Quella che risulta più evidente riguarda il modo di concepire il segno. Come si è avuto modo di vedere, in Saussure il segno è un'unità formata da due diverse facce: il significante e il significato. Il significante è l'immagine acustica utilizzata come mezzo per esprimere il significato, cioè il concetto al quale quel significante rinvia<sup>4</sup>. Nella semiotica di Peirce il segno non ha una natura diadica di questo tipo ma è invece essenzialmente triadico. Fin dai suoi primi scritti si riconosce questo tipo di soluzione, anche se Peirce ne parla ancora in termini non del tutto definiti e poco chiari, soprattutto nei suoi studi iniziali su Kant. Nel

---

1 Cfr. D. Greenlee, *Peirce's Concept of Sign: Further reflections*, Spring Journal, Vol 12, 2, 1976, p. 135.

2 Ibidem.

3 J. Derrida, *Lettera a un amico giapponese*, cit. p. 2.

4 Cfr. F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 85.

corso delle sue analisi successive propone delle definizioni di segno sempre più precise e dettagliate. Afferma infatti:

A sign, or rappresentamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign<sup>5</sup>.

Il qualcuno al quale Peirce si riferisce in questo passo è quello da lui definito con il termine di interpretante, un neologismo di sua invenzione che si pone come terzo nella suddivisione del segno. Il qualcos'altro indicato è invece l'oggetto al quale il segno si riferisce. Il segno inoltre si riferisce ad un oggetto sotto qualche rispetto o capacità, quello che Peirce chiama *ground*, cioè il punto di vista attraverso il quale il segno rimanda ad un oggetto per un interpretante. La struttura triadica del segno, caratteristica del filosofo e logico statunitense, è già qui chiaramente delineata. Tale struttura ricorda il triangolo semiotico richardsiano<sup>6</sup>, anche se Peirce in realtà non si riferisce mai alla triadicità del segno paragonandola ad un triangolo di questo tipo. Quello che è di nostro interesse analizzare è soprattutto il riferimento peirciano alla nozione di interpretante. Prima di addentrarci nello specifico all'interno dell'analisi di tale concetto è opportuno considerare ulteriori osservazioni peirciane sul segno, in modo da semplificare la comprensione anche del concetto di interpretante.

Peirce, in base a quello che si è detto finora, mostra una posizione e un'interpretazione sul segno del tutto differente da quella dualistica e mentalistica di tipo saussuriano alla quale Derrida sceglie di attingere. Mostra come il segno non possa ridursi alle sole componenti descritte dal linguista svizzero. Nel dettaglio ogni segno possiede, secondo Peirce, tre caratteristiche: ha delle qualità materiali come le lettere di cui è composta una parola o i suoni che costituiscono il linguaggio parlato; ha una pura applicazione dimostrativa che lo lega agli

---

5 C. S. Peirce, C. Hartshorne (a cura di), P. Weiss (a cura di), A. W. Burks (a cura di), *Collected Papers*, Thoemmes Continuum, London 1994, 2.228.

6 Si fa qui riferimento al triangolo semiotico tra simbolo, referente e referenza di cui parlano Ogden e Richards. Per approfondimenti si veda C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Harcourt, Brace & World Inc., New York 1923.

oggetti reali a cui rimanda; ha infine una funzione rappresentativa che gli attribuisce una qualifica, che stabilisce cos'è tale segno rispetto ad un pensiero<sup>7</sup>. La terza caratteristica non ha dunque il compito di indicare la verità ultima del segno, non stabilisce che cosa questo sia realmente in rapporto all'oggetto al quale sta rinviando, ma stabilisce soltanto il suo funzionamento o, per meglio dire, il suo significato in rapporto ad un pensiero. Per queste ragioni tale proprietà terza non appartiene al segno di per sé ma ha bisogno di un soggetto che lo pensa in un certo modo.

Le relazioni diadiche alle quali siamo abituati, dice Peirce, come quella fra simbolo e concetto o fra denotazione e connotazione, "take their origin in the triadic relation between a sign, its object and its interpretant sign"<sup>8</sup>. Da questo punto di vista sembrerebbe che anche la diadicità del segno proposta da Saussure sia in realtà derivante da una triadicità di questo tipo. Tra le diversità è inoltre doveroso richiamare anche quella messa in luce dal già citato Daylight. La semiotica di Peirce, sostiene, è strettamente relazionata al suo interesse per la logica e questo lo porta a studiare il segno in questa direzione. Saussure è invece interessato esclusivamente alla funzione sociale del segno<sup>9</sup>. La logica ha per Peirce un'importanza cruciale come avremo modo di vedere nel corso del capitolo.

Nonostante queste evidenti diversità fra il pensiero dei due autori è comunque possibile riscontrare un punto di vista in comune sul segno, una comune radice di pensiero nella quale il segno è considerato come "un'unità inscindibile e indissolubile"<sup>10</sup>. In entrambi il segno è indivisibile, sempre considerato nella totalità delle sue componenti; senza il riferimento a questa totalità il segno smetterebbe di essere tale, perderebbe la sua funzione senza riuscire ad esprimere alcunché. In secondo luogo, un autore come Pettigrew sottolinea un'ulteriore vicinanza fra i due che, ad una prima lettura, potrebbe non essere colta appieno. Quando Derrida parla del significato trascendentale e della sua necessaria

---

7 Cfr. R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, Editori Laterza, Bari 1993, pp. 20-21.

8 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 3.608.

9 Cfr. R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 94.

10 G. Deledalle, *Peirce's "Sign": Its Concept and Its Use*, *Spring Journal*, Vol 28, 2, 1992, p. 290.

decostruzione<sup>11</sup> ha in mente il significato nei termini in cui ne parla Saussure; un significato che lo stesso linguista svizzero intende risultante da una relazione differenziale. Per Saussure, come abbiamo visto, "il valore, o il significato del significante è tratto dalla sua relazione con gli altri significanti nella lingua"<sup>12</sup>, senza mai essere presenti all'interno di essa dei termini positivi. Nonostante quanto sostiene Saussure, una relazione così descritta "non è necessariamente binaria"<sup>13</sup>; appare molto più vicina a quella semiosi illimitata di cui parla Peirce che più avanti avremo modo di analizzare nel dettaglio. È questo il punto cruciale che, con le dovute precisazioni, accomuna il pensiero di questi autori e al quale rimanda il quasi-concetto di *différance*.

Torniamo ora a discutere intorno alla nozione peirciana di interpretante. Sebbene Derrida non si impegni mai in una sua attenta analisi, essa risulta fondamentale per comprendere, non solo il pensiero di Peirce in generale, ma, soprattutto, il tema della semiosi illimitata verso la quale Derrida rivolge maggiormente la sua attenzione. Nella struttura triadica descritta dal semiologo statunitense, l'interpretante rappresenta il vertice di quel triangolo immaginario alla cui base risiede il rappresentamen e l'oggetto che questo rappresenta, rispettivamente primo e secondo termine della struttura. Spesso in Peirce si genera confusione su che cosa sia realmente l'interpretante. Esso non deve essere confuso con l'interprete, con quel soggetto cioè che riceve il segno. È importante stabilire che "l'interpretante è ciò che garantisce la validità del segno anche in assenza dell'interprete"<sup>14</sup>. In riferimento allo stesso segno, più individui potrebbero avere infatti differenti punti di vista, diverse visioni che determinano il modo in cui questi agiscono su di esso. Allo stesso tempo però, questi diversi modi di concepirlo gli conferiscono una certa validità che va al di là delle singole interpretazioni; una validità che risulta ovviamente temporanea e sempre modificabile nel corso del tempo in luogo di nuovi punti di vista. Pertanto,

---

11 Si veda J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 75.

12 D. E. Pettigrew, *Peirce and Derrida: From sign to sign*, in Vincent M. Colapietro (a cura di) et al., *Peirce's doctrine of signs: Theory, Application and Connections*, Mouton de Gruyter, Berlin 1996, p. 366.

13 Ibidem.

14 U. Eco, *La struttura assente: introduzione alla ricerca semiologica*, Bompiani, Milano 1968, p. 36.

"l'interpretante agisce sullo sfondo come una mediazione inosservata ma molto efficace che permette di comprendere i segni e di applicarli ad una specifica esperienza concreta"<sup>15</sup>. In altre parole, è possibile affermare che il segno è determinato dall'oggetto ma solo ed esclusivamente in riferimento ad un interpretante. Peirce si spinge anche oltre queste conclusioni e sostiene che, allo stesso tempo, l'interpretante "has been created by the Sign in its capacity of bearing the determination by the object. It is created in a Mind"<sup>16</sup>. In modo quasi del tutto paradossale rispetto a quanto sostenuto poco prima è dunque la determinazione che l'oggetto conferisce al segno che sta alla base della formazione dell'interpretante. A sua volta poi l'interpretante, creatosi nella mente del soggetto, determina l'azione e il comportamento di quest'ultimo verso il segno. Anche nel momento in cui si carica una traduzione, una comparazione fra un termine di una lingua ed un altro in una lingua diversa, in cui entrambi hanno il riferimento allo stesso oggetto, è necessario formare nella nostra mente un'immagine o rappresentazione intermedia (*mediating representation*) che altro non è che l'interpretante, fondamentale per comprendere la relazione simile fra i due riferendoli allo stesso concetto<sup>17</sup>.

In Peirce un'attenzione particolare viene poi riservata al reale, agli enti e alle cose di cui è composto. Nella sua descrizione del reale è riscontrabile, secondo molti autori, una stretta vicinanza con il pensiero decostruzionista derridiano. Il filosofo francese, come abbiamo visto a più riprese, è costantemente impegnato in un lavoro di decostruzione della metafisica della presenza. La tematica della *différance* è infatti utile per pensare diversamente il reale, non più sotto i concetti tradizionali di tempo lineare e di presenza fisica, ma bensì sotto quelli di tempo dell'evento e di traccia. Peirce non fa mai esplicito riferimento alla metafisica tradizionale ma è consapevole della maniera comune di pensare il reale, direttamente collegata a questa tradizione. Anche secondo Peirce dunque,

---

15 U. Eco, *Peirce's Notion of Interpretant*, MLN, The Johns Hopkins University Press, 1976, 91, 6, p. 1460.

16 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 8.179.

17 Cfr. C. Sini, *Il Pragmatismo Americano*, Editori Laterza, Bari 1972, p. 132. Sini fa qui l'esempio dei termini uomo in italiano e di *homo* in latino. Entrambi hanno il riferimento ad un animale bipede e razionale che si pone come immagine intermedia per comprendere la loro relazione.

l'opinione comune considera le cose reali riscontrabili nella loro semplice presenza mediante i sensi, senza considerare la relazione che assumono con tutti gli altri enti. La conclusione alla quale Peirce arriva nel corso dei suoi studi è che «tutta la realtà è un segno» in quanto, come vedremo, non è possibile pensare niente in assenza di segni<sup>18</sup>. Derrida nelle sue argomentazioni preferisce parlare di traccia perché "il segno rappresenta la presenza in sua assenza"<sup>19</sup>. Essendo il segno una presenza differita è più corretto, secondo l'autore, parlarne nei termini di una traccia; una traccia che non si presenta mai in assoluto ma che accoglie sempre dentro di sé il movimento differenziale e lo lascia scorrere. Nonostante questa sottile differenza, l'assonanza fra i due pensatori appare qui sempre più pungente nel modo di concepire il reale.

L'interpretazione dei testi peirciani, come spesso accade, non è univoca. Sono presenti diversi autori che leggono Peirce sotto nuovi aspetti e ribaltano quanto detto finora. Gli studi del filosofo Douglas Greenlee hanno sottolineato la portata realista delle opere peirciane. Porta a sostegno della sua tesi diverse citazioni ma qui mi limito a considerarne soltanto alcune. Nel momento in cui descrive nel dettaglio il secondo correlato della relazione triadica, Peirce afferma: "The second correlate is an actual existence"<sup>20</sup>. Aggiunge poi: "The sign is determined to some correspondence with that object"<sup>21</sup>. L'oggetto reale al quale il segno si riferisce, corrispondente alla *secondness*, sembrerebbe dunque avere un'esistenza riscontrabile empiricamente a discapito di quanto detto in precedenza. Secondo Greenlee questo avviene dal momento che "Peirce stava lavorando alla dottrina secondo la quale tutto ciò che è, è conoscibile, una dottrina da non confondere con l'idealismo secondo cui tutto ciò che è, è noto"<sup>22</sup>. Lo stesso autore però riconosce che il pensiero del semiologo statunitense è caratterizzato da una continua revisione e evoluzione delle sue tesi, un pensiero sperimentale e indagatore che si dimostra dunque difficile da assolutizzare.

---

18 Cfr. C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, Journal of Speculative Philosophy, 2, 1868, pp. 103-114.

19 J. Derrida, *La différance*, in *Margini*, cit., p. 36.

20 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 2.237.

21 Ivi., 5.473.

22 D. Greenlee, *Peirce's Concept of Sign: Further Reflection*, Spring Journal, Vol 12, 2, 1976, p. 140.

In risposta alle tesi di Greenlee che, anche se non intenzionalmente, allontanano e oppongono il pensiero derridiano da quello peirciano, si collocano la maggior parte degli interpreti. Kelly Parker, ad esempio, mette in evidenza delle riflessioni sul reale di Peirce presenti in testi che hanno come argomenti principali la logica e la matematica. In alcuni passi è lo stesso autore a rispondere alla domanda di nostro interesse quando afferma: "What is reality? Perhaps there isn't any such thing at all". Proseguendo: "There is in the being of things which corresponds to the process of reasoning, that the world *lives*, and *moves*, and *has its being*, in a logic of events"<sup>23</sup>. In questi passi il pensiero di Peirce intorno al reale sembra inequivocabile. Dubita della sua esistenza intesa come semplicemente presente in senso metafisico e questo suo dubitare lo indirizza nello stesso cammino intrapreso da Derrida. Il filosofo francese richiama infatti alcuni passi in cui Peirce elabora queste tesi e commenta: "Secondo la «faneroscopia» o «fenomenologia» di Peirce, la *manifestazione* stessa non rivela una presenza: essa fa segno"<sup>24</sup>. Nel secondo passo il semiologo americano si spinge oltre e specifica ulteriormente la sua concezione della realtà facendo notare la sua similarità con il processo del ragionamento. Come ho già anticipato, Peirce ritiene che il pensiero stesso sia un segno come anche Derrida fa notare in queste pagine. Ma se il pensiero e le cose presenti nel reale hanno la natura del segno, significa che tutto è potenzialmente un segno, l'uomo compreso. Peirce richiama infatti anche tale aspetto quando sostiene: "When we thing, then, we ourselves, as we are at the moment, appear as a sign"<sup>25</sup>. E aggiunge: "The word or sign that the man uses *is* the man himself"<sup>26</sup>. Affermazioni di questo tipo non possono non farci scorgere una vicinanza fra gli autori che stiamo prendendo in considerazione. Derrida, influenzato dai suoi studi su Freud, ha infatti sempre

---

23 C. S. Peirce, *The New Elements of Mathematics*, Mouton Publishers the Hague, Paris 1976, 4.343.

24 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 76.

25 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 5.283.

26 Ivi., 5.314. A questo proposito sono interessanti alcune considerazioni esposte da C. Sini poiché riescono ad unire efficacemente queste conclusioni con quanto detto in precedenza sul reale e riescono, inoltre, a dare una possibile risposta alle tesi di Greenlee. Dalla sua lettura su Peirce, Sini ne ricava che "la realtà è un segno per un altro segno che la interpreta. Non c'è realtà fuori dalla interpretazione". C. Sini, in *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 77.



considerato la soggettività come intramata dalla *différance*, una soggettività che non è mai propriamente presente a se stessa ma sempre costituita da assenze e da alterità che rappresentano tutto l'insieme indefinito e potenzialmente illimitato dei segni. "La messa in questione dell'autorità della coscienza è in primo luogo e sempre differenziale"<sup>27</sup>.

Un ultimo punto che è importante tenere presente quando si legge Peirce è la sua concezione della logica. Potrebbe sembrare questo un argomento che ci porta molto lontano rispetto a quello di nostro interesse ma, in realtà, contribuisce alla chiarificazione di tutta la sua attenzione nei confronti della semiotica. Quando Peirce afferma che "the mind is a sign developing according to the laws of inference"<sup>28</sup> sta implicitamente concludendo che la logica e la semiotica sono la medesima cosa. La logica si occupa di tutti i segni e, dal momento che ogni cosa è potenzialmente un segno, possiamo concludere che la logica è la scienza di tutte le cose. In altre parole la logica non è che un altro nome per la semiotica<sup>29</sup>. Derrida riporta queste conclusioni in *Della grammatologia* per far notare, ancora una volta, il distacco di Peirce dalle gerarchizzazioni peculiari della tradizione metafisica e dunque per difendersi da eventuali attacchi da parte della critica. Il filosofo francese ha sempre voluto tenere le distanze da una logica che possa definirsi esatta, ha sempre cercato un allontanamento da ogni tipo di linearità, sia spaziale che temporale, per dedicarsi con maggior accuratezza al tema della *différance* che fa della concatenazione e della disseminazione continua la sua peculiare caratteristica. In queste pagine, commentando Peirce, afferma: "La semiotica non dipende più da una logica. [...] La logica nel senso classico, la logica «propriamente detta», la logica non-formale diretta dal valore della verità, occupa in questa semiotica solo un livello determinato e non fondamentale"<sup>30</sup>. Secondo la sua lettura non c'è più dunque in Peirce il riferimento ad un ordine di

---

27 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p. 46.

28 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 5.313.

29 Cfr. C. Sini, *Semiotica e Filosofia: segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 22.

30 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 74. In francese: "La sémiotique ne dépend plus d'une logique. [...] La logique au sens classique, la logique «proprement dite», la logique non-formelle commandée par la valeur de vérité, n'occupe dans cette sémiotique qu'un niveau déterminé et non fondamental". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., pp. 70-71.

priorità, a degli elementi che dominano su altri dando luogo a sottoposti e derivati, come nel caso della scrittura con la parola di cui anche Saussure si è occupato, rifacendosi alla tradizione occidentale. Nonostante questo tentativo di difesa preventivo da parte di Derrida, sono comunque presenti delle critiche alla sua lettura. Il filosofo francese Gérard Deledalle, ad esempio, ritiene che tutta la faneroscopia peirciana, nel modo in cui ci viene presentata, sia dominata da una gerarchia intrinseca. La teoria dei segni di Peirce si basa infatti su "una faneroscopia, le cui categorie sono ordinali"<sup>31</sup>. La triadicità del segno da lui descritta, presenta un primo, un secondo e un terzo elemento che richiamano un'impostazione gerarchica. Il terzo, dice l'autore, "è la legge alla quale obbediscono i «fatti» o secondi, ma che nessun fatto o secondo può fornire"<sup>32</sup>. Sembrerebbe dunque che, almeno in questo punto particolare, Peirce ricada nuovamente nella metafisica e nelle classificazioni che spesso l'hanno attraversata. Senza voler necessariamente difendere la posizione derridiana su tali questioni è importante far notare come questo autore, secondo quanto abbiamo visto in precedenza, cada qui in un errore di valutazione circa il concetto di interpretante peirciano. Come abbiamo rilevato tramite la lettura dei *Collected Papers*, la relazione fra l'interpretante, l'oggetto e il rappresentamen è, usando un termine che Peirce non utilizza, bidirezionale. Non è solo l'oggetto che determina il segno in riferimento all'interpretante ma è anche quest'ultimo che, in un modo che potrebbe sembrare del tutto illogico, viene formato in conseguenza di tale determinazione<sup>33</sup>. Per comprendere meglio queste argomentazioni, così come l'importanza della logica per Peirce, è necessario approfondire il tema della semiosi illimitata, tema che Derrida apprezza e analizza maggiormente rispetto agli altri.

---

31 G. Deledalle, *Peirce's "Sign": Its Concept and Its Use*, cit., p. 291.

32 Ibidem.

33 Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 8.179.

## *La semiosi illimitata*

La logica ha sempre avuto per Peirce una rilevanza cruciale in tutti i suoi ambiti di studio. Anche nel caso dello studio della semiotica è possibile osservare questo suo particolare interesse. Innanzitutto bisogna avere presente come secondo Peirce il pensiero è sempre un pensiero-di (thought-of) e che "ogni evento, in quanto conosciuto è in relazione alla mente, ha cioè natura rappresentativa"<sup>34</sup>. Il concetto di thought-of richiama il rimando necessario affinché avvenga il processo conoscitivo. "Ogni cognizione coinvolge un'inferenza, è un rimando implicante altre cognizioni"<sup>35</sup>. Non esistono delle premesse prime all'interno del processo del conoscere, si ha sempre a che fare con delle inferenze continue dove ogni conoscenza risulta fondamentale per ottenerne una nuova. Ecco dunque come, attraverso il modo di svilupparsi del processo conoscitivo, la logica manifesta la sua importanza; senza le inferenze logiche, senza questi processi mentali da una cognizione all'altra, non sarebbe possibile avere alcun tipo di conoscenza sul mondo, neanche puramente intuitiva.

Nel processo conoscitivo descritto da Peirce non compare mai il riferimento ad una premessa prima dalla quale deriva tutto il processo a seguire. È anzi ribadito come una tale premessa non si dia mai. È possibile mostrare qui un'ulteriore punto di vicinanza fra il semiologo statunitense e Derrida. Quest'ultimo ha infatti sempre avuto una grande attenzione per tutti quegli aspetti dello strutturalismo, saussuriano ma non solo, che fanno dei punti di origine, di fine e di centro elementi cruciali di tutto il loro sistema. "Si potrebbe mostrare che tutti i nomi del fondamento, del principio o del centro hanno sempre designato l'invariante di una presenza"<sup>36</sup>. Una presenza che Derrida ha sempre

---

34 R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, cit., p. 4.

35 Ibidem. Peirce utilizzerà più avanti queste sue argomentazioni anche per avanzare delle critiche al concetto cartesiano di evidenza e intuizione. Quello che al momento ci sembra essere evidente ha in realtà avuto bisogno, in passato, di un processo conoscitivo attraverso una delle tre forme di inferenza logica descritte da Peirce: deduzione, induzione e abduzione.

36 J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 360. In francese: "On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence". J. Derrida, in *L'écriture et la différence*, cit., p. 411.

cercato di mettere in questione mostrando il continuo movimento differenziale dal quale è sempre attraversata. Seppur con alcune differenze circa il modo di esprimersi, gli stessi elementi sono riscontrabili anche in Peirce nella sua maniera di concepire il reale, il pensiero e il processo inferenziale che ne deriva. "Cognition arises by a *process of beginning*"<sup>37</sup> afferma Peirce. Si tratta dunque di un *continuum* nel quale non è riscontrabile un inizio o una fine veri e propri. L'arrivo ad un oggetto inteso come cosa in sé risulta assolutamente inconcepibile e questo, come vedremo meglio fra poco, rappresenta un ulteriore allontanamento dal significato trascendentale del quale ha sempre discusso la metafisica.

Con le premesse fatte, siamo già entrati all'interno del discorso sulla semiosi illimitata. Peirce elabora infatti questo concetto già nei suoi scritti iniziali. Per cercare un suo approfondimento è però prima necessario richiamare brevemente alcune considerazioni finali che Peirce elabora intorno alla nozione di interpretante per mostrare anche la sua connessione con il tema. La triadicità non riguarda soltanto il segno ma anche l'interpretante. Ci sono pertanto tre modi in cui questo può darsi:

*"The immediate interpretant, the interpretant represented or signified in the sign; the dynamic interpretant, or effect actually produced on the mind by the sign; the normal interpretant (or final interpretant), or effect that would be produced on the mind by the sign after sufficient development of thought"*<sup>38</sup>.

Peirce è abbastanza chiaro nella sua spiegazione e sviluppa il suo discorso anche attraverso un esempio riguardo un ipotetico dialogo di tutti i giorni sul tempo. Quando un parlante chiede ad un altro: che giornata è? L'interpretante immediato è dato, in questo caso, da ciò che la domanda esprime. L'interpretante dinamico è l'effetto che la domanda ha ottenuto sull'interlocutore. Infine, l'interpretante finale è lo scopo iniziale della domanda, che potrebbe riguardare lo stabilire piani futuri

---

37 C. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, cit., pp. 103-114.

38 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 8.343.

per la giornata in questione<sup>39</sup>. L'interpretante finale è quello che deve attirare maggiormente la nostra attenzione in quanto, a primo impatto, potrebbe sembrare molto lontano da quanto ha sempre sostenuto Derrida sul concetto di significato. Procediamo però per gradi e limitiamoci ora all'analisi del concetto di semiosi illimitata.

Peirce afferma chiaramente che "the whole purpose of a sign is that it shall be interpreted in another sign"<sup>40</sup>. Già con questa affermazione si possono notare molti elementi in comune con la tematica della *différance* derridiana. Non è dunque casuale la scelta del filosofo francese di servirsi delle tesi semiotiche peirciane per rafforzare le proprie e dargli un valore aggiunto. Il gioco di rimando da segno a segno, caratteristico del movimento differenziale che descrive l'autore, sembra conciliarsi a pieno con quanto sostiene Peirce. La significazione è caratterizzata da questo movimento continuo. "Nessun terreno di non-significazione [...] si estende, per fondarlo, sotto il gioco ed il divenire dei segni"<sup>41</sup>. La significazione non ha bisogno di ulteriori elementi per potersi sviluppare. Il gioco silenzioso della *différance* si traccia sempre al suo interno ed è generativo nei suoi confronti. È nella natura del segno, nella sua stessa triadicità, che si sviluppa la semiosi; un continuo rimando fra i segni che si pongono dunque in relazione fra loro dando luogo a sempre nuovi significati<sup>42</sup>. Qualsiasi rappresentazione deriva il suo significato da un'altra rappresentazione. Non può esistere niente che abbia significato di per sé come anche Derrida ha ribadito più volte. Inoltre, per tali ragioni, "the idea of representation involves infinity"<sup>43</sup>. Proprio come la *différance*, movimento incessante che non è possibile arrestare in alcun modo, anche la semiosi descritta da Peirce mostra il carattere dell'infinità. Nel significato delle rappresentazioni si gioca sempre una regressione infinita che non porta mai né ad un inizio e né tantomeno ad una fine. Si potrebbe anche definire, a mio avviso, un *continuum* interpretativo; una catena

---

39 Cfr. U. Wirth, *Derrida and Peirce on indeterminacy, iteration and replication*, Semiotica 143-1/4, De Gruyter Mouton, 2003, p. 40.

40 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 8.191.

41 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 74.

42 Cfr. R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, cit., p. 76.

43 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 8.268.

che, nonostante i vari punti di contatto, non smette mai di accrescersi, sviluppare nuovi punti di vista e nuove forme di comprensione.

Lo stesso interpretante, il medium della relazione segnica che funge da mezzo per la comprensione del senso, è anch'esso una rappresentazione che ha a sua volta un altro interpretante, procedendo così nuovamente ad una serie infinita. L'intenzione di Peirce in queste pagine, come argomenta a buon diritto Fabbrichesi, è quella di mostrare che "la relazione segnica non si configura mai come *sub-stantia*, ma sempre come *trans-cendens*, affidata al rinvio"<sup>44</sup>. È sempre in azione uno scuotimento del segno, una sua delega verso il futuro, verso un altro segno che risulta indispensabile per arrivare ad una maggiore comprensione del primo. È soltanto in questo movimento, in questa infinita serie di rinvii interpretativi, che si compie la verità. Non si tratta di una verità immutabile come quella descritta dalla metafisica, ma una verità sempre mutevole, sempre in divenire. Derrida non avrebbe mai potuto ignorare tali conclusioni peirciane e le commenta così:

"Peirce considera l'indefinitezza del rinvio come il criterio che permette di riconoscere che si ha a che fare proprio con un sistema di segni. *Ciò che inaugura il movimento della significazione è ciò che ne rende impossibile l'interruzione. La cosa stessa è un segno*"<sup>45</sup>.

L'autore in questo commento pone l'attenzione del lettore sull'ultima frase attraverso l'uso del corsivo. È evidente come Derrida voglia far notare qui una sorta di vicinanza fra il tema della semiosi illimitata e l'evento della *différance*. Il sistema dei segni è per sua natura sempre in gioco, costantemente in movimento nel suo tracciarsi. È un archiscrittura originaria dalla quale derivano tutte le forme di significazione possibili. La scrittura è "il *gioco del mondo*"<sup>46</sup>. Tale tracciamento, non arrestando mai il suo corso in una presenza semplice, non genera mai un significato nella sua purezza e pienezza. Proprio per queste

---

44 R. Fabbrichesi, *Introduzione a Peirce*, cit., pp. 77-78.

45 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 75-76. In francese: "Peirce considère l'indéfinité du renvoi comme le critère permettant de reconnaître qu'on a bien affaire à un système de signes. *Ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible*". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 72.

46 Ivi., p. 77.

ragioni, in accordo con Peirce, Derrida può sostenere che la cosa stessa è un segno andando ad intaccare la tradizione metafisica di cui, ai suoi occhi, lo stesso Saussure si fa inconsapevolmente promotore. Ma per quale motivo allora, nonostante queste analogie fra il pensiero dei due autori, Derrida decide di rifarsi alla visione diadica del segno saussuriano? Non sarebbe stato più produttivo per la sua proposta teorica andare nella direzione peirciana di un segno visto nella sua triadicità? Sono queste le domande che dobbiamo porci e alle quali cercheremo di rispondere.

Vorrei però ora indirizzare l'attenzione ad alcune critiche che vengono rivolte, non solo alle posizioni di Derrida ma anche, indirettamente, a Peirce. Tali critiche si rivolgono nello specifico al concetto di infinità che contraddistingue la semiosi. Il già menzionato Freundlieb, nel discutere di come ogni segno sia in realtà contrassegnato dalle tracce di altri segni in modo potenzialmente infinito, commenta dicendo: "Non si può negare che in un dato momento il numero di segni (non-compositi) disponibili all'interno di una lingua sia finito"<sup>47</sup>. Non c'è niente di sbagliato in questa affermazione, se non fosse che l'autore non ha compreso a pieno il pensiero derridiano. Le incomprensioni risultano più evidenti quando continua: "Il cervello umano non potrebbe immagazzinare più di un certo numero di elementi lessicali"<sup>48</sup>. Non è ora necessario entrare nel dettaglio riguardo la dubbia correttezza di questa affermazione ma da nessuna parte Derrida ha sostenuto il contrario di quanto qui viene detto. Il fatto che le lingue siano composte da una serie finita di segni non va ad intaccare quanto il filosofo francese ha sempre sostenuto sulla traccia. Il suo movimento disseminante risulta comunque infinito e indefinito, sia spazialmente che temporalmente, all'interno della finitezza della lingua. Quest'ultima inoltre, come anche Saussure ha riconosciuto, è in continua evoluzione; possono sempre sorgere nuovi termini che si aggiungono a quelli già esistenti formando così nuovi modi di pensare e concepire il linguaggio. Non ha dunque tutti i torti Eco quando afferma che "*il linguaggio è un sistema che si chiarifica da sé, per successivi sistemi di*

---

47 D. Freundlieb, *Deconstructionist Methaphysics and the Interpretation of Saussure*, cit., p. 124.

48 Ibidem.

*convenzione che si spiegano a vicenda*"<sup>49</sup> (corsivo dell'autore). Espone questo pensiero come un'interpretazione della semiosi illimitata di Peirce e, dal mio punto di vista, descrive molto bene il pensiero del semiologo statunitense. Per cercare di decretare in via definitiva che cosa sia l'interpretante di un segno, è necessario riferirsi ad altri segni che hanno a loro volta altri interpretanti decretabili in tal modo in una catena infinita<sup>50</sup>. Derrida sembra invece spingersi oltre elaborando il suo quasi concetto di *différance* per descrivere ancor meglio questo movimento continuo generativo della significazione.

Un'ulteriore critica a Derrida viene impostata da Michaela Fišerová, autrice che cerca di mostrare come la lettura derridiana su Peirce sia errata sotto molti aspetti. Voglio concentrarmi qui brevemente su quanto dice nei confronti della semiosi illimitata e della sua lontananza dai concetti di *différance* e disseminazione espressi da Derrida. Sostiene che la semiosi illimitata descritta da Peirce sia in realtà dominata dalla logica e abbia, di conseguenza, soltanto un ruolo secondario nei suoi confronti. Se così fosse, la logica limiterebbe la libertà che invece Derrida attribuisce al processo di significazione. In Peirce, dice Fišerová, "non esiste la libertà nella *semiosi*: è limitata sia dall'oggetto immediato (a sua volta determinato dall'oggetto dinamico) e dall'impostazione epistemologia del suo interpretante"<sup>51</sup> (corsivo dell'autrice). Dal suo punto di vista si riscontra in Peirce, una gerarchizzazione molto simile a quella descritta da Deledalle che porta nuovamente ad una linearità e ad un richiamo implicito alla metafisica. "La semiotica scientifica di Peirce – ribadisce l'autrice – è controllata dalle leggi metafisiche della logica"<sup>52</sup>. Si potrebbe tuttavia cercare di dare una risposta a questa critica allo stesso modo di come è stato fatto con Deledalle. Lo stesso Derrida avrebbe risposto a questi autori ribadendo che "la logica, secondo Peirce, non è che una semiotica"<sup>53</sup>. Essendo queste la medesima cosa, non è possibile stabilire un ordine di priorità fra le due, non è possibile riconoscere un

---

49 U. Eco, *La struttura assente*, cit., p. 36.

50 Ibidem.

51 M. Fišerová, *Hopes of Derrida's Reading? On Emergence of Peirce's Texts in the Poststructuralist Context*, in M. Švantner e V. Gvoždiak (a cura di), *How to Make Our Signs Clear: C. S. Peirce and Semiotics*, Brill | Rodopi, Amsterdam 2017, p. 122.

52 Ivi., p. 117.

53 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 74.



predominio di una sull'altra. Per tali ragioni Peirce viene riconosciuto da Derrida come un autore che si distacca dalla tradizione metafisica.

Con il discorso intorno alla semiosi illimitata di Peirce ci siamo imbattuti varie volte con il termine di significato trascendentale. Come abbiamo visto, questo è per Derrida un argomento di importanza cruciale, non solo per la significazione in generale, ma anche e soprattutto, per cercare una sua rielaborazione in vista di una messa in questione della metafisica della presenza. "Attraverso la circolazione e i rinvii infiniti di segno in segno, il proprio della presenza non ha più luogo; [...] non si può più disporre del senso, è trascinato in un movimento di significazione senza fine"<sup>54</sup>. Il significato, a differenza di quanto ha sempre sostenuto la tradizione, non riposa mai in se stesso, in una presenza semplice; non è possibile scovarlo in qualche luogo o fermarlo in un istante presente. Peirce, dal suo punto di vista, ha compreso bene tali questioni e lo ha mostrato con l'indeterminatezza del rimando che contraddistingue la sua proposta di semiosi. Non è possibile sfuggire dal circolo semiotico. Per trovare il significato di un determinato significante non basta semplicemente indicare con un dito ciò a cui tale significante rimanda. Gli oggetti del reale posseggono infatti dei significati differenti a seconda del soggetto che li prende in esame, a seconda delle sue credenze e della cultura a cui appartiene<sup>55</sup>. Inoltre, "davanti a significanti come «bellezza», «unicorno», «comunque» o «Dio» non possiamo *additare* nulla"<sup>56</sup>. Non è mai presente un significato stabile per i termini di una lingua. Derrida direbbe che il significato si traccia continuamente, continua a scriversi e a lasciare traccia di sé. La purezza degli enti non esiste e il loro *come*

---

54 Ivi., p. 314. In francese: "À travers la circulation et les renvois infinis, de signe en signe, le propre de la présence n'a plus lieu; [...] on ne peut plus disposer du sens, il est emporté dans un mouvement sans fin de signification". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 332. L'autore scrive questo passo durante l'analisi del *Saggio sull'origine dell' lingue* di Rousseau. Uno degli intenti principali di queste pagine è mostrare come anche Rousseau, allo stesso modo di Saussure, pone il linguaggio in una posizione privilegiata rispetto alla scrittura ricadendo a sua volta nei precetti metafisici.

55 Cfr. U. Eco, *La struttura assente*, cit., pp. 36-37. Per chiarire meglio Eco propone l'esempio del significante «vacca». Sia un indiano e sia un uomo di qualsiasi altra cultura indicherebbe l'animale al quale il termine richiama per stabilirne il significato. È però del tutto differente il suo modo di concepire l'animale rispetto ad un uomo che appartiene ad un'altra cultura.

56 Ibidem.

*tale* non si dà mai. Essendo il significato sempre rimandato e ritardato nel tempo (nel senso che non raggiungerà mai un presente in cui si realizza a pieno) è sempre impuro, sporco, travagliato al suo interno dalla contaminazione continua dalla quale è costituito.

È dunque alla luce di quanto abbiamo detto finora che Derrida può affermare: "Peirce va molto lontano nella direzione di ciò che prima abbiamo chiamato la de-costruzione del significato trascendentale, che, prima o poi, porrebbe un termine rassicurante al rinvio da segno a segno"<sup>57</sup>. Tale decostruzione viene concepita principalmente sotto due aspetti. Innanzitutto, come abbiamo visto, la triadicità del segno e il suo carattere di dinamicità riescono a decostruire molto bene quel significato trascendentale richiamato dalla tradizione occidentale che Pettigrew rinomina come "segno-maestro"<sup>58</sup>. Un significato che porta con sé un'originarietà iniziale. Si pensa che il significato risieda, linearmente parlando, in un momento iniziale e in un luogo ben definito. Questo suo essere presente porta il soggetto a credere di poter realizzare a pieno la sua manifestazione mediante la parola, in modo del tutto diretto e trasparente. È proprio questo l'errore, o meglio, l'«inganno» della nostra epoca di cui parla Derrida in *Posizioni*. Il significato descritto nella semiosi illimitata si distacca da questa concezione; non è più una presenza ma, soltanto, un altro segno che non fa altro che rinviarsi al futuro. Il secondo aspetto da considerare in questo "andare avanti" di Peirce nella decostruzione è che la semiosi illimitata da lui descritta costituisce il soggetto. L'uomo è soltanto un segno fra gli altri segni e, come tale, partecipa al processo di semiosi. Con questa sua visione delle cose, dice Pettigrew, Peirce "decostruisce la sostanza solipsistica, semplice e certa di sé che la tradizione filosofica ha associato a Cartesio"<sup>59</sup>. Ciò avviene, nello specifico, nel momento in cui Peirce asserisce l'equivalenza assoluta fra il processo del conoscere e il processo inferenziale della mente. Ogni presunta evidenza ha

---

57 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 75. In francese: "Peirce va très loin dans la direction de ce que nous avons appelé plus haut la dé-construction du signifié transcendantal, lequel, à un moment ou à un autre, mettrait un terme rassurant au renvoi de signe à signe". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 71.

58 D. E. Pettigrew, *Peirce and Derrida: From sign to sign*, cit., p. 371.

59 Ibidem.

avuto bisogno, in passato, di tale processo. È solo in conseguenza di questo che possiamo parlare di evidenza e ovvietà.

Un'obiezione a tali posizioni sul significato viene avanzata dal filosofo inglese Raymond Tallis. "Non è vero che il significato risulta dall'evaporazione della presenza in tracce di tracce"<sup>60</sup>. Egli sostiene che non si possa in alcun modo negare la presenza reale delle cose nel mondo. L'essere presenti delle cose è indipendente dal significato che portano con sé. Dire che il significato si realizza nel suo continuo movimento fra le tracce e il loro rinvio infinito è dunque un errore. "Il significato è fondato sulla reale esistenza individuale"<sup>61</sup>. Senza tale esistenza come presenze non potrebbe realizzarsi alcun significato e non potrebbe avvenire alcuna interpretazione o alcuna inferenza su di esse. Di fronte al nulla è possibile formulare ben pochi pensieri. Inoltre, in Derrida, la delega continua fra i segni porta ad una continua rincorsa del significato che non avrà mai una presa salda, stabile e definitiva. Secondo Tallis questo pensiero è inconcepibile. "Non abbiamo il diritto di dedurre dal fatto che un segno può portare ad un altro *ad infinitum* che il significato sia irraggiungibile"<sup>62</sup>. Egli non nega dunque la possibilità di un collegamento fra i segni in vista della realizzazione di un significato, rifiuta soltanto l'idea di pensare tale significato come irrealizzabile. In un'ipotetica catena sono comunque presenti dei punti fermi, dei significati raggiunti e altri raggiungibili nel corso del tempo. Ovviamente l'autore specifica che questi significati non possono essere pensati come il significato trascendentale per eccellenza, quello cioè che porrebbe un termine ultimo al continuo rimando fra i segni.

Si potrebbe rispondere alla prima parte di questa critica semplicemente ribadendo che la traccia di cui parla Derrida non deve essere concepita come un puro nulla. La traccia non deve richiamare soltanto la sua morte e la sua

---

60 R. Tallis, *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurian Literary Theory*, cit., p. 92.

61 Ibidem. Per chiarire questo punto Tallis propone l'esempio delle orme di un leone. La loro presenza richiama chiaramente, come significato, la presenza di un leone. Questo loro significato è però valido soltanto nel particolare scenario nel quale sia presente anche un osservatore. Fuori da questo contesto le orme avranno comunque sussistenza e avranno delle caratteristiche indipendenti da questo significato come, ad esempio, l'essere delle depressioni del terreno.

62 Ivi., p. 93.

cancellazione. "La traccia è simultaneamente tracciata e cancellata, simultaneamente viva e morta"<sup>63</sup>. Più complessa è invece la seconda parte della sua critica e merita, pertanto, un approfondimento maggiore anche in vista di quanto sostiene Peirce sul concetto di interpretante finale e sul significato che questo esprime.

L'interpretante di cui parla Peirce, come abbiamo visto, non presenta un unico aspetto ma si dà in tre modi differenti. È soprattutto la definizione dell'interpretante logico finale che desta qualche perplessità in quanto sembrerebbe in conflitto con l'idea di una semiosi illimitata. Non dovrebbe esserci infatti, come anche lo stesso termine richiama, un punto di arrivo definitivo del processo semiotico. In realtà però, è soltanto la terminologia utilizzata da Peirce nel descrivere tale interpretante ad essere ambigua dal momento che questo, come sostiene anche Pettigrew, "non è un significato *terminale* o, nella terminologia di Derrida, *trascendentale*"<sup>64</sup>. Non si tratta dunque di una sosta definitiva del significato, di un suo alloggiarsi permanentemente da qualche parte e in un certo istante temporale. Lo stesso interpretante finale è dunque parte integrante del processo di significazione tramite rimandi. Esso può sempre trovarsi in relazione con un altro interpretante logico verso il quale è collegato direttamente o indirettamente<sup>65</sup>. Quello che ora è importante domandarsi è che cosa intenda dunque Peirce quando parla di significato. In che modo lo concepisce? In che modo si realizza? Rispondendo a tali questioni sarà possibile anche un confronto con Derrida.

Peirce afferma: "To developed its meaning, we have simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves"<sup>66</sup>. Il passo è una delle prime formulazioni della massima pragmatica. Come si evince dalla sua lettura, Peirce concepisce il significato logico come essenzialmente pratico. C'è qui il passaggio fondamentale che consiste nel superamento della concezione secondo cui la verità debba discendere dalla pura contemplazione e

---

63 J. Derrida, *La différance*, in *Margini*, cit., p. 54.

64 D. E. Pettigrew, *Peirce and Derrida: From sign to sign*, cit., p. 368.

65 Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 5.476.

66 Ivi., 5.400. Peirce continua poco più avanti: "There is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practice".

dalla congruenza fra la rappresentazione e la cosa, intesa nella sua presenza semplice<sup>67</sup>. L'abito al quale Peirce fa riferimento nella citazione è dato dalla risposta di un individuo e dal suo comportamento nelle varie situazioni in cui si trova ad agire. L'abito corrisponde dunque ad un "significato incarnato"<sup>68</sup> in questa stessa risposta. Si comprende dunque come l'interpretante logico finale, strettamente connesso all'abito di risposta di un individuo, non possa dirsi propriamente «finale» nel senso di definitivo, certo ed unico. In linea generale tale interpretante continua ad essere partecipe del gioco della semiosi senza arrivare mai ad un arresto completo e senza essere pensato come effetto conclusivo della catena interpretativa.

La lettura che ho appena proposto può sembrare, a prima vista, in disaccordo con quella proposta da Eco in *I limiti dell'interpretazione*. In questo testo Eco immagina l'abito di risposta al di fuori del processo di semiosi illimitata. "Se siamo d'accordo con la massima pragmatica [...] allora il processo interpretativo deve arrestarsi – almeno per un pò di tempo – al di fuori della catena semiotica in processo"<sup>69</sup>. Se questa sua interpretazione fosse corretta, avremo, come lui stesso sottolinea, un'istanza che può dirsi trascendentale anche se non in senso kantiano. Il raggiungimento di un significato trascendentale di questo tipo è possibile solo all'interno di una data comunità che si pone come «garante intersoggettivo» nei confronti di tale significato condiviso. La comunità che si viene a creare ad un certo punto della catena semiotica, pone i termini necessari affinché si formi un significato condiviso al suo interno. Pertanto, continua, "si crea un significato che, se non oggettivo, è almeno *intersoggettivo*"<sup>70</sup>. Non c'è niente di sbagliato, per quanto mi riguarda, in queste considerazioni. Derrida ha sempre pensato ad un trascendentale nel quale rientrano aspetti kantiani, come lo stesso autore fa notare più avanti. Così come non è pensabile una fine del processo di significazione e del rimando fra i segni, non è neanche pensabile una sua origine precisa. Il significato, secondo il filosofo francese, non si trova in

---

67 Cfr. C. Sini, *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, cit., p. 76.

68 Ivi., p. 75.

69 U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, La Nave di Teseo, Milano 2016, p. 375.

70 Ivi., p. 376.

nessuno di questi punti finiti. Eco è però d'accordo solo con una parte di queste premesse e afferma: "Il significato trascendentale non è all'origine del processo ma deve essere postulato come un fine possibile e transitorio di ogni processo"<sup>71</sup>. Per Derrida, invece, il processo semiotico deve essere concepito come un *continuum* senza interruzioni. "Si potrebbe chiamare *gioco* l'assenza del significato trascendentale come illimitatezza del gioco"<sup>72</sup>. Derrida non prende mai in considerazione il concetto di interpretante logico finale e considera il trascendentale, a differenza di Peirce, come fine ultimo irraggiungibile.

Osservando però più in profondità, le tesi derridiane e quelle peirciane sul significato non risultano del tutto contrastanti come a prima vista si potrebbe desumere. Nonostante l'interpretante finale venga descritto dall'autore statunitense come un risultato o una legge decretante una pausa, nella quale si originano i vari significati e i vari concetti che noi tutti utilizziamo nel quotidiano, tale pausa è soltanto provvisoria e, verrebbe da dire, trascurabile. Come infatti mette in risalto lo stesso Eco, "l'interpretante finale non è definitivo in senso cronologico. La semiosi muore in ogni momento. Ma non appena muore, risorge come la Fenice"<sup>73</sup>. Dire che la semiosi muore in ogni momento significa dire, paradossalmente, che la semiosi non muore mai. È illimitata, dà origine a sempre nuovi significati, nuovi sensi e nuove interpretazioni. È questo incessante movimento quello che Derrida descrive come il tracciarsi della *différance*. Noi stessi, come interpretanti incarnati, "siamo collocati all'interno della semiosi infinita, apparteniamo ad essa, e non essa a noi"<sup>74</sup>. Il riferimento al futuro deve sempre essere imprescindibile. Non è in discussione il fatto che si possa conseguire un significato condiviso e intersoggettivo in una data società. Quello che Derrida pone in discussione è il raggiungimento di un significato assoluto che possa dirsi terminale e manifesto nella sua immutabilità temporale. A tal proposito commenta: "Non c'è dunque fenomenalità che riduca il segno o la rappresentazione per lasciare infine la cosa significata brillare nello splendore

---

71 Ivi., p. 377.

72 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 76.

73 U. Eco, *Peirce's Notion of Interpretant*, cit., p. 1467.

74 C. Sini, *Semiotica e Filosofia*, cit., p. 32.

della sua presenza"<sup>75</sup>. Lo stesso interpretante peirciano, compreso quello finale, continua a partecipare al gioco di significazione senza fine poiché la nostra vita quotidiana si intreccia ripetutamente con i nostri cambi di abitudine, di atteggiamento e di comportamento.

### *Un passo avanti*

Quanto svolto finora ha avuto il compito di indirizzare il lettore verso una chiarificazione dei concetti più utilizzati all'interno del linguaggio peirciano. Si è iniziata a svelare una certa somiglianza fra alcune delle sue teorie più importanti e le tematiche espresse da Derrida, nonostante la presenza di alcune differenze di cui si deve necessariamente tenere conto. Per cercare di dare una risposta a quelle interrogazioni che si sono presentate nel corso della nostra analisi è ora opportuno indirizzare l'attenzione ad alcuni aspetti cruciali. La questione che più volte si è manifestata è la seguente: per quale motivo Derrida, nonostante la maggiore vicinanza con le tesi peirciane, si è indirizzato con più attenzione all'analisi della linguistica saussuriana prendendo anche in prestito, come sostiene Harris, la sua terminologia? Non sarebbe risultato più proficuo per la sua proposta teorica un approfondimento maggiore verso la triadicità del segno e verso la semiosi illimitata?

La risposta al primo di questi interrogativi ci viene data dallo stesso Derrida in una discussione avvenuta poco dopo la presentazione di *la différance* nel 1968. In questo contesto egli afferma: "Se ho scelto Saussure c'è una ragione precisa. È Saussure quello che oggi si presenta in Francia, nel nostro campo, come un maestro che ispira (per il momento) la linguistica, l'etnologia, ecc..."<sup>76</sup>. Quello che ha indirizzato la scelta del filosofo francese è dunque soltanto il ruolo che Saussure giocava in Francia in quel momento, una scelta che lui stesso definisce strategica. Il linguista svizzero ha infatti influenzato, in quel periodo, il pensiero

---

75 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 76. In francese: "Il n'y a donc pas de phénoménalité réduisant le signe ou le représentant pour laisser enfin la chose signifiée briller dans l'éclat de sa présence". J. Derrida, in *De la grammatologie*, cit., p. 72.

76 D. Wood e R. Bernasconi, in *Derrida and différance*, cit., p. 94.

di molti autori in differenti campi tra i quali Lévi-Strauss nell'antropologia, Lacan nella psicoanalisi, Althusser nella teoria politica ecc... Quello che però non risulta del tutto chiaro è il motivo per il quale Derrida si appropri della terminologia saussuriana anche per argomentare la sua visione del segno e della traccia. Quando sostiene "che il significato sia originariamente ed essenzialmente traccia, che esso sia *già da sempre in posizione di significante*"<sup>77</sup>, si ritrova ad utilizzare gli stessi termini di Saussure, quegli stessi termini che poco prima ha attribuito alla metafisica occidentale. Ho cercato, alla fine del secondo capitolo, di dare una risposta a queste critiche, ma è indubitabile che egli non cerchi mai quel passo avanti decisivo che avrebbe potuto indirizzarlo meglio nel suo tentativo di decostruzione della metafisica, senza autocondannarsi già in partenza a rimanere chiuso al suo interno. Si sarebbe potuto fare un tentativo più deciso in questa direzione, senza aspettarsi di riuscire, necessariamente, a risolvere la questione nella sua assolutezza.

Derrida si mostra dunque ancora all'interno del punto di vista diadico sul segno nonostante le sue posizioni risultano essere molto più vicine a quelle di Peirce, soprattutto in riferimento alla formazione della significazione e al suo assiduo movimento. Tale punto di vista, comune a molti autori, è da me condiviso. Fra questi autori troviamo, ad esempio, Daylight. Egli sostiene che "gli scritti di Derrida sul segno, anche quando specificamente associati al nome di Saussure, implicano una struttura semiotica che sembra più vicina a quella della tradizione peirciana"<sup>78</sup>. L'autore poi, in netta critica nei confronti della posizione derridiana, fa riferimento alla continua confusione con la quale Derrida tratta le due visioni sul segno. Fa appello a Peirce per difendere la sua posizione e, nel frattempo, continua a concepire il segno come bipartito allo stesso modo di Saussure<sup>79</sup>.

Un altro autore che prende in considerazione tale vicinanza di posizioni è Pettigrew. Egli sostiene come sia "comune a Derrida e a Peirce [...] una nozione di differenza che problematizza la semplice relazione binaria di un segno con la

---

77 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 108.

78 R. Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure*, cit., p. 100.

79 Cfr. Ivi., pp. 100-104.



cosa che significa"<sup>80</sup>. È chiaro qui il riferimento a Saussure che verrà anche citato più avanti nel testo. Il gioco differenziale richiamato nel passo è quello che per Derrida lascia solo traccia di sé nel suo continuo scriversi; una traccia che "affetta la totalità del segno nelle sue due facce"<sup>81</sup>. Una *différance* che non permette di pensare la semplicità del segno nella sua versione bipartita. Peirce, invece, attraverso quella terzità che è l'interpretante e il suo continuo rimando all'interno del processo semiotico, permette di pensare la *différance* così come Derrida la concepisce, senza cercare ulteriormente quell'occultamento che si è sviluppato nei suoi confronti nel corso dei secoli, da Platone fino a Saussure. Oltre a questa somiglianza l'autore ne riscontra anche un'altra che si collega direttamente a questa. "L'interruzione della metafisica – afferma – è condivisa, per alcuni aspetti, da entrambi i pensatori"<sup>82</sup>. Si tratta di una vicinanza che abbiamo già annotato in precedenza e considerato nella sua duplice valenza, sia per quanto riguarda il contributo di Peirce nei confronti della decostruzione della metafisica della presenza, sia per la sua particolare visione della soggettività non più considerata nella sua semplice identità con se stessa. Abbiamo già visto la contestazione di Deledalle rispetto a questa punto<sup>83</sup>.

La decisione di Derrida di seguire il linguista svizzero nella sua concezione del segno risulta dunque inconcepibile secondo molti autori, non soltanto per le contraddizioni nelle quali inciampa nel porre tale concezione alla base della sua proposta di decostruzione ma, anche e soprattutto, per una questione di correttezza generale. Bevir sostiene che le conclusioni alle quali arriva Derrida nel suo modo di concepire il significato "rimangono parassitarie della visione differenziale del segno di Saussure. Derrida dà per scontata una visione del segno che per me è sbagliata"<sup>84</sup>. L'autore non menziona mai la visione triadica del segno proposta da Peirce e preferisce proporre una teoria relazionale del

---

80 D. E. Pettigrew, *Peirce and Derrida: From sign to sign*, cit., pp. 368-369. È interessante notare come l'autore critica la posizione di entrambi sottolineando la loro ricaduta verso una certa sistematicità formale. "La nozione di differenza rimane come una possibilità pura e necessaria, simile ad una necessità logica". Ivi., p. 374.

81 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 107.

82 D. E. Pettigrew, *Peirce and Derrida: From sign to sign*, cit., p. 372.

83 Rimando a G. Deledalle, *Peirce's "Sign": Its Concept and Its Use*, cit., p. 291.

84 M. Bevir, *Meaning, truth and phenomenology*, cit., p. 415.

significato legandolo ai modi di pensare e alle prospettive nei vari contesti storici. Il punto di vista sul quale però vorrei indirizzare maggiormente l'attenzione è quello proposto da Carlo Sini, filosofo menzionato spesso in precedenza, il quale, attraverso i suoi numerosi studi sul segno, ha mostrato, in maniera più decisa degli altri, gli errori di valutazione derridiani e il suo approccio mentalisticamente chiuso nei confronti della diadicità del segno proposta da Saussure. Nella prefazione a *La voce e il fenomeno*, Sini afferma:

"Ciò che Derrida ignora (e la cosa non è senza conseguenze) è che la critica radicale dell'intuizione, dell'evidenza come presenza immediata, e la sua riduzione a relazione segnica, a «semiosi infinita», erano già state avanzate sin dal 1867 da Charles Sanders Peirce, con effetti (purtroppo a lungo, per non dire tuttora, incompresi) di totale destabilizzazione della fondazione metafisica del sapere e del tradizionale concetto di verità. [...] Derrida si trova costretto a riferirsi, per il concetto di segno, essenzialmente a De Saussure, ovvero a un concetto di segno fondamentalmente metafisico e binario, cioè ridotto all'opposizione semplice tra significante e significato. Di *questo* segno Derrida ha ragione di dire sia che esso comporta inevitabilmente un privilegio della *phonè*, sia che in esso è già *deciso* il perdurante «psicologismo» della cultura occidentale"<sup>85</sup>.

Rappresenta questo un duro attacco nei confronti della posizione derridiana. All'inizio del passo si nota però una sottile imprecisione che è giusto sottolineare. Non è vero che Derrida ignora del tutto le tesi avanzate in precedenza da Peirce dal momento che, come abbiamo più volte messo in risalto, l'autore ne parla (anche se in maniera del tutto marginale e irrisoria) in alcune pagine di *Della grammatologia*<sup>86</sup>. Sarebbe più corretto dire, come fa Andrea Potestio, che Derrida "sottovaluta la posizione di Peirce"<sup>87</sup>. Differenza sottile ma allo stesso tempo importante in quanto sottolinea maggiormente la portata della disattenzione derridiana. Nonostante sia perfettamente a conoscenza della visione del segno proposta da Peirce, decide deliberatamente di non curarsene; sceglie di richiamarla soltanto come l'esempio di un autore che è riuscito, pensando al

---

85 C. Sini (prefazione in), J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 21.

86 Si fa riferimento a J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 74-77.

87 A. Potestio, *L'evento della verità tra fenomenologia ed ermeneutica: il dibattito italiano sull'opera di Derrida*, in P. D'Alessandro e A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida*, cit., nota p. 314.

processo di rinvio infinito fra i segni, ad andare nella giusta direzione per decostruire i precetti della metafisica. Esposta in questi termini la critica risulta ancora più forte e decisa. È chiaro che anche Sini intendeva porla in questo modo come sottolinea in altri suoi scritti, ma è giusto mostrare fin da subito tutta la sua valenza. Nel passo siniano citato per esteso che ho voluto richiamare si riconoscono tutte le problematiche che abbiamo elencato finora. Nel considerare il segno essenzialmente binario, Derrida non può affrontare nessun tipo di decostruzione e riesce soltanto a rimanere chiuso all'interno della stessa realtà che cerca di contestare. "Tutto il suo decostruire in pratica dice e ribadisce: non avrai altro segno fuori di me"<sup>88</sup>. Nonostante voglia far notare i limiti del segno saussuriano rimane relegato in esso, nella sua divisione fra significante e significato, senza mai provare ad allontanarsi da quella via maestra che molti autori francesi del periodo hanno seguito nel tratte ispirazione per il loro pensiero.

Domandiamoci ora quale sia il vantaggio che Derrida avrebbe potuto trarre da una disamina più attenta delle tesi peirciane sul segno e sulla semiosi illimitata seguendo prima di tutto la prospettiva di Sini e traendone in seguito alcune considerazioni. Si riscontra in tutti i testi del filosofo italiano un grande debito nei confronti del pensiero di Peirce. Gran parte delle sue energie sono state rivolte a mostrare come la pratica della scrittura alfabetica sia direttamente collegata con la formazione del soggetto e della sua razionalità logico-filosofica<sup>89</sup>. Arriva a tali conclusioni attraverso un approfondito studio su quelle che lui chiama «pratiche». Mediante la nozione di interpretante e di semiosi illimitata, quasi del tutto sorvolate da Derrida, arriva a considerare la realtà come un insieme di pratiche che ci attraversano continuamente. Ogni nostro agire nel quotidiano presuppone delle pratiche che non sono altro che la nostra storia, la nostra cultura e civiltà. "È a partire e dall'interno di questa pratica che noi

---

88 C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 62. Continuando nel testo Sini prosegue il suo attacco ancora più duramente: "Derrida non esce mai a prendersi una boccata d'aria. Barricato dentro l'edificio del segno saussuriano e intento a smontarlo dall'interno, è come uno che, arrivato col treno in stazione, entra direttamente nella metropolitana e non ne esce più. In pratica è come se non fosse mai uscito dalla stazione".

89 Cfr. C. Sini, *Filosofia e Scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, p. 146.

ricostruiamo e interpretiamo tutta la nostra tradizione"<sup>90</sup>. È il continuo avvenimento e avvicendamento, il continuo «evento» di tali pratiche che porta alla formazione di nuove interpretazioni e visioni del mondo. Non si può non notare la stretta relazione con le tesi peirciane sull'abito di risposta dell'interpretante. La catena semiotica si realizza nella maniera in cui "ogni pratica è una pratica di molte pratiche"<sup>91</sup>. Non è possibile uscire da una circolarità di questo tipo, si rimane sempre al suo interno abitando le pratiche che più ci appartengono, ci caratterizzano e costituiscono come soggetti interpretanti.

La contestazione di Sini verso il pensiero derridiano riguarda dunque il suo costante rifiuto verso tutto ciò che riguarda l'empirico e le pratiche concrete di vita quotidiana in riferimento al significato. "La sola idea di tornare a guardare l'esperienza e il suo significare [...] gli sembrerebbe probabilmente a dir poco bizzarra"<sup>92</sup>. Nel suo pensare il significato unicamente come differenza tra significante e significato, in senso saussuriano, Derrida si limita soltanto a dire che tale differenza è inconcreta, innominabile e impossibile. Agli occhi di Sini tale modo di pensare è insufficiente. Si tratta di un accontentarsi di dire, o meglio, di non dire nulla sulla scrittura e sulla verità che le appartiene. È lo stesso Derrida infatti a dichiarare: "io mi arrischio a non-voler-dire-niente che possa semplicemente intendersi, che sia solo una questione d'intendimento"<sup>93</sup>. Per Sini la questione dell'archiscrittura, nel modo in cui Derrida l'ha presentata, non è accettabile. Non si addice minimamente a quella che è sempre stata la filosofia e si tralascia tutta la sacralità che la contraddistingue. Non parla mai della scrittura alfabetica, quella scrittura che ci costituisce e forma il nostro modo di pensare e interpretare il mondo, la scrittura che forma il nostro essere. Una pratica di ricostruzione sulla scrittura, dal punto di vista storico, è ancora necessaria e probabilmente lo sarà sempre. La nozione di interpretante peirciana, secondo Sini, ci aiuta in questo, dal momento che questa "è senza alcun dubbio ciò che

---

90 C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 196.

91 Ivi., p. 158.

92 Ivi., p. 63.

93 J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 23.

determina la nozione di scrittura"<sup>94</sup>. Ci pone di fronte ad una praticità che va di pari passo con la ricerca filosofica. Bisogna affrontare, attraverso tale ricerca, quella che lui chiama «azione retrograda del vero», per cercare di ricostruire la verità propria della scrittura. Una continua ricerca della verità in senso socratico che abbraccia dunque l'essenza millenaria della filosofia, senza sognarsi di dire che "dietro l'archiscrittura non vi è niente"<sup>95</sup>. Sono però necessarie, dal mio punto di vista, alcune precisazioni. Sono perfettamente in sintonia con gran parte di queste tesi ma è doveroso sottolineare come per Derrida non si tratti semplicemente di dire che all'origine non vi è niente, inteso nel senso di totale assenza di qualcosa. Si tratta di dire invece che all'origine non vi è niente di presente, nulla di manifesto e manifestabile nella sua concretezza e presenzialità. La *différance* è pensata da Derrida come "«l'origine» non-piena, non-semplice, l'origine strutturata e differente [*différant*] delle differenze"<sup>96</sup>. È in questo senso che il nome di origine non è più adatto a descriverla, in quanto l'origine è sempre stata concepita da un punto di vista metafisicamente determinato nella sua presenzialità concreta. Il tema della traccia serve proprio a far comprendere questa origine non determinata, sempre differenziale, sempre ritardata e travagliata al suo interno; lacerata da una alterità che la attraversa e non la rende mai propria, pura. Non c'è mai una traccia prima. Il rinvio che la contraddistingue si realizza anche temporalmente. La nozione di architraccia è dunque soltanto un nome che richiama lo sfuggimento continuo della presa sull'origine<sup>97</sup>. Sono comunque convinto che, nonostante Derrida non dica mai che dietro l'archiscrittura c'è il nulla, conclude la questione in maniera troppo sbrigativa e, paradossalmente, semplicistica. Limitarsi a dire che all'origine c'è una traccia, per quanto questo possa considerarsi corretto, significa chiudere il discorso, non solo senza aver raggiunto alcun tipo di risultato ma anche senza aver fatto alcun tentativo nel cercare di raggiungerlo. Come sostiene Sini, "la grande illusione derridiana risiede nel pensare di aver toccato i confini, che invece sono

---

94 C. Sini, *Scrittura e decostruzione*, in P. D'Alessandro e A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida*, cit., p. 152.

95 Ivi., p. 153.

96 J. Derrida, *La différence*, in *Margini*, cit., p.39.

97 Cfr. M. Vergani, *Jacques Derrida*, cit., p. 46.

sterminati"<sup>98</sup>. La ricerca filosofica non deve mai cessare, riproponendosi continuamente alla luce di nuovi studi e nuove interpretazioni. Il tema della *différance* si limita ad annunciare quest'idea dal punto di vista teorico ma non progredisce (o regredisce) mai concretamente verso di essa e si chiude, almeno per la questione dell'origine, in una conclusione del tutto insufficiente. Per quanto invece concerne la questione del significato, nella sua accezione di rimando al futuro, la *différance* svolge un ruolo ben diverso che ora cercheremo di analizzare anche in rapporto a quanto sostiene Peirce.

Chiediamoci prima di tutto se il concetto di semiosi illimitata di Peirce sia equivalente a quello presentato da Derrida. La stessa domanda se la pone anche Eco in *I limiti dell'interpretazione*. Con la nozione di interpretante finale Peirce sembra distanziarsi di molto dalle idee proposte dal filosofo francese. Nonostante tale interpretante non si presenti mai come termine conclusivo del processo di semiosi "non è possibile trascurare le sfumature realistiche dell'idealismo di Peirce"<sup>99</sup>. Il suo tornare costantemente all'esperienza di vita quotidiana, il suo richiamo continuo alla praticità che contraddistingue l'interpretante, in linea con quanto sostiene Sini, sono elementi da non sottovalutare. In Peirce c'è ogni volta il riferimento, in linea con il pragmaticismo, ad uno scopo che si traduce in un abito di risposta degli individui, abito che può tuttavia sempre modificarsi con il tempo. È indubbio dunque, a seguito di queste considerazioni, che la semiosi infinita di cui parlano i due autori sia diversa, almeno sotto questo particolare aspetto. Il mio intento è tuttavia quello di non giudicarle come totalmente contrastanti fra loro. A tal proposito, cercherò di mostrare ulteriori aspetti che pongano l'accento su alcuni elementi di continuità che non è possibile ignorare, in modo da avere un quadro d'insieme dal quale sarà possibile riconoscere, oltre a questa conclusione, anche un'aderenza con gran parte di ciò che si è sostenuto sulla *différance*.

In riferimento alla realtà e al pensiero, dopo aver sostenuto che si riesce a pensare solo ed esclusivamente attraverso segni, Peirce specifica che "in thought,

---

98 C. Sini, *Scrittura e decostruzione*, in P. D'Alessandro e A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida*, cit., p. 153.

99 U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, cit., p. 373.

an absolutely determinate term cannot be realized"<sup>100</sup>. Ogni termine, attraverso il processo di semiosi, può determinarsi in maniera sempre maggiore, ricevere nuove chiarificazioni, sfumature e sensi non presi prima in considerazione ma, non riuscirà mai, in linea generale, a raggiungere una determinazione che possa ritenersi assoluta. Nessun termine esistente può dirsi compiuto nella pienezza di sé ed esente da ulteriori modificazioni future. Tali considerazioni peirciane implicano che "ogni segno deve rimanere indeterminato e dunque aperto a ulteriore determinazione"<sup>101</sup>. È impossibile qui non notare una somiglianza con quanto ha sempre sostenuto Derrida. Nel momento in cui tratta il tema della fenditura (*brisure*), utilizzata come termine alternativo per descrivere la differenza e l'articolazione, afferma infatti che "non c'è parola piena. [...] Bisogna porre la questione del senso e della sua origine nella differenza"<sup>102</sup>. Una spaccatura abita sempre le parole e le trascina in un movimento di significazione senza fine, senza mai raggiungere la destinazione ultima che consisterebbe nella realizzazione piena e assoluta del significato che trasportano.

Tale significato puro non si realizza mai neanche nell'immediatezza fra i parlanti. Peirce dice che "no communication of one person to another can be entirely definite, i.e., non-vague"<sup>103</sup>. Il richiamo alla vaghezza è fondamentale nell'ottica peirciana in quanto è intrinseco ad ogni processo di conoscenza. Come si è visto, il processo di rinvio generalizzato fra i segni, genera delle conoscenze mai definitive e assolute ma sempre vaghe, incerte e fallibili. È il rimando stesso che caratterizza la natura di questa vaghezza nell'esperienza conoscitiva. Anche all'interno della comunicazione dunque, si compie tale vaghezza, segno di una distanza costitutiva fra ciò che si vuole dire e ciò che realmente viene detto e, di conseguenza, percepito e inteso dall'interlocutore. Derrida, in riferimento all'iterabilità caratteristica di ogni segno e del suo funzionamento, sostiene qualcosa di molto simile: "L'iterabilità fa in modo che si voglia dire (già, sempre, anche) altra cosa da quel che si vuole dire, che si dica altra cosa da ciò che si dice

---

100 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 3.93.

101 U. Wirth, *Derrida and Peirce on indeterminacy, iteration and replication*, cit., p. 37.

102 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 103.

103 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 5.506.

e si vorrebbe dire"<sup>104</sup>. Non si compie mai, secondo Derrida, quell'immediata trasparenza fra interno ed esterno che la tradizione antica ha cercato continuamente e ha creduto di trovare nel fenomeno della voce a discapito della scrittura. Il filosofo francese approfondisce quindi il tema in questa direzione ma, nonostante questa divergenza, i due pensieri si mostrano estremamente simili nella loro impostazione di base.

Il tema della vaghezza, strettamente collegato al fallibilismo che contraddistingue l'autore statunitense, è inoltre molto vicino, dal mio punto di vista, all'idea dell'impossibilità del darsi di un significato trascendentale. Il fallibilismo sancisce "il rifiuto di ogni filosofia che si basi sull'ipotesi dell'esistenza di fatti ultimi e inesplicabili"<sup>105</sup>. Così come per Derrida, anche in Peirce si nota il rifiuto nei confronti di tutto ciò che voglia dirsi assoluto e puro, sia in riferimento all'origine, sia per quanto concerne la conclusione definitiva del processo di semiosi. In tutta la realtà non si può trovare niente che possa definirsi inesplicabile. C'è sempre, in tutti i processi conoscitivi, utilizzando il gergo derridiano, uno sfuggimento continuo della presa sull'assoluto. Afferma Peirce: "For fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a *continuum* of uncertainty and indeterminacy. Now the doctrine of continuity is that *all things* so swim in continua"<sup>106</sup>. Per queste ragioni, direbbe Derrida, non può mai darsi un significato trascendentale, inteso nella sua considerazione ultima, finale. Peirce parla del raggiungimento di un significato pratico dato dall'abito di risposta dell'interpretante, ma questo non può considerarsi trascendentale nel senso inteso da Derrida. "L'esperienza del

---

104 J. Derrida, *Limited Inc.*, R. Cortina, Milano 1997, p. 92. Derrida amplia questo concetto anche al monologo interiore sostenendo che sia il dialogo esteriore (con gli altri) sia quello interiore (con noi stessi) siano sempre inseriti all'interno della catena di significazione che precede il discorso e va anche oltre, modificando l'intenzione di significato iniziale del soggetto.

105 R. Fabbrichesi, *L'analisi del senso comune in Peirce e in Wittgenstein*, in C. Sini (a cura di), *Semiotica ed Ermeneutica*, Cisalpino, Milano 2003, p. 31. Tutto il pensiero di Peirce è costernato da una continua messa in questione delle sue stesse tesi. In linea con il fallibilismo si notano spesso anche passaggi contraddittori molto ravvicinati fra di loro. Come sostiene Eco "provava una sorta di piacere psicologico nel mettere in discussione e ridefinire le proprie formule". U. Eco, *Peirce's Notion of Interpretant*, cit., p. 1457.

106 C. S. Peirce, *Collected Papers*, cit., 1.171.



*continuum* è anche l'esperienza della differenza assoluta"<sup>107</sup>. La *différance* agisce sempre, il suo dispiegamento non può arrestarsi e considerarsi concluso in via definitiva. Dal momento che anche il processo di semiosi descritto da Peirce non raggiunge mai questa definitiva conclusione, neanche attraverso il concetto di interpretante finale, ritengo che i due pensieri non possano dirsi contrastanti fra loro, almeno in questo aspetto particolare. Derrida avrebbe potuto, per queste ragioni, approfondire meglio la visione del segno di Peirce traendone sicuramente maggior vantaggio e facendo un passo avanti nella giusta direzione, senza rimanere chiuso all'interno del segno saussuriano che lui stesso riteneva ancora troppo metafisico facendo, di conseguenza, un passo indietro.

Il riferimento al *continuum* e il richiamo costante al futuro, per quanto concerne il significato, si ritrovano anche nel pensiero siniano. Nonostante egli creda che la verità sia una pratica finita<sup>108</sup> non mette mai in dubbio la possibilità delle mutazioni di significato. È del tutto lecito immaginare che in futuro la parola scrittura, per esempio, "finisca per significare un'altra cosa"<sup>109</sup>. Un tempo la parola scrittura aveva un significato pratico, nel senso peirciano, differente da quello che ha oggi e da quello che, molto probabilmente, avrà in futuro. La scrittura, già oggi, non è più definita una pratica che si realizza soltanto attraverso una penna e un foglio di carta<sup>110</sup>. L'evento sempre possibile di nuove forme di scrittura è un tema che si concilia con la *différance* e il suo continuo tracciarsi. Nessuno di questi autori pensa la possibilità del raggiungimento dell'assoluto all'interno della significazione ma, d'altra parte, ritengono che tutto ciò che oggi viene inteso, pensato e percepito in un certo modo in base al nostro modo di rapportarci al reale, in base ai nostri abiti e alle pratiche di cui siamo figli, un giorno ci potrà sembrare molto lontano. In futuro, come è già stato mostrato con l'esempio sulla scrittura, si potrebbe avvertire una distanza e una

---

107 J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale*, in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 342.

108 Cfr. C. Sini, *Filosofia e Scrittura*, cit., p. 149. Sini ribadisce inoltre che anche la pretesa totalizzante sul reale è una pratica finita.

109 Ivi., p. 153.

110 Sini afferma a tal proposito: "Forse verrà un giorno in cui gli uomini si stupiranno e sorrideranno nel vedere raffigurato un uomo chino a scrivere su un foglio con una strana bacchetta fra le dita". Ivi., p. 154.

differenza più o meno grandi fra i nuovi significati che vengono a formarsi e quelli vecchi che con il tempo avevano ottenuto una certa stabilità. Delle modificazioni di significato che al giorno d'oggi non è possibile prevedere in alcun modo ma che, d'altra parte, non è possibile escludere in via definitiva. Magari si avrà, un giorno, soltanto il ricordo delle vecchie concezioni e delle vecchie attribuzioni di significato. Le mutazioni di significato si traducono nei cambiamenti di abitudine che si realizzano all'interno della comunità<sup>111</sup>. La *différance* è già proiettata al futuro ma, ciò nonostante, non dimentica mai il passato che un tempo ha attraversato e di cui ha soltanto una traccia.

All'idea che ho proposto secondo la quale Derrida avrebbe potuto fare un passo avanti nella direzione del segno peirciano, egli avrebbe probabilmente risposto che il suo intento non è mai stato quello di costruire un sistema filosofico. La decostruzione che opera all'interno della sua scrittura fa in modo che non ci si trovi mai di fronte a "nessuna idea di filosofia come costruzione di concetti o elaborazione di problemi"<sup>112</sup>. È una scrittura che, soprattutto inizialmente, ha cercato di mostrare i limiti metafisici della tradizione filosofica occidentale; limiti nei quali siamo confinati e di cui, molto probabilmente, non riusciremo mai a liberarci in maniera definitiva. Tuttavia, senza la presunzione di voler uscire dalla metafisica, si sarebbe potuto seguire un percorso differente, fare un passo avanti più deciso nella direzione del segno triadico di Peirce il quale, mediante il concetto di semiosi illimitata, di interpretante e di abito, non solo sembra rispettare maggiormente la tematica della *différance* tanto cara a Derrida ma avrebbe anche potuto sviluppare ulteriormente, e forse anche diversamente, l'analisi sul suo modo di dispiegarsi all'interno della significazione.

---

111 Derrida afferma a tal proposito: "Bisognerà sostituire alla nozione di traduzione quella di trasformazione". J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 31. L'autore mostra però anche qui la sua chiusura nel segno saussuriano in quanto "la traduzione pratica la differenza tra significato e significante".

112 S. Regazzoni, *Jacques Derrida: il desiderio della scrittura*, cit., p. 20.

## Conclusione

Dopo aver analizzato il pensiero derridiano intorno al tema della *différance* e i contesti semiotici nei quali avviene il suo continuo dispiegamento e una volta aver riscontrato un'aderenza troppo marcata nei confronti del segno dualistico saussuriano, siamo arrivati a concepire la scelta di riferirsi a tale segno non del tutto appropriata. In conseguenza delle argomentazioni e delle contestazioni portate avanti dal filosofo francese, soprattutto nei confronti della metafisica della presenza, è possibile riscontrare delle incongruenze con tale scelta. È infatti lo stesso Derrida a definire il segno saussuriano come essenzialmente metafisico. La rigorosa distinzione fra significante e significato portano a concepire l'esistenza di un significato trascendentale, puro ed esistente di per sé indipendentemente dalla lingua. Un significato così concepito risiederebbe fuori dalla catena dei segni, non sarebbe più soltanto un significante che rinvia indefinitamente all'altro e non sarebbe dunque più attraversato da quel continuo movimento caratteristico della significazione. Derrida si riferisce essenzialmente a Saussure nel contesto decostruttivo delle sue argomentazioni analizzando la sua continuità con il logofonocentrismo mediante l'abbassamento della scrittura nei confronti della *phoné*. Un'analisi che, come si è mostrato, porta alla formulazione del programma grammatologico derridiano. Senza voler sostituire ad un fonocentrismo un grafocentrismo, Derrida si interroga sulla necessità di una scienza della scrittura e sui suoi limiti, mostrando come il linguaggio sia essenzialmente una scrittura.

Si è inoltre mostrato come, nel considerare il segno soltanto dal punto di vista saussuriano, Derrida perda gran parte delle argomentazioni avanzate da Peirce. Attraverso la sua semiotica e la sua concezione del segno, il logico e semiologo statunitense sembra anticipare alcuni temi che Derrida riprenderà soltanto più avanti. La sua critica nei confronti dell'intuizione e dell'evidenza immediata, della presenza delle cose semplici nel reale, così come anche il suo discorso

intorno alla semiosi illimitata, sembrano avere molte affinità con gran parte del pensiero derridiano. Nonostante i diversi obiettivi dei due autori e le differenti terminologie con le quali argomentano il loro pensiero, è possibile riscontrare numerosi punti di contatto che, talvolta, riescono a portare la tematica della *différance* ad una disamina ulteriore del suo peculiare modo di «darsi» all'interno della significazione.

La triadicità del segno, a differenza della diadicità espressa da Saussure, non interrompe l'evento continuo del differire. Il rinvio e il rimando fra i segni, quello che permette al linguaggio di sviluppare i suoi sensi e di poter dunque funzionare correttamente, non ottiene mai un termine definitivo. Neanche l'interpretante logico finale descritto da Peirce porta ad una conclusione ultima del processo semiotico. In linea con il fallibilismo e il tema della vaghezza che contraddistinguono il suo pensiero anche Peirce ritiene che non si possa mai arrivare ad un significato assoluto, lo stesso che Derrida definisce trascendentale. Pensa però alla possibilità del raggiungimento di un significato pratico e intersoggettivo all'interno di una data comunità, un significato che però non può dirsi terminale ma soltanto transitorio all'interno della semiosi illimitata. La praticità del significato proposta da Peirce non è mai stata sviluppata a dovere da Derrida. Carlo Sini propone invece una disamina più attenta al riguardo anche se le sue tesi si discostano dai temi affrontati da Derrida, soprattutto nei confronti della *différance* e dell'archiscrittura.

Cercando quei punti di vicinanza fra i due autori, si potrebbero svolgere ulteriori ricerche circa il modo di svilupparsi della significazione. Il mutamento del significato che, a detta di Peirce, si traduce nei vari cambiamenti di abitudine degli individui non contrasta con il tema della *différance*. Niente vieta di pensare queste trasformazioni di significato come una sua peculiare modalità di dispiegamento. Non sapremo mai come Derrida avrebbe potuto affrontare la questione. Preferendo servirsi del segno saussuriano, non ha colto quegli elementi che avrebbero forse potuto aprire un cammino di ricerca ulteriore nella direzione di una maggiore chiarificazione dei temi da lui proposti.

## Bibliografia

Testi di Jacques Derrida

*De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967 (tr. it., *Della grammatologia*, Jaca book, milano 1998).

*Glas*, Bompiani, Milano 2006.

*L'écriture et la différence*, Édition du Seuil, Paris 1967 (tr. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002).

*L'ordine della traccia*, in *Fenomenologia e Società*, XXII, 2, 1999, pp. 4-15.

*La pharmacie de Platon*, in *La dissémination*, Seuil, Paris 1972 (tr. it. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015).

*La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1967 (tr. it. *La voce e il fenomeno: introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2010).

*Lettera a un amico giapponese*, in *Psychè: Invenzioni dell'altro*, Jack Book, Milano 2009.

*Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990 (tr. it. *Limited Inc.*, R. Cortina, Milano 1997).

*Marges – De la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972 (tr. it. *Margini – Della filosofia*, Einaudi, Torino 1997).

*Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, Paris 1990 (tr. it. *Memorie di cieco: l'autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2003).

*Moscou aller-retour*, Editions de l'Aube, La Tour-d'Aigues 2005 (tr. it. *Ritorno da Mosca*, Guerini e Associati, Milano 1993).

*Penser à na pas voir: écrits sur les arts du visible: 1997-2004*, Éditions de la Différence, Paris, 2014 (tr. it. *Pensare al non vedere: scritti sulle arti del visibile: 1979-2004*, Jaca Book, Milano 2020).

*Positions*, Les Édition de Munuit, Paris 1972 (tr. it. J. Derrida, *Posizioni*, Ombre Corte, Verona 1999).

*Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993 (tr. it. *Salvo il nome*, Jaca Book, Milano 2020).

### Testi critici su Derrida

ABEL L., *Jacques Derrida: His "Difference" With Metaphysics*, in *Salmagundi*, 25, 1994, pp. 3-21.

BADIOU A., BIANCHE P. (a cura di), *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano 2017.

BELLOU T., *Derrida's Deconstruction of the Subject: Writing, Self and Other*, Peter Lang, Bern 2013.

COSTA V., FRANZINI E., SPINICCI P., *Derrida e la fenomenologia*, in *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 290-293.

CRITCHLEY S., *The Ethics of Deconstruction*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.

CULLER J., *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982 (tr. it. *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988).

D. WOOD e R. BERNASCONI, in *Derrida and Différance*, Northeastern University Press, Evanston 1988.

D'ALESSANDRO P. e POTESTIO A. (a cura di), *Su Jacques Derrida: scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2013.

DALMASSO G. (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007.

——— *La de-costruzione. Testualità e interpretazione*, ETS, Pisa 1990.

DASTUR F., *Derrida et la question de la présence: une relecture de La Voix et le phénomène*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1, pp. 5-20.

DE SANTIS D., *La differenza, il trascendentale, la metafisica. Sull'opera di Jacques Derrida*, Il cannocchiale 2008, pp. 185-218.

Di MARTINO C., *Oltre il segno: Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, FrancoAngeli, Milano 2001.

DIODATO R., *Decostruzionismo*, Editrice Bibliografica, Milano 1996.

FERRARIS M., *Introduzione a Derrida*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003.

——— *Postille a Derrida*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

GHILARDI M., *Il visibile differente: sguardo e relazione in Derrida*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012.

HABERMAS J., *Discorso filosofico della modernità: dodici lezioni*, Laterza, Roma 1997.

HARVEY I., *Derrida and the Economy of Différance*, Indiana University Press, Indiana 1986.

JONES W. T., *Deconstructing Derrida: Below the Surface of Différance*, Metaphilosophy, 23, 3, 1992, pp. 230-250.

NUYEN A. T., *Derrida's Deconstruction: Wholeness and Différance*, The Journal of Speculative Philosophy, 3, 1, 1989, pp. 26-38.

PETROSINO S., *J. Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.

REGAZZONI S., *Jacques Derrida: il desiderio della scrittura*, Feltrinelli Editore, Milano 2018.

SELLARS R., *The Ghost of the Unnameable*, *Derrida Today*, 5, 2, in *Where Ghosts Live* 2012, pp. 248-263.

SENATORE M., *Renvoi (A Note on the Enigma of Derrida's Differance)*, *The New Centennial Review*, 17, 1, 2017, pp. 93-108.

TELMON M., *La differenza praticata: saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano 1997.

VATTIMO G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980.

VERGANI M., *Dell'aporia: saggio su Derrida*, Il poligrafo, Padova 2002.

——— *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

WHEELER S. C. III, *Derrida's Differance and Plato's Different*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, 4, pp. 999-1013.

WHITE DAVID A., *Derrida on Being as Presence: Questions and Quests*, De Gruyter, Berlin 2017.

### Testi di linguistica e filosofia del linguaggio

BARNOUW J., *Peirce and Derrida: "Natural Signs" Empiricism versus "Originary Trace" Deconstruction*, *Poetics Today*, 7, 1, 1986, pp. 73-94.

BENNINGTON G., *Saussure and Derrida*, *The Cambridge Companion to Saussure*, 2004.

BEVIR M., *Meaning, truth and phenomenology*, *Metaphilosophy*, Vol 31, 4, 2000, pp. 412-426.

CULLER J., *The sign: Saussure and Derrida on Arbitrariness*, in *The Literary in Theory*, Stenford University Press, 2006.

DAYLIGHT R., *What if Derrida was wrong about Saussure*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.



DE SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale*, (tr. it. *Corso di linguistica generale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005).

DELEDALLE G., *Peirce's "Sign": Its Concept and Its Use*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Spring Journal, 28, 2, 1992, pp. 289-301.

DI CIANO A., *Carlo Sini: Evento, Distanza (I)*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 104, 1, 2012, pp. 129-152.

ECO U. E PERALDI F., *Peirce et la sémantique contemporaine*, in *Langages* 58, Au-delà de la sémiolinguistique: La sémiotique de C. S. Peirce 1980, pp. 75-91.

——— *I limiti dell'interpretazione*, La Nave di Teseo, Milano 2016.

——— *La struttura assente: introduzione alla ricerca semiologica*, Bompiani, Milano 1968.

——— *Peirce's Notion of Interpretant*, MLN, The Johns Hopkins University Press, 1976, 91, 6, pp. 1457-1472.

FABBRICHESI R., *Introduzione a Peirce*, Editori Laterza, Bari 1993.

FIŠEROVÁ M., *Hopes of Derrida's Reading? On Emergence of Peirce's Texts in the Poststructuralist Context*, in M. Švantner e V. Gvoždiak (a cura di), *How to Make Our Signs Clear: C. S. Peirce and Semiotics*, Brill | Rodopi, Amsterdam 2017.

FREE G., *Language, Speech and Writing: Marleau-Ponty and Derrida on Saussure*, Human Studies, 13, 4, 1990, pp. 293-307.

FREUNDLIEB D., *Deconstructionist Methaphysics and the Interpretation of Saussure*, in The Journal of Speculative Philosophy, Vol 4, 2, 1990, pp. 105-131.

GREENLEE D., *Peirce's Concept of Sign: Further reflections*, Spring Journal, Vol 12, 2, 1976, pp. 135-147.

HARRIS R., *Saussure and his interprets*, Edimburgh University Press, Edimburgh 2003.

JAKOBSON R., HRUSHOWSKI B., *Sign and System of language: A Reassessment of Saussure's Doctrine*, Poetics Today, Vol 2, 1, pp. 33-38.

JOUBERT C., *Critique du signe et criticité du discours: Saussure relit Derrida*, in *Langages* 159, Linguistique et poétique du discours À partir de Saussure, 2005, pp. 74-92.

LISZKA J. J., *Peirce's Interpretant*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 26, 1, 1990, pp. 17-62.

OGDEN C. K., RICHARDS I. A., *The Meaning of Meaning*, Harcourt, Brace & World Inc., New York 1923.

PARKER K., *Peirce's Semiotic and Ontology*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 30, 1, 1994, pp. 51-75.

PEIRCE C. S., Hartshorne C. (a cura di), Weiss P. (a cura di), A. W. Burks (a cura di), *Collected Papers*, Thoemmes Continuum, London 1994.

——— e BUCHLER J. (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, New York 2011.

——— *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, Journal of Speculative Philosophy, 2, 1868, pp. 103-114.

——— *The New Elements of Mathematics*, Mouton Publishers the Hague, Paris 1976.

PETTIGREW D. E., *Peirce and Derrida: From sign to sign*, in Vincent M. Colapietro (a cura di) et al., *Peirce's doctrine of signs: Theory, Application and Connections*, Mouton de Gruyter, Berlin 1996.

PIER J., *Roy Harris and Writing without Speech*, in *Style*, Spring Journal, 31, 1, 1997, pp. 134-147.

PORTER J. I., *Saussure and Derrida on the Figure of the Voice*, MLN, French Issue, 101, 4, 1986, pp. 871-894.

SINI C. (a cura di), *Semiotica ed Ermeneutica*, Cisalpino, Milano 2003.

——— *Etica della scrittura*, il saggiatore, Milano 1992.

——— *Filosofia e Scrittura*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994.

——— *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.

- *Il Pragmatismo Americano*, Editori Laterza, Bari 1972.
- *Il sapere dei segni*, Jaca Book, Milano 2012.
- *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981.
- *Semiotica e Filosofia: segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Il Mulino, Bologna 1990.
- *Teoria e pratica del foglio-mondo: la scrittura filosofica*, Biblioteca di Cultura Moderna Laterza, Roma 1997.
- *Semiotica ed ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 1977-78.
- STAWARSKA B., *Derrida and Saussure on entrainment and contamination: Shifting the paradigm from the Course to the Nachlass*, *Continental Philosophy Review* 48, 2015, pp. 297-312.
- TALLIS R., *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurian Literary Theory*, Macmillan press, London 1988.
- WIRTH U., *Derrida and Peirce on indeterminacy, iteration and replication*, *Semiotica* 143-1/4, De Gruyter Mouton, 2003, pp. 35-44.