

Massimo Adinolfi

**La fine dell'epoca del libro.
A partire da Jacques Derrida**

Vorrei svolgere il mio contributo in tre passi. Ciascuno di essi non sarà condotto con tutta l'ampiezza e la profondità necessaria, ma, senza troppo sacrificare alla chiarezza dell'esposizione, dovrà servire ad istruire in fondo un'unica questione: come si scrive oggi un libro di filosofia (se ancora si scrive)? Si può ben dire – come infatti si dice – che il libro ha fatto il suo tempo, ma intanto continuiamo a scrivere libri di filosofia. Il libro ha fatto il suo tempo per via della diffusione di altri supporti non cartacei che sembrano relegare il libro a stampa nel reparto delle tecnologie primitive. Ma il dubbio sull'utilità del libro filosofico e, in genere, della scrittura filosofica precede e non segue l'ultima rivoluzione tecnologica. Sulla obsolescenza del libro nella nuova era "elettrica" si era del resto già espresso Marshall McLuhan, senza peraltro poter sospettare nulla o quasi di quello che sarebbe accaduto in seguito, con i personal computer, i cellulari, la Rete e, da ultimo, i tablet. Per McLuhan, «all'esplosione e all'espansione meccanica [alla quale appartiene il libro, come oggetto tipografico] si sostituiscono l'implosione e la contrazione»¹, caratteristiche della nuova velocità elettrica. Il che in breve significava per lui il tramonto di separazioni e specializzazioni, l'indebolimento del discernimento critico, della distanza razionale, delle sequenze analitiche, della divisione «di funzioni, di classi sociali, di conoscenze»² e l'avvento di una «condizione pentecostale di unità e comprensione universali»³. Forse esagerava; anzi: sicuramente. E come per il comunismo non potevano bastare i soviet più l'elettrificazione, così non sembra che per entrare nel-

¹ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw-Hill Book Company, New York 1964; tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 114. Il titolo della traduzione italiana non è semplicemente diverso, ma fuorviante, perché veicola una visione strumentale della comunicazione che – com'è noto – è agli antipodi della concezione del sociologo canadese. (Qui e nel seguito si è scelto di non appesantire l'apparato di note e di far sempre riferimento alla traduzione italiana corrente delle opere in lingua straniera di volta in volta citate.)

² McLuhan, *Gli strumenti* cit., p. 114.

³ McLuhan, *Gli strumenti* cit., p. 90.

la nuova età dello Spirito sia sufficiente la mediatizzazione *elettrica* dei viaggi pastorali del Pontefice⁴. Eppure è vero che qualcosa sta accadendo, che modifica il nostro stare nello spazio e nel tempo, e che dunque “invecchia” anche la fruizione del libro: lenta e distaccata, priva di quel coinvolgimento emotivo che l’immersione nei nuovi media sembra invece promettere.

Sul piano teorico è però accaduto di più: il libro era già stato mandato in frantumi dalla potenza aforistica della prosa nietzscheana. Si direbbe anzi che la rivoluzione che ha investito i linguaggi delle arti plastiche e figurative, fra Otto e Novecento, non ha investito con la stessa profondità e intensità la saggistica filosofica, che ha continuato ad adeguarsi al formato del libro, nonostante l’idea di sapere associata all’oggetto fosse già stata sottoposta alla critica demolitoria di Nietzsche. Ancor più convincente sarebbe, in verità, riferirsi all’opera spasmodica di Gustave Flaubert, all’ultimo passo che Flaubert compì, con *Bouvard e Pécuchet*, e che Maurice Blanchot ha mostrato come in fondo coincidesse con il suo forse unico proposito. Mette conto di riportare la citazione per intero:

«ciò che conta non è più sapere se B. e P. sono “degli imbecilli di base e di vertice” o, al contrario, degli uomini perfettamente umani, mediocri e sublimi, votati allo sforzo e al fallimento, predecessori di Bloom e successori di Ulisse, ma sapere come la nullità si faccia opera e come, al livello della letteratura, la totalità del sapere enciclopedico (e quindi la massima sostanza) possa coincidere col nulla senza cui Flaubert sospetta che non possa esistere affermazione letteraria. (E così *Bouvard et Pécuchet* realizzerebbe paradossalmente la speranza del giovane Flaubert: “quello che mi sembra bello, quello che vorrei fare, è un libro sul niente, un libro senza agganci esteriori...”)⁵.

Come si vede, certe mosse teoriche erano già state eseguite. Si può discutere ovviamente della loro forza, ma resta il fatto che la filosofia è già stata chiamata da tempo a una riflessione critica sull’idea di sapere e di comunicazione connessa a una certa spazializzazione testuale.

Fin qui mi sono però tenuto in una certa ambiguità. Non ho infatti chiarito se per libro intendo l’oggetto di carta stampata e rilegata che trova (ancora) posto nelle librerie o nelle biblioteche, o una certa forma di organizzazione del testo, che può altrettanto bene essere ospitata su carta oppure sullo schermo. L’ambiguità è però inevitabile, dal momento che non è il caso di decidere in via preliminare in che modo stiano le cose nel rapporto fra il senso di un testo scritto, organizzato nella forma di un libro, e il suo supporto cartaceo e tipografico. Proprio questo rapporto è infatti venuto in questione, e mentre un tempo sarebbe

⁴ Cf. D. DE KERCKHOVE, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Edition Retz/Atelier Alpha Blue, Paris 1990; tr. it. *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁵ M. BLANCHOT, *L’Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. *L’infinito intrattenimento. Scritti sull’«insensato gioco di scrivere»*, Einaudi, Torino 1977, p. 445.

parso naturale escludere che il piano del significato, e l'unità di senso complessiva del libro, potesse mai essere condizionata dalla disposizione del significante sulla pagina (dall'indicizzazione, dall'utilizzo della carta, dalla maneggevolezza dell'oggetto stampato, e in breve da tutte le complesse tecnologie che convergono nella fattura del prodotto finale), oggi pare addirittura naturale escludere il contrario, e si discute casomai di forme e limiti di quel condizionamento. Quasi incidentalmente, e non saprei dire quanto convintamente, McLuhan affermava che non è mai esistita una cultura che abbia compreso l'infrastruttura tecnologica da cui era sorretta e resa possibile. Una certa "idiozia" tecnologica è dunque condizione che non riguarda solo noi, che ignoriamo il funzionamento di quasi tutti gli aggeggi che adoperiamo, ma lambisce in generale ogni uomo, in quanto è molto più soggetto *a* ciò che usa di quanto non ne sia il soggetto attivo e consapevole: l'umanità che per secoli ha letto non ignorava forse quanto noi le tecniche di produzione dell'oggetto libro, ma di sicuro ignorava gli effetti prodotti dall'invenzione prima del libro e poi della stampa a caratteri mobili. Effetti che non si propagano solo *in foro externo*, ma che si installano costitutivamente *in foro interno*, e che disegnano quello che si può chiamare (con una nozione invero formalmente contraddittoria) un *fatto totale*, di pertinenza della psicologia e della metafisica non meno che della sociologia o dell'economia.

Ma se si trattasse davvero di un'ignoranza essenziale, necessaria e irrimediabile? Non si muove da sempre la filosofia, figlia di *Poros* e *Penia*, in questa ignoranza: da quando, con Platone, ha esitato nel consegnarsi interamente a una traccia scritta – come se non fosse proprio la scrittura il luogo effettivo della sua produzione (della costituzione di un'*anima* filosofica)?⁶ E cosa è più importante per la filosofia: che si consegna alla tradizionalizzazione della scrittura, o viceversa che non si renda ad essa e preservi per sé uno spazio di comunicazione puramente esoterico, o piuttosto, in tutt'altra maniera, che si mantenga incerta in questa esitazione, la quale dunque non apparterebbe solo al passato remoto della filosofia, ma costituirebbe la soglia che essa è sempre chiamata a frequentare, senza mai potersela lasciare definitivamente alle spalle?

Siamo così autorizzati, dopo questo breve preambolo, a cominciare col dire che chiunque scriva un libro di filosofia sa forse fin troppo bene come si scriva un libro di tal genere, ma per altro verso non si può dire che davvero lo sappia. Anzi è lecito persino pensare che non solo non lo sappia, ma che non lo possa neppure sapere. Qualcuno potrebbe metterla proprio così: si scrive di filosofia, in filosofia, per imparare a farlo, non perché lo si sappia già fare. Non si scrive di filosofia a partire da un sapere già dato, perché anzi il sapere è al più il ri-

⁶ Cf. C. SINI, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari 1989.

flesso retrospettivo di quel che si viene scrivendo. Oppure: è per un verso quel che ci si getta indietro, e per altro quello verso cui si va.

Ma questa considerazione iniziale vuole fornire soltanto una prima suggestione. Ho paura infatti che la domanda, posta così come l'ho posta in apertura (come si scrive oggi un libro di filosofia?), sia troppo rudimentale perché si tratti davvero di darvi risposta. Quel che si può fare, è dunque di svolgere le condizioni perché la domanda possa meritare qualche attenzione non proprio estemporanea, all'altezza delle profonde trasformazioni che investono attualmente l'intera rete delle nostre conoscenze.

Il primo passo che mi avvio finalmente a compiere è dunque affidato – come recita il titolo del mio intervento – a Jacques Derrida. È infatti di Derrida l'espressione che ho adoperato: *fine dell'epoca del libro*. Espressione evidentemente problematica. E problematica, aggiungo, sotto molteplici aspetti. Non solo perché ci si potrebbe legittimamente chiedere se davvero sia finita l'epoca del libro (dopotutto, non si sono mai pubblicati tanti libri quanti se ne pubblicano adesso: perché allora dire che il libro è finito? Che cosa si guadagna a dirlo?); non solo perché sarebbe altrettanto legittimo domandarsi se non si debba parlare piuttosto di trasformazioni del libro, legate sia al modo in cui l'oggetto muta, sia al modo in cui muta il nostro avere-a-che-fare con esso, ma anche perché le altre nozioni, impegnate nella locuzione citata, si sono fatte problematiche. Non solo, dunque, è in questione che cosa sia diventato il libro, e se davvero si possa parlare di «morte della civiltà del libro», la quale annuncia la «morte della parola (di una parola *se-dicente*, piena)»⁷, ma anche è da chiedersi se le stesse nozioni di “epoca” e di “fine” che impieghiamo non siano iscritte ben dentro l'orizzonte determinato che proprio il libro ha dischiuso.

Se così fosse, saremmo finiti, fin da subito, in un'impasse: annunciamo (*si annuncia*, dice con la prudenza dell'impersonale Derrida) la distruzione del libro, che avviene, che sta avvenendo, che è addirittura l'evento della nostra epoca, ma i termini dell'annuncio sono ancora solidali e dipendono strettamente da ciò che ci staremmo lasciando alle spalle. Se così fosse, non potremmo non domandarci perché con il libro – con le sue pretese – non siano morte anche le pretese concorrenti di delineare epoche e di decretare fini. L'epoca della fine del libro diventerebbe allora l'epoca della fine delle epoche (della storia divisa in epoche, dell'epocalità della storia) così come l'epoca della fine delle fini – delle fini per l'appunto epocali, essenziali, in cui più nulla di ciò di cui si annuncia la fine può avere alcun senso dopo l'annuncio stesso.

⁷ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967; tr. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 2006, p. 26.

Ma sto forse venendo meno ad un impegno di chiarezza, imbozzolandomi troppo presto nelle contraddittorie spire della riflessione. Metto quindi da parte (almeno per il momento) queste paralizzanti domande, per badare piuttosto alla nozione che più ci preme, la nozione di *libro*. Nell'annunciarne la fine, Derrida spiega bene che cosa determinatamente finisca. In questione non è semplicemente un certo oggetto tipografico, se non in quanto è portatore di una certa idea o di un ideale, che come una sorta di *focus imaginarius* ha guidato l'operare della filosofia, la sua logica. In verità, il fatto che si tratta qui di una certa *idea* di libro, del libro in idea o dell'ideale del libro, abbassa immediatamente il libro a metafora, a realizzazione più o meno fedele di quell'idea, invece di essere il libro ciò che quell'idea ha generato o ha contribuito a generare. Scrive comunque Derrida:

«L'idea del libro è l'idea di una totalità, finita o infinita, del significante: questa totalità del significante – continua Derrida – può essere ciò che è, una totalità, solo a condizione che una totalità costituita dal significato gli preesista, vigili sulla sua iscrizione e sui suoi segni, ne sia indipendente nella sua idealità»⁸.

Se dunque di fine dell'epoca del libro si tratta, o di una *generale turbolenza* a cui ormai il libro sarebbe sottoposto⁹, è di questa idea determinata del libro

⁸ DERRIDA, *Della grammatologia* cit., p. 37. Va rilevato il fatto che Derrida guarda in questa pagina al libro come al prodotto eminente di una storia metafisica della scrittura, che troverebbe appunto il suo sigillo finale nel libro. In questo modo, finisce col relegare nell'ombra la storia materiale del libro, come se all'idea del libro come totalità non avesse contribuito, insieme a una certa concezione del segno – che Derrida prende per l'appunto di mira – il fascio di tecniche al cui impiego si deve la nascita del libro. E, com'è noto, non si tratta solo dell'invenzione della stampa a caratteri mobili, ma anche (e anzi, secondo Ivan Illich, soprattutto) della rivoluzione che si produsse tra il XII e il XIII secolo, nell'intervallo che va da Ugo di San Vittore a Tommaso d'Aquino. La carta, il dorso, l'impaginazione, la portabilità: tutto cambia in quel giro di anni. E cambia pure, corrispondentemente, l'organizzazione per indici della pagina, l'uso di schemi e strumenti di consultazione del libro prima sconosciuti. Scrive perciò Illich: «Il tipo di libro con cui Ugo era a contatto, quando, durante l'infanzia nelle Fiandre o l'adolescenza in Sassonia, gli fu insegnato a tenere in mano la cannuccia o la penna, è ben poco paragonabile agli oggetti stampati che teniamo nei nostri scaffali. Il suo aspetto non aveva nulla di quel caratteristico pacco di fogli fabbricati a macchina, coperti di segni tipografici e incollati sul dorso, che per noi è un libro. Le pagine erano ancora di pergamena anziché di carta. La pelle traslucida di pecora o di capra era ricoperta di scrittura a mano e ravvivata da miniature eseguite con sottili pennelli. [...] Guardare un libro era un'esperienza paragonabile a quella che si può rivivere la mattina presto nelle chiese gotiche che hanno conservato le finestre originali: quando il sole si alza, dà vita ai colori delle vetrate che, prima dell'alba, parevano un mero riempitivo degli archi di pietra» (I. ILlich, *Nella vigna del testo. Per un'etologia della lettura*, Cortina, Milano 1994, p. 18). È evidente che l'esperienza di intelligenza "logica" del libro, che Derrida ha di mira, non riguarda minimamente la pratica di lettura "orante" familiare a Ugo di San Vittore. Su quest'ultima si veda, per un inquadramento storico, G. CAVALLO / R. CHARTIER (a cura di), *Storia della lettura*, Laterza, Roma-Bari 2009, e in particolare i saggi di M. PARKES, *Leggere, scrivere, interpretare il testo: pratiche monastiche nell'alto medioevo*, pp. 71-90, e J. HAMESSÉ, *Il modello della lettura nell'età della Scolastica*, pp. 91-116.

⁹ Cf. J. DERRIDA, *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972; tr. it. *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 47: «Se la forma del libro è ormai sottoposta, come si sa, ad una turbolenza generale, se essa sembra meno naturale, e la sua storia meno trasparente che mai, se non la si può modificare senza

che parliamo. Idea del libro, fondata su una precisa concezione del segno e, nel segno, dei rapporti fra significato e significante. Questa concezione, che qui non può che essere sommariamente descritta, si fonda essenzialmente su questi punti: *in primo luogo*, primato del significato, che nel passo citato è indicato nei termini della sua indipendenza e idealità *di principio* rispetto al significante. Questa concezione viene guadagnata già da Platone, nel *Cratilo*, e arriva sino alla linguistica contemporanea e a Saussure (l'oggetto preciso delle critiche derridiane all'impostazione epistemologica dello strutturalismo linguistico); *in secondo luogo*, subordinazione del significante al significato (o anche: del fatto al principio); nel passo citato, tale subordinazione è indicata dalla vigilanza, dalla sorveglianza che il significato, preesistente al significante, esercita su quest'ultimo, costituendone quindi ad un tempo l'*arché*, cioè il fondamento, e il *telos*, il fine, ciò che i significanti debbono proporsi di esprimere, ciò di cui essi sono espressione e per cui essi sono espressi; *in terzo e ultimo luogo*, primato della voce rispetto al segno scritto, in quanto la voce sarebbe il segno più vicino al significato – più vicino, per dirla con un celeberrimo passo di Aristotele, alle *affezioni dell'anima*¹⁰, essendo quindi la voce il medio in cui il significato saprebbe mantenersi presso di sé pur essendo in un luogo diverso da sé. In un luogo che è bensì reale, effettivamente presente nel mondo, qual è appunto la voce, ma al tempo stesso così sottile, così diafano, così trasparente da essere quasi ideale: il meno reale, meno spesso, meno ingombrante fra tutti i luoghi possibili di incarnazione del significato.

Quanto al primo punto, Derrida se n'è occupato anzitutto lavorando sulle distinzioni essenziali che si trovano all'ingresso della fenomenologia husserliana. La preoccupazione di assicurare i fondamenti di una scienza rigorosa conduceva infatti Husserl a diffidare del facile parallelismo fra pensiero e parola e a distinguere rigorosamente l'autentica analisi dei significati dall'analisi grammaticale, il piano logico da quello linguistico:

«poiché si inclina spontaneamente a ricercare una differenza logica dietro ogni diffe-

modificare tutto, essa non sarebbe più in grado di regolare – qui per esempio – tali processi di scrittura che, interrogandola *praticamente*, devono quindi smontarla».

¹⁰ «Ora i suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche»: su questo passo inaugurale del trattato aristotelico del *De interpretatione* (16a; tr. it. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992, p. 79), citato da DERRIDA, *Della Grammatologia* cit., p. 29, va oggi veduto F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003, che mette con buoni argomenti in discussione la tradizionale lettura convenzionalistica, cartesiana *ante litteram*, della concezione aristotelica del segno linguistico.

renza grammaticale a causa del fatto che le differenze verbali e concettuali ed in particolare le *forme* delle parole e le *forme* delle idee procedono in un approssimativo parallelismo, *assume particolare importanza, dal punto di vista logico, portare a chiarezza analitica il rapporto fra espressione e significato*»¹¹.

La prima ricerca logica husserliana è interamente dedicata alla rivendicazione di un essere ideale del senso irriducibile alla dimensione esistenzial-empirica del segno in cui si esprime¹². La critica decostruttiva di Derrida è invece indirizzata a mostrare quanto poco possa costituirsi un simile luogo ideale, al riparo dalle avventure della traccia scritta. Se la metafisica si lascia definire per la caccia a «un significato che di per sé, nella sua essenza, non rinvia ad alcun significante, eccede la catena dei segni e, a un certo momento, non funziona più esso stesso da significante»¹³, e se questa caccia può acquietarsi solo a cospetto di una presenza intatta, pienamente intuita e vivente, la critica decostruttiva è intesa a mostrare come questo luogo supponga in realtà già sempre il lavoro di una differenza, l'iscrizione e l'iterazione di una traccia, l'originarietà di un supplemento che compromette ogni presunta indipendenza del senso.

La decostruzione mostra dunque, siamo al secondo punto, che la sistemazione gerarchica del rapporto fra oralità e scrittura risponde non ad una aderenza fenomenologica al decorso effettivo dell'esperienza, ma solo ad una sustruzione metafisica. Il significante – e in generale tutto ciò che appartiene alla dimensione segnica, la quale suppone sempre la distanza di un rimando – è infatti, nella comprensione metafisica dell'essenza del segno, subordinato al significato, di modo che quando si è in presenza di questo, quello scompare e si cancella. Com-

¹¹ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Halle 1900-1901, tr. it. condotta sulla III ed. pubblicata da M. Niemeyer, Halle 1922, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988, *Introduzione*, pp. 278-279.

¹² La distinzione husserliana è perfino troppo forte. Husserl infatti separa radicalmente il piano del segno indicale, a cui appartiene la comunicazione e il render noto, dal piano dell'espressione, a cui soltanto appartiene la funzione propriamente significante (e, eventualmente, quello che Husserl chiama il riempimento di significato nella corrispondente intuizione), al punto che dell'espressione è la migliore attestazione l'uso del linguaggio nella vita psichica isolata (in cui per la verità rimane del tutto misterioso, dal punto di vista di Husserl, perché si parli a se stessi, visto che non si comunica nulla). Se però la funzione comunicativa è collocata all'esterno della significazione pura, come puramente accessoria, è chiaro che nell'esteriorità cade a maggior ragione la scrittura e, quindi, il libro. Perché si scrivano libri riesce quindi del tutto oscuro. Ben altra funzione la scrittura invece riceve, com'è noto e come Derrida stesso ha sottolineato, nella *Appendice III* al § 9a della *Krisis* (E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologischen Philosophie*, Hua VI, *Husserliana, Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag-Dordrecht/Boston/Lancaster 1954; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997), in cui la scrittura assolve la funzione – essenziale per la costituzione di ogni formazione di senso intersoggettivamente valida – della registrazione e della fissazione delle «idealità originarie» (p. 393), ma in cui la lingua rimane tuttavia il luogo di una continua seduzione e sviamento dallo spirito autenticamente logico.

¹³ J. DERRIDA, *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. *Posizioni*, Bertani, Verona 1975, p. 57.

prendere un senso significa sempre *servirsi* di certi segni, ma in modo tale che, quando si è compreso, quei segni non servono più. Parimenti, dal lato dell'espressione: esprimersi significa servirsi dei segni, ma solo per l'esteriorizzazione di un senso che, per la sua sussistenza ideale, non ha affatto bisogno di accasarsi nei segni. L'ufficio svolto dai segni è dunque strumentale, accessorio, ausiliario; si tratta, a ben vedere, di un singolare *détour* che impone di passare attraverso il mondo quando invece tutto dovrebbe svolgersi su un'ideale pianura della verità. È quel che si vorrebbe che accadesse massimamente nella parola. È in essa che, spiega conclusivamente Derrida,

«non solo il significato e il significante sembrano unirsi, ma il significante, in questa confusione, sembra cancellarsi o diventare trasparente per lasciare che il concetto si presenti da sé, così com'è, senza rinviare a null'altro che non sia la propria presenza. L'esteriorità del significante appare ridotta. Beninteso, questa esperienza è un inganno, ma un inganno sulla cui necessità si è organizzata tutta una struttura, o tutta un'epoca»¹⁴.

Ma cosa consente di perpetrare quest'inganno? A consentirlo è la voce, una voce tutta interiore, in cui il pensiero si sente in immediata prossimità con se stesso. È la voce che consente infatti di assicurare, meglio di ogni altro mezzo comunicativo, «il *telos* dell'espressione integrale [...] la restituzione, nella forma della presenza, della totalità di un senso dato attualmente all'intuizione. Essendo questo senso determinato a partire da un rapporto all'oggetto, il medium dell'espressione deve proteggere, rispettare, restituire la *presenza nello stesso tempo come essere davanti* dell'oggetto disponibile per uno sguardo e come prossimità a sé nell'interiorità»¹⁵. Naturalmente, la voce non è affatto tutta interiore, se appena si tenta di restituirla genealogicamente, nel modo in cui l'uomo, divenendo uomo, ha potuto appropriarsene. La voce dei mutoli di Vico non ha nulla della silente devozione al senso logico, che invece Husserl gli presta e che Derrida non manca di sottolineare¹⁶. Ma è la voce, la voce non più come sem-

¹⁴ DERRIDA, *Posizioni* cit., p. 59. È il caso di notare che l'inganno necessario di cui parla Derrida ha la medesima struttura dell'apparenza trascendentale, naturale e inevitabile, da cui mette in guardia Kant nella *Critica della ragion pura*. La differenza è che quell'apparenza, che Kant credeva di poter tenere lontano dall'isola della verità, è invece penetrata ormai al suo interno: non inficia solo i tentativi della ragione di portarsi oltre l'esperienza, ma investe la sua stessa struttura. È infatti proprio la pretesa di mettere la verità al riparo dall'errore a costituire, in ultima analisi, l'errore, anzi l'errare originario della verità.

¹⁵ J. DERRIDA, *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*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 153-154.

¹⁶ Anche in questo caso, come già nel caso del libro, Derrida si sofferma solo sull'episodio culminante di una storia metafisica della voce, che le assegna in ultimo il significato che essa riceve solo ben dentro il plesso logico-metafisico dell'*episteme* occidentale, rinunciando così a percorrere il tratto *pre-istorico* che

plice gesto o richiamo, ma come *vox significativa*, la voce abitata dalla parola, la voce interiorizzata, la voce che accetta di abbassarsi docilmente a diafano supporto del senso e, al limite, ad assentarsi (nel soliloquio interiore) che genera l'illusione *trascendentale* del trascendentale, l'assoluto mantenersi presso di sé nell'esser-altro per cui quel che conta non è più *dove* la voce accada, in quale luogo del mondo, dal momento che, ovunque accada, il senso si manterrà sempre nella intimità di un'intenzione assoluta, di un assoluto *volere-dire*.

Il mantenersi presso di sé nell'esser-altro non è però solo la prestazione consentita, in questa semiologia speculativa che sta a fondamento della concezione metafisica del libro, dalla voce, ma è anche la definizione hegeliana dello spirito. Non meraviglia dunque che Derrida abbia dedicato grande attenzione al trattamento riservato da Hegel nell'*Enciclopedia* alla questione del segno, poiché in tale disamina si lascia sorprendere perfettamente, secondo il filosofo francese, come l'esser presso di sé dell'assoluto sia assicurato nel suo primato proprio dal controllo teleologico delle peripezie dell'esser fuori di sé, esemplarmente rappresentato dal "governo" della voce.

Vediamo, in breve. La questione del segno compare all'interno della psicologia, che è a sua volta solo un capitolo della scienza dello spirito soggettivo, e precisamente quello in cui lo spirito è soggetto per sé, non più immerso nella natura (antropologia) e neppure soltanto particolarizzato come mera coscienza (fenomenologia). Ma, per il fatto che in realtà la riflessione hegeliana si svolge molto più nelle note dedicate al potere dell'immaginazione [*Einbildungskraft*] che non nei paragrafi dedicati, Derrida ha facile gioco nel dire che la teoria hegeliana del segno è in fondo «una parte della teoria dell'immaginazione»¹⁷. *A fare il segno* è infatti, secondo Hegel, la fantasia. Dal pozzo di immagini depositate dall'intuizione sensibile in fondo all'anima, la fantasia attinge per produrre un'intuizione, ossia un ente, che però, in quanto fa segno, vuol dire altro da ciò che in esso si presenta immediatamente. Più in alto ancora della fantasia e del suo interno lavoro

conduce dall'irruzione del grido al gesto vocale "bene educato". Come ha notato Carlo Sini, che all'analisi della voce ha dedicato pagine importanti, non basta limitarsi a osservare la responsabilità della voce nell'operazione metafisica di riduzione del significante e di costituzione dell'oggettività, così come non basta riconoscere nella voce il fenomeno che Derrida chiama del *s'entendre parler*, del sentirsi parlare, dell'ascoltarsi e dell'intendersi *nel mentre* si parla e *al cospetto* di tutti gli altri, che così vengono convocati in uno *stesso* luogo, innanzi ad un medesimo *oggetto* (fonico). Quel che occorre è, ancor prima, esibire la gestualità primaria della voce, in uno con il corpo che in essa si articola, senza presupporre non solo l'oggetto-davanti, ma neppure l'*io* o gli *altri* come *presenti contemporaneamente* al cospetto di esso. Occorre mostrare in qual modo la voce, rimbalzando nello spazio tra l'*io* e gli *altri*, li costituisca come tali mentre al contempo costituisce la presenza del presente. Ma per un'approfondita analisi genealogica, cf. C. SINI, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.

¹⁷ J. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in Id., *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 114.

sta ovviamente la ragione: è solo grazie alla sua intelligenza che il corpo significativo prodotto dalla fantasia viene disposto in vista dell'idealità pura del significato, della *Bedeutung*. Le briglie della fantasia non sono mai completamente sciolte: con essa la mera immaginazione riproduttiva, che si muove ancora soltanto fra impressioni sensibili, si eleva a una libera produttività e mette finalmente all'esterno un contenuto interno, ma proprio come in Kant più in alto dell'immaginazione sta il concetto, così anche *die zeichenmachende Phantasie* hegeliana è superata dall'intelligenza del segno, rispetto alla quale il suo contenuto sensibile è riabbassato a mero corpo esteriore. L'esteriorizzazione è sempre tenuta un gradino al di sotto dell'interiorizzazione: non si va dall'interno all'esterno senza che l'esterno sia a sua volta sorpassato nuovamente in un interno: lo spirito che ritorna presso di sé (là, dove già era in sé). Ed è in questo passaggio (il segno non è che «passaggio»)¹⁸ che l'esterno viene per dir così smorzato, diminuito, *rilevato*¹⁹, mentre l'intelligenza si eleva dal simbolo al segno vero e proprio, il cui contenuto è ormai interamente arbitrario. Il segno è così la verità del simbolo. Commenta Derrida: «la produzione di segni arbitrari manifesta la libertà dello spirito»²⁰: la libertà, per l'appunto, con cui lo spirito passa tra i segni dileguanti per raccogliersi finalmente nell'unità del concetto.

Ora, questa *Aufhebung* – che in realtà è pensata come una *Erhebung*, un innalzamento o un'elevazione – è palesemente esemplata sull'intelligenza della voce (di *ta en te phoné*, per dirla con Aristotele). È in essa, infatti, che accade il processo del segno, così descritto da Hegel: «L'intuizione [...] riceve, in quanto è adoperata come segno, la determinazione essenziale di essere solo in quanto superata [*Aufgehobene*]. L'intelligenza è questa sua negatività»²¹. È nella voce, infatti, che per Hegel si dispiega esclusivamente nel tempo, che avviene il togliimento dialettico dell'intuizione sensibile-spaziale, ma così anche viene assicurata la sua definitiva primazia sulla scrittura (e, nell'ambito di una «gerarchia teleologica delle scritture», sulla scrittura la più rigorosamente fonetica)²². Il passo seguente ricapitola efficacemente i valori metafisici dell'intera architettura semiologica hegeliana:

¹⁸ «Luogo di passaggio, passerella tra due momenti della presenza piena, il segno funziona dunque solo come il rinvio *provisorio* di una presenza ad un'altra»: DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 108.

¹⁹ Com'è noto, *rélever* è il verbo che Derrida sceglie per tradurre l'*Aufhebung* hegeliana: cf. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 129.

²⁰ DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 126.

²¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, F. Meiner, Hamburg 1992, tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 2009², § 459, p. 449. Il passo è ripreso in J. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 129.

²² Cf. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 137. Derrida si perita peraltro di mostrare come non sia mai possibile un'integrale fonetizzazione della scrittura: «Le funzioni non fonetiche, i silenzi operativi,

«Questo rapporto fonico fra sensibile e intellegibile, reale ed ideale, ecc., si determina qui come rapporto di espressività fra un interno e un esterno. Il linguaggio del suono, la parola, portando l'interno all'esterno, non ve lo abbandona tuttavia semplicemente, come una scrittura. Custodendo l'interno in sé proprio nel momento in cui lo emette all'esterno, essa è per eccellenza ciò che conferisce l'esistenza, la presenza (*Dasein*) alla rappresentazione interna, fa esistere il concetto. Ma, nello stesso tempo, in quanto interiorizza e temporalizza il *Dasein*, dato dell'intuizione sensibile-spaziale, il linguaggio eleva l'esistenza stessa, la rileva nella sua verità e opera così una sorta di promozione di presenza. Esso fa passare dall'esistenza sensibile all'esistenza rappresentativa o intellettuale, all'esistenza del concetto»²³.

Il rapporto fra il fono-logocentrismo, fra il carattere “non mondano” di questa caratteristica sostanza d'espressione che è la voce, per via della sua peculiare purezza e trasparenza, e la “metafisica della presenza” (cioè poi la metafisica tout court)²⁴, è, in questo modo, definitivamente stabilito.

Quel che ora bisogna domandarsi è se l'idea del libro che Derrida presenta sulla base di questo impianto concettuale è davvero all'altezza della speculatività dialettica, o se invece non accade a Derrida, come accadde anche ad Heidegger, di condurre un confronto “addomesticato” con la dialettica hegeliana (nel caso di Heidegger si trattava di scorgere in essa solo il tratto del compimento e non anche quello della contestazione: il compimento del soggettivismo cartesiano nell'autocoscienza hegeliana e non anche la sua contestazione nell'ontologia dell'esperienza dialettica)²⁵. Questo è, finalmente, il mio secondo passo. Poiché Derrida stesso ha riconosciuto nella teoria hegeliana del segno un carattere di

per così dire, della scrittura alfabetica non sono accidenti fattuali o residui che si possa sperare di ridurre (punteggiature, cifre, spaziamento)» (pp. 137-138). Cf. anche DERRIDA, *Della grammatologia* cit., p. 47: «La scrittura non fonetica spezza il nome [...]. Il nome e la parola, queste unità del soffio e del concetto, si cancellano nella scrittura pura».

²³ DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 130. Il principio dell'inferiorità dell'esterno rispetto all'interno – e, corrispondentemente, del segno arbitrario sul segno motivato, che mantiene ancora un rapporto col mondo – ordina poi la gerarchia fra i sistemi delle scritture, che ha quindi al suo vertice la scrittura alfabetica, e nell'ambito di questa, il nome: «il privilegio irriducibile del nome è la chiave di volta della filosofia hegeliana del linguaggio» (p. 138).

²⁴ «Presenza della cosa allo sguardo come *eidos*, presenza come sostanza/essenza/esistenza (*ousia*), presenza temporale come punta (*stigmé*) dell'adesso o dell'istante (*nun*), presenza a sé del cogito, coscienza, soggettività, con-presenza dell'altro e di sé, intersoggettività come fenomeno intenzionale dell'ego, ecc.»: DERRIDA, *Della grammatologia* cit., p. 31.

²⁵ Cf. ad esempio il seguente appunto di Heidegger sulla *Fenomenologia dello spirito*: «Qui diviene chiaro che *nonostante* tutto quel che resta delle figure dello spirito, nella conversione trascendentale, anzi, in *conseguenza* di essa, si compie anzitutto e propriamente il domandare di Cartesio. “La scienza” = il sapere del sapere assoluto: la certezza incondizionata in quanto la realtà stessa. Questa realtà è però l'*oggettualità* del pensare incondizionato (lo penso)»: M. HEIDEGGER, *Hegel*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993; tr. it. Zandonai, Milano 2009, p. 141.

grande generalità, dal momento che «si esercita, in modo costitutivo, su tutto ciò che si è creduto di poter dominare sotto il concetto metafisico di storia»²⁶, si capisce che si tratta di una domanda ineludibile. Ma la mia risposta ad essa – lo dico in maniera *tranchant*, per esser breve – è che no, l'idea del libro che ricapitola per Derrida il senso dell'impresa filosofica dell'idealismo assoluto non è all'altezza della sua problematica, nonostante il filosofo francese dichiararsi di non vedere in Hegel soltanto «l'ultimo pensatore del libro» (il filosofo dell'identità assoluta), ma anche, al tempo stesso, «il primo pensatore della scrittura» (il pensatore della differenza irriducibile, che dunque prelude a ciò che secondo Derrida si scrive o non cessa di scriversi sul suo bordo, sul suo “impensabile” margine)²⁷. Dichiarazione peraltro perfettamente comprensibile, poiché è chiaro che solo là dove la scrittura è definitivamente assorbita nel concetto assolutamente posto, si dà a vedere (o forse solo a divinare) quel che residua: non uno schietto fuori-testo (sebbene ogni effrazione del concetto filosofico prenda subito la forma dell'a posteriori e dell'empirismo²⁸), ma un tutt'altro dal *testo*, eccedente la signoria del logos, disseminato in una differente catena testuale.

Non è forse inutile provare ora a indicare perché l'idea del libro come totalità non basti a *rappresentare* il concetto hegeliano. E il perché si trova – io credo – nella *Scienza della Logica*, in alcune delle pagine più vertiginose del libro, situate in apertura della *Dottrina dell'essenza*, là dove è in gioco il movimento puro, assoluto, della riflessione, il rapporto tra posizione e presupposizione. A queste pagine conviene, brevemente, tornare. Si tratta di pagine che hanno una funzione strategica nell'economia della logica hegeliana: per un verso, ad esse è affidato il compito massimamente decostruttivo di accusare l'inconsistenza ontologica della sfera metafisica dell'essere, anzi dell'essere in sé²⁹, da cui l'es-

²⁶ DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 109. Derrida prosegue, alzando ulteriormente la posta in gioco: «Si dice spesso che l'hegelismo rappresenta il compimento della metafisica, la sua fine e realizzazione. Ci si deve dunque attendere che esso dia a questa cogenza [del nesso fra teoria del segno e metafisica] la forma più sistematica e più potente, condotta di conseguenza fino al suo proprio limite» (pp. 109-110). Cf. anche DERRIDA, *Della grammatologia* cit., p. 45: «egli [Hegel] ha indubbiamente riassunto la totalità della filosofia del logos. Ha determinato l'ontologia come logica assoluta; ha raccolto tutte le delimitazioni dell'essere come presenza; ha assegnato alla presenza l'escatologia della parusia, della prossimità a sé della soggettività infinita. Proprio per queste ragioni ha dovuto abbassare o subordinare la scrittura».

²⁷ Si rammenti il programmatico inizio di *Hors livre. Préfaces*, testo che apre DERRIDA, *La disseminazione* cit.: «Questo (dunque) non sarà stato un libro» (p. 47).

²⁸ Derrida si è soffermato spesso su questo significato dell'empirismo in filosofia: da *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, a *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967, a *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, a *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972; in questa sede, tuttavia, possiamo solo limitarci a ricordarlo, senza ulteriormente approfondire il punto.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: *Die objektive Logik 1812-1813*, Erstes Buch: *Das Seyn*, in Id., *Gesammelte Werke*, 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, F. Meiner, Hamburg 1978, pp. 1-232; Erster Teil: *Die objektive Logik*, Erster Band: *Die Lehre vom Sein 1832*, in Id., *Gesam-*

senza proviene e di cui è la verità; per altro verso, a esse Hegel torna a riferirsi quando deve dedurre il passaggio dalla sostanza al concetto, deve cioè condurre l'esposizione genetica del concetto³⁰. Ma si tratta di pagine utili anche a intendere il rapporto fra il concetto e il libro, il significato e la totalità (o la totalizzazione) del significante. A ben vedere, infatti, il libro si trova, nei riguardi del concetto, nella posizione del presupposto posto: è un oggetto tra gli altri, ha un'esistenza empirica, che è tuttavia superata, *aufgehoben*, ripresa e rilevata dal concetto che, penetrando in essa, vi trova solo il *proprio* presupposto: toglie cioè il lato meramente empirico dell'esistenza del libro quale oggetto nel mondo per farne piuttosto il luogo *spirituale* della propria auto-rivelazione. Come sopra si è provato a dire, questo è poi l'ufficio generale del segno, quando sia portato alla sua verità: nella parola, e massimamente nel nome. Il segno è infatti lì, nella sua espressività, in quanto cioè non si limita a indicare ciò a cui fa segno, ma in quanto lo esprime in sé, per essere superato in direzione dell'idealità che in esso si esprime.

Ora però, nelle pagine sulla *riflessione* Hegel prova a spiegare, quanto al presupposto, qualcosa di più di quanto non sia emerso finora. Il presupposto, infatti, non è soltanto *posto* come presupposto dalla riflessione, come se l'intero movimento della logica si svolgesse in una direzione soltanto, e consistesse esclusivamente nel togliere il carattere di presupposizione del presupposto, facendolo transitare da presupposto a posto – operazione che in tanto è possibile in quanto ciò verso cui il presupposto transita, essendo rivelato nel concetto, non è soltanto il *telos* dell'intero processo, ma anche l'*arché*, ossia il suo fondamento di possibilità. Sin qui, sino a che guardiamo a quest'unico lato della riflessio-

melte Werke cit., 21, F. Meiner, Hamburg 1985; Erster Band, Zweites Buch: *Die Lehre vom Wesen*, in *Gesammelte Werke* cit., 11, pp. 233-409; Zweiter Band: *Die subjective Logik 1816*, in *Gesammelte Werke* cit., 12, F. Meiner, Hamburg 1981, tr. it. (completata nel 1925 da A. Moni sull'edizione von Henning di Berlino del 1841 – *Dottrina dell'essere* 1832, *Dottrina dell'essenza* 1813, *Dottrina del concetto* 1816 –, tr. riveduta da C. Cesa nel 1968 sulla base del testo edito da G. Lasson nel 1923), *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1983, I, p. 119: «È un punto capitale di sempre ben distinguere, che cosa è ancora *in sé* e che cosa è *posto*, come siano le determinazioni in quanto nel concetto, e come siano in quanto son poste o in quanto son per altro. È questa una distinzione che appartiene soltanto allo sviluppo dialettico, mentre il filosofare metafisico, in cui rientra anche il filosofare critico, la ignora. Le definizioni della metafisica, come le sue presupposizioni, distinzioni e conseguenze, non intendono affermare e produrre se non *ciò che è*, e precisamente *ciò che è in sé*». Questa fondamentale distinzione di cui è capace solo la dialettica può appartenere in verità solo in quanto essa si eleva al pensiero dell'essenza come riflessione, poiché è dalla riflessione che dipende ogni posizione ed esser posto (e la posizione dell'essere in sé come presupposizione).

³⁰ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 660: «Mediante il concepire, quell'essere in sé e per sé che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, viene trasformato in un *esser posto*; l'Io penetra l'oggetto *pensandolo* [...]; il pensiero toglie via l'immediatezza dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un *esser posto*, ma questo *esser posto* è il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua *oggettività*». Si noti che questo passo potrebbe ben accompagnare la semiologia hegeliana.

ne, troviamo solo quel che è proposto nell'analisi di Derrida e nella sua definizione di Libro (e di totalità): un significato pre-esiste, diceva infatti Derrida, e in virtù di questa preesistenza (di questa presenza trascendentale) e nel suo alveo e nel suo orizzonte, è possibile che trovi svolgimenti e si dipani la storia dei segni, la stesura del Libro, la trama del romanzo filosofico, il concetto metafisico di storia, la progressiva autorivelazione dello Spirito.

Sin qui, dicevamo. E cioè: finché in Hegel scorgiamo *solo* quel movimento per cui il presupposto è un presupposto *posto*, un presupposto che *in verità* – per usare un caratteristico stilema hegeliano – è posto. Ma questo è solo un lato del movimento della riflessione. Un lato soltanto, e quindi un solo verso, una sola direzione. C'è poi l'altro lato. Hegel infatti non dice solo che il presupposto è in verità *posto*, ma dice anche che esso è posto *come presupposto*. La riflessione se lo dà come proprio presupposto: ma qui quel che conta non è solo che sia il *proprio* (presupposto), ma anche che sia appunto *presupposto*. Conta il lato della presupposizione, conta il *pre-* del presupporre, conta l'improprietà di questa proprietà, l'improprietà su cui si esercita la proprietà della riflessione. Bisogna perciò che il presupposto si mantenga *anche* come presupposizione esterna, che la riflessione si mantenga in essa, in tale pre-supposizione, pur restando assolutamente riflessione. Come Hegel anche dice: bisogna che la riflessione si mantenga come riflessione essendo (nella) non riflessione: «la riflessione è se stessa e il suo non essere»³¹. Questa richiesta, la richiesta della riflessione di presupporre come tolta in un immediato non riflesso, non è meno la richiesta di un che di *esterno* per il fatto che, per l'appunto, l'esterno (la presupposizione della riflessione esterna) è *richiesto*³².

Si intenda bene, perciò, il movimento della riflessione. Esso è, per Hegel, un «*movimento dal nulla al nulla, e così il movimento del ritorno a se stesso*»³³. La dottrina hegeliana dell'essenza costituisce infatti un nuovo inizio rispetto alla dottrina dell'essere proprio perché non comincia da un essere, ma appunto da un nulla: dalla negazione dell'essere. Ma in verità non si tratta nemmeno di cominciare dal nulla, perché altrimenti questo nulla verrebbe positivizzato come un essente. La dottrina dell'essenza comincia allora, propriamente, da un *movi-*

³¹ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 447.

³² «Senza un essente la riflessione non avrebbe in che penetrare, e prima da che uscire»: V. VITIELLO, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano, p. 112.

³³ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 444. Il testo continua così: «Questa eguaglianza con sé o *immediatezza* non è quindi un *primo* da cui si cominci e che passi nella sua negazione, né è un essente substrato che si muova attraverso alla riflessione, ma l'immediatezza è solo questo movimento». È appena il caso di aggiungere che il movimento *non* è immediatezza, e quel che dunque si viene a dire è che l'immediatezza è mediazione.

mento: il che peraltro significa che non comincia affatto, che essa non si lascia comprendere secondo le determinazioni meramente essenti del *prima* e del *poi*. L'essenza ha, quindi, *natura negativa*; di più: ha natura contraddittoria, perché 'natura' indica essere, 'negatività' non essere. L'essenza non è che questa assolutamente inquieta contraddizione. Quando Hegel scrive dunque che «la negatività dell'essenza è la sua uguaglianza con se stessa»³⁴ non indica affatto il medesimo punto di partenza della dottrina dell'essere, poiché l'essenza in quell'autouguaglianza non può affatto riposare, non può *essere*, ma deve invece allontanarsi: essa è «negativo riferimento a sé, è un repellente negar se stessa»³⁵.

Con ciò non siamo però giunti al Libro, perché non siamo giunti ancora al concetto. Finché infatti ci muoviamo nell'ambito della riflessione pura o della pura mediazione, l'essere che essa stessa esige per esercitarsi come negazione di quella immediatezza meramente essente, è soltanto *Schein*, soltanto parvenza (e analogamente il Libro non sarà ancora esposizione scientifica dell'Idea). La dottrina dell'essenza è però il cammino che conduce al ristabilirsi dell'esser in sé e per sé come oggettività del concetto. È quanto Hegel farà valere in sede di esposizione del concetto in generale (introducendo cioè la *Dottrina del concetto*), nel decisivo passaggio dalla sostanza al concetto dove, come si è dianzi ricordato, torna a impiegare in maniera decisiva le categorie della riflessione. Passaggio fondamentale, questo, poiché si tratta del punto in cui ci si eleva dal piano reale a quello ideale, e *al tempo stesso* del punto in cui l'essere prende finalmente la stabilità che gli compete (mentre nell'iniziale sfera dell'essere cadeva continuamente nell'altro da sé): bisogna infatti che l'esser posto si mantenga *anche* come *essere in sé e per sé*, senza di che la genesi del concetto sarebbe semplicemente abbandonata, anzi abolita, nell'eterna e già da sempre immobile auto-rivelazione del concetto³⁶. Quel che accade dall'essenza al concetto è dunque che la mediazione si fa mediazione *reale*. Hegel aveva già spiegato che la mediazione pura è soltanto «*puro riferimento* senza i riferiti»³⁷: tutto quel che le accade d'ora in poi è dunque di porre *realmente* i riferiti. Ma finché questo porre è *soltanto* il porre dell'essenza, esso non vale semplicemente come un porre, senza che l'*essere* posto non sia anche contraddetto come essere *posto*, come proveniente dal porre dell'essenza e dunque non come *essere in sé e per sé*. Ciò che

³⁴ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 441.

³⁵ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 442.

³⁶ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 654: «Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo per ciò che esso è un esser posto, è il *compimento della sostanza*. Se non che questo compimento non è più la *sostanza* stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il concetto». Qui è da notare che l'*infinita riflessione* è la medesima che si esercitava nella dottrina dell'essenza, salvo il fatto che l'essere che lì era «non essere nell'essenza» (p. 441), è qui cresciuto a *essere in se e per sé*.

³⁷ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 497.

consente all'essenza di uscire da questo «assoluto contraccolpo»³⁸ non è che la necessità dell'essenza stessa di *porsi* essa stessa per ciò che è, e non semplicemente *esser-lo*. È un cammino che si annuncia fin da subito, nel passaggio dalle pure essenzialità della riflessione – come dire: dalla logica *sotto vuoto* della riflessione – all'effettivo porre dell'essenza come un fondare, ossia all'essenza come fondamento, come primo, impegnativo passo in vista del ristabilimento o della riemersione di un essere che, al sommo della dottrina dell'essenza, si farà finalmente sostanza: e allora dinanzi a sé o con sé non avrà più le movenze quasi spettrali della riflessione, ma le solide determinazioni del concetto. Quel pensiero privo di peso innanzi a cui dileguava ogni essente sarà ormai saldamente pensiero dell'essere (della sostanza), nel duplice senso del genitivo, e quindi, finalmente, concetto.

Ma cosa vogliono dire questi, che paiono solo come astratti pensieri hegeliani, peraltro qui appena accennati, in rapporto al libro, e al libro filosofico? Alla filosofia nella forma del libro? A me pare anzitutto evidente che non cogliamo nel segno quando, nel rappresentare Hegel come ultimo filosofo del Libro, presentiamo il Libro come la totalità semplicemente pre-esistente del significato: questa totalità data, in quanto è semplicemente data (data in quanto pre-esistente), è per l'appunto un dato e non può quindi essere, per ciò stesso, un sapere, né tantomeno il sapere speculativo hegeliano. Così pensata, questa totalità non si è mai contraddetta in se stessa, non ha mai subito alcun contraccolpo, non ha mai dovuto tenere fermo il *mortuum*, come Hegel dice nella *Fenomenologia dello Spirito*, o mantenersi in un'ardua presupposizione esterna. Tutta la vicenda del segno si risolve così in una felice avventura, che non ha mai sperimentato veramente il travaglio di un'autentica peripezia. È come se, giunti alla mediazione reale, e quindi al concetto in cui l'*Aufhebung* si compie, ogni negatività comparisse solo come tolta e cancellata, come se fosse andata completamente perduta l'assolutezza della mediazione, di quella mediazione che si era spinta fino alla contraddizione della non mediazione, di quella riflessione che aveva

³⁸ Hegel impiega l'espressione citata in un punto assai sensibile della logica della riflessione, nel passaggio dalla riflessione ponente alla riflessione esterna: «Il movimento riflessivo [...] è quindi da prendersi quale *assoluto contraccolpo in se stesso*» (HEGEL, *Scienza della logica* cit., p. 447). Si tratta dell'assoluta contraddizione in cui consiste la riflessione, la quale «in quanto riflessione *che pone* è riflessione *che presuppone*, ma come riflessione *che presuppone* è assolutamente riflessione *che pone*» (HEGEL, *Scienza della logica* cit., p. 447). Secondo VITIello, *Filosofia teoretica* cit., p. 118, Hegel non poté dare ragione di come questa vertiginosa riflessione si porti oltre se stessa, nella riflessione *esterna*; come si indica nel testo, questo passaggio mi appare invece ben fondato nella logica della riflessione, a cui non può non appartenere il movimento in cui la riflessione stessa, non solo «i riferiti», non solo i momenti tra cui si svolge, è come un *togliersi* (proprio perché *non* è un essere). Ora la riflessione esterna non è che la riflessione che «si presuppone come tolta, come il suo proprio negativo» (HEGEL, *Scienza della logica* cit., p. 447).

dovuto mediarsi con la non riflessione. È come se, agli occhi almeno di Derrida (e cioè nella luce di un concetto in fondo semplice di totalità), questa contraddizione potesse essere sopportata solo nel gioco di specchi della pura riflessività, ma non potesse che essere abbandonata al primo passo compiuto nella sfera del concetto. Il concetto sarebbe quindi solo più il luogo di un'identità mai veramente messa in discussione dalle vertigini speculative della riflessione.

D'altronde, non ha Hegel scritto che «la logica espone quindi il muoversi dell'idea assoluta solo come la *Parola* originaria, la quale è un *esternarsi*, ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparso, in quanto è. L'idea è dunque solo in questa sua autodeterminazione, di *intendersi*»?³⁹ In effetti sì, ha scritto così. Questa parola non si esterna se non in quanto l'esterno è *immediatamente scomparso*, e così la Parola (la voce) resta sempre presso di sé. Ma questo è quel che vale dell'idea quando di essa si rappresenti quel che rimane da considerare al termine della *Scienza della Logica*, e cioè il contenuto in quanto è ormai «assolutamente come forma»⁴⁰. Si tratta in altre parole dell'idea *idealiter spectata*, e perciò – continua Hegel – dell'idea *solo* come metodo assoluto del conoscere, come automovimento del concetto, col che però non è affatto cancellata l'esteriorità del conosciuto. Certo, si tratta di un'esteriorità assolutamente mediata, ma l'assoluta mediazione non è, per questo, meno mediazione dell'esterno *come* esterno. Lo è peraltro a tal punto che, in conclusione, l'idea assoluta può liberamente dimettersi in una «esteriorità [...] che è assolutamente per se stessa senza soggettività»⁴¹ – e sarà la vita esteriore dell'idea, ossia la filosofia della natura.

Ma soprattutto Hegel non ha mai smesso di invitarci a guardare non a ciò che il concetto è, ma a quel che *fa*. Quel che è, è sempre un immediato, un mero essere, dunque non un sapere. Quel che invece il concetto *fa* è mediarsi. Si trascura troppo spesso il fatto che la mediazione hegeliana non è un *essere*, e che se invece lo fosse vorrebbe dire che tutta la logica speculativa non si sarebbe affatto allontanata dalla sua prima base, quell'essere puro da cui comincia. E proprio questa mediazione richiede assolutamente, per esser tale, l'affrancarsi da sé e il porsi in un essere, altro da sé, per potersi solo poi compiere come soggettività, ma daccapo: senza che il compimento possa mai equivalere a un essere, sotto pena di perderne la natura “soggettiva” dell'esser-Sé, ossia dell'automovimento.

Si tratta quindi, in altre parole, del divenir-soggetto del soggetto. Il Libro è in questo divenire ed è questo divenire (non sono forse questo, per tutti noi, i li-

³⁹ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 936.

⁴⁰ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 937.

⁴¹ HEGEL, *Scienza della logica* cit., II, p. 957: si tratta qui del passaggio alla filosofia della natura.

bri?). Entrambe le cose, dal momento che mediazione significa per Hegel, per adoperare una formula abbastanza incisiva, l'identità del ciò-che-è (è mediato) e del ciò-in-cui (si media): del tema e della tematizzazione, dell'oggetto e del sapere dell'oggetto. Ma proprio per questo non basta affatto ed anzi è del tutto fuorviante dire che questo divenire mette capo al sé che era già sempre dato prima del divenire di sé, proprio perché il sé è *in/il* suo proprio divenire, e non solo il luogo primo e ultimo in cui questo si raccoglie. Così il Libro non è solo il luogo in cui si raccoglie un certo sapere, ma è anche un saper-sì, un venire a(l) sapere. Questo -*si* del sapersi è, certo, un Sé, ma questo Sé non va affatto pensato per Hegel all'indietro come alcunché di dato, di fisso e inerte. E per il lato in cui è un saper-sì e non soltanto, quindi, un sapere (una totalità *data*) il sapere assoluto non ha, non può avere la forma finale e conclusa del Libro. E quindi non è affatto "rilasciato" come il Discorso-che-parla e non dice più nulla, come pretendeva invece Kojève, per il quale nel Libro, in quanto è il conclusivo esser-presente del Sapere, cessa definitivamente l'azione umano-storica dell'uomo, si azzera ogni intervallo dialettico, e trova raffigurazione il senso assolutamente insensato di un significato sempre identico a se stesso e privo di avvenire⁴².

L'identità e il presente del sapere sono invece sempre in Hegel l'identità e il presente di un saper-sì. Il Sé di questo Sapere è sempre un divenire di sé, e questo divenire è sempre da intendersi come un venire a sé dall'altro da sé, dove l'esser-sé non può cancellare la prestazione del venire a sé, il risultato non può annullare ciò da cui risulta. Si tratta quindi sempre di venire dalla sostanza, dalla presupposizione esterna dell'essere in sé e per sé da cui sorge il concetto. Già nella *Fenomenologia* la richiesta non era forse di intendere il vero non come sostanza ma anche come soggetto? *Anche* come soggetto, per l'appunto: non *solo* come soggetto. Non perché sostanza e soggetto siano due, irrimediabilmente due, ma perché la soggettività del soggetto non sarebbe tale se non si elevasse sopra la sostanza. E per questo il sapere filosofico non ha né può avere nel Libro il suo sigillo definitivo. Fra l'esistenza empirica del libro e il suo senso filosofico si mantiene insomma una differenza (ciò che giustifica la mediazione), e il sapere assoluto ha a che fare non con la mera appropriazione di questa differenza, non con la

⁴² «Il rapporto tra il Saggio e il suo Libro è dunque rigorosamente analogico a quello tra l'uomo e la sua morte. La mia morte è proprio mia; non è la morte di un altro. Ma è mia solo nell'avvenire; infatti, si può dire: "io morirò", ma non: "io sono morto". Lo stesso vale per il Libro. È opera mia, non di un altro; vi si tratta di me e non d'altro. Ma io sono nel Libro, sono questo Libro, solo fino a quando lo scrivo o lo pubblico, cioè fino a quando è ancora un avvenire (o un progetto): una volta apparso, il Libro si stacca da me, cessa di essere me così come il mio corpo cessa di essere me dopo la mia morte. La morte è altrettanto impersonale ed eterna, cioè inumana, quanto impersonale, eterno e inumano è lo Spirito pienamente realizzato nel e mediante il Libro»: A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Éditions Gallimard, Paris 1947; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), Adelphi, Milano 1996, p. 483.

semplice abolizione della traccia, ma con il *sapere* di essa. O, come anche si può dire: questo sapere è sì il togliere della differenza, ma in quanto si mantiene in essa, non certo in quanto l'abolisce e la sopprime, per restare inoperoso, in uno spazio occupato snobisticamente solo da valori interamente formalizzati, come recita la celebre aggiunta alla seconda edizione dell'*introduzione* kojèviana⁴³.

D'altra parte, non vorrei dare l'impressione di concludere che nulla è veramente accaduto dopo Hegel. E così mi avvio a compiere il mio terzo ed ultimo passo, il più breve, per accennare al quale non è forse inutile un breve riepilogo. Dapprima si è presentata la questione del libro così come viene istruita da Derrida. Poiché essa sembra dipendere da un concetto semplice di totalità e di sapere assoluto, si sono considerate le risorse della dialettica hegeliana, oltre l'idea del libro come orizzonte intrascendibile e onnicircoscrivibile del sapere. Non si trattava peraltro di correggere Derrida, perché è Derrida stesso a mantenere, come s'è detto, Hegel un passo al di qua e un passo al di là del libro, al punto da farne il *primo pensatore della scrittura*, il primo pensatore di ciò che fino a lui non era stato pensato. Quel che non era stato pensato fino a Hegel è la scrittura e più in generale la struttura del segno che, come luogo di *rilevamento* dello Spirito, lascia per Derrida intravedere la possibilità di una differenza non domesticabile nel bel mezzo del sapere assoluto. Un pensiero del fuori: non però come ciò che è fuori dal plesso della metafisica, ma come ciò che lo frequenta, lo ossessiona persino, senza però lasciarsi pensare, nominare, togliere, e che proprio perciò non cessa di scriversi, di lasciare cioè tracce non *rilevabili* nel cuore del sapere.

L'idea, presentata in termini generalissimi, è infatti che la scrittura (il segno, la voce, il linguaggio), rimasta fino ad Hegel nelle retrovie come ciò che lo sguardo teorico sempre attraversa per poter guadagnare i cieli della teoria (fino a Hegel, ma anche – si può ben aggiungere – fino al sogno husserliano di una scienza rigorosa, visto che è proprio sulla fenomenologia husserliana che Derrida compie i primi esercizi genealogici), diviene finalmente e per la prima volta oggetto di un sapere, di una tematizzazione esplicita. Ora, non importa fin dove si spinga Hegel nel pensare la scrittura: importa, per dir così, l'apertura di un campo. Per via di questo sapere, per via del fatto che ora sapersi è anche sapersi presi nel gioco della scrittura, nel palinsesto del Libro, non è più possibile scrivere libri. Ma sarebbe necessario dire anche che non sono più libri quelli che si scrivono (nella misura in cui vogliono essere – almeno – libri di filosofia, all'altezza del concetto di libro). Vale qui quanto Hegel dice dell'esperienza dialettica della coscienza: in essa viene a mutare non semplicemente il sapere, via via che cade il non

⁴³ KOJÈVE, *Introduzione* cit., p. 543.

sapere nel progresso verso la verità, ma insieme anche il suo oggetto, cioè poi la verità stessa. Mutano insieme il sapere e l'oggetto. Ciò che sbrigativamente chiamiamo presa di coscienza va inteso non semplicemente come una nuova e diversa consapevolezza, con cui si guarda con occhi mutati, con intenzione mutata agli stessi oggetti, ma come il sorgere di un nuovo terreno dell'oggettività e della verità. La riflessione non lascia intatto ciò su cui riflette. Non compromette solo l'innocenza o l'ingenuità con cui ci si consegnava alle precedenti condizioni dell'esperienza storica, né si consegna a una saggezza puramente formale, al di là della fine della storia, bensì piuttosto, mentre opacizza quelle condizioni dandosele come proprio oggetto, ne pone anche di nuove – però all'indietro, come presupposto del proprio stesso esercizio. Come proprio, cioè improprio presupposto.

Dire perciò che sorge un nuovo terreno, una nuova esperienza della verità, non è lo stesso che dare per compromessa la storia della verità come storia di un'illusione, o lamentare solo una perdita. Dire che si tratta di un nuovo terreno, di una nuova esperienza della verità non è lo stesso che dare per esaurito ogni terreno, come se non vi fosse più nulla di cui fare esperienza – o come se quest'esperienza, non potendo più essere imparentata con l'idea di una presenza piena, di una totalità data, di un significato trascendentale o ideale, non fosse più esperienza affatto. È questa la ragione, non dunque un mero scrupolo filologico, per la quale abbiamo riconsiderato la dialettica hegeliana in rapporto all'idea di libro. Se infatti il Libro hegeliano, la speculatività dialettica hegeliana, è una certa figura del rapporto fra il fuori e il dentro, fra l'esterno e l'interno, e non semplicemente la cancellazione finale dell'esterno a favore di un'interiorità assoluta e in sé e per sé conclusa, a favore di un luogo inespugnabile finalmente conquistato o finalmente riconquistato (o anche solo da intendersi come orizzonte insuperabile di ogni possibile conquista), allora passare attraverso Hegel – cioè poi attraverso la storia della metafisica – ha effetti meno inibitori di quelli che sembra avere con Derrida.

Questa inibizione del pensiero è, infatti, ciò che infine vorrei revocare in questione: il mio vero obiettivo polemico, di là dalla fedeltà o infedeltà a Hegel o a Derrida, di là da qualunque scrupolo meramente filologico. Quel che vorrei togliere, detto altrimenti, è l'impressione che non vi è più alcun compito determinato per il pensiero da svolgere se non sul versante luttuoso e malinconico, mai sorgivo, mai nativo, della critica e della decostruzione. Forse semplifico eccessivamente i problemi posti dalla grammatologia, ma ho l'impressione che non ci si possa accontentare del testo e della scrittura come ciò che viene in superficie alla fine del libro, dopo la sua chiusura storica. In fondo, è Derrida stesso che suggerisce (forse suggerisce soltanto) un lavoro di altra natura, quando descrive il segno – anzi, diciamo meglio: la traccia, il lavoro della traccia, ossia del segno in quanto è affrancato da ogni ipoteca metafisica, da ogni subordinazione metafisica ad un significato trascendentalmente dato, dato cioè prima di ogni

iscrizione empirica, piuttosto che già sempre imbricato in essa – quando descrive, dicevo, questo movimento (con l'aiuto della semiosi filosofica di Peirce) come un «divenir-segno del simbolo»⁴⁴, come un infinito divenire immotivato della traccia: come quindi un provenire (sia pure senza origine assegnabile) da una materia naturale, si dovrebbe dire persino una materia cosmologica, un pozzo di immagini sempre più ampio della sua iscrizione formale, sempre più ampio della vuota arbitrarietà del segno e di un puro gioco differenziale. Questa descrizione non conviene però a quella che si ricava dal saggio derridiano sulla semiologia hegeliana: lì al dominio del nome, alla presa del concetto si sottrae *forse* qualcos'altro. Alla domanda: «come sarebbe un negativo che non si lascia rilevare? e che, insomma, in quanto negativo, ma senza apparire come tale, senza *presentar*-si, cioè senza lavorare al servizio del senso, avesse successo? Ma che, di conseguenza, avesse successo in pura perdita?» – a tale domanda la risposta di Derrida è, in quel saggio, «forse, puramente e semplicemente, una macchina, e una macchina funzionante. Una macchina definita in rapporto al suo puro funzionamento e non alla sua utilità finale, al suo senso, al suo rendimento, al suo lavoro»⁴⁵. In questo modo, però, delle due esigenze che Derrida trova in Peirce – non solo l'autonomia del segno (ossia di ciò che in Peirce si chiama piuttosto ordine del simbolico, e che procurava a Hegel la finale libertà dello spirito) ma anche il suo radicamento «nel non simbolico» – questa seconda scompare. E con essa viene perduta un'ampiezza dell'esperibile mai esperibile come tale, un continente che deborda da ogni parte quanto può essere contenuto nel segno, ma che non per questo è destinato a scomparire né è addirittura già sempre scomparso in un superficiale e illimitato gioco di segni, in un funzionamento puramente macchinico e insensatamente cieco. È ancora Derrida che parla nietzscheanamente, a questo riguardo, di *gioco del mondo* (e non solo di *gioco nel mondo*), ma questo gioco del mondo decade per lui troppo rapidamente in un mondo di giochi linguistici, più precisamente scritturali, così che del mondo si finisce solo con l'osservare, in verità, l'assenza (o, in Hegel, la sua morte, come voleva Kojève: morte dell'uomo e morte del mondo).

Col che, naturalmente, non ho affatto risposto alla domanda iniziale: perché si scrivono libri in filosofia. Ma forse ho motivato – in maniera, mi rendo conto, insufficiente – quanto ho provato a suggerire in apertura, che si scrive in filoso-

⁴⁴ DERRIDA, *Della grammatologia* cit., p. 73.

⁴⁵ DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 151. Derrida aggiunge anche il seguente commento: «Ciò che Hegel, interprete che rileva tutta la storia della filosofia, *non è mai stato in grado di pensare*, è una macchina funzionante». E in effetti rimaniamo noi stessi in debito di una spiegazione: in che senso funzionerebbe una macchina di cui non si potrebbe indicare *per chi o cosa* funziona? Ma è evidente, nei filosofemi su cui si conclude il saggio derridiano la costellazione di pensieri, fra Kojève e Bataille, che lo ispira, e, forse, lo svia, costellazione che tuttavia non possiamo esplorare in questa sede.

fia per sapere, ora direi: per esperire, e non a partire da un supposto sapere o da un sapere presupposto. Si scrive in filosofia dopo Hegel, dopo la fine del Libro, dopo la fine dell'epoca del libro, non solo, anzi, non affatto, per uscire fuori da un orizzonte ormai perento, bensì per aprire nuovi orizzonti o meglio: perché sempre nuovi orizzonti si aprono, sorretti da nuove condizioni di scrittura e di senso. Derrida afferma che «i movimenti di decostruzione non sollecitano le strutture dal di fuori. Essi sono possibili ed efficaci, aggiustano il loro tiro proprio abitando queste strutture. Abitandole in un certo modo», certo, ma anche «operando necessariamente dall'interno»⁴⁶. E la domanda sulla quale vorrei chiudere, e che per me ripete la domanda iniziale, è la seguente: ma perché sarebbe un interno il luogo che abitiamo? Cos'è che gli procura la forma di un interno? Come mai non posso descriverlo se non come un luogo chiuso, cioè, dopo tutto, soltanto in virtù della sua auto-interpretazione metafisica, anche dopo che se ne è mostrata la fine? Perché il divenire immotivato del segno non dovrebbe essere più un divenire, ma sempre solo un essere già divenuto? A che serve distruggere il libro, far venire in superficie la scrittura, la tessitura del testo, se è ancora per rappresentare come un interno, un luogo concluso e in definitiva insuperabile («non c'è fuori-testo») quello che abitiamo? Perché non pensare invece il libro come un certo modo di mettere in relazione un fuori con un dentro, un esterno con un interno? Il libro sarebbe allora ancora un luogo di formazione del soggetto: forse non più una via del sapere al sapere, ma sì ancora una via per sapere, un *essere in via di sapere*. Potrebbe dunque il libro ancora essere scritto: non come un luogo concluso, la cui sola differenza col Libro hegeliano starebbe nell'essere diventato piuttosto un labirinto, un groviglio inestricabile (e in definitiva un'altra forma dell'esser-concluso).

Scriverlo non sarebbe un movimento di trascendenza, come se si potesse andare da qualche altra parte e guadagnare un qualche luogo oltre, ma sì come un fenomeno di discesa, di divaricazione e apertura delle labbra mai completamente chiuse di una ferita, quella dei segni, da cui continuerebbe a riversarsi, a fuoriuscire il contenuto del mondo.

⁴⁶ DERRIDA, *Della grammatologia* cit., p. 45.

Abstract: This contribution aims at discussing the presentation of the philosophical idea of book in Jacques Derrida, the opposition that Derrida draws between the philosophical idea of book on the one hand and writing on the other, and, above all, the ambiguous placing of Hegel in this opposition. Hegelian philosophical writing is for Derrida (and not only for him) a threshold beyond which the philosophy of the Book in its 'total' form is no longer possible. The aim, however, is to suggest that what is "now underway in all domains" can't be, as Derrida claims, the pure and simple "destruction of the book", and it is doubtful that this will happen or could happen in favour of the denudation of the "surface of a text".

Key words: Derrida; Hegel; Grammatology; Dialectics; Writing.

Mailing address:

Università degli Studi di Cassino
e del Lazio meridionale
Dipartimento di Scienze umane, sociali e della salute
via Mazzaroppi, 6
I - 03043 Cassino (Fr)
massimo.adinolfi@gmail.com