

FELICE CIRO PAPPARO*

Ri-disegnare la soggettività Sulla lettura derridiana di Valéry

Abstract: *Re-draw the subjectivity. Valéry as read by Derrida*

This paper wants to address the Derrida's deconstructive – as well as articulated and well-founded – “reading” of the thought of Paul Valéry, focusing on the *Cahiers* and recovering two key-concepts contained therein: the *voice* and the *implex*. By reviewing the “aversions” of Valéry toward Freud and Nietzsche, as well as their “proximities”, both highlighted by Derrida in his text, we would like to re-establish the complexity and multiformity of both “notions”, bringing them back to their syntactic-conceptual root, which is peculiar to the *Valerian* way of thinking. In our view, indeed, when compared to the typical tone of Valéry's reasoning, there is something “forced” in the hermeneutic grid used by Derrida, which risks to “veil” the *problematic and critical aim* that underlies the Valéry's “rethinking” of the status of “subjectuality”, when he tries to *locate* – in the *voice* as well as in the *implex* – the “unerasable” marks of *subjectual “doing”, a doing understood as a properly human poietic-poetic attitude, aimed at a re-construction and re-configuration of one's own field of existence – beyond the stereotypes and exhibitionisms of an individual clinging to his own venerated figure.*

Keywords: Implex, Psychoanalysis, Subjectuality, Valéry, Voice

Ascolta, ma non intendere. «Écoute, mais n'entends pas» (René Char). In altre parole: concedi il tuo orecchio aperto. Non dividere però, non selezionare, isolare. Ascolta, ma rimani senza interrogare.
(B. Strauss)

Ho capito di dover rinunciare anche alla mia lingua,
perché m'interessa quel gran canyon che si apre
tra la cosa detta e quella compresa: perché è lì che si crea
la relazione, la società e dunque il mondo.
(Jacopo Incani)¹

Nel saggio intitolato «*Qual Quelle*» *Les sources de Valéry*², che compare insieme ad altri scritti in *Marges de la philosophie*³, Derrida spiega che il titolo (cioè *Les sources de Valéry*)⁴ non rinvia a quella pratica molto estesa consistente, quando si legge o s'interpreta un autore, nel «risalire il corso di quelle che gli storici forse chiamerebbero le influenze andando verso “le fonti” nascoste, le origini prossime o lontane presunte o verificate di un’“opera” se non addirittura di un “pensiero” di cui si maneggerebbe così la scheda bibliografica»⁵. Piuttosto, precisa Derrida, mi

interrog[herò] su un altro esterno, su certe *fonti appartate (sources écartées)*, questa volta: quelle che Valéry non ha potuto intravedere che di sbieco, come in un riflesso breve,

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Gli esergli sono tratti, rispettivamente, da: Strauss (2018), p. 154; Jacopo Incani, in arte *Isonouncane*, da un'intervista rilasciata a Massimo Coppola su *Domani*, sabato 29-05-2021.

² Il saggio è la scrittura della conferenza, tenuta il 6 novembre 1971 all'Università Johns Hopkins, in occasione del centenario della nascita di Valéry e compare, in prima battuta, nella rivista “*Modern Language Notes*”, in un numero dedicato a Valéry, e successivamente nella raccolta di scritti di Derrida (1997) pp. 351-392.

³ Si veda ivi, p. 351.

⁴ Va detto che nella rivista il saggio compare con il titolo *Les sources de Valéry* seguito dal sottotitolo *Qual Quelle*, mentre in *Margini* il titolo e il sottotitolo vengono invertiti.

⁵ Ivi, p. 353.

anzi abbreviato, giusto il tempo di riconoscersi o di riflettersi in esso *per allontanarsene subito* (c.m.), vivacemente, decisamente, anche furtivamente [sicché, continua Derrida,] analizzer[ò] questo allontanamento... laddove esso ha lasciato dei marchi *nel sistema testuale di Valéry, come una squalcitura regolare di ogni pagina. I nomi propri sarebbero, qui, per esempio, Nietzsche e Freud* (c.m.)»⁶.

Tenendo conto di questa precisazione, mi soffermerò in particolare sui paragrafi del saggio derridiano titolati rispettivamente: *L'evento e il regime dell'altro* (§ 4) e *L'implesso (questione di formalismi): Nietzsche e Freud* (§ 5), facendomi guidare, nella lettura, da due formulazioni o *segnavia* in cui Derrida nomina, accanto a quello di Nietzsche, il nome di Freud, nel tentativo di *ritrovare l'eco*, soprattutto di quest'ultima voce, o di individuare *la squalcitura regolare* delle tesi freudiane-nicciiane, nel tessuto riflessivo valeriano.

Si potrebbe aggiungere, per i nomi implicati da Derrida nella sua lettura, che tutti e tre gli autori hanno messo in campo, nelle loro ricerche, una medesima "intenzione": *invenire*, previa dissoluzione del moderno sapere sul soggetto, una *scienza nova della soggettività*, intendendo quest'ultima come una *dimensione al di là del Soggetto*, seguendo l'interpretazione che Masullo diede, nel suo *Paticità e indifferenza*, alla questione del *passaggio dal soggetto moderno a quello postmoderno*⁷.

E in effetti, sia *detto* il termine *soggettività* attraverso il nome di *anima*, di *inconscio*, di *esprit*, è comunque e sempre in direzione di una *scienza della soggettività* che quelle dimensioni vengono *interrogate*. Una scienza che, facendo innanzitutto i conti con e mettendo in rilievo *la nescienza* strutturale che sta alla base (o alle spalle) di quelle 'sapienti' determinazioni concettuali, non può che essere definita *nova*, e *straniante* anche, in quanto quelle determinazioni, – che storicamente sono state *pensate in contrasto* con il loro altro, il *corpo*, la *coscienza*, la *bêtise*, un *altro* da cui sempre tentano di demarcarsi nel tentativo di giungere ad avere una *presunta e assoluta auto-nomia*, – vengono ripensate e riattraversate da un'*angolazione prospettica* rovesciata, *pour cause* estranea-straniante alla *purezza speculativa*. Ed è proprio la maniera "*puramente*" *speculativa* con cui quelle determinazioni sono state guardate che viene *contestata e messa in causa* dai tre autori citati, perché ognuno dei tre, guardando e ri-guardando *a modo suo* l'«oggetto» della propria ricerca, lo considera innanzitutto e soprattutto *da una postazione riflessiva* collocata «all'incrocio delle vie», per utilizzare un'espressione merleau-pontiana relativa alla "natura" della filosofia⁸. In questa maniera *chiasmatica* lo sguardo "riflessivo", proprio perché

⁶ *Ibidem*. Ho messo tra parentesi la locuzione francese: *sources écartées*, resa in italiano con *fonti appartate*, perché non mi convince la scelta del traduttore che rende con *appartate* il francese *écartées*; credo che così si perda il "senso" che Derrida ha voluto dare alla locuzione utilizzata per indicare il peculiare *rapportarsi di Valéry, en dehors, a Freud e a Nietzsche*; nella locuzione utilizzata da Derrida occorre leggermi, in prima e ultima istanza, proprio il *se tenir di Valéry en dehors* di quelle «sources», congiunto al *gesto di metterle da parte, escluderle, accantonarle*, di non prenderle in considerazione, e dunque il gesto *attivo di non utilizzarle, di evitarle*, che, invece, si perde, con l'utilizzo dell'altro verbo, perché *sfuma* e rende non *deciso (e soprattutto decisivo)* proprio *l'atto di metterle da canto*. E del resto, basta leggere il seguito "interpretativo" che Derrida dà al modo in cui hanno "funzionato" per Valéry quelle *sources écartées*, e soprattutto, diciamo così, "la motivazione" che ne dà Derrida, (sulla quale ritornerò e mi fermerò nel finale del mio scritto): «*Selon une volte à décrire depuis la geste de Narcisse* [con una giravolta che deve essere descritta a partire dal gesto di Narciso]», a rendere improponibile il poco pertinente *fonti appartate*.

⁷ Scriveva Masullo nella *Prefazione*: «Identificandosi, la soggettività senza Soggetto [ovvero] la fenomenalità di ogni fenomeno (fenomenologicamente inteso), con *l'atto del muoversi in essa*, cioè con il mio pensare e dire le cose che dico, e il "mio" provarne intellettuale passione [risulta] evidente, pur se paradossale, che *assumere la soggettività come motivo dominante di una non episodica ma fondamentale interrogazione, non può non supporre*, magari solo implicitamente, *la negazione del Soggetto*» (cfr. Masullo, 2003, p. 10, i corsivi sono miei).

⁸ «Come l'uomo naturale», scriveva Merleau-Ponty nel suo *Il visibile e l'invisibile*, la filosofia «si trattiene nel punto in cui si effettua il passaggio del sé nel mondo e nell'altro, all'incrocio delle vie» (cfr. Merleau-Ponty, 1993, p. 177). Ma si veda anche il folgorante inizio del capitolo intitolato "L'intreccio-Il chiasma", dove Merleau-Ponty scrive: «Se è vero che la filosofia, non appena si dichiara riflessione o coincidenza, pregiudica ciò che troverà, è necessario che ancora una volta essa riprenda tutto, respinga gli strumenti che la riflessione e l'intuizione si sono date, si installi in un luogo in cui esse non si distinguano ancora, in esperienze che non siano ancora state "elaborate", che ci offrano contemporaneamente, mescolati, il "soggetto" e l'"oggetto", l'esistenza e l'essenza, e forniscano quindi alla filosofia i mezzi per ridefinirli» (ivi, p. 146).

posizionato nel *punto di intersezione* tra anima e corpo, coscienza e inconscio, *esprit* e *bêtise*, ripercorre con una *visione strana* e una *stranezza visionaria* quelle *notazioni* «antiche e venerande»⁹, dando vita così a una visuale che *abbassando il Soggetto*, ri-materializzandolo a partire dal “luogo” della sua nascita, mette in causa *la sua presunta (auto)fondatezza* e la sua *pretesa fondativa*, facendo intravedere, nella *semplicità* attraverso la quale solitamente “il soggetto” si pensa e si autodefinisce: *simplex sigillum veri*, la *complessità e molteplicità* del suo “essere”, *gli strati o le pieghe* che lo *costituiscono* nel suo variopinto tessuto e nel suo ricco intreccio.

Tornando ora a Derrida, la prima formulazione che tira in ballo la “scienza” *inventata* da Freud, viene enunciata a questa maniera: «Qui si annuncia la questione della psicoanalisi»¹⁰. Essa viene pronunciata dopo che è stata seguita-inseguita la questione indicata dal titolo: *Les sources de Valéry*, e messo a punto il risalto della *differenza* tra *source* e *origine*, il non essere e il non coincidere della fonte con l’origine¹¹, fissando, tuttavia, lo *scarto* tra le due e insieme la loro ‘intima’ complicità e rimandatività¹², con il rinvio alla *source-origine* presente nella *quaestio* della *Voce*, e alla *sottile incarnazione* di essa in quella che giustamente Derrida chiama

l’origine assoluta... per Valéry [vale a dire] la forma dell’*io*, dell’“io più nudo”, dell’“io puro” che “abita eternamente i nostri sensi” come “la permanenza fondamentale di una coscienza che non è sostenuta da nulla”. Non c’è nulla nel mondo, [continua Derrida], nulla almeno che in esso si presenti, appaia come fenomeno, tema, oggetto, che non sia innanzitutto per me [*moi*], per (un) io [*moi*] e che ad esso non ritorni come all’apertura, all’origine stessa del mondo: non la causa della sua esistenza, ma l’origine della sua presenza, il punto di fonte a partire dal quale *tutto* prende senso, appare, si profila, si misura¹³.

Una *quaestio*, quella della *Voce*, e del *subjectile* che si presta ad esserne la superficie “estrinseca”¹⁴, che attraversa, *carsicamente* e non, tutta l’opera di Valéry, nella quale si trova un’*insistita rilevanza* assegnata all’elemento fonico, e della cui dettagliatissima analisi si può dire, come dice Derrida sulla scia di Lechantre, con assoluta certezza, che essa ha “*surclassato*” anche i due filosofi, Husserl e Hegel, che più se ne sono interessati¹⁵.

⁹ Per riprendere la locuzione impiegata da Nietzsche quando riconsidera il concetto di anima (su questo rinvio al mio libro una locuzione che può essere anche utilizzata per Freud e Valéry e i loro concetti di *inconscio* e di *esprit*, cfr. Papparo, 2016).

¹⁰ Ivi, p. 382.

¹¹ Al riguardo, Derrida, per confermare la *dissociazione* di *source* e *origine*, meglio ancora, tra il *valore d’origine* e il *valore di fonte*, riporta un inequivocabile passo dai *Cahiers*, nel quale si legge: «Il faut remonter à la *source* – qui n’est pas l’*origine*. L’*origine* est, en tout, *imaginaire*. La *source* est le fait en deça duquel l’*imaginaire* se propose: l’eau sourd là. Au-dessous, je ne sais ce qui a lieu?» (Valéry, 1957-1961, vol. 23, p. 592). Si veda Derrida (1997), p. 380.

¹² «Senza una qualche complicità immemorabile – puntualizza Derrida – con il nudo senso della parola *origine*, con il senso della parola *origine* in generale, potremmo abordarne quell’origine determinata che è una fonte (*origo fontium*), la nascita di un corso d’acqua, la sua *natura*, cioè il senso cosiddetto *proprio* e unico della parola *fonte*? Bisognerebbe allora che noi intendessimo *già* il senso della parola *origine* quando essa designa tutt’altro che lo zampillio di un corso d’acqua, per accedere a quello che tuttavia ci era proposto come il senso proprio della fonte. Bisognerebbe in primo luogo fissare quello che vuol dire *origo*, che ne è dell’origine o della “fonte” in generale, della *di-partita* [*départ*] o dell’inizio di qualunque cosa, anzi della *di-partita* come assoluta, della scaturigine sciolta da ogni determinazione, prima di tornare a quello che tuttavia resterebbe il senso proprio della *fonte*: origine di un corso d’acqua, *di-partita* e *punto-d’acqua*, locuzioni che son lì lì per virare, in modo per nulla casuale, verso le figure della siccità, del negativo e della separazione» (ivi, pp. 359-360).

¹³ Ivi, pp. 360-361. Le citazioni tra virgolette alte sono riprese da Valéry, dal suo scritto *Nota e digressione*, trad. it. in Valéry (1984), p. 72.

¹⁴ Uso, nel *significato letterale*, il termine utilizzato da Artaud “commentato” da Derrida (2005).

¹⁵ Derrida (1997), p. 369: «Valéry, scrive Derrida, ha riconosciuto la portata immensa [dell’elemento fonico], senza dubbio meglio di Husserl, meglio di Hegel che aveva tuttavia descritto la vibrazione fonica come l’elemento della temporalità, della soggettività, dell’interiorizzazione in generale, con tutto ciò che per tale via si lascia trascinare, sistematicamente, nel circolo della dialettica speculativa». Ricordo che Derrida aveva già analizzato, in un saggio intitolato *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel* (saggio che

Un primato, quello della *Voce* in Valéry, visto da Derrida soprattutto a partire dalla *situazione* della *parola interiore*, e dalle analisi che Valéry vi dedica, e che Derrida *sintetizza* nell'espressione «foro interno [...] che propongo di chiamare l'«intendersi parlare» (*s'entendre-parler*)»¹⁶,

[un] circuito autonomo [...un] *fenomeno in apparenza molto fattuale* [c.m.] che si potrebbe sempre spiegare con la conformazione anatomica di un animale nel mondo (ma che produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiegazione «fisiologica») ¹⁷.

Prima di continuare a interrogare il testo di Derrida che insegue in quello valeriano le tracce o le squalciture provocate in esso dai nomi di Nietzsche e Freud, vorrei fermarmi sulla scelta di Derrida di chiamare-esplicitare il cosiddetto foro interiore con il «*s'entendre-parler*», un'espressione resa in italiano con un *letterale*: *intendersi parlare*, in consonanza, forse¹⁸, con l'uso «concettuale-interpretativo» che ne fa Derrida alle prese con alcuni punti capitali della riflessione di Valéry relativi alla *voce* e alla *parola interiore*.

Un'analisi, quella di Derrida, che ha un *sottofondo*, e una certa provenienza (oltreché una provenienza certa) da un'altra *source*, quella fenomenologica (husserliana-heideggeriana, insieme), visibile ad esempio nel brano appena succitato del «circuito autonomo dell'intendersi parlare», quando, di questo circuito, si aggiunge, *in parentesi*, «che [esso] produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiegazione «fisiologica»».

Il che, detto diversamente, non significa altro se non *mettere in sospensione*, o, più precisamente, *squalificare* proprio *la fattualità del circuito*, la sua possibile *spiegazione* «con la conformazione anatomica di un animale nel mondo», giacché il «*senso*» del *fattuale circuito del s'entendre-parler* lo si *sposta* e lo si «*solleva*» oltre la «pretesa empiricità regionale» del *s'entendre-parler*, disperdendone così ogni *traccia* o *macchia* «ancora» *animal-mente empirica*, verso la dimensione «astraente-presupponente» del trascendentale. Cosicché quel «fenomeno» – *non in apparenza*, come pensa-scrive Derrida, *ma «concretamente» fattuale e fattualmente «concreto»*, effetto cioè di una «sintesi di molteplici determinazioni» (come diceva Marx del termine-concetto di *concreto*), e dunque *empiricamente* cogente e *non dissolubile* nel suo «nocciolo» a un *resto di niente* – allorché viene *traslato*, più che semplicemente seguito nelle sue «conseguenze», e *pour cause* «sublimato» nella sua cogente fattualità, finisce con l'essere *ri(con)dotto* a «qualcosa» di *non-fattuale*, e spiegato-dispiegato al di là e contro ogni «conformazione anatomica» (di questa *in effetti* nel dispositivo trascendentale-fenomenologico *non c'è più traccia*, e *nemmeno un resto*, proprio perché se ne *oblia* e se n'è *obliata* ogni «empirica» *fattualità*), quel fenomeno e/o circuito una volta che se ne è *saltato* «l'anatomia» *fondante*, assume la *magra* figura della *Res cogitata*, diventando, *la voce effettiva* (quella esteriore e anche quella che *si sente «dentro»*), semplicemente una *Silhouette sine voce!*

compare anch'esso in Derrida, 1997, pp. 105-152) la particolare maniera con cui Hegel ha trattato la *questione fonica*. Il saggio di M. Lechantre cui si riferisce Derrida s'intitola *L'hiéroglyphe intérieur*, Lechantre (1997).

¹⁶ Così viene reso il *s'entendre-parler* da Manlio Iofrida, il traduttore di *Marges*.

¹⁷ Derrida (1997), pp. 368-369.

¹⁸ ...ho detto: forse, perché in un punto del suo saggio, lì dove prende ad analizzare «la differenza tra parola interna e parola esterna», Derrida esplicitamente afferma che questa differenza «oltrepassa... l'intelletto (entendement). Nessun concetto può impossessarsene» (ivi, p. 371), notazione questa che rende se non impossibile perlomeno problematico rendere in italiano il *s'entendre* con un puro e secco *intendersi*... Sulla questione della voce, più volte affrontata da Derrida, è d'obbligo rinviare al «classico» *La voce e il fenomeno* (1968); si veda in particolare il capitolo VI «La voce che mantiene il silenzio»; in esso il *s'entendre parler* viene giustamente tradotto con: *sentirsi...*, talvolta con: *ascoltarsi...parlare*. Sulla problematica della voce in Derrida, e in particolare sul tema del *s'entendre parler*, Žižek (2012) ha scritto pagine molto utili, e assolutamente condivisibili per quanto mi riguarda; si veda in particolare nel II capitolo il paragrafo intitolato «La voce è una voce», dove Žižek mette a confronto sulla questione la posizione di Derrida e quella di Hegel.

Insistendo a proposito del *s'entendre-parler* a declinarlo in direzione dell'*intendersi parlare*, e dunque inclinando il termine nel verso del *comprendere/si*, si rischia, a mio parere, di significarlo essenzialmente secondo l'ottica, *sovra-limitante*, *dell'intendere*, dando adito, così, e *sul piano concettuale* e su quello *testuale*, a una *mislettura* del significato, molto *letterale*, che Valéry assegna al *s'entendre-parler*, vale a dire innanzitutto se non soprattutto un *sentirsi-percepirsi-parlare*, come risulta ad esempio evidente da un passo del *Calepin d'un poète*, nel quale Valéry, interrogandosi sulla questione della poesia e sulla figura del poeta, scriveva:

POESIA. È forse impossibile, grazie al tempo, l'applicazione, la sottigliezza, il desiderio, procedere con ordine per arrivare alla poesia?

Riuscire a *sentire (entendre)* proprio ciò che si desiderava sentire (*entendre*), mediante una direzione abile e paziente di quel desiderio stesso?

...il poeta all'opera è un'attesa. È un uomo che sta cambiando, che diventa sensibile ad alcuni *termini* del proprio sviluppo: quelli che ricompensano quest'attesa con l'essere conformi alla convenzione. Riproduce quel che desiderava. *Restituisce delle specie di meccanismi (de quasi-meccanismes) in grado di rendergli l'energia che gli hanno richiesto e anche di più* (perché qui i principi sono apparentemente violati). *Il suo orecchio gli parla*. Aspettiamo la parola inattesa – e che non può essere prevista, ma attesa. Siamo i primi a sentirla (*à l'entendre*).

Sentire (Entendre)? Ma è *parlare*. Comprendiamo la cosa sentita solo se l'abbiamo detta noi stessi in un altro contesto (*On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre*).

Parlare è sentire (*entendre*).

Si tratta dunque di un'attenzione *a doppia entrata*. La facoltà di riprodurre ciò che viene percepito è variabile, per il numero di funzioni in gioco¹⁹.

Quando Valéry, dopo aver dichiarato che «*entendre... est parler*», aggiunge: «*On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre*», risulta evidente, dal mio punto di vista, che non c'è possibilità di *riportare*, velocemente, *comprendre* a *entendre*, anche e proprio perché a rendere «comprensibile la cosa sentita» c'è bisogno di un altro passaggio: il *dire*, e un *dire* singolare (come vedremo a breve) che svolge una *funzione-ponte* tra l'*entendre* e il *comprendre*, meglio ancora, che opera un vero e proprio *shifter* dal “sentire” al “comprendere”. Mancando un tale *scorrimento* nessuna cosa “sentita” potrà mai essere *tout court* “compresa” *se non la si è detta a sé*, meglio ancora: *ri-detta a sé* “au moyen d'une cause autre”, ovvero, come viene giustamente tradotta quest'ultima espressione, «in un altro contesto», o, con le parole stesse di Valéry: *riprodotta*. Facendo, però, *attenzione* al fatto che «la facoltà di riprodurre ciò che viene percepito è *variabile, per il numero di funzioni in gioco* [c.m.]», e che per questo motivo *il sentirsi parlare non “scivola” automaticamente nella direzione di un “veloce” comprendersi*, come precisava peraltro lo stesso Valéry a proposito del *parlare in generale*, allorché scriveva: «la facoltà da parte degli uomini di dire quello che non capiscono, come se lo capissero, di credere che essi lo pensano, quando non fanno nient'altro che dirselo», definendo un simile *misunderstanding* «una delle meraviglie del mondo, forse la meraviglia delle meraviglie»²⁰.

Se dunque, il *fraintendimento* e l'*equivoco*, o forse e meglio: il *malinteso*, fa parte della struttura stessa del parlare, non si può non pensare che esso *affetti* anche l'*infra-sentirsi*, che esso cioè *insista* anche in quel *solco* dove avviene lo scambio tra la cosa sentita e quella intesa, installandosi nello *stesso che si parla* come un'*alterazione dello stesso allo stesso*, come con forza Valéry “segnalava” nei suoi *cahiers*: «La personne qui parle est déjà autre

¹⁹ Valéry (2014), pp. 1236 -1237. Anche Derrida cita questo passo del *Calepin...*, nel suo Derrida (1997), p. 371 e nota 38, e la traduzione insiste nella resa di *entendre* con *intendere*, confermando così il *verso cognitivista* dell'espressione.

²⁰ Valéry (1986), vol. II, p. 83.

que moi – et je suis fait autre qu'elle, par cela seul que cette *personne qui parle m'engendre personne qui entend*²¹.

Passo quest'ultimo da connettere a un altro del 1942, dove veniva precisato al riguardo del *parlarsi*, come di *un parlare di qualcuno a qualcun'altro*, nella direzione di un «*parler contre tel autre*», e dunque dell'instaurarsi di una *differenza e diaferenza* interna tra *Moi* e *Je*, cosicché, in definitiva, e anche per definizione, il: «*Parlarsi*, [appare un] funzionamento strano, immediato che testimonia della grossolanità della nostra idea dell'IO, dell'insufficienza delle osservazioni "psicologiche", suscitando così interrogativi di tal genere: «Come CI SI può dire qualcosa? E chi è IO (*MOI*), di colui che parla o di colui che ascolta? Della fonte o del bevitore? – Quale relazione fra questi esponenti dell'istante?», che danno adito a una *curiosa e turbativa* confusione o indistinzione degli "esponenti", spingendo Valéry a chiedersi se questa relazione *strana* è da leggersi, inserendo in essa «la funzione del tempo di reazione», come un «dialogo fra lo spontaneo e il riflettuto, fra il *mio* imprevisto e la *mia* previsione». Nel tentativo di trovare una soluzione a questo "dilemma", Valéry scrive quanto segue:

Dato che IO MI parlo, vuol dunque dire che IO sa ciò che ME non sa. C'è una differenza di stato interna. Di più, accade che ME diffidi di ciò che IO pone in evidenza – *articola*. C'è contrasto e complementarità. A volte quando ME aspetta, fa parlare in IO la sua attesa! *Tutti i nostri personaggi intimi dispongono soltanto, tutti quanti, di una sola bocca e di un solo orecchio* [c.m.] – quantunque più di un *linguaggio* – vale a dire di un adattamento – Cfr. Poesia²².

Una *diatriba* questa tra il *Me* e l'*Io*, che Valéry rafforza e precisa, in una successiva annotazione, ricorrendo all'importante *differenza*, o meglio, allo *scarto posizionale* tra *dire* e *pronunciare*:

...point de "moi" sans "toi". Chacun son Autre, qui est son Même. Ou bien *le Moi est deux* – par définition. S'il y a *voix* il y a *oreille*. Intérieurement il y a *voix*, il n'y a pas *vue* de qui parle. Et qui décrira, définira la *différence* qu'il y a *entre cette phrase même qui se dit et ne se prononce pas*, et cette *même phrase sonnante dans l'air*. Cette identité et cette *différence* sont un des secrets essentiels de la nature de l'esprit. – et qui l'a signalée? Qui l'a "mise en évidence"? De même pour la *vue*. Je crois que le rapport de ces possibilités de double effet est dans la puissance de motilité, laquelle on ne méditera jamais assez. C'est en elle que gît le mystère du temps, c. à. d. l'existence de ce qui n'est pas. Potentiel et inactuel²³.

Da tutto ciò, ritengo che quello che è importante cogliere e sottolineare *nella frase o parola interiore*, «che si sente (*s'entend*) senza alcun rumore e si articola senza movimenti – come in un circuito chiuso»²⁴, è il fatto che se *sentire* è *parlare* e anche *viceversa*, e questo *viceversa* è, però, decisivo, perché con esso Valéry segnala il *chiasma* costitutivo dell'essere-che-parla, fatto di «*un'attenzione a doppia entrata*», ovvero di un *rinvio* costante e strutturale dal *sentire al parlare* e dal *parlare al sentire*, nel quale rinvio, come si è letto, prende posto e *si inaugura il dibattito interiore tra il me e l'io*, meglio ancora si stabilisce *fra di loro* una *diatriba* che riprende e rimodula il *malinteso* inerente al *parlare in generale*, convertendolo e doppiandolo, come si è letto, con una *sentita diffidenza*, da parte del ME: che non sa, *versus* l'IO che invece parlando sa.

E allora, se così si dispongono le postazioni in quell'*inter-mezzo* tra colui che parla e colui che sente, il *dir(se)la, riproducendola, la cosa che si sente e ri-dicendola sentirla*, ma a patto nel dirla di (ri)sentirla *senza pronunciarla*, e soprattutto "prim'ancora" di *comprenderla* – giacché, come ha precisato Valéry, se *tra* «lo spontaneo e il riflettuto», *fra*

²¹ Valéry (1957-1961), vol. 20, p. 15.

²² Valéry (1986), II, p. 94, ho modificato in parte la traduzione.

²³ Valéry (1957-1961), vol. 22, p. 304.

²⁴ Valéry (1986), II, p. 89.

«il mio *imprevisto* e la mia *previsione*» interviene un «tempo di reazione», e in questo *tempo reattivo* avviene che «L'Un et le Seul se distingue – *La Personne qui Parle* n'est CE qui n'est pas Personne, et qui *Sent* et ne sait *Parler*»²⁵, – allora, è solo a patto di ridirsela “a bocca chiusa” la cosa sentita e solo dopo essersela detta a *quella maniera*, cioè senza *pronunciarla*, accompagnata *anche da tutta la diffidenza che si sprigiona da ME mentre la (si) sente e se la ridice*, che l'*entendre* (che è sempre in prima istanza e alla lettera *versato* in direzione del *semplice sentire*, ovvero “*percepire con l'orecchio*”) può essere fatto *glisser* verso il secondo significato dell'*entendre*, cioè il *comprendre* (capire il qualcosa che si è sentito).

D'altro canto, come riporta Michel Lechantre nel suo saggio *L'hieroglyphe intérieur*, tra le tante definizioni presenti nei suoi *cahiers*, Valéry aveva raffigurato il *Moi* sotto la dicitura esplicativa: *Le moi ou Bouchoreille*²⁶, confermando e precisando così non soltanto il rinvio stretto, fondativo, direi, dello stesso *Moi* agli *organi*: *bocca-orecchio* che *gli danno corpo e consistenza*, per cui si potrebbe, – *ma tenendo a mente quanto Valéry aveva precisato* nel passo del 1942 parlando dei *personaggi* del teatro interiore che «hanno soltanto *una bocca e un orecchio*»²⁷ –, riprendendo la formulazione derridiana, *ma senza la barratura sospensiva e/o sublimante* che vi ha (im)messo il suo autore quando l'ha fatta scivolare dall'empirico all'oltre-empirico²⁸, spiegare e individuare il *Moi*, nella sua istanza principe e poco umanistica «con la conformazione anatomica di un animale nel mondo», una conformazione, *ça va sans dire*, singolarmente *peculiare* in quel particolare *animale nel mondo che chiamiamo uomo e dice sé attraverso la fonazione “discorsiva”*, in base alla quale, e proprio a partire dalla centralità della *Voce*, il *fatto* del *Linguaggio* più che *agglutinarsi* a se stesso, e *signifier* mediante un simile agglutinamento l'uroborica centralità e “erezione” del *così detto e sedicente Uomo, individua e rende sensibile innanzitutto e soprattutto la presenza singolare di Ce qui parle*.

Scriveva infatti Valéry:

Prima ancora di *significare* una qualsiasi cosa – ogni emissione di linguaggio *segnala* che *qualcuno parla*.

Questo è decisivo – e non rilevato – quindi neanche sviluppato dai linguisti.

La *voce* dice da sola un bel po' di cose, prima di agire come latrice di messaggi particolari. Essa dice: Uomo. Uomo, donna, bambino. Una certa lingua, conosciuta o meno. Chiede, prega, ordina; una certa intenzione. Ecc.

E accade che questa percezione *presignificativa* annunci *“poesia”*. Ancor prima di aver capito, *siamo “in poesia”*²⁹.

Passo questo da mettere, sulla base dell'ultima frase: «...questa percezione *presignificativa* annunci[a] *“poesia”*. Ancor prima di aver capito, *siamo “in poesia”*», in stretta correlazione con un passo del 1939 (e anche con quello del 1942 già citato sopra, che si chiudeva analogamente con il rinvio alla *poesia*) nel quale parlando di *Ego poeta*, e del suo «sogno di poeta»: «comporre un discorso, – una parola dalle modulazioni e relazioni interne – *nella quale il fisico, lo psichico e le convenzioni del linguaggio* [possano] *combinare le loro risorse*

²⁵ Valéry (1957-1961), vol. 17, p. 742. Ho preferito riportare il passo in originale, ma per la trad. it. cfr. Valéry (1986), II, p. 76. Invito il lettore a connettere la differenza qui presentata, tra *l'Uno* e *il Solo*, tra la *Persona che parla* e la (non)-*persona*, o *Persona-Nessuno, che sente*, all'altra differenza segnalata da Valéry tra il *Me* e il *Je* nel passo del 1942 citato, si veda n. 21.

²⁶ Valéry (1957-1961), vol. 24, p.107; Lechantre (1972), p. 633.

²⁷ Si veda qui la nota 21.

²⁸...ricordiamo: il *foro interiore* che è «l'“intendersi parlare” (*s'entendre-parler*)» è quel «circuito autonomo [...un] *fenomeno in apparenza molto fattuale* [c.m.] che si potrebbe sempre spiegare con la conformazione anatomica di un animale nel mondo (ma che produce, se se ne vuole seguire le conseguenze, perfino il concetto di un'origine del mondo, squalificando così la pretesa empiricità regionale della spiegazione “fisiologica”); si veda qui la nota 16.

²⁹ Valéry (1986), vol. II, p. 106, il passo è del 1944. I *Quaderni* sono in traduzione presso la casa editrice Adelphi, e finora sono apparsi solo cinque volumi, tutti tratti dall'edizione Valéry (1973-1974).

[c.m.]. Con certe ben definite divisioni e cambiamenti di tono», Valéry demarcava, poi, se stesso e la sua ricerca *con uno stacco netto* dal suo maestro Mallarmé, precisando:

Ma, venendo *al fatto*, chi parla in una poesia? Mallarmé pretendeva che fosse il Linguaggio stesso.

Secondo me – sarebbe – l'Essere *vivente E pensante (contrasto, questo)* – e che spinge la coscienza di sé verso la cattura della propria sensibilità - che sviluppa le proprietà di codesta nei loro implessi – risonanze, simmetrie, ecc. – sulla *corda della voce*. Insomma il *Linguaggio* generato dalla *voce*, non la *voce* generata dal *Linguaggio*³⁰.

Risulta quindi evidente da questi soli passi, quanto la posizione valeriana sul linguaggio più che essere debitrice, o addirittura appartenere «à la métaphysique de la présence», come scrive Lechantre³¹, un'affermazione, questa di Lechantre, che, – pur riprendendo il dettato valeriano enunciato nel primo rigo del passo del 1944: «Prima ancora di *significare* una qualsiasi cosa ogni emissione di linguaggio *segnala* che *qualcuno parla*», e dunque, come chiosava Valéry: «Insomma il *Linguaggio* generato dalla *voce*, non la *voce* generata dal *Linguaggio*» –, *rovescia di fatto* la dichiarata *sequenza* stabilita e voluta da Valéry della *voce* che genera il *linguaggio*, e non *viceversa*, in quanto, pur definendo quest'affermazione valeriana un «*préalable absolu*», Lechantre dichiara che questo “dato”, in quanto *apriori*, *certifica* «l'existence du langage, la présence du locuteur, et s'y subordonne»³². Solo che, ponendo Lechantre, nella sua sequenza interpretativa, *anzitutto* l'esistenza del linguaggio, poi la presenza del locutore, egli finisce col *reimmettere l'istanza della Voce*, chiaramente affermata da Valéry *contro l'assolutismo del Linguaggio* professato da Mallarmé, *nella scia iperlinguistica mallarmeana, mis-intendendo così il fatto valeriano*, che, *anti-metafisicamente*, estrae e pone in rilievo oppositivo rispetto al *pre-supposto: il y a (du) Langage*, il concreto, e *vivente, chi parla, il locutore...* E se per Valéry è questo “dato” concreto, cioè il fatto “*principiale*” che ci sia un locutore, o meglio e più precisamente: una *Voce che parla* (e che non coincide, *tout court*, con (l')Io, come malamente “legge” Lechantre!) *l'affaire decisivo* nella relazione *Linguaggio-Voce*, per cui il Linguaggio c'è solo se c'è ad articolarlo con la *Voce* propria *un/una locutore-locutrice*, direi che è quasi inutile, e *fuorviante* anche, *giocare*, come fa invece Lechantre, di rimbalzo su Valéry allorché gli rende *nota* – a lui che mal tollerava l’“hegelismo” di Mallarmé, figurarsi vederselo forzosamente e astutamente “applicato” – una *vicinanza* al “groviglio” hegeliano attraverso rimandi alla *lettera hegeliana* sul rapporto Io-Linguaggio, che testimonierebbero per l'appunto la prossimità “riflessiva” di Valéry all’hegelismo...!³³ Io ritengo, invece, contrariamente a Lechantre, che *mantenere una distanza “singolare”* tra la *Voce* e (l') *Io*, e dunque non assimilarli come fa lui “utilizzando” passi dell’Hegel fenomenologo, sia *dirimente* per comprendere la posizione valeriana, la peculiare ricerca valeriana sulla “natura” del linguaggio e la sua “funzione” nella *costituzione della soggettività*.

³⁰ Valéry (1985), vol. I, p. 318. Mi sia consentito, a proposito della differenza di posizioni sul *linguaggio* tra Mallarmé e Valéry, rinviare al mio scritto *Per allusione non per illusioni*, contenuto in Papparo (2001), pp. 73-95.

³¹ Lechantre (1972), p. 631.

³² *Ibidem*.

³³ «S'il “ignore” – scrive Lechantre – délibérément Hegel [15.534 – 28.923] et s'afflige que Mallarmé s'y soit empêtré [14.44], par une nouvelle coïncidence il s'accorde avec la *Phénoménologie de l'Esprit* et le commentaire qu'elle fait de Schiller: “Aussitôt que l'âme parle, l'âme, hélas! ne parle déjà plus.” Hegel écrit: “Le Moi qui s'exprime est entendu (...) Qu'il soit entendu, dans ce devenir son être-là lui-même expire immédiatement” ou encore “l'intérieur dans le langage se fait un autre”. Les *Cahiers* paraissent résumer: “la personne qui parle est déjà autre que moi – et je suis fait autre qu'elle, par cela seul que cette *personne qui parle m'engendre personne qui entend*” [20.15]» (Lechantre, 1972, p. 639). Nella citazione i numeri tra parentesi quadre rinviano all'edizione *en fac-similé* dei *Cahiers* (Valéry, 1957-1961), dove la prima cifra rinvia al volume e la seconda alla pagina. Per quanto riguarda i passi di Hegel citati da Lechantre (che li dispone diversamente da come appaiono nel testo hegeliano tradotto in francese da J. Hippolyte), essi sono tratti dalla sez. VI. *Spirito* – B. *Spirito estraniato da sé* («Enunciandosi, Io viene *recepto* (...) Quando l'Io è *recepto*, la sua *esistenza* stessa è immediatamente *estinta*», Hegel, 2008, p. 337) e dalla sezione V. *Certezza della ragione*. - A. *Ragione osservatrice*, («...l'interno nel linguaggio... si fa altro», *ivi*, p. 210).

Per comprendere questo e soprattutto il fatto che la ricerca di Valéry si è sempre svolta a distanza assoluta da *qualunque “metafisica” del Linguaggio*, e anche da *qualunque cornice trascendentalista*, è sufficiente andare a vedere la singolare *figura* di Metandro che Valéry s’inventa e propone in un passo dei *cahiers* degli anni 1932-1933.

Facendo uso del suo peculiare scetticismo, Valéry affermava, a proposito di quei «fenomeni strani» che sono le parole, che si tratta di «ascoltare gli uomini così come noi facciamo con gli uccelli – o con le foglie». E nella sua ansia di liberare il pensare dal linguaggio, o quantomeno di *sospendere il potere restrittivo del linguistico sul pensare-vocare*, aveva, come si è detto, *inventato* una *étrange* figura che, già solo nel nome: Metandro, esprime la sua peculiare funzione e collocazione, discostandosi e da *Monsieur Teste* (pura e purificata figura di autosservazione di sé, del proprio potere mentale) e da *Gladiator* (l’acrobata o il ginnasta del pensare).

Alla lettera infatti, Metandro significa aldilà dell’uomo (*metà anér*) e il suo compito, anzi «il dono singolare ricevuto dal cielo», consiste nel non comprendere le parole prive di senso (quelle cioè che non si restringono ad un ambito preciso e concreto, come le grandi parole-vuote della filosofia) e di percepirle «soltanto come rumori». Più precisamente ancora, Metandro fa calare il suo scetticismo anche su quelle parole che hanno un senso preciso, giacché, in nome della sua peculiare discendenza, la sua funzione principale consiste nell’andare aldilà.

Metandro [...] consider[a] *naturalmente* il loro [delle parole] significato come un *atto* di colui che parl[a] – (atto più o meno riflessivo e completo), *prima di intenderle come volte a rappresentare qualcosa* [c.m.]. *Prima* della cosa espressa, percepiva dunque le condizioni istantanee – l’impulso, il sorteggio, la disposizione riposta – e le restrizioni celate o la tensione più o meno recondite – di *Quello che parla...*

Il *significato* del *parlare* [infatti] è soltanto un effetto, e dunque una parte – di un certo *ciclo* d’atto. Questo atto prende a prestito *mezzi convenzionali comuni*, si riferisce a un sistema di cose pressappoco comune a [utt]i gli uomini; ma è il prodotto di *qualcuno* – Ecc³⁴.

L’inversione riflessiva di Valéry-Metandro si dirige dunque verso il campo espressivo-agente del parlante, si sposta cioè dal campo del significato a quello del soggetto-parlante e delle sue *performatività*. Situandosi in uno spazio a-intenzionale, l’attenzione si dirige sul campo *pre-significativo indicato* dal parlante, cosicché, *da questa attitudine performante*, non sono più le cose significate, ma «l’impulso, il sorteggio, la disposizione riposta – e le restrizioni celate o la tensione più o meno recondite – di *Ce qui parle*» a occupare l’intero campo, e a richiedere quell’attenzione, che i «linguisti» non hanno concesso, alla *figura del parlante*.

Un raggio d’azione, quello messo in atto dall’attenzione rivolta alla *pre-significazione*, che *attraversando*, quasi mai vista, *come un contorno* la cosa significata, *ritaglia*³⁵, sposta e direziona lo sguardo “pensante” di Metandro verso un campo, *quello “poetico-poietico” della Voce*, poco o per nulla esplorato dal soggetto *langagier*, che, *quasi mai considerando in primis l’atto vocante* che dice innanzitutto: «Uomo. Uomo, donna, bambino. Una certa lingua, conosciuta o meno. Chiede, prega, ordina; una certa intenzione...», si direziona, *vice versa*, con ostinata velocità, e con tutta la presunta e presuntuosa padronanza di un logos ridotto a *sola mente* a esprimersi come discorso-significante, sul *significato dell’atto*, trascurando, giustappunto, “ciò che” di continuo “mormora”, *attraversando-scindendo il locutore* e così *indicando*, prima ancora del *verso-dove-va-a-finire*, la “fonte” *esistentiva* da cui “zampillerà” il succedaneo *significato* «preso a prestito» – come evidenza Valéry

³⁴ Valéry (1986), vol. II, p. 69.

³⁵ Per una lettura del *contorno*, visto non come «ciò che sta, come una pellicola invisibile alla periferia delle cose, assicurandone così la coerenza e la tenuta», ma piuttosto come: «ciò che le penetra e le scinde», meglio ancora: le *attraversa*, finendo così “per essere” in una certa misura *parte della cosa/delle cose* e in questo *traversarle*, aggiungerei io, sotto la forma di un *taglio* e un *ritaglio*, *semplicemente* “puntuandole”, si veda il saggio di Finzi, *Silhouettes*, in Finzi (1983), pp. 65-92, in particolare p. 67.

parlando del «ciclo d'atto» di *Ce qui parle* – «[da] mezzi convenzionali comuni, [riferendosi] a un sistema di cose pressappoco comune a t[utt]i gli uomini;» ma rimanendo, nel mentre opera così, «il prodotto di qualcuno!»

È proprio allora perché Valéry si attesta su *questo campo della voce*, sul suo timbro innanzitutto – e su questo Derrida non può che *seguire Valéry, ripetendone l'assunto-base*, ovvero che «il timbro di voce marca con la sua insostituibile qualità l'evento di linguaggio. Esso ha più importanza, a questo titolo, della *forma* dei segni e del *contenuto* del senso»³⁶; è proprio perché “primarie” e “decisive” sono, in Valéry, le *modulazioni* della voce (“principiali” senza per questo essere “originarie”, come vuole Derrida che in questo segue Valéry, ma non per questo *inessenziali* e *ininfluenti*, come vuole, invece, il paradigma ostinato seguito da Derrida e Lechantre di *azzeramento di ogni qualsivoglia presenza e “presenzialismo” fontali*)³⁷ che ha senso l'affermazione derridiana: «Qui si annuncia la questione della psicoanalisi»³⁸.

E in effetti, pur con tutte le possibili *forzature*, che contrastano con la decisa presa di posizione valeriana di ritenere la propria riflessione *altra cosa da Freud e dal freudismo*, l'indagine valeriana sulla voce, *indice* della più *lampante* singolarizzazione (Uomo, donna, bambino) *ma anche* della altrettanto *lampante* estraneità nello stesso («Questa voce (morbosamente) può diventare del tutto estranea», scriveva Valéry)³⁹, bene si sposa, anche se a distanza e nella distanza, con l'*accento* posto a sua volta dalla psicoanalisi sulla “presenza” interna al “soggetto”, più che di *una Voce*, della *molteplicità di voci* (come risulta *evidente* nella paranoia, ma altrettanto *evidente* nel “semplice” “dialogo interiore”), una *molteplicità vocale* rilevata da Freud fin dentro il suo concetto di inconscio, e sul suo “funzionamento”, e da lui espressa con l'affermazione, *ermeneuticamente rilevante* per la “comprensione” della “natura” dell'inconscio, di un *dialett(al)ismo dell'inconscio*, ma, aggiungerei io, con l'avvertenza e la precauzione a non *far slittare tourt court* l'espressione freudiana nella univoca e “neutra” direzione-versione “langagière”⁴⁰.

³⁶ Derrida (1997), p. 379.

³⁷ Si vedano al riguardo le considerazioni, successive al passo che abbiamo citato sopra del timbro che «marca con la sua insostituibile qualità l'evento linguaggio», o, con le parole di Valéry prese a prestito dal dialogo *L'idée fixe* citate dallo stesso Derrida subito dopo, «...mi basta vedervi parlare, intendere (*entendre*) il vostro timbro e la vostra impostatura di voce. *Il modo di parlare dice più di quello che si dice*. Il contenuto non ha alcuna importanza...essenziale». Questo passo lo si può leggere, in traduzione diversa, in Valéry (2008b), p. 128: «Dunque, quanto a lei, mi basta vederla parlare, ascoltare [*entendre*] il timbro, gli stacchi della sua voce. Il modo di parlare dice più di quel che si dice. Il contenuto non ha nessuna importanza... essenziale». Va tuttavia sottolineato come, in obbedienza al paradigma *anti* o *a-presenzialista*, Derrida *sposti* invece l'inequivocabile posizione valeriana sulla “presenza” dell'istanza “soggettuale-personale” (*absit iniuria verbis!*) della Voce *come necessario transito per comprendere* la “natura” del Linguaggio, e *trasduca*, in direzione *ostinata* e *contraria*, la posizione valeriana *verso* una *metafisica dell'anti-presenza*, come se a Valéry facesse problema, o costituisse per lui un tema da mettere all'indice, *la presenza del “parlante”*, anche tenendo conto della differenza posta da Valéry *tra origine e fonte*, e sulla quale Derrida *gioca* la propria lettura, in un passo dei *Cahiers* del 1940, dove si legge: «Bisogna risalire alla *fonte* – che non è l'*origine*. L'*origine* è, in tutto, *immaginaria*. La *fonte* è il fatto al di qua del quale si propone l'immaginario: l'acqua sgorga in quel punto. Al di sotto, non so cosa ha luogo?» (Valéry, 1957-1961, vol. 23, p. 592).

³⁸ Derrida (1997), p. 382.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Forse non è un caso, e va segnalato *qui* e proprio per meglio avvicinare la questione valeriana della voce alla *questione* di “chi parla” nel “soggetto” e “come parla” il *soggetto(dell')inconscio*, se Freud scriveva che l'inconscio non parla un unico dialetto [S. Freud, *L'interesse per la psicoanalisi*, in Freud (1978), vol. 8, p. 260], accentuando, con questa espressione, il fatto che il *linguaggio (dell')inconscio* sia, insieme, “espressione” de «l'ordine del Simbolico», per dirlo *à la Lacan*, nel quale ogni “soggetto parlante” è *iscritto* ma anche *l'inflessione posturale* che ogni soggetto che parla immette, *con la sua voce singolare*, nella comune e accomunante *pratica linguistica*. Se il dialetto, infatti, è per definizione una *variante fonetica*, dire che l'inconscio non parla un unico dialetto, significa allora che a “campeggiare” *nell'inconscio*, più che l'*asettico* (sit venia verbo!) ordine del linguaggio (foss'anche quest'ordine *preso* e “*inteso*” nella versione del *significante*, vale a dire come attenzione all'elemento formale, fonico o grafico, del segno linguistico), come recita il dizionario e come Lacan non ha smesso, interrogando Freud, di porre in evidenza), è *la maniera “espressiva” attraverso cui viene modulato il linguaggio e il suo ordine*, o, per dirlo con Freud, è l'impiego di determinate “formazioni idiomatiche” (*ibidem*), appunto *dialett(al)ismi*, ad essere *pregnante* nella sua, dell'*inconscio*, cioè, “comprensione”. Cosa questa del *dialett(al)ismo*, intendendolo appunto e primariamente come *inflessione della, e di una “idiosincratca e idiomatica”, vocalità, nella struttura del Linguaggio*, che avvicina, forse, e più di quanto

Ma *come e perché* si annuncia *qui*, e proprio *qui*, «la questione della psicoanalisi?», se, come lo stesso Derrida sottolineerà qualche pagina dopo a proposito della riflessione valeriana su Svedenborg, questa riflessione *marca*, pur nella *prossimità tematica* dei due discorsi, anche la più radicale distanza da quella freudiana (racchiusa, ad esempio, nell'analisi delle *Memorie del presidente Schreber*)? Se Valéry pone al cuore del soggetto l'*Implesso*, non traducibile in o rinviabile a «l'*Inconscio* o il *Subconscio*» (come provocatoriamente suggerisce, apparentandoli, il *Dottore* del dialogo *L'idée fixe* all'*Autore*, avendone in risposta un: «Vuole che la butti a mare?... Sa bene quanto odio queste parolacce?»)⁴¹, perché l'*implesso* è, innanzitutto e soprattutto, figura e configurazione di una *soggettività stratigrafica e pliée*, – come tale tutta “sprofondata” nella e “espressa” dalla sua “più profonda superficie” («ciò che nell'uomo vi è di più profondo è la pelle, *nella misura in cui egli si conosce*»), e dunque *formale e formalista*⁴² piuttosto che “semantica-significativa”⁴³, sicché la soggettività viene *sciolta e dissolta* nei *solchi profondi* di una psichicità “turbata” e “disturbata” dalle sue scenografiche “rappresentazioni” oniriche e sintomali o dalle sue *insistenti voci*, – come *intendere*, allora, al di là di una *veloce analogia*, l'annunciarsi de *la questione della psicoanalisi?*⁴⁴

Subito prima, Derrida ha, da un lato, *evocato*, e giustamente, l'accadere delle voci in qualcuno come il tratto “perturbante” della “com-presenza” nell’“interno” di qualcuno, di una *voce che il qualcuno “sente” morbosamente estranea*, un *qualcuno* che «entend [mais] il reste seul à entendre et perçoit comme source étrangère ce qui procède, dit-on, de son propre dedans»⁴⁵; e, dall'altro, ha messo anche, e in maniera interrogativa, *quest'esperienza allucinata* a ‘confronto’ *problematico* con la *voce poetica*⁴⁶. Ragionando poi, attraverso il rimando a un passo tratto dai *Cahiers* (1918-1921), su quel che Valéry aveva pensato della *questione Svedenborg*, Derrida, nel sottolineare che nelle ultime tre pagine del testo valeriano su Svedenborg vi è da parte di Valéry «un'obiezione di principio contro ogni ipotesi di tipo psicoanalitico», riassume così «il nerbo dell'argomentazione» valeriana:

...non si può accedere a questi fenomeni di allucinazione o di onirismo che attraverso un discorso narrativo, una catena verbale, discreta, relazionale, di descrizioni *post festum*, di trascrizioni, di traduzioni di trascrizioni, ecc., lasciando sempre fuori portata l'esperienza stessa, “ciò che non può essere nominato”. E prima di concludere su quello che egli chiama dubitosamente “il mistero Svedenborg”, [Valéry] aveva scritto: “Ecco perché sono ben lontano dal far affidamento sulle pretese analisi dei sogni che sono tanto

non si pensi ma senza nessuna pretesa di far *coincidere* punto a punto i loro discorsi, Valéry e Freud sul *comune terreno* d'indagine della *comprensione dell'esprit* (e le sue “funzioni”) e della *Seele-Psyche* (o *seelischer-psychischer Apparat*, e le sue “istanze”).

⁴¹ Valéry (2008b), p. 70.

⁴² Ivi, p. 44.

⁴³ Così giustamente riassume Derrida i due *versanti*, valeriano e freudiano, aggiungendo, incidentalmente, che *in rapporto* al freudiano punto di vista «semantico-significativo», il valeriano «punto di vista formalista» «produce un effetto di oscurantismo» (*sic!*), cfr. Derrida (1997), p. 385. Faccio presente al lettore che questa *secca incidentale* Derrida, qualche pagina dopo, la *smusserà*. Pur ripetendo la propria incomprendimento sul perché in Valéry sia continuato a sussistere un «rigetto compulsivo e ostinato della psicoanalisi», quando tutta la sua ricerca «ha impietrato i pregiudizi del senso, della sostanza, del soggetto, del contenuto, ecc.», e dunque *ha in qualche maniera percorso lo stesso tragitto psicoanalitico*, contribuendo anche a «tutta quell'ondata che ha prodotto, dopo la guerra, una determinata rilettura di Freud» (ivi, p. 387), Derrida precisa: «non voglio assolutamente trarre la conclusione che il formalismo critico di Valéry venga ad essere squalificato. *Qualcosa di esso rimane necessario e deve essere mantenuto, mi sembra, contro tutti i semantismi precritici. I discorsi psicoanalitici che conosciamo sono lunghi dall'esserne esenti*» (ivi, p. 390).

⁴⁴ Valéry (2018), pp. 31-32.

⁴⁵ Derrida (1972), p. 354 dell'edizione francese (che qui preferisco citare direttamente dall'originale, per gli ovvi motivi che sono stati finora alla base del mio ragionamento sul “s'entendre parler”; si veda tuttavia la traduzione italiana di questo passo, dove l'*entendre* è reso sempre con *intendere*. Derrida (1997) p. 382.

⁴⁶ «Peut-on régler ce problème comme celui du poète? Peut-on se contenter de dire que, en somme, puisque la source est transcendantale, cette hallucination est aussi normale, à peu près, exagération à peine mettant à nu cette vérité que serait l'hétérogénéité essentielle de la source?» (*Ibidem*).

di moda al giorno d'oggi, in cui sembra che si sia forgiata una nuova Chiave dei Sogni" [...].

e ne trae, in conclusione, la seconda "puntuazione": «*Qui si impone la questione della psicoanalisi*»⁴⁷.

Abbiamo dunque, nella lettura derridiana di Valéry, due *loci* rilevanti dai quali emerge la figura di Freud e la sua "scienza del soggetto": nel primo, sotto forma di *question de la psychanalyse*, essa si annuncia e nel secondo si impone. E se nel primo, la "prossimità" valeriana alla *question* passa attraverso il riferimento, presente, anche se in maniera diversa nell'uno e nell'altro pensatore, alla dimensione della Voce, vista, *tra le altre cose*, come *il luogo nel quale prende rilievo il rapporto dell'Io al Tu* (o all'Altro), nel secondo, in maniera pertinente Derrida usa il verbo *imporsi*, anche e proprio per il modo in cui Valéry reagisce «con tanto nervosismo» alla *diffusione* della psicoanalisi, e innanzitutto e soprattutto sul fatto che la psicoanalisi tematizzi nel suo operare proprio «*ciò che non può essere nominato*»... se non *trapassato* in una «traduzione della traduzione»⁴⁸.

Come a dire, in altri termini, che, per quanti sforzi Valéry ha fatto *per tenere al margine la questione-psychoanalisi*, un *a margine* che Derrida giustamente traduce in un più pertinente *à côté*⁴⁹, la *questione psicoanalisi* torna e ritorna, sotto la penna e nella mente di Valéry, *a imporsi* e a "scatenargli" la *reazione difensiva del rifiuto*⁵⁰... per non trovarsi, probabilmente, come sottolinea lo stesso Derrida, nella identica situazione nella quale si trovò Freud che «per un lungo periodo di tempo [evitò] di leggere Nietzsche», adducendo a propria scusante, più che la "temuta" «priorità» dei temi, la volontà di «conservar[s]i libero da ogni influsso esterno», pur essendo consapevole del fatto, e nel fatto, che le analisi nicciane «[coincidevano] in modo sorprendente, con i risultati faticosamente raggiunti dalla psicoanalisi!»⁵¹

⁴⁷ Derrida (1997), p. 384, c.m. Il passo del saggio valeriano citato da Derrida, si trova a p. 31 di Valéry (2018).

⁴⁸ E il riferimento è qui all'operare *per il tramite della Deutung*, «traduzione di una traduzione», precisa Valéry, sulla "materia onirica" *per estrarre il significato del sogno stesso*; ma sottolinea Valéry «Il sogno è un'ipotesi, in quanto lo conosciamo solamente attraverso il ricordo, ma questo ricordo è necessariamente una fabbricazione. Noi costruiamo, ridisegniamo i nostri sogni; ce li esprimiamo, vi diamo un senso; il sogno diventa narrabile: storia, scene, distribuzione di personaggi e, in questo scenario di ricordi, il ruolo svolto dal risveglio, il riconoscimento, ci è indiscernibile da ciò che restituisce, forse, qualcosa dell'originale perso per sempre. Ma inoltre capita anche che noi raccontiamo quel sogno: l'ascoltatore a sua volta traduce questo racconto nel suo sistema d'immagini; se egli si vanta di studiare i sogni, ragionerà su quel che immagina, che è la trasmutazione di una trasmutazione. La traduzione di una traduzione può certo conservare qualcosa, ma *non ciò che non può essere nominato* [... che] è proprio quello che ci interesserebbe cogliere, [e] che ci darebbe qualche idea di quel che può essere *la coscienza sotto il sonno*, la produzione e la sostituzione di quasi-fenomeni, il perpetuo stato nascente di una vita mentale senza ritorno, essenzialmente istantanea» (ivi, pp. 31-32).

⁴⁹ ...al riguardo del quale Derrida ipotizza che *avrebbe potuto essere altro dal rifiuto*, in sostanza più *argomentato* e proprio a partire dagli assunti-base della riflessione valeriana, che non era priva in questo specifico caso di *argomenti propri*. Scrive infatti Derrida: «Tutti i motivi sui quali ho insistito e altri ancora *fanno concordare fino a un certo punto, in ogni caso nel principio che le ispira, le analisi di Valéry con quelle di Freud*: ri-definire l'io e la coscienza come effetti in un sistema, sviluppare la logica di un narcisismo primario in rapporto ad una pulsione di morte, interessarsi sistematicamente a tutto ciò che sfugge al controllo della veglia (la meditazione di Valéry sul sogno fu incessante), ecc» (Derrida, 1997, p. 384, il corsivo è mio).

⁵⁰ «Valéry, scrive Derrida, avrebbe potuto avanzare degli argomenti, manifestare il suo disaccordo, porre delle questioni epistemologiche, interrogare in modo vigile quello che all'epoca gli era possibile comprendere della psicoanalisi: *l'ha fatto solo opponendo il suo punto di vista formalista – che dunque qui produce un effetto di oscurantismo – a quello che egli considerava come il punto di vista semantico, "significativo" di Freud sul sogno*» (ivi, p. 385, i corsivi sono miei).

⁵¹ Cfr., Freud, *Autobiografia*, in Freud (1978), vol. 10, p. 127. Derrida nel sottolineare che «Valéry ha senza dubbio avvertito [la] prossimità, forse eccessiva» a Nietzsche, si chiede se l'*evitamento* valeriano nei confronti del pensatore tedesco non sia dovuto alla «stessa ragione che gli ha fatto respingere Freud», e chiosa poi il *triangolo* che si compone tra Nietzsche-Freud-Valéry con una *dualità di posizionamenti* nella quale i nomi di Freud e Valéry si scambiano tra di loro *il testimone della distanza nella prossimità* rispetto a Nietzsche e quello della *prossimità nella distanza fra loro due*, deducendone Derrida da questa dualità una nuova *triangolazione 'acronologica'* giacché pone il nome di Freud a far da *passante* tra Nietzsche e Valéry. Scrive infatti Derrida: «Freud sapeva anticipatamente che, se Valéry non poteva riconoscere Nietzsche, era perché Nietzsche

«Scartando», al riguardo del *rifiuto valeriano*, sia una lettura «che potrebbe somigliare ad una psicoanalisi della resistenza di Valéry alla psicoanalisi», nonché una lettura «storicista», «che spieghi perché Valéry, a quella data, non poteva leggere Freud, leggerlo come lo leggiamo noi ora o come lo leggeremo noi d'ora in poi», e aggiungendo a queste prese di distanza la *sottolineatura* che le riflessioni valeriane su: «L'attenzione al linguaggio, alla retorica, all'istanza formale, ai paradossi del narcisismo, la sua diffidenza nei confronti di un semanticismo ingenuo, ecc., hanno senza dubbio contribuito e in ogni caso sono stati parte di tutta quell'ondata che ha prodotto, dopo la guerra, una determinata rilettura di Freud», Derrida *mette al centro* della sua analisi critica dell'atteggiamento valeriano nei confronti della psicoanalisi, *per spiegarne*, a partire da e «nel sistema testuale di Valéry» in qualche maniera anche *i motivi del rifiuto*, «una certa partizione e un certo conflitto di forze tra due operazioni critiche, nel punto più acuto e più inedito di due discorsi [quello di Valéry e quello di Freud] necessariamente eterogenei in se stessi»⁵².

E individua quella «certa partizione e conflitto» in «un concetto e [...in] una parola»: *l'Implesso*, denominandolo un *foyer*, ovvero un termine «di grande densità economica [...] punto d'incrocio di una grande circolazione», un termine, specifica Derrida «Ovunque implicato, mai sorpreso né oltrepassato, questo fuoco sembra ricondurre tutto a sé come a una fonte», che il traduttore italiano giustamente s'ingegna a rendere «visibile» proponendolo al lettore sotto la dicitura: *foco(laio)*⁵³.

Di questa parola-concetto: *implexe*, Derrida precisa «che marca esattamente un'implicazione che non è una, un'implicazione che non si può ridurre ad un semplice, una implicazione e una complicazione della fonte che, in un certo modo, non è possibile de-implicare»⁵⁴. E in questa precisazione *giocata* a partire da, e tra, la *lettera* e il *significato* del termine *implexe* in quanto tale, è già contenuto il *motivo* per cui Derrida lo richiama a far da *tramite negativo-negante* (una specie di *organo-ostacolo*, per utilizzare una formulazione bergsoniana) tra i due discorsi: quello valeriano e quello freudiano.

Del ricco termine *implesso*, Derrida, limitandosi al testo de *L'idée fixe* nel quale esso compare e fa da tema (quasi) portante al dialogo, opportunamente mette in evidenza la sua cifra riassuntiva e strutturale richiamando le parole impiegate da Valéry: *eventuale*, *virtuale*, attraverso le quali viene compendiato l'uso del termine *implexe*⁵⁵. E ponendo l'accento sul fatto che l'implesso *marca* «l'impossibilità per un presente, anzi per un presente, per la presenza di un presente, di *presentarsi* come una *fonte*: semplice, attuale, puntuale, istantanea», Derrida sintetizza *questo impossibile presente* come «un complesso del presente che racchiude sempre il non-presente e l'altro presente nell'apparenza semplice della sua identità puntuale [come] la potenzialità o piuttosto la potenza, la *dynamis* e l'esponenzialità matematica del valore di presenza, di tutto ciò che essa sostiene, cioè di tutto – ciò che è»⁵⁶.

Congiungendo poi *l'implesso*, inteso come «non-coscienza o [...] non-presenza, [...] non-semplificata [...] alla coscienza presente, anzi alla presenza a sé di cui essa apre la virtualità dinamica», Derrida riassume l'«essere» dell'*implesso* e il suo «funzionamento», la sua «*postura*», aggiungerei io, riportandolo al e includendolo nel «filosofema classico [della] *dynamis*», cosicché da questa prospettiva se l'implesso «sta alla percezione o alla coscienza di sé come la potenza all'atto», esso, in quanto cosciente virtuale *in rapporto* al cosciente in atto, «appartiene allo stesso sistema di ciò che potrebbe, al limite, rimanere sempre ripiegato in essa»⁵⁷.

somigliava troppo a Freud. Che l'aveva detto, o piuttosto sussurrato, verso il 1925, in un'imperturbabile confidenza» (Derrida, 1997, p. 391).

⁵² Cfr. Derrida (1997), pp. 386-387.

⁵³ Ivi, p. 387. «Sono almeno due i sensi – scrive in nota Iofrida per giustificare la sua scelta traduttiva – di *foyer* su cui Derrida gioca: “fuoco” o “foco” in senso ottico («zona dell'asse ottico in cui si ha la massima concentrazione di raggi, o il suo centro», Devoto-Oli) e “focolaio, sorgente”.

⁵⁴ Ivi, pp. 387-388.

⁵⁵ Ivi, pp. 388-389. Per la trad. it. del dialogo cfr. Valéry (2008b).

⁵⁶ Derrida (1997), p. 388.

⁵⁷ Ivi, p. 389.

Così inteso, ovvero come *dynamis* e con la precisazione dello stesso Valéry: *l'implesso* «non è *attività*. Tutto il contrario. È *capacità*»⁵⁸, esso appare come un *concetto contestativo*, o almeno *critico*, se rapportato all'impianto psicoanalitico, non essendo l'inconscio freudiano, «quello che Freud così chiama [...] una coscienza virtuale [giacché] la sua alterità non è omogenea all'alterità che risiede nell'implesso», un inconscio, in qualche maniera *stabile e stabilizzato* da «l'operazione che Freud chiama rimozione», come *essere-altro* del e rispetto al cosciente, tale che *Es-so* si presenta come «una differenza irriducibile [c.m.]...a quella del virtuale e dell'attuale»⁵⁹.

Ma, aggiunge Derrida, «si può insegnare qualcosa a Valéry?» Ovvero, si può dirgli, come se non lo sapesse, che «questo [cioè, la parola-concetto: *implesso*] era il luogo della sua resistenza alla psicoanalisi»? E allora,

«se ho scelto di soffermarmi sull'*Idée fixe*, è perché in essa tutto sembra costruito intorno a questa sorta di centro di un sistema di fortificazioni impenetrabile alla psicoanalisi, *L'implesso ne rappresenta il pezzo fondamentale* [c.m.]. Da questa fortezza, ributtare la psicoanalisi da dove viene, cioè dal mare, in mare, movimento che non poteva essere semplice per Valéry, questa sembra essere talvolta l'operazione *ossidionale* dell'*Idée fixe* stessa»⁶⁰.

Che Derrida abbia ragione a dire, come testimonia *l'Idea fissa*, che per Valéry e in Valéry ci fosse *l'idea ossidionale* di «ributtare a mare la psicoanalisi», o, come dice più avanti nel saggio, e ancora una volta con ragione, «che è precisamente al senso che Valéry intende resistere», e di conseguenza «quello che rimprovera alla psicoanalisi non è di interpretare in un modo o in un altro, è, puramente e semplicemente, di interpretare, di essere un'interpretazione, di interessarsi prima di tutto alla significazione, al senso, e a una qualche unità costitutiva [...] del senso»⁶¹; che in questo *rifiuto dell'interpretazione a tutti i costi* Valéry incontri un *altro prossimo suo*, probabilmente non voluto, e dal quale, come con il primo, *distanziarsi*, ovvero Nietzsche, cui «tutto dovrebbe ricondurvelo»⁶², ebbene, *la doppia distanza* dall'uno e dall'altro *prossimo suo* dichiarata con forza da Valéry, non ha impedito a Derrida, in tutto il corso del suo scritto (esplicitato, peraltro, all'inizio di esso), di *trovare* «nel sistema testuale di Valéry, come una *sgualcitura regolare di ogni pagina* [c.m.], i nomi propri ... Nietzsche e Freud», cercandoli, *al di là* della «logica delle avversioni» di Valéry, e di ritrovarli, *o meglio, farli emergere*, come delle «*fonti appartate* [...] quelle che Valéry non ha potuto intravedere che di sbieco, come in un riflesso breve, anzi abbreviato,

⁵⁸ Mi sia consentito, per la determinazione concettuale del termine, rinviare alle considerazioni contenute in Papparo (1990) alle pp. 89-97, nelle quali ho evidenziato sia una *prossimità* molto forte tra il concetto valeriano di *implesso* e quello leibniziano di *virtuale* o *potenziale*, vicinanza dicibile, in maniera sintetica, con l'espressione leibniziana di «sostanza d'attesa», sia il fatto che *l'implesso* è non solo *implicitamente* contenuto ma, soprattutto, debba essere visto come il tratto caratteristico e *specifico* del «funzionamento» di una delle *potenze* della nostra umana psichicità, ovvero la *memoria*. Una *potenza*, la memoria, che è «ciò che meglio contraddistingue il sist(ema) psichico da un sistema meccanico, ossia istantaneo contenuto interamente in uno stato e in ogni stato» (Valéry, 1988, vol. III, p. 481); una dimensione, quella memoriale, distinta da Valéry in memoria *anacronica* e *cronologica* e che così distinta, ma intesa soprattutto come *anacronica*, egli qualificava come *corpo e sangue del pensiero, alimento e alimentazione del presente* (ivi, p. 491 e pp. 480-481), o, con una sola sintetica espressione, che condensa la *coappartenenza* di *implesso* e memoria, rendendo così comprensibile non solo il ruolo ma la «natura» stessa dell'*implexe*: una «*geodetica dell'implesso*» (ivi, p. 511). Quanto una simile *trattazione* della memoria e del suo concetto cardine, l'*implesso*, appunto, sia *prossima*, pur nella differenza terminologica, alle freudiane ricerche sulla memoria, al suo essere considerata *in primis* una *sede trascrittiva e formale*, a partire dalla quale si *mette in risalto* anche l'istituendo freudiano concetto di «inconscio», ogni lettore che abbia letto i testi di Freud e di Valéry può da solo accertarlo, farsene una ragione...nel mentre coglie anche *le sfumature*.

⁵⁹ Derrida (1997), p. 389.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 390.

⁶² ...«la diffidenza sistematica riguardo alla totalità della metafisica, la considerazione formale del discorso filosofico, il concetto del filosofo-artista, i problemi retorici e filosofici posta alla storia della filosofia, il sospetto di fronte ai valori di verità [...] di senso e di essere, di «senso dell'essere», l'attenzione ai fenomeni economici di forza e differenza di forze, ecc» (ivi, p. 391).

giusto il tempo di riconoscersi o riflettersi in esso per allontanarsene subito, vivacemente, decisamente, anche furtivamente, *con una giravolta che deve essere descritta a partire dal gesto di Narciso (c.m.)*⁶³.

Ora, tenendo conto della *maniera*, tutta imperniata sul “primato” della traccia scritta e limitata alla “scansione-scomposizione” del termine, attraverso cui Derrida legge l’implesso valeriano, occorre sottolineare che probabilmente è questa maniera che gli ha fatto da ostacolo non al coglimento del senso della parola-concetto⁶⁴, ma a quel particolare “senso”, molto più preciso e riconoscibile, che consente di leggere l’implesso, innanzitutto e soprattutto, come una *forma, strutturante quasi fisiognomicamente* «lo spazio psichico» del soggetto, a partire dalla quale soltanto diventa possibile *comprendere*, «nel sistema testuale» valeriano, la reiterata “presenza” del termine.

Se, dunque, l’implesso è *forma*, e anche, e forse di più, una *vis formativa legata e collegata*, proprio perché “sostanza d’attesa” (Leibniz), *alla “natura” eventuale dell’implesso*, allora direi che non lo si può tradurre in e pensarlo come un *geroglifico interiore*⁶⁵, – di per sé esposto all’infinita e interminabile *disseminazione di tracce di cui è composto il geroglifico... tracce-segni* da seguire, perseguire, rincorrere...in un *infinito intrattenimento* che toglie, *infinittizzando e sfinendolo*, all’implesso proprio il suo tratto *precipuo: l’eventualità*. Esso, l’implexe, va piuttosto pensato e compreso come l’*indice peculiare della “natura” dello psichico*, meglio ancora, come *quella vis, inerente allo psichico come tale, atta a disegnare e comporre la figura del soggettuale, presentandola e “rap-presentandola” anche al di là di ogni visione sostanziale e sostanziata* di “un essere *compos su*”. Attraverso l’implesso, in effetti, visto come una superficie fatta di pieghe che si co-implicano nel loro costante complessificarsi, è possibile “costruire” (*dessiner*) più che “costituire” (*désigner*) la *raffigurazione*, e la *configurazione*, della soggettività, distante *nella sua struttura formale* sia da una astratta e univoca valorizzazione, sia da una altrettanto astratta e univoca dissoluzione.

Se così, ritengo, vada letto il concetto valeriano di implesso, allora quel che importa mettere in rilievo, *nell’operazione decostruttiva* fatta da Derrida intorno ad alcuni *pleSSI “filosofici”* del pensiero di Valéry: la *Voce* e l’*Implesso*, è il fatto, *curioso a prima vista*, e forse anche *paradossale* in un pensatore, quale Derrida è stato, lontanissimo da un’*ermeneutica del sospetto*, di fermarsi a sottolineare che il *gesto di mettere in disparte, accantonare* «vivacemente, decisamente, anche furtivamente» “le fonti” di Nietzsche e Freud, vada “letto” come «*una giravolta*», o meglio ancora, con un termine che Derrida pronuncia subito dopo e sul quale *punta il pedale della sua interpretazione*, come un *détournement*, descrivibile «a partire dal gesto di Narciso».

Che cosa intenda precisamente Derrida con quel «a partire dal gesto di Narciso» non è a prima vista granché comprensibile⁶⁶, sì che l’espressione restando lì sospesa, perché non la si spiega più di tanto, viene lasciata cadere nella mente del lettore, il quale, con tutto l’arbitrio possibile che gli viene concesso una volta che l’autore ha licenziato il proprio testo, può *intenderla* in un senso, che sarà sicuramente prevenuto e restrittivo, non tanto però da non spingere il malcapitato lettore a leggere, in quella espressione sospesa, un tono *pesantemente allusivo*, e ad esempio intenderla nel senso di un “ripiegamento

⁶³ Ivi, p. 353.

⁶⁴ ...senso, come Derrida stesso sottolinea, che a Valéry non importava affatto o pochissimo e, di conseguenza, *scioglibile*, il *termine sintetico: implesso* mediante la sequenza di rimandi interni alla sua “radice” *linguistica*, ritenendo Derrida leggibile l’implesso e funzionante a questa maniera: esso «...marca esattamente un’implicazione che non è una, un’implicazione che non si può ridurre ad un semplice, una implicazione e una complicazione della fonte che, in un certo modo, non è possibile de-implicare» (ivi, pp. 387-388).

⁶⁵ ...è questo, ricordiamolo, il titolo del saggio di Lechantre che ha permesso a Derrida, *andando per tracce e puntuandole nell’ottica della “scrittura, anzitutto*, di rileggere, Valéry e di “scoprire i *Cahiers*” (ivi, p. 352).

⁶⁶ ...nonostante Derrida si soffermi, e giustamente, sulla figura di Narciso nell’opera e nell’operazione riflessiva di Valéry (si veda Derrida, 1997, pp. 366-368), le sue notazioni non danno conto a sufficienza di quello che è contenuto in quella che ha chiamato la «giravolta» di Valéry, il suo «gesto di Narciso»... a fronte delle *sources écartée*, ...se non, come dirò nel testo, la “classica” e abusata *sottolineatura di...un narcisismo mal temperato*.

isolazionista” connesso al netto rifiuto di Valéry verso le *sources écartées*. Oppure, e leggendo l’espressione derridiana non come un’annotazione di “carattere psicologico” ma piuttosto come un “dato” strutturale della maniera di pensare (in proprio) di Valéry, il *détournement* dalle *fonti* messo in atto attraverso «il gesto di Narciso» starebbe ad indicare semplicemente (!) il fatto di *aver accantonato* quelle *sources* per il timore di vedersi specchiato in esse e da esse, e di conseguenza anche da esse *stravolto*, perché intravedendo «di sbieco» l’*altro volto*, quello di Nietzsche e di Freud, si vede *in essi il volto proprio alterato*, e tuttavia quasi costretto a riconoscerlo, il suo come l’altro volto, *come talmente prossimo a sé* da dover accettare Freud e Nietzsche come *prossimi suoi* e, al tempo stesso, per questa *non voluta vicinanza* sentirsi *messo da canto nelle sue peculiari “fattezze” pensose e nelle proprie “solitarie” vie pensose?*

Se così fosse possibile *intendere (alla lettera?!)* la derridiana espressione «a partire dal gesto di Narciso», – e probabilmente la direzione interpretativa appena accennata è suffragata (ma forse solo in parte) da Derrida stesso quando chiude il suo saggio riportando le parole che Freud nella sua *Autobiografia* utilizzò per dire la propria presa di distanza da Nietzsche – Valéry apparirebbe allora, così come fece Freud verso Nietzsche, e Valéry stesso verso Nietzsche e Freud, niente altro che l’ostinato difensore delle proprie *scoperte*, talmente geloso e ostinato *nel marcare la propria differenza demarcandosi dai suoi “prossimi”*, al punto che gli si potrebbero mettere in bocca, senza snaturare la sua differenziatezza “speculativa”, le *stesse* parole usate da Freud in una lettera a Fliess, nella quale *rivendicando la proprietà del suo lavoro sul sogno*, esprime così la propria posizione: «Nessuno dei miei lavori è stato mio in modo così completo come questo; mio è il letto di concime, mia la *talea* e una *nova species mihi*»⁶⁷.

Probabilmente, però, l’insistenza derridiana a *circuire* «la logica delle aversioni» valeriane, e a interrogare in particolare quella verso il discorso freudiano (e solo in finale aggiungendovi quella *verso-versus* Nietzsche), mira a far emergere nel *non semplice détournement* valeriano: *mettre à l’écart*, dalle proprie *frasi*, «i giri di frase» nicciano-freudiani *sugli stessi temi*, qualcosa di più *marcato*, qualcosa che ha a che fare con una certa *fieratezza autoriale*, poco riassumibile, *tout court*, col «gesto di Narciso»... o forse in esso *inscrivibile se, e solo se*, «il gesto di Narciso» viene *letto anche* come una *pulsione istituyente* (la freudiana *Bemächtigungstrieb*: pulsione alla padronanza) *del soggetto, e nel soggetto, ad essere «l’autore in proprio»*. Una *Bemächtigungstrieb* non tanto, e *in primis*, rivolta alla propria esistenza – giacché se così fosse, *sola mente*, essa pulsione istituyente *lambirebbe i lineamenti, e finirebbe con l’assumerli anche, di un “soggetto psicotico” fissato e contratto in un progetto di autogenerazione assoluta di sé, con tutte le inenarrabili e inevitabili derive della “psicosi” che da quella “scelta azzardata” vengono fuori quanto ad isolamento della propria esistenza – ma una Bemächtigungstrieb* rivolta piuttosto alla *forma* e alla *ri-forma* da assegnare e ri-assegnare alla propria *esistenza data*, con i suoi tratti “ciclici” e “stereotipati”⁶⁸.

Ed è proprio quel che ha fatto, o meglio ancora: *tentato* Valéry allorché la propria pulsione *istituyente* («Non ho potuto sopportare di non cominciare dall’inizio») ⁶⁹, la sua «curiosa e pericolosa mania di cominciare, in ogni campo, dall’inizio (vale a dire, dal *mio* inizio)», il poeta e pensatore l’ha messa sotto l’egida del *come se*, espresso come un «ricominciare a rifare l’intero percorso, *come se tutti gli altri non lo avessero mai né tracciato, né seguito...*»⁷⁰. Ma va aggiunto che il *come se*, posto da Valéry a principio di ogni comprensione di «sé», è stato da lui *agito in tutta l’estensione possibile* perché sentito come l’unico principio *utile a, e utilizzabile per, la “gestione”-comprensione dei “poteri” della mente*, intendendo questi *poteri* e il *campo* nel quale essi si esercitano *oltre e di là da* ogni presunzione culturale e venerante di «sé» – non a caso, infatti, il principio del *come se...* è

⁶⁷ Freud, *Lettera 199* del 28 maggio 1899, in Freud (1986), p. 390.

⁶⁸ Mi permetto su questo ganglio centrale della riflessione di Valéry di rinviare al mio scritto *Un’etica dello stile*, Papparo (2012), pp. 57-73.

⁶⁹ Valéry (1988), vol. III, p. 9.

⁷⁰ Valéry, *Poesia e pensiero astratto*, p. 306, in Valéry (1971).

incarnato da una duplice figura: quella di *Metandro* (di cui si è già detto qualche pagina prima) e quella di *Gladiator*, il destriero o l'asceta, *figure* che poco o quasi nulla hanno a che fare con la vieta immagine de *l'onni-potente uomo quale misura di tutte le cose*, e molto invece con una *nuova figura di uomo, e di filosofo*, anche, il quale, non per caso e non a caso, superando o meglio *convertendo la passione per il cominciamento* (limitato però, nella vecchia figura di filosofo, *essenzialmente al conoscere*) la *inclina* e la *declina questa sua passione* nel verso dell'«attitudine [e della] tendenza all'addestramento, [come] una volontà orientata verso l'uomo addestrato da se stesso – Addestramento *sapiente* [c.m.] mediante il pensiero»⁷¹.

Se così è, risulta allora chiaro quanto il *détournement* valeriano non sia ri(con)ducibile al semplice *gesto narcissico* di «amare la propria figura» in *sensu assoluto* e quanto invece esso sia *il frutto* di una passione, non così segreta, anche se da Valéry *in primis* sempre *détournée*, di un'attitudine critica alla filosofia. E risulta altrettanto chiaro perché *il détournement critico* che Valéry ha operato verso un modo d'intendere la filosofia, e il filosofo in particolare, abbia trovato, all'interno del percorso ermeneutico derridiano di lettura di Valéry e del suo *gesto filosofico*, una giusta centralità e centratura⁷², anche perché in effetti le *tesi* valeriane si addensano, e Derrida lo annota e non può fare a meno di evidenziarne la *pregnanza concettuale*, intorno alla *centralità della scrittura nel "mestiere" del filosofo*, e al *fatto*, precisato con cura da Valéry, che «il filosofo è filosofo in quanto oblia questo fatto»⁷³. Un fatto, quello di *scrivere* il proprio pensiero, che Derrida segnala come *dato inoppugnabile*, e quasi, si potrebbe dire, da lui inteso come un'anticipazione e una *corrispondenza* con le proprie *tesi*, le quali come si sa privilegiano non la *foné "oracolante"* (quale che sia l'incarnazione che la sostiene) ma la *traccia scritturale*, che sempre, *di là dalla Voce* (e anche *al di qua* di essa?) e attraverso una specie di *contrazione della stessa*, «sospende» e «stravolge», fino a rendere *il senso e la verità*, sempre sottesi e sottointesi nella Voce-logocentrica, *frintendibili e in-sensati... quando vengono scritti*.

Solo che, è proprio *nel leggero, anche se deciso e decisivo, décalage interpretativo* relativo al posto e alla *funzione* de *la Voce*, da un lato, e al «senso» della *scrittura*, dall'altro, che si coglie, e va colta, la differenza di *maniera* tra il «gesto» valeriano e quello del suo interprete.

In Valéry, la Voce, come si è più volte detto, *istituisce* e *visibilizza* lo *spazio della singolarità pensante e vivente*, una singolarità che *si afferma*, prima ancora che nel *proprio dire logorroico, al di qua* di esso, epperò non, come si sarebbe tentati di leggere appoggiandosi *al parlare troppo presto tipico del filosofo*⁷⁴, per *confermare* la propria *assoluta lità* a fronte e *versus* ogni tentativo di riduzione di essa, quanto piuttosto *per mettere in campo*, oltre l'*lità* e tuttavia *osando*, cartesianamente, l'«Io», che nella lettura valeriana di Cartesio è *innanzitutto indice de la voce umana* più che il *simbolo riconoscibile e assoluto di un impersonale Ego cogito*, dunque come *emblema* della presenza *tout court* di: il *corpo* e le sue *maniere*, la *corporeità* e le sue *espressioni*, mai completamente riducibili a ciò che «il soggetto» ne sa o può saperne, e dunque mai *risolvibili* da e *com-prensibili* nella *presa di coscienza*⁷⁵.

Ed è perché la Voce rinvia a *questo presente assoluto ma non absolutus*, alla «cosa stessa», ovvero al *corpo come campo di "potenze"*, potenze orientate al *fare* prima ancora che al *comprendere*, che Valéry la valorizza e ne mantiene, contro tutti i *logocentrismi*, la *valenza inegalizzabile* (e forse anche, *ineguagliabile*). E se questa presa di posizione

⁷¹ Valéry (1985), vol. I, p. 369.

⁷² Si veda al riguardo l'intero paragrafo tre di «Qual Quelle», intitolato «Punto (di) filosofia – la scrittura», in Derrida (1997), pp. 373-381.

⁷³ Ivi, p. 371.

⁷⁴ «L'arte di parlare troppo presto Metafisico – Uomo che parla troppo presto. Aspettate per l'eternità di saperne un po' di più» (Valéry, 1986, vol. II, p. 222).

⁷⁵ ... e basta, al riguardo, fare solo un semplice riferimento, non tanto alle *irritate diatribe* di Valéry contro la dimensione emotiva-sentimentale, vissuta quasi sempre con *disperazione*, ma alla riflessione sulla *tripartizione* e *polivalenza* del corpo e della corporeità, contenute nelle sue *Riflessioni elementari sul corpo*. Si veda Valéry (1971), pp. 336-341.

valeriana è, prima di tutto, *una lotta contro il prepotente e presuntivo primato del Linguaggio* (che, comporta, sia detto *en passant*, anche l'“idea fissa” che il *mondo* sia innanzitutto e soprattutto, *per gli umani, il mondo detto*, che lascia “cadere-accadere fuori” da questo *detto mondo* ciò che *resiste al dicibile*), si capisce allora la *sferzata* verso ogni “dire” che si gloria *sola mente* del proprio dire (e in questo, una certa letteratura e la filosofia che si versa *sola mente* nell'“oracolarità” si trovano congiunte, ed entrambe contestate da Valéry) e la *sterzata polemica* che Valéry mette in atto contro il discorrere filosofico quando *fa finta di non sapere, o peggio ancora, oblia “il fatto che” il suo sapere innanzitutto si scrive*, invitando perciò stesso e *per questa insopprimibile ragione* il filosofo a prendere atto, e *a esercitarlo* di conseguenza, il proprio *pensare* come *un pensare che si scrive seguendo, e perseguendo anche, il “dettato” della propria voce*⁷⁶.

Ma se quest'ultima osservazione, come si è già accennato, può essere declinata nel verso derridiano di un *prima la scrittura versus la foné* (e ciò che nel corso “storico” del filosofare ha preso *abbrivo* da essa per imporre il *potere del Logos*), è quasi superfluo, adesso, per quanto si è appena affermato, *far vedere* la *diaferenza* tra Valéry e Derrida, e anche il *margin*e dal quale Derrida ha *intentato* la sua lettura.

Una *diaferenza* e insieme una *differenza* che è *poggiata*, più che “fondata”, su un *tratto* e un *carattere*, ineliminabili della e dalla riflessione valeriana, sintetizzabili, il tratto e il carattere, nel verso, centrale e centralizzante, del *performativo* (sul piano ‘linguistico’) e dell'*implesso* come *eventuale-possibile* (sul piano del corpo e delle sue potenze, così come della “mente” e dei suoi “poteri”), che, d'un sol colpo e insieme *in una lunga esperienza di ri-forma di sé condotta vita natural durante*, spazzano via *qualunque e qualsivoglia* concezione di un *individuale fissato a e mortificato dalla “propria” specchiata immagine!*

Vice versa, intendendo Valéry l'«individuo [...] uno spazio di possibilità – un “collettore” di possibilità»⁷⁷, più che mai *disegnandosi* quindi l'individuale *come un campo performativo e performante*, raccolto e composto, l'individuo e il suo campo, con le proprie espressioni e maniere, non intorno all'*insegna culturale e titanica di un Io tronfio di sé*, isolato e *isolante* tutti gli Altri da sé⁷⁸, ma piuttosto *addestrato a esercitarsi* sotto l'egida di «un narcisismo ben temperato», *un tale individuo, una simile individualità* saranno allora rinvenibili e “coglibili” in questa nuova *figura*:

quell'individuo *esitante*, l'individuo che rallenta, che ritarda, che si prende tutto il tempo necessario, riporta se stesso alla fonte, a quel “lavoro nascosto” che non cessa quando scende la sera, e che è enigmatico, intenso, inguaribilmente nemico del “tempo stereotipato del quotidiano” e dal quale scaturiscono tutte le domande, comprese quelle sull'individuo *possibile* che potremmo diventare trovando, chissà mai, sintassi del corpo prima ignorate. *Non è troppo per quell'animale che ha il logos e che non ha fretta*⁷⁹.

Bibliografia

Modern Language Notes (1972), vol. 87, n. 4, May.

Char, R. (1983), *Lettera amorosa* in *Œuvres complètes*, Introduction de J. Roudaut, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.

Derrida (1968), *La voce e il fenomeno*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano.

⁷⁶ È sufficiente al riguardo prestare attenzione alla lettura che Valéry fa del “genio” di Cartesio e del suo “gesto” inaugurale, visti sia l'uno che l'altro *come l'immissione e la statuizione* de «il suono della voce umana» e dell'*esperienza* che si può ricavare da una simile *risonanza* nel discorso della filosofia; si vedano allora gli scritti di Valéry su Cartesio, da me raccolti, tradotti e introdotti in Valéry (2008a).

⁷⁷ Valéry (1990), vol. IV, p. 427.

⁷⁸ «Culto dell'Io” – in – Me, scrive Valéry, Niente di Barrés. Niente dell'Io così com'è, e che si desidera presentare ad Altri come una cosa bella. Nessun Tempio né lodi *altezzose*. Ma un Addestramento – un maneggio – e una severità» (Valéry, 1985, vol. I, p. 398).

⁷⁹ C. Montaleone, *Presentazione*, p. 22, in Papparo (2012).

- Derrida, J., Artaud, A. (2005), *Forsennare il soggettivo*, trad. it. a cura di A. Cariolato, Abscondita, Milano.
- Derrida, J. (1972), *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, Paris, trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- Finzi, S. (1983), *Il mistero di Mister Meister*, Dedalo, Bari.
- Freud, S. (1978), *Opere*, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud, S. (1986), *Lettere a W. Fliess (1807-1904)*, ed. integrale a cura di J.M. Masson, Bollati Boringhieri, Torino.
- Hegel, G.W.F (2008), *Fenomenologia dello Spirito (1807)*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.
- Lechantre, M. (1972), "L'hiéroglyphe intérieur", in *Modern Language Notes* (1972), vol. 87, n. 4, may, pp. 630-643.
- Masullo, A. (2003), *Paticità e indifferenza*, il melangolo, Genova.
- Merleau-Ponty, M. (1993), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano.
- Papparo, F.C. (1990), *L'inquieto senso del possibile. Saggio sui Cahiers di Paul Valéry*, Presentazione di A. Masullo, Liguori, Napoli.
- Papparo, F.C. (2001), *L'arte dell'esitazione. Quattro esercizi su Paul Valéry*, Luca Sossella editore, Roma.
- Papparo, F.C. (2012), *Un narcisismo ben temperato. P. Valéry e la riforma di sé*, ETS, Pisa.
- Papparo, F.C. (2016), *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, Ets, Pisa.
- Strauss, B. (2020), *Il perseverante*, trad. it. a cura di A. Grieco, il Saggiatore, Milano.
- Valéry, P. (1957-1961), *Cahiers*, 29 vv., CNRS, Paris, riproduzione fotostatica.
- Valéry, P. (1971), *Varietà*, trad. it. a cura di S. Agosti, Rizzoli, Milano.
- Valéry, P. (1973 e 1974), *Cahiers*, a cura di J. Robinson, I e II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- Valéry, P. (1984), *Scritti su Leonardo*, Electa, Milano.
- Valéry, P. (1985-2002), *Quaderni*, voll. I-V, trad. it. a cura di R. Guarini, Adelphi, Milano (Valéry, P., *Cahiers*, voll. I-II, édition établie présentée et annotée par J. Robinson, Gallimard, Paris 1973-1974).
- Valéry, P. (1988-2016), *Cahiers 1894-1914*, 13 vol., Gallimard, Paris.
- Valéry, P. (2008a), *Il suono della voce umana. variazioni su Cartesio*, ed. it. a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli.
- Valéry, P. (2008b), *L'idea fissa*, ed. it. a cura di V. Magrelli, Adelphi, Milano.
- Valéry, P. (2014), *Taccuino di un poeta*, trad. it. a cura di M. Scotti, pp. 1236-1237, in *Opere scelte*, ed. it. a cura di M.T. Giaveri, Mondadori, Milano.
- Valéry, P. (2018), *Svedenborg*, ed. it. a cura di B. Scapolo, Mimesis, Milano-Udine.
- Žižek, S. (2012), *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, trad. it. a cura di D. Giordano, Orthotes, Napoli.