

## Jacques Derrida e il non fenomenologico

La costituzione dell'altro e del tempo rinviano la fenomenologia ad una zona nella quale il suo «principio dei principi» (secondo noi, il suo principio *metafisico*: l'evidenza originaria e la presenza della cosa stessa in persona) è radicalmente messo in questione.

J. Derrida, "Genesi e struttura" e la fenomenologia

### 1. A partire da e contro Husserl

Che gli esordi del pensiero di Derrida siano segnati in maniera vistosa da un confronto con la fenomenologia husserliana, è un dato oggettivo, difficilmente confutabile. Basta scorrere un elenco ordinato cronologicamente delle sue pubblicazioni, per constatare come, in un arco temporale che va grosso modo dalla metà degli anni Cinquanta alla metà degli anni Sessanta e che copre poco più di un decennio, è essenzialmente con la fenomenologia di Husserl che il giovane Derrida si cimenta. A partire da *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl, mémoire d'étude supérieur* redatto da Derrida negli anni 1953-54, mentre era studente del secondo anno dell'École Normale Supérieure, sotto la guida di Maurice de Gandillac e dato alle stampe soltanto nel 1990, fino alla conclusiva resa dei conti, che avviene nel 1967, con la pubblicazione de *La voce e il fenomeno*, non vi è dubbio che l'interlocutore privilegiato di Derrida rimane in questo periodo Husserl e la sua fenomenologia trascendentale. Si tratta di una serie di lavori<sup>1</sup> che costituiscono, nel loro insieme, non solo un prezioso documento della "storia degli effetti" e della recezione della fenomenologia in Francia, ma anche di quel laboratorio in cui si forgerà l'armamentario concettuale del pensiero della *différance* derridiano, il quale trae proprio da questo iniziale serrato corpo a corpo con la fenomenologia husserliana alcuni dei suoi elementi caratterizzanti, in primo luogo la decostruzione della metafisica della presenza e di quei principi "cardine" della fenomenologia che ad essa vanno ricondotti: l'intuizione, l'evidenza, come pure l'idea di un'origine *pura*. Per tali motivi, al di là del complesso rapporto che Derrida intrattiene con la fenomenologia husserliana, non mi sembra

---

\* Università degli Studi di Messina

<sup>1</sup> Nella loro successione cronologica: Derrida (1992, 1971b, 1987, 1963, 1964, 2016, 1997b, 1997<sup>3</sup>). Ma, a questi testi, più direttamente in dialogo con Husserl, che segnano indubbiamente una precisa "fase" del pensiero di Derrida, se ne potrebbero aggiungere anche altri che, in modo diretto o indiretto, si misurano *decostruttivamente* con la fenomenologia, come attestano molti dei saggi contenuti in Derrida (1971a) o in Derrida (1997a), ma anche Derrida (1998<sup>2</sup>) e, infine, Derrida (2007). Questo ultimo testo, la cui prima versione fu redatta nel 1992, attraverso un serrato confronto con l'istanza del "toccare", significativamente presente nel pensiero di Jean-Luc Nancy, di fatto "decostruisce" il richiamo all'aptico, considerato da Derrida strettamente intrecciato al predominio dell'ottico, che attraversa tutta la storia del pensiero occidentale, prendendo le mosse da Aristotele e giungendo fino alla più recente fenomenologia francese. In questo contesto, Derrida torna a confrontarsi con la fenomenologia di Husserl, ma anche con quella di Merleau-Ponty. Volendo ulteriormente chiarire lo stretto legame tra ottico e aptico al centro di questo lavoro, Derrida ha in seguito affermato nel corso di un'intervista: «La tradizione più poderosa della filosofia ha privilegiato sempre, direttamente o no, l'intuizione, la relazione immediata, sensibile, intelligibile, con la cosa stessa. Questo intuizionismo, nonostante quello che il suo nome sembra implicare, (cosa dello sguardo, *intueor*), non sempre, contrariamente a quello che si è pensato con Heidegger e Blanchot, ha privilegiato lo sguardo. Il primato ottico o scopico, per globale che sembri, riposa sempre, perfino nella fenomenologia o nell'eidetismo husserliano, in una figura del tatto, in un fondamento tattile» (Derrida, 2010, p. 29).

azzardato sostenere che il pensiero della decostruzione si annuncia innanzitutto – ossia fin dal suo inizio – come *decostruzione della fenomenologia*<sup>2</sup>.

Non è mio intento entrare analiticamente nel merito del rapporto tra Derrida e Husserl risalente a questi anni: numerosi e pregevoli studi hanno contribuito a mettere in luce, sia dal punto di vista storico-filosofico che teoretico, la posta in gioco di questo confronto, verificandone anche le eventuali forzature ermeneutiche<sup>3</sup>. Più che sull'analisi del “debito” contratto nei confronti della fenomenologia o degli scarti che marcano una inequivocabile presa di distanza, vorrei, in generale, avanzare l'ipotesi che, contrariamente al convincimento della maggior parte degli interpreti, tra la decostruzione di Derrida e la fenomenologia, non solo husserliana, si stabilisce, *fin dall'inizio*, una *rottura* irrimediabile. Se, per lo più, si tende a rimarcare comunque l'*appartenenza* di Derrida all'eredità fenomenologica, da parte mia vorrei invece evidenziare come la decostruzione, proprio per il suo «gusto del segreto»<sup>4</sup>, al di là delle stesse reticenze di Derrida in proposito, intenda decisamente “rompere” con essa, considerando la fenomenologia husserliana e la sua variegata discendenza un pensiero che porta a compimento quella che già Heidegger aveva definito “metafisica della presenza”, la quale si dispiega nei suoi principi portanti dell'intuizione, dell'evidenza, della *purezza* dell'origine, del presente vivente e di una metafisica della vita che disconosce la morte. A tale proposito, la presa di posizione di Derrida è sempre stata inequivocabile.

Se, nella temperie filosofica francese degli anni Sessanta, il confronto con la fenomenologia di Husserl sembrava a Derrida ineludibile, tanto da poter affermare in un testo che risale a quel periodo: «non c'è filosofo oggi che non si definisca essenzialmente in base alla sua relazione con la fenomenologia»<sup>5</sup>, d'altra parte i termini di questa relazione sono posti immediatamente con sufficiente chiarezza. Pur riconoscendo il ruolo «rivoluzionario» e «radicale» svolto dalla fenomenologia husserliana a fronte della crisi delle grandi metafisiche post-kantiane, tanto dell'idealismo che del positivismo, tuttavia si tratterebbe di una “rivoluzione restauratrice”. La risposta data dalla fenomenologia alla crisi che attraversa la filosofia è dunque ambigua: per un verso, sembra volersi spingere *al di là* della chiusura metafisica, per l'altro si trattiene tenacemente e *regressivamente all'interno* di essa:

La fenomenologia si presenta contemporaneamente già da subito come la *trasgressione* risoluta e audace della metafisica [...] e come la *restaurazione* più coerente della metafisica. Se essa compie un passo oltre un certo hegelismo, in cui si raccoglie e si compie tutta la storia della metafisica, è per ritornare all'origine, all'ideale platonico della filosofia come *epistème* e al progetto aristotelico della *philosophia prote*. La nuova metafisica, esito finale della fenomenologia trascendentale, sarà la scienza rigorosa e la filosofia prima<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Pur considerando riduttiva questa chiave di lettura, Costa non ha mancato di osservare: «sembrerebbe che l'unico rapporto che lega Derrida alla fenomenologia husserliana sia quello “decostruttivo”» (Costa, 1992, p. 9).

<sup>3</sup> A fronte dell'abbondante mole di studi dedicati al rapporto tra Derrida e la fenomenologia, mi limito a citare quelli che ritengo tra i più significativi. Innanzitutto, per una puntuale ricostruzione dell'ambiente culturale francese degli anni Sessanta, monopolizzato dallo strutturalismo e dall'attenzione a questioni epistemologiche, all'interno del quale collocare il confronto di Derrida con la fenomenologia husserliana, particolarmente prezioso e documentato è Perego (2016), con ampia, specifica e aggiornata bibliografia su Derrida e la fenomenologia. Anche Perego ritiene che il pensiero di Derrida «possa e debba essere inserito nella tradizione fenomenologica e nel dibattito dei più importanti interpreti di Husserl» (ivi, p. 11). Un utile inquadramento generale è anche quello offerto da Vergani (2000). Per rimanere in ambito italiano, si vedano i fondamentali lavori di Costa (1992, 1996, 1997, 2016). Cfr. anche: Di Martino (1987 e 2001), Nobile (2004), Tarditi (2008). Tra la vasta produzione in campo internazionale: Bernet (1994 e 2008), Dastur (2016), Houillon (2002), Howells (1998), Lawlor (2002), Marrati (1998 e 2000), McKenna - Evans (eds.) (1995), Sebbah (2001), Völkner (1993). Un caso a parte è costituito dall'importante confronto diretto intercorso tra Derrida e Jean-Luc Marion (Marion, 2010 e 2012), incentrato soprattutto sulla questione della “donazione” fenomenologica e sul diverso modo di intendere quella che Heidegger, in modo ossimorico, ebbe a definire «fenomenologia dell'inapparente [*Phänomenologie des Unscheinbaren*]» (Heidegger, 1992, p. 179). Per il significato di questa espressione cfr. Courtine (1990).

<sup>4</sup> Cfr. Derrida - Ferraris (1997).

<sup>5</sup> Derrida (2016), p. 48.

<sup>6</sup> Ivi, p. 49.

Quanto Derrida affermava in questo scritto del 1966, intitolato significativamente *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, sarà ribadito l'anno successivo ne *La voce e il fenomeno*, tra i lavori dedicati a Husserl in questo periodo certamente quello più noto e teoreticamente più ambizioso, che ingaggia una vera e propria resa dei conti con la fenomenologia trascendentale e sancisce una presa di distanza *definitiva* da essa. Di questo testo, così ricco di motivi e di spunti “decostruttivi”, vorrei limitarmi a sottolineare solo l'aspetto più decisivo: il riferimento alla concezione dell'esperienza trascendentale in quanto «presente vivente» [*lebendige Gegenwart*], che iscriverebbe a pieno titolo la fenomenologia husserliana all'interno di quella “metafisica della presenza” – denunciata per primo da Heidegger – che Derrida si impegnerà a decostruire senza sosta, fino all'ultimo. Dal momento che il presupposto fondamentale, il “principio dei principi” dal quale la fenomenologia prende le mosse, è «l'evidenza originariamente offerente, il *presente*, o la *presenza* del senso ad un'intuizione piena e originaria»<sup>7</sup>, occorre trarre la conclusione che «la risorsa della critica fenomenologica è il progetto metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza solamente restaurata della sua origine»<sup>8</sup>. Inoltre, privilegiando la presenza del presente *vivente*, «la fenomenologia, metafisica della presenza nella forma dell'idealità, è anche una filosofia della *vita*»<sup>9</sup>, che non riesce a confrontarsi con la morte. Da qui discende quel privilegio della *phoné*, nell'immediatezza del sentirsi parlare, a scapito di quella che proprio in questi stessi anni Derrida chiamerà *écriture*, quel fono-logocentrismo, che caratterizza l'intero decorso del pensiero occidentale<sup>10</sup>, alla cui decostruzione Derrida si impegnerà soprattutto in questa prima fase, contrapponendovi un pensiero della *différance*, insieme differimento e temporeggiamento, spaziatura, scarto spazio-temporale irriducibile, che impedisce ogni immediatezza, così come preclude ogni accesso all'origine. Metafisica della presenza e della vita, la fenomenologia non è dunque in grado di “assumere” la morte. Comprendiamo a questo punto come tutto lo sforzo filosofico di Derrida, dall'inizio alla fine, dalla prima sino all'ultima parola, non sia stato altro che la ricerca di un pensiero che, a *differenza della fenomenologia*, fosse in grado di non denegare la morte, ma, anzi, di “ospitarla” al cuore della vita, riconoscendo il rapporto inscindibile che lega la vita alla morte<sup>11</sup>. È questa *tensione* il propulsore della decostruzione, il suo “movente”, quel che le dà la spinta, ciò che la tiene in costante movimento, e, al tempo stesso, essa costituisce il *fil rouge* capace di imbastire la trama di un pensiero che programmaticamente rifiuta ogni *Versammlung* e si offre “disseminato” in *disiecta membra*.

È della morte – il *non-fenomenologico* per eccellenza, che si rifiuta ad ogni possibile fenomenologia – *nella vita*, che *La voce e il fenomeno* ci parla da ogni pagina, quando, ad esempio, vi leggiamo: «Il sé del presente vivente è originariamente una traccia»<sup>12</sup>, oppure quando si afferma: «*Io sono* vuol dire originariamente *io sono mortale*»<sup>13</sup>, poiché «la mia morte è strutturalmente necessaria alla pronuncia dell'io»<sup>14</sup>, sicché «l'enunciato “io sono vivo” si accompagna col mio essere-morto e la sua possibilità richiede la possibilità che io sia morto; e viceversa»<sup>15</sup>. Nessuno potrà mai dire, come accade a Valdemar, il protagonista del racconto di Poe, citato non a caso in epigrafe a *La voce e il fenomeno*: «Io sono morto». A causa di questa insormontabile *impossibilità*, la fenomenologia, il cui concetto fondatore è quello della «presenza a sé della vita trascendentale»<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Derrida (1997<sup>3</sup>), p. 33.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>10</sup> Per lo sviluppo di questi temi si veda soprattutto Derrida (1998<sup>2</sup>) e i saggi raccolti in Derrida (1971a e 1997a).

<sup>11</sup> Per una sintetica presentazione del nesso inscindibile tra vita e morte, cfr. Vitale (2012). Sulla centralità del tema della morte nel pensiero di Derrida mi sono soffermata in Resta (2016), II cap.: *Ospitare la morte*, cui mi permetto di rinviare. Sul nesso tra vita, morte e potere, anche sulla scorta di un'originale interpretazione della pulsione di morte freudiana, rinvio a Resta (2017).

<sup>12</sup> Derrida (1997<sup>3</sup>), p. 123. Sulle diverse ascendenze del concetto di “traccia” (Heidegger, Levinas, ma anche Freud), si veda Derrida (1997c).

<sup>13</sup> Derrida (1997<sup>3</sup>), p. 88.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 140.

e del presente-vivente, *restauro* la metafisica, in quanto occulta l'inaggrirabilità della morte. Una voce senza differenza, come quella fenomenologica, disconosce e anzi denega quella che, con accenti heideggeriani, Derrida chiama «la finitezza della vita come rapporto essenziale a sé come alla sua morte»<sup>17</sup>.

È dunque in direzione *opposta* a quella della fenomenologia husserliana che Derrida muoverà i propri passi, *dopo* aver fatto i conti con essa e *dopo* aver incontrato sulla sua strada Nietzsche, Freud, Heidegger, Levinas, Blanchot. In direzione di quello che non esiterei a chiamare, non certo per difendere qualche presunta ortodossia, il *non-fenomenologico*, indicando con questa espressione una zona di *assoluta* impenetrabilità alla luce, di *radicale* irrepresentabilità e inapparenza, di irriducibile impresentabilità come quella offertaci dalla morte, «esperienza non provata»<sup>18</sup>, secondo la folgorante espressione impiegata da Blanchot. La morte: il limite invalicabile a partire dal quale l'esperienza diventa *impossibile*.

Non si tratta, dunque, come in analoghi casi di interpretazioni caratterizzate da una vistosa violenza ermeneutica, di stabilire quanto fedele o infedele al dettato di Husserl e ai presupposti, oltre che agli sviluppi, della fenomenologia sia la lettura di Derrida. Se un approccio filologico ai testi derridiani ci può senz'altro dare la misura di un'esegesi scrupolosa, degli scarti, degli spostamenti, delle forzature di un confronto e di una interpretazione sempre, al tempo stesso, rigorosi, ma anche radicali, non è tanto sul piano *filologico* che se ne può trarre un bilancio, il quale per lo più si risolve nell'iscrizione, nonostante tutto, di Derrida all'*interno* di quella fenomenologia dalla quale ha preso le mosse solo per allontanarsene. Non si tratterebbe, dunque, a mio avviso, di rimarcare semplicemente una "fedele infedeltà" o un "tradimento", che darebbe luogo all'ennesima eresia fenomenologica<sup>19</sup>, come per lo più si ritiene, magari ponendo l'accento sul carattere di *sospensione* di una tradizione – quella fenomenologica, appunto, – cui proprio in tal modo si assicurerebbe un rilancio e un avvenire, tali da non interromperla<sup>20</sup>. È, in generale, significativo che si debba ricorrere ad ossimori, iperboli o paradossi – figure retoriche, del resto, del tutto compatibili con il pensiero di Derrida e assai frequenti nei suoi testi – per designare quello che, non a caso, è stato definito lo «strano rapporto che Derrida intrattiene con la fenomenologia husserliana»<sup>21</sup>. Così Vincenzo Costa ha parlato di «fenomenologia della contaminazione»<sup>22</sup>, riferendosi a quella che Derrida chiama la «legge della contaminazione differenziale»<sup>23</sup>, con l'intento di mostrare il passaggio, operato da Derrida, da una fenomenologia *pura*, come quella trascendentale husserliana, ad una "impura". Nella sua pregevole introduzione al pensiero di Derrida, Mario Vergani, dal canto suo, si è servito delle espressioni «fenomenologia dell'impossibile, dell'impresentabile, dell'irrepresentabile. [...] Fenomenologia di ciò che non è fenomeno, che non appare»<sup>24</sup>, giungendo ad affermare che «la decostruzione si costituisce, nella sua possibilità, a partire dalla fenomenologia e come gesto paradossalmente iperfenomenologico»<sup>25</sup>. Mentre Rovatti, in modo a mio avviso più corretto, anche dal punto di vista filologico, a proposito del dono, ha impiegato la

<sup>17</sup> Ivi, p. 143.

<sup>18</sup> Blanchot (1990), p. 85.

<sup>19</sup> Come suggerisce Vergani (2000), p. 26, si tratta di ribadire al contempo «la filiazione fenomenologica della decostruzione e insieme il necessario tradimento dell'eredità da parte di Derrida». Cfr. anche Tarditi (2008), che parla di «eresia fenomenologica».

<sup>20</sup> Così scrive Houillon (2002), p. 29: «una interruzione della fenomenologia al suo interno travaglia stranamente la storia dell'infedele fedeltà di uno degli eredi più paradossali della fenomenologia: Jacques Derrida. Contro i tentativi ortodossi di esclusione della scrittura derridiana fuori dalla fenomenologia, contro la negazione dei guardiani di un'eredità che, a sua volta, egli rivendica, tenteremo di ricucire il filo della tradizione al fine di riconoscere in Jacques Derrida uno dei fili della tradizione fenomenologica. Il figlio interrompe il Padre e solo questa interruzione costituisce la tradizione filiale: ogni filiazione originale è *di* interruzione». In questo senso Houillon può parlare di un «héritage in-interrompu».

<sup>21</sup> Costa (1992), p. 11.

<sup>22</sup> Si tratta del titolo della sua prefazione a Derrida (1992).

<sup>23</sup> Derrida (1992), p. 51.

<sup>24</sup> Vergani (2000), p. 117.

<sup>25</sup> Ivi, p. 25.

formula «“impossibile fenomenologia”»<sup>26</sup> e «*fenomenologia impossibile*»<sup>27</sup>. François-David Sebbah, infine, ha segnalato come, pur iscrivendosi nell’asse della fenomenologia, quella di Derrida rappresenti un «eccesso» che ne forza i limiti<sup>28</sup>.

In ogni caso, tuttavia, è *nell’alveo della fenomenologia che la decostruzione andrebbe collocata*. Lo stesso Derrida, del resto, com’è nel suo stile, non ha evitato di alimentare in qualche modo questa ipotesi, ribadendo in ogni occasione il suo “debito” nei confronti della fenomenologia.

Vale allora la pena lasciare la parola allo stesso Derrida, per comprendere meglio, almeno dal *suo* punto di vista, in quale modo si lascerebbe iscrivere nel suo cammino di pensiero l’iniziale apprendistato fenomenologico. Uno dei testi in cui emerge con maggiore nitidezza il senso complessivo di questo incontro, la sua “necessità”, dovuta alla contingenza culturale dell’epoca, come pure le ragioni della presa di distanza, è il discorso, piuttosto irruinale per la circostanza, che Derrida “osò” pronunciare in occasione della *soutenance* per il *Doctorat d’État* (equivalente al nostro ordinariato) il 2 giugno del 1980, alla Sorbona, davanti ad una commissione presieduta da de Gandillac e composta, tra gli altri, da Aubenque e Levinas<sup>29</sup>. Già filosofo di fama internazionale, Derrida in questa circostanza delinea quello che sino a quel momento è stato il suo percorso, soffermandosi in modo particolare sull’iniziale confronto con la fenomenologia husserliana. Di questa importante testimonianza, che ci restituisce una preziosa auto-interpretazione e che offre utili spunti per comprendere da dove, da quali domande e da quali esigenze a suo tempo prese le mosse la decostruzione, segnalerò solo qualche passaggio particolarmente significativo. Derrida ricorda come inizialmente il suo interesse prioritario e più marcato fosse rivolto alla Letteratura e alla scrittura letteraria e che il suo progetto di tesi, concordato con Hyppolite intorno al 1957, recava lo stravagante titolo *L’idéalité de l’objet littéraire*<sup>30</sup>. L’intento era quello di «piegare, più o meno violentemente, le tecniche della fenomenologia trascendentale all’elaborazione di una nuova teoria della letteratura»<sup>31</sup>. Erano le questioni relative alla scrittura e all’iscrizione quelle che spingevano Derrida a *servirsi* della fenomenologia per una loro problematizzazione<sup>32</sup>. Del resto, come ancora ricorda Derrida, ricorrere alla fenomenologia husserliana era scelta quasi obbligata per i giovani filosofi francesi di quella generazione e aggiunge: «La vedo ancora oggi, in altro modo, come una disciplina di incomparabile rigore»<sup>33</sup>. Il rigore del metodo fenomenologico: è soprattutto questo aspetto quello che Derrida ha ripetutamente messo in evidenza circa il suo rapporto con la

<sup>26</sup> Rovatti (1996), p. X.

<sup>27</sup> Ivi, p. XI.

<sup>28</sup> Sebbah (2001). In questa direzione anche Vergani (2000), p. 36: «La fenomenologia dell’impossibile è il tentativo di forzare il limite di ciò che è descrivibile o dicibile nell’orizzonte fenomenologico».

<sup>29</sup> Sulle circostanze che convinsero Derrida, nonostante la sua iniziale riluttanza, a sostenere questa prova, preliminare alla sua chiamata a ricoprire la cattedra che era stata di Paul Ricoeur, a Nanterre, come anche da quest’ultimo auspicato, si veda Peeters (2010), pp. 389-392 e 431-432. La *soutenance* ebbe esito positivo, ma, successivamente, a Nanterre fu chiamato Georges Labica, studioso di Hegel e Marx. Questo ennesimo rifiuto da parte del mondo accademico francese segnerà la fine delle ambizioni universitarie di Derrida, che sarà comunque chiamato, nel dicembre del 1983, a ricoprire il ruolo di Direttore di studi nella prestigiosa École des Hautes Études en Sciences Sociales, ove rimarrà fino alla morte.

<sup>30</sup> In relazione al rapporto con la fenomenologia, segnalo un passaggio non privo di provocatoria ironia, considerata la circostanza “accademica”. Dopo aver reso omaggio a Hyppolite, Derrida ricorda come nel 1966, durante un colloquio negli Stati Uniti al quale partecipavano entrambi, Hyppolite, che pure non gli aveva mai fatto mancare il suo appoggio e la sua stima, gli disse: «Io non vedo veramente dove lei vada» (Derrida, 1999, p. 228). Derrida riferisce che, all’incirca, la sua risposta dovette essere questa: «Se io vedessi chiaramente, e in anticipo, dove vado, credo di sicuro che non farei un passo in più per recarmici» (*ibidem*). Di fronte alla commissione che sta esaminando la sua produzione scientifica, Derrida rievoca questo episodio e così lo commenta, seminando, probabilmente, in più d’uno degli astanti sconcerto e disorientamento: «Ricordandomi oggi questa risposta, io non sono ben sicuro di comprenderla, ma essa voleva certamente dire che non vedo mai dove vado, né lo so, e che dunque in questa misura, quella in cui io so, non è sicuro che abbia mai fatto un passo o detto qualche cosa» (*ibidem*). Una dichiarazione che attesta, al di là di ogni altra considerazione, il desiderio di “rompere” con quel privilegio del vedere-sapere che marca, fin dal suo esordio, tutta la storia della filosofia e che viene rilanciato, da ultimo, dalla fenomenologia.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> «Curiosamente, la fenomenologia trascendentale ha potuto aiutarmi, per un primo tempo, ad acuire alcune di queste questioni» (ivi, p. 229).

<sup>33</sup> *Ibidem*.

fenomenologia, un riconoscimento rivolto più ad un metodo, ad una *tecnica* utile a forgiare il pensiero, che ad una serie di contenuti e, ancor meno, ad una corrente filosofica *all'interno* della quale collocarsi, seppure in modo non ortodosso ed ereticale. Dopo aver ricordato la significativa mediazione di Tran-Duc-Thao e di Fink, Derrida, riferendosi ai suoi scritti tra il 1963 e il 1968, sostiene che non era per nulla sua intenzione costruire attraverso di essi un "sistema", considerandoli piuttosto, nel loro insieme, come «una sorta di dispositivo strategico aperto, sul suo stesso abisso, un sistema non chiuso, non recintabile e non totalmente formalizzabile di regole di lettura, di interpretazione, di scrittura»<sup>34</sup>. Questa strategia, destinata a prendere il nome di "decostruzione", era soprattutto rivolta a problematizzare lo strutturalismo allora dominante in tutti i campi delle scienze umane.

Ancora, in una serie di interviste radiofoniche trasmesse da France Culture e risalenti alla fine degli anni Novanta, Derrida ribadisce quanto già affermato in occasione della *soutenance* del *Doctorat d'État*, rammentando come, agli inizi degli anni Cinquanta, non fosse interessato tanto alla fenomenologia nella declinazione introdotta in Francia da Sartre e da Merleau-Ponty, quanto ai problemi da essa suscitati nel campo della scienza e dell'epistemologia e, accanto a questi, alla questione della scrittura: «la domanda che continuava a interessarmi: l'iscrizione letteraria»<sup>35</sup>. Nel panorama culturale dominato dallo strutturalismo, Derrida non nasconde le proprie riserve nei confronti di questo "paradigma" divenuto allora egemone in tutte le scienze umane e parla di una «approvazione diffidente»<sup>36</sup>. All'intervistatore che gli chiede della sua presa di distanza dalla fenomenologia, Derrida risponde menzionando, ancora una volta, gli aspetti *formali* del rigore, del metodo e della tecnica appresi attraverso la *disciplina* fenomenologica e confessa quasi un senso di colpa per aver consumato questo distacco, riaffermando comunque la propria fedeltà:

Sì, ma con una certa inquietudine, e anche una certa cattiva coscienza. Per me fin dall'inizio Husserl, la fenomenologia, l'insegnamento della fenomenologia, sono stati una disciplina di rigore, un metodo al quale mi sono piegato tanto più sistematicamente, freddamente, con calma, di quanto abbia sentito dell'affinità, del *pathos*, della "simpatia" verso Husserl. Mi sento più vicino a Heidegger che a Husserl dal punto di vista della tonalità esistenziale. Husserl è per me quello che mi ha insegnato una tecnica, un metodo, una disciplina, colui che non mi ha mai abbandonato. Anche nei momenti in cui ho creduto di dover interrogare certi presupposti di Husserl, ho cercato di farlo restando fedele alla disciplina fenomenologica<sup>37</sup>.

In un'altra intervista, di qualche anno successiva, Derrida, dopo aver riconosciuto il proprio "debito" nei confronti della fenomenologia husserliana, ancora una volta pone l'accento soprattutto sugli aspetti metodologici e tecnici della fenomenologia, "praticata" come un insieme di esercizi preliminari, più che assunta teoricamente:

Husserl non è stato il mio primo amore in filosofia. Ma ha lasciato sul mio lavoro una traccia profonda. Nulla di ciò che faccio sarebbe possibile senza la disciplina fenomenologica, senza la pratica delle riduzioni eidetiche e trascendentali, senza l'attenzione portata ai sensi dalla fenomenalità, ecc. è come un esercizio preliminare a qualsiasi lettura, a qualsiasi riflessione, a qualsiasi scrittura<sup>38</sup>.

Dopo questa importante attestazione, secondo una collaudata strategia, seguono tuttavia le riserve e la presa di distanza: «Anche se, raggiunto un certo punto, credo di dover tornare a mettere in questione i limiti di questa disciplina, i suoi principi, e il "principio dei principi" intuizionista che la guida»<sup>39</sup>. Strettamente collegato con esso è anche il privilegio dato da Husserl al «presente vivente», che Derrida ricorda di aver cominciato a decostruire attraverso la nozione di "traccia":

<sup>34</sup> Ivi, p. 231.

<sup>35</sup> Derrida (2004), p. 29.

<sup>36</sup> Ivi, p. 31.

<sup>37</sup> Derrida (2004), p. 99.

<sup>38</sup> Derrida (2010), pp. 27-28. Si tratta di un'intervista del 2001 rilasciata ad Antoine Spire.

<sup>39</sup> Ivi, p. 28.

ciò che ho tentato di elaborare sotto il nome di traccia (cioè un'esperienza della differenza temporale di un passato senza presente o di un *à-venir* che non sia un futuro presente), è anche una decostruzione, senza critica, di quest'evidenza assoluta e semplice del presente vivente, della coscienza come presente vivente, della forma originaria del tempo (*Urform*) che si chiama presente vivente (*lebendige Gegenwart*) o di tutto ciò che suppone la presenza del presente<sup>40</sup>.

Andrebbe dunque chiarito meglio in che senso e in che forma Derrida sarebbe rimasto “fedele” alla fenomenologia. Come in diverse occasioni ha affermato, secondo Derrida i veri eredi<sup>41</sup> non sono coloro che riproducono scolasticamente i loro modelli, ma sono piuttosto coloro che «hanno rotto con l'origine, il padre, il testatore, lo scrittore o il filosofo abbastanza per andare con il proprio movimento a firmare o controfirmare la loro eredità. Contro-firmare, significa firmare altra cosa, la stessa cosa e altra cosa per far avvenire altra cosa. La controfirma presuppone per principio una libertà assoluta»<sup>42</sup>. Questa assoluta libertà presuppone appunto la possibilità di “fedele infedeltà”. Anzi, è solo a partire da una possibile infedeltà che si può “assumere” un'eredità «per farla andare altrove, per farla respirare diversamente. [...] Non si può auspicare un erede che non inventi l'eredità, che non la porti altrove, nella fedeltà. Una fedeltà infedele»<sup>43</sup>, una fedeltà che necessariamente deve rompere con il Padre o il Maestro, deve tradire e riconoscersi in più d'una discendenza e filiazione:

appartengo a un grande numero di filiazioni. [...] Questo mi dà anche grande libertà, perché quando la filiazione è molteplice, si gioca l'uno contro l'altro o l'uno senza l'altro e si ritorna. [...] Credo che una filiazione sia sempre molteplice. Una filiazione unica non è una filiazione. Più o meno molteplice, più o meno ingarbugliata; vi sono, tuttavia, sempre più di un padre e più di una madre.<sup>44</sup>

Se Derrida può sostenere che le “contestazioni” da lui rivolte alla fenomenologia non vanno assunte come «una contestazione della fenomenologia stessa»<sup>45</sup>, ma vengono avanzate «sempre in nome di qualcosa che mi appare invincibile nell'esigenza fenomenologica»<sup>46</sup>, ciò è sufficiente per affermare un'appartenenza, per quanto *sui generis*, a questa corrente di pensiero? Credo proprio di no. Ritengo piuttosto che, al di là di una certa enfasi, talora riscontrabile in affermazioni come questa, e di una certa idiosincrasia, in generale, nei confronti di ogni contrap-posizione o “critica”, la formula che forse meglio descrive la complessità di questo rapporto sia la seguente, impiegata dallo stesso Derrida: «A partire da e contro Husserl. E da questo punto di vista la fenomenologia è sempre la risorsa della decostruzione, poiché permette di sbarazzarsi delle sedimentazioni speculative e teoriche, dei presupposti filosofici. È dunque sempre in un certo qual modo in nome di una descrizione più esigente che si può mettere in questione questa o quest'altra tesi filosofica legata alla fenomenologia»<sup>47</sup>. *A partire da* la fenomenologia husserliana significa servirsene per forgiare e affinare le proprie armi, metterla al servizio della decostruzione, per sgomberare il campo dalle macerie speculative; *contro* Husserl significa invece che la fenomenologia è un sentiero *interrotto* e da interrompere, che occorre essere più *esigenti*, mostrarne i *limiti* e spingersi, *oltre di essa*, in dimensioni del pensiero per essa inaccessibili. Lo stesso Husserl, del resto, era consapevole di urtare talvolta contro un limite insuperabile:

Husserl ha dovuto riconoscere che nell'esperienza del tempo e nell'esperienza dell'altro, il suo “principio” dei principi, l'accesso intuitivo alla cosa stessa “in persona” era messo in scacco. Per esempio, l'accesso all'alter-ego non si dà in nessuna intuizione originaria, solo in un'analogia [...]. Tutte le “infedeltà” all'ortodossia fenomenologica sono passate per questa breccia che fu Husserl stesso ad aprire<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Per una più approfondita trattazione di questo tema, mi permetto di rinviare a Resta (2003), II cap.

<sup>42</sup> Derrida (2004), pp. 74-75.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 75-76.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>48</sup> Derrida (2010), p. 29.

Ma, d'altra parte, proprio quando Husserl constata che la fenomenologia non può spingersi oltre ed è costretta a segnare pervicacemente il passo di fronte a queste aporie, ciò non lo induce ad arretrare, ad arrendersi di fronte allo scacco e al fallimento. Con straordinaria tenacia che rasenta quasi l'eroismo, egli procede fin dove è possibile, indicando il problema rimasto irrisolto, come sottolinea con ammirazione Derrida:

Quello che è ammirevole in questo filosofo è che, davanti a queste difficoltà apparentemente insuperabili, non rinuncia né si rassegna, ma cerca di stringere scrupolosamente la sua analisi mantenendo per più tempo possibile, eroicamente, la sua assiomatica e la sua metodologia e segnalando in esse i luoghi del limite o del fallimento, della necessaria ristrutturazione. E in questo c'è un esempio rispettabile di responsabilità filosofica<sup>49</sup>.

## 2. La decostruzione della fenomenologia in nome del non fenomenologico

La decostruzione, tuttavia, è una strategia completamente diversa da una "ristrutturazione" interna alla fenomenologia. Dove la fenomenologia non può che registrare il proprio *scacco*, dove nulla più si può dare a vedere o si mostra, quando persino il gioco del visibile e dell'invisibile, dell'apparire e dello sparire, come dell'apparente e dell'inapparente cedono il passo a quello che Derrida chiama il «segreto assoluto», in questa notte senza luna e senza stelle la decostruzione intende, ancor più coraggiosamente, muovere alla cieca i propri passi, senza vedere, senza sapere dove andare, senza alcuna possibile pre-visione.

Il segreto *assoluto* – la morte – segna dunque il *limite insormontabile* della fenomenologia che, in quanto pensiero del presente vivente, semplicemente non può che ignorarlo:

Il tema della morte, ma di una morte che non appare mai in quanto tale, segna forse appunto il limite del progetto fenomenologico. Va detto – ed è anche un *Leit-motiv* di tutto ciò che ho scritto su Husserl – che la fenomenologia trascendentale di Husserl è una filosofia della vita, del presente vivente, non direi un vitalismo. Nondimeno, Husserl associa costantemente la nozione di vita all'esperienza della coscienza: l'ego è un ego vivente, e in un certo modo la morte non ha posto nella fenomenologia in quanto tale<sup>50</sup>.

La decostruzione, d'altra parte, non intende "superare" questo limite; al contrario, lo ritiene assolutamente *insormontabile*. Se la fenomenologia è un pensiero della vita che esorcizza la morte, la decostruzione intende essere un pensiero che non rimuove la morte, che disoccolta la *différance* che attraversa la vita e non le consente di coincidere mai con se stessa; un altro modo per nominare l'impurità dell'origine, la sua originaria contaminazione.

Se è vero che la fenomenologia, in quanto istanza del trascendentale, dell'evidenza, dell'intuizione, della presenza, della purezza dell'origine e della vita è precisamente quanto alimenta la decostruzione, la sua maggiore e più duratura risorsa, ciò accade in quanto *la decostruzione è innanzitutto decostruzione della fenomenologia* e in questo incessante lavoro decostruttivo delle sue istanze consiste e si consuma la sua fedele infedeltà, facendo leva sui momenti in cui l'intuizionismo fenomenologico mostra il suo scacco, come accade nella impossibile fenomenologia del tempo, della relazione con l'altro o della morte<sup>51</sup>. Se quest'ultima non ha posto nella fenomenologia, la decostruzione intende, al contrario, ospitare la morte *nella* vita e non a caso un certo pensiero de «la vita la morte», ossia dell'intreccio inestricabile tra vita e morte è, come abbiamo detto, il filo conduttore più tenace di tutto il pensiero di Derrida.

Erede della fenomenologia, la decostruzione lo è, dunque, in primo luogo e principalmente, in quanto *decostruzione della fenomenologia in nome del non fenomenologico*. Ecco perché espressioni come "fenomenologia dell'impossibile", "iperfenomenologico", "fenomenologia della contaminazione", "fenomenologia dell'inapparente", "sospensione della fenomenologia", "eccesso

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Derrida (2004), p. 96.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 100.



della fenomenologia”, “eresia fenomenologica” tradiscono, a mio avviso, un malcelato desiderio di riappropriazione destinato a fallire. Il pensiero della *différance* è un pensiero del *non-fenomenologico* e perfino del *contro-fenomenologico*, nonostante i continui tentativi, da più parti, di ricondurlo nell’alveo della fenomenologia e della sua eredità. Il corpo a corpo con Husserl, in cui si impegna nelle sue opere di esordio, serve a Derrida per prendere *definitivamente* congedo da questo pensiero in cui la metafisica della presenza si “compie”. Ciò che più lo interessa è saggiare il *limite* del fenomenologico, sorprendere la fenomenologia nel suo scacco, assistere al suo fallimento, alle prese con quanto si dà senza *apparire*, senza mai essere *presente*. Quello che Derrida chiama «segreto» allude al *non-fenomenologico*, e il «gusto del segreto» non andrebbe inteso nel senso “debole” di una mera preferenza, ma nel senso forte di un desiderio, anzi di una folle passione, quella stessa che alimenta la decostruzione. Si può dire, in un certo senso, che essa non si sia mai occupata di nient’altro. Che si tratti del tempo o della morte, dell’altro come *tout autre*, della giustizia al di là del diritto o della democrazia a venire, del dono o del perdono, la decostruzione di Derrida si è sempre voluta spingere *oltre* il fenomenologico, «al di là delle apparenze»<sup>52</sup> e dell’*apparire*, non per catturare un “noumeno” o per carpire una presunta inaccessibile “sostanza”, né, tanto meno, per svelarla, rivelarla, portarla alla luce, ma per mostrare, senza che nulla si possa dare a vedere, che l’accadere non può essere inteso come un *presentarsi* di *qualcosa* a *qualcuno*, a una coscienza che possa fare esperienza di una qualche *datità*.

Se la morte è certamente il “paradigma” del *non-fenomenologico* per eccellenza, il dono<sup>53</sup>, forse, costituisce la figura più esemplare di un *evento*<sup>54</sup> inapparente, il cui paradossale carattere consiste, per Derrida, in un dare-donare senza dato, che perciò si sottrae a ogni possibile fenomenologia e appropriazione. È nota, ed ha anche suscitato un vivace dibattito<sup>55</sup>, la tesi paradossale di Derrida: il dono, se ce n’è, ossia se accade, «interrompe l’economia»<sup>56</sup>, ossia *rompe* il circolo dell’*oiko-nomia*, della legge della casa e del ritorno a casa, quel circolo, descritto da Mauss nel suo celebre *Saggio sul dono*<sup>57</sup>, del dare, prendere, restituire, il circolo del debito, del credito, del calcolo, della restituzione e della riappropriazione. Per questo Derrida sostiene che «un dono potrebbe essere possibile, può aversi dono, solo nell’istante in cui un’effrazione avrà luogo nel circolo»<sup>58</sup>, il che implica, per un verso, il suo carattere *aneconomico* e, per l’altro, una lacerazione del tempo, un’anacronia. Il dono, tuttavia, non solo spezza il circolo economico e interrompe il *continuum* temporale; esso “rompe” anche quella circolarità, secondo la quale *qualcuno* ha l’intenzione di donare e dona *qualcosa* a qualcun *altro*, che la riceve e che si sente in obbligo di ricambiare. E questa “restituzione” comincia ancor prima che l’altro “restituisca” concretamente con un contro-dono: comincia già a partire dal sentirsi in debito per quanto si è ricevuto e nella “gratitudine” nei confronti del donatore. Così come, da parte di quest’ultimo, la “restituzione” è già in agguato nell’auto-gratificazione con la quale ci si compiace narcisisticamente della propria generosità<sup>59</sup>. Affinché si dia dono, è dunque necessaria la paradossale circostanza che il dono non venga “riconosciuto” come tale: «*Il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore*. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. [...] La sua stessa apparenza, il semplice fenomeno del dono, lo annulla come dono»<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. Derrida (2010).

<sup>53</sup> Il tema del dono viene ampiamente trattato soprattutto in Derrida (1996) e Derrida (2002).

<sup>54</sup> Ancor prima che sul piano socio-antropologico ed etico, per Derrida indagare lo statuto del dono ha una portata *ontologica*, nella direzione heideggeriana di un darsi-donarsi dell’essere stesso come *evento imprevedibile* – e dunque anche inappropriabile (*Ereignis-Enteignis*) –, al di là del presente e della presenza: cfr. Heidegger (1980).

<sup>55</sup> Di particolare interesse Caputo - Scanlon (eds.) (2012). A fronte della copiosa bibliografia, si vedano almeno: Schrift (ed.) (1997), Labate (2004), Bauer (2012), Hénaff (2012). Sul confronto diretto tra Derrida e Marion a proposito del dono: Marion (2001 e 2008), Horner (2001), Tarditi (2008), Alvis (2016).

<sup>56</sup> Derrida (1996), p. 8.

<sup>57</sup> Mauss (2002).

<sup>58</sup> Derrida (1996), p. 11.

<sup>59</sup> Osserva Derrida: «Affinché ci sia dono, non deve esserci reciprocità, ritorno, scambio, contro-dono né debito. [...] Esso si annulla ogni volta che c’è restituzione o contro-dono» (Derrida, 1996, p. 14).

<sup>60</sup> Ivi, p. 16.

Le stesse condizioni di possibilità del dono sono dunque le condizioni della sua impossibilità; di qui l'affermazione paradossale, frequentemente fraintesa: «il dono è l'impossibile»<sup>61</sup>. Il che non significa affatto negare la *possibilità* del dono, bensì sottolineare come il dono sia la figura stessa dell'impossibile, di una *impossibile fenomenologia*. Il dono, se ce n'è, accade senza lasciarsi vedere, senza *presentarsi*, senza apparire, «nella misura in cui mai lo incontriamo, mai lo conosciamo, mai lo verificiamo, mai lo sperimentiamo nella sua esistenza presente o nel suo fenomeno. Il dono stesso [...] non si confonderà mai con la presenza del suo fenomeno»<sup>62</sup>. Nell'istante in cui appare, il dono sparisce, attestando il “fallimento”, lo scacco, il *limite* insormontabile non solo della fenomenologia, ma del fenomenologico in quanto tale: proprio per questo *nessuna fenomenologia del dono è possibile*. Il dono non si *presenta*: «affinché ci sia dono, è necessario che il dono nemmeno appaia, che non sia percepito come dono»<sup>63</sup>, sono necessarie, come sue condizioni impossibili, «l'inapparenza, la non-fenomenicità, la non-percezione, la non-conservazione»<sup>64</sup>, un «oblio assoluto»<sup>65</sup>, così radicale da non potersi neppure configurare come una rimozione inconscia. E questo oblio riguarda tanto il donatore che il donatario. Derrida insistentemente afferma:

Il dono non deve nemmeno apparire o significare, consciamente o inconsciamente, *come* dono per i donatori, soggetti individuali o collettivi. Dal momento in cui il dono apparisse come dono, come tale, come ciò che è, nel suo fenomeno, nel suo senso e nella sua essenza, esso sarebbe preso in una struttura simbolica, sacrificale o economica che annullerebbe il dono nel circolo rituale del debito<sup>66</sup>.

Dovrebbe a questo punto risultare più comprensibile in che senso Derrida parli di «impossibilità fenomenologica»<sup>67</sup> a proposito del dono, e di come la sua *non fenomenicità*, l'«oblio assoluto» che ne è la condizione di (im)possibilità, rinvii a quel «segreto assoluto» che nomina il *limite* del fenomenologico sporgendo sul *non fenomenologico*: irriducibile al sapere, come al vedere, questo segreto si sottrae *radicalmente* a ogni possibile fenomenologia, oppone, come la morte, che ne è la figura esemplare, «una resistenza radicale alla luce della fenomenicità, una resistenza irreversibile»<sup>68</sup>, che si rifiuta alla presentazione. Pertanto, «questo segreto non è fenomenalizzabile. Né fenomenale né noumenale»<sup>69</sup>. Eterogeneo al nascosto, all'oscurità, al notturno, persino all'invisibile e al non-manifesto, nella misura in cui ciascuno di questi termini rinvia, per negazione, al suo contrario, questo segreto assoluto non è svelabile né riconducibile al gioco di velamento e svelamento della verità [*a-letheia*]: «La sua non-fenomenalità è senza rapporto, neppure negativo, con la fenomenalità. Il suo riservarsi non è più dell'ordine dell'intimità che si ama dire segreta, di questa prossimità o appropriatezza che aspira o ispira tanti discorsi profondi (il *Geheimnis* o, ancor più ricco, l'inespugnabile *Unheimliche*)»<sup>70</sup>.

<sup>61</sup> Ivi, p. 9.

<sup>62</sup> Ivi, p. 31.

<sup>63</sup> Ivi, p. 18.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Ivi, p. 19.

<sup>66</sup> Ivi, p. 25.

<sup>67</sup> Ivi, p. 123. Anche in altro contesto Derrida è tornato a ribadire in modo inequivocabile il carattere *non-fenomenologico* del dono e il suo sottrarsi ad una ontologia intesa come metafisica della presenza: «Qui si tratta di pensare una cosa che non è una cosa, e che sotto il nome di dono non può essere né conosciuta né fenomenizzata. La fenomenizzazione del dono lo annulla, dunque non c'è fenomenicità, non c'è fenomenologia, non c'è ontologia (il dono non è un presente, un ente presente). Sfidando l'ontologia e la fenomenologia, sfida la dialettica. È un dono che non dovrà avere niente da spartire con quanto in filosofia si chiama “dato”, con ciò che è presente, che è qui, e che l'intuizione temporale o spaziale può ricevere come contenuto, come fenomeno» (Derrida - Ferraris, 1997, p. 31).

<sup>68</sup> Derrida - Ferraris (1997), p. 51. Per un'analisi più approfondita dell'importante ruolo giocato dal segreto nel pensiero di Derrida, mi permetto di rinviare a Resta (2016), I cap.: *Il segreto della decostruzione*.

<sup>69</sup> Derrida (1997d), p. 119.

<sup>70</sup> Ivi, p. 120. Per un confronto tra il *Geheimnis*, di cui in più occasioni parla Heidegger, e il «segreto assoluto» di Derrida, mi permetto di rimandare a Resta (1996), pp. 112-119.

In ultima istanza, «il segreto è l'ultima parola del dono che è l'ultima parola del segreto»<sup>71</sup>; entrambi alludono alla morte, a quell'evento inappropriabile, impresentabile, inanticipabile nonostante ogni pre-corrimento [*Vorlaufen*]. Questa morte incontro alla quale corriamo come ciechi e che non si lascia né vedere né toccare, che si dona al di là di ogni possibile fenomenologia, questa «morte che non appare mai in quanto tale, segna forse il limite del progetto fenomenologico [...], non ha posto nella fenomenologia in quanto tale»<sup>72</sup>. Pensiero di una vita che trema sapendosi interrotta in ogni istante dalla morte, la decostruzione ha il «gusto del segreto», del non fenomenologico non perché predilige l'esoterico, ma solo perché intende assumere la morte come limite *insuperabile* che nomina la *finitezza* e l'*unicità* di ogni esistente, il cui segreto resta inaccessibile: «Una singolarità è per essenza nel segreto [*au secret*]»<sup>73</sup>, così come «altri [*autrui*] è segreto perché è altro»<sup>74</sup>. È per questo che, in ascolto di Levinas, Derrida ripetutamente afferma: «ogni altro è tutt'altro [*tout autre est tout autre*]. [...] Ciascun altro, ogni altro [*tout autre*] è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non manifesta, non presente originariamente al mio *ego* [...]. Ogni altro [*tout autre*] (nel senso di ciascun altro) è tutt'altro [*tout autre*] (assolutamente altro)»<sup>75</sup> e nessuna fenomenologia può avere accesso a questo segreto che resiste nella sua inviolabilità.

Non la fenomenologia, ma il non-fenomenologico è allora il più inconfessabile desiderio della decostruzione, la sua passione più *segreta*.

### Bibliografia

- Alvis, J. (2016), *Marion and Derrida on The Gift and Desire: Debating the Generosity of Things*, Springer, Cham-Dordrecht-Heidelberg-London-New York.
- Bauer, K. (2012), *Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe*, Alber, Freiburg-München.
- Bernet, R. (1994), *La vie du Sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Bernet, R. (2008), *La voie et le phénomène*, in Crépon, M-Worms, F. (sous la dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Galilée, Paris, pp. 65-85.
- Blanchot, M. (1990), *La scrittura del disastro*, trad. it. e cura di F. Sossi, SE, Milano.
- Caputo, J. D.-Scanlon, M. J. (Eds.) (2012), *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, trad. it. a cura di L. Astore et al., Mimesis, Milano-Udine.
- Costa, V. (1992), *La fenomenologia della contaminazione*, in J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. e cura di V. Costa, Jaca Book, Milano, pp. 7-43.
- Costa, V. (1996), *La generazione della forma: la fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano.
- Costa, V. (1997), *Volerne sapere. Intenzionalità e produzione del significato*, postfazione a J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, trad. it. e cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, pp. 147-173.
- Costa, V. (2016), *Dal trascendentale al differire*, post-fazione a J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, trad. it. e cura di V. Perego, La Scuola, Brescia, pp. 85-96.
- Courtine, J.-F. (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Dastur, F. (2016), *Déconstruction et phénoménologie: Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, Hermann, Paris.
- Derrida, J. (1963), “Sur *Phänomenologische Psychologie* de E. Husserl”, *Les études philosophiques*, vol. 2, pp. 203-206.
- Derrida, J. (1964), “Sur *E. Husserl's Theory of Meaning* de J.N. Monhanty”, *Les études philosophiques*, vol. 4, pp. 617-619.

<sup>71</sup> Derrida (2002), p. 67.

<sup>72</sup> Derrida (2004), p. 96.

<sup>73</sup> Derrida (2010), p. 49 [trad. parz. mod.].

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Derrida (2002), pp. 110-111.

- Derrida, J. (1971a), *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1971b), “*Genesi e struttura*” e *la fenomenologia* (1959), in *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino, pp. 199-219.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a “L’origine della Geometria” di Husserl* (1962), trad. it. e cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1992), *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* (1953-1954), trad. it. e cura di V. Costa, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1996), *Donare il tempo. La falsa moneta* (1991), trad. it. a cura di G. Berto, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1997<sup>3</sup>), *La voce e il fenomeno* (1967), trad. it. e cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1997a), *Margini della filosofia* (1972), trad. it. e cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1997b), *La forma e il voler-dire. Nota sulla fenomenologia* (1967), in *Margini della filosofia*, trad. it. e cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, pp. 209-233.
- Derrida, J. (1997c), *La différance* (1968), in *Margini della filosofia*, trad. it. e cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, pp. 27-57.
- Derrida, J. (1997d), *Passioni. “L’offerta obliqua”* (1993), trad. it. a cura di F. Garritano, in *Il segreto del nome. Chora, Passioni, Salvo il nome*, a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1998<sup>2</sup>), *Della grammatologia* (1967), trad. it. a cura di R. Balzarotti *et al.*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1999), *Punteggiatura: il tempo della tesi* (1980), trad. it. a cura di E. Sergio, in *Del diritto alla Filosofia*, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro.
- Derrida, J. (2002), *Donare la morte* (1990), trad. it. a cura di L. Berta, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2004), *Sulla parola. Istantanee filosofiche* (1997-1999), trad. it. a cura di A. Cariolato, Nottetempo, Roma.
- Derrida, J. (2007), *Toccare, Jean-Luc Nancy* (2000), trad. it. a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova.
- Derrida, J. (2010), *Al di là delle apparenze. L’altro è segreto perché è altro* (2001), trad. it. a cura di S. Maruzzella, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J. (2016), *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl* (1966), trad. it. e cura di V. Perego, La Scuola, Brescia.
- Derrida, J. - Ferraris, M. (1997), «*Il gusto del segreto*», trad. it. a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari.
- Di Martino, C. (1987), *Derrida all’origine*, trad. it. e cura di C. Di Martino, in J. Derrida, *Introduzione a “L’origine della Geometria” di Husserl*, Jaca Book, Milano, pp. 11-68.
- Di Martino, C. (2001), *Oltre il segno. Derrida e l’esperienza dell’impossibile*, Angeli, Milano.
- Heidegger, M. (1980), *Tempo ed essere*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992), *Seminario di Zähringen 1973*, in *Seminari*, trad. it. a cura di M. Bonola, Adelphi, Milano.
- Hénaff, M. (2012), *Le don des philosophes*, Seuil, Paris.
- Horner, R. (2001), *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, Fordham University Press, New York.
- Houillon, V. (2002), “La suspension de la phénoménologie: la déconstruction. (L’héritage ininterrompu de Levinas à Derrida)”, *Rue Descartes*, vol. 35, pp. 29-46.
- Howells, Ch. (1998), *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, Polity Press, Cambridge.
- Labate, S. (2004), *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi.
- Lawlor, L. (2002), *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington.

- Marion, J.-L. (2001), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione* (1997), SEI, Torino.
- Marion, J.-L. (2008), *L'impossible et le don*, in Crépon, M.-Worms, F. (sous la dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Galilée, Paris, pp. 155-170.
- Marion, J.-L. (2010), *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia* (1989), trad. it. a cura di S. Cazzanelli, Marcianum Press, Venezia.
- Marion, J.-L. (2012), *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Vrin*, Paris.
- Marrati, P. (1998), *La Genèse et la Trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- Marrati, P. (2000), "Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl", *ALTER*, vol. 8: *Derrida et la phénoménologie*, pp. 179-198.
- Mauss, M. (2002), *Saggio sul dono*, trad. it. a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino.
- McKenna, W. R.-Evans, J. C. (eds.) (1995), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-London.
- Nobile, L. (2004), *Derrida e Husserl. L'enigma del presente vivente*, Siciliano, Messina.
- Perego, V. (2016), *Derrida e la fenomenologia come epistème*, in J. Derrida, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*, trad. it. e cura di V. Perego, La Scuola, Brescia, pp. 5-41.
- Peeters, B. (2010), *Derrida*, Flammarion, Paris.
- Resta, C. (1996), *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Angeli, Milano.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il melangolo, Genova.
- Resta, C. (2017), *Bio-thanato-politica: una questione di vita e di morte*, in Stimilli, E. (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata, pp. 39-54.
- Rovatti, P.A. (1996), *Cercare mezzodì alle quattordici*, premessa all'edizione italiana di J. Derrida, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Cortina, Milano, pp. IX-XVI.
- Schrift, A.D. (Ed.) (1997), *The Logic of the Gift*, Routledge, London.
- Sebbah, F.-D. (2001), *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris.
- Tarditi, C. (2008), *Con e oltre la fenomenologia. Le "eresie" fenomenologiche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion*, il melangolo, Genova.
- Vergani, M. (2000), *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano.
- Vitale, F. (2012), *La vita e la morte*, in Facioni, S.-Regazzoni, S.-Vitale, F. (Eds.), *Derridario. Dizionario della decostruzione*, il melangolo, Genova.
- Völkner, P. (1993), *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Passagen, Wien.

### Abstract

From its very first steps, Derrida's thought engages a close confrontation with Husserlian phenomenology in order to take distance from it. My thesis is that, in spite of a claimed "fidelity" to phenomenological *method*, Derridian thought of *différance* has as its own preferential critical target phenomenology itself, intended as thought of the living present, of presence and of evidence. Starting from this thesis, deconstruction may be read first of all as deconstruction of phenomenology. It shows the irreducible character of the "non-phenomenological," which every phenomenology tries to conceal as its own limit, as testified by Derrida's analysis of gift and secret. These belong to the thought of sur-vival, which reveals death – the non-phenomenological par excellence – in the heart of life.

**Keywords:** Derrida, Gift, Phenomenology, Secret