

# La *différance* allo specchio della *Differenz*

(Derrida lettore di Heidegger)\*

Gino Zaccaria

Il discorso che segue richiede una breve premessa. Il suo tema potrebbe essere: «come la *différance* legge la differenza ontologica», ovvero anche (e in quanto conseguenza): «sulla differenza tra la *Differenz* (di Heidegger) e la *différance* (di Derrida)». Ma su quale piano è necessario giungere per poter cogliere tutto questo? I due testi ai quali liberamente mi riferirò sono lo scritto *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* di Heidegger e *La différence* di Derrida (il primo costituisce la rielaborazione dell'ultima lezione di un seminario del semestre invernale '56/'57 sulla *Wissenschaft der Logik* di Hegel, riproposta poi in una conferenza tenuta a Todtnauberg il 24 febbraio del '57; il secondo è invece una conferenza che Derrida pronunciò 11 anni dopo, cioè agli inizi del 1968, alla *Società francese di filosofia*, e che fu pubblicata in *Marges de la philosophie* [MPh], Paris: Minuit, 1972). Devo appellarmi alla Loro clemenza: il discorso non sarà di immediata intelligibilità, anche in considerazione del fatto che — seguendo i tratti del fenomeno da mettere a fuoco — ho dovuto riconiare alcune parole, peraltro il più delle volte desuete, le quali potrebbero urtare l'udito.

Cercherò dapprima di puntualizzare il senso fenomenologico della *Differenz* di Heidegger. Alla luce di ciò, tenterò di chiarire il modo in cui la *différance* di Derrida legge la *Differenz*, così da accennare al modo in cui questa può leggere, anzi *interrogare* e forse diagnosticare, quella.

## 1. Leggere (l'essere)

Derrida *lettore* di Heidegger. Leggere vuol dire *λέγειν*, raccogliere, o anche, per usare una parola che mi è cara, fugare, se intendiamo la fuga naturalmente non nel senso della ritirata, della defezione o della dispersione, bensì della raccogliente interezza, della riunente integrità: fuga di stanze, fuga di valli, fuga di note (pensiamo alla forma musicale polifonica).

La lettura è la festa dell'integrità a cui il testo, quando sia redatto a partire dal pensiero, costantemente mira. Sicché è il testo pensante — il testo filosofico — ciò che innanzitutto legge, ciò che in primo luogo fugare; è *il testo filosofico il lettore primo*. Noi leggiamo (“lo” leggiamo) nella

---

\* Rielaborazione di un testo presentato il 6 maggio 2016 al ciclo di incontri organizzato dall'Associazione *Prologos* e intitolato «Derrida lettore dei filosofi» (si veda: <http://www.prologos.it/derrida-lettore-di-heidegger/>; per la registrazione audio del seminario: <http://www.prologos.it/category/eventi/>).

misura in cui assecondiamo il leggere che il testo attua. Altrimenti, *dis*leggiamo, ci rendiamo “dislessici”, fuggendo magari là dove, parafrasando un verso di Hölderlin, «il dardo non brucia»<sup>1</sup>. Questo è quanto Heidegger stesso ci insegna sul leggere, o almeno quanto egli ne direbbe.

Ma che *cosa* legge, cioè che *cosa* fuga, il testo pensante, il testo filosofico? Risposta (che attribuiamo ancora a Heidegger): non per l'appunto la mera cosa, bensì l'essere-cosa, l'essere. Il testo filosofico — conclude il pensatore, inaugurando così un nuovo corso del pensare — fuga l'essere, e tanto più lo fuga quanto più è *pensante*. Chiamiamo il carattere o la tempra di questo fugare del lettore primo «fugacità filosofica».

I testi di Heidegger, così come egli stesso li intende, sono ogni volta un tributo, anzi un contributo, meglio un'afferenza (nel senso dell'*adferre* latino), un *Beitrag*, alla fugacità filosofica, donde appunto il titolo del trattato degli anni Trenta restato inedito fino al 1989: *Beiträge zur Philosophie — Affärenze alla filosofia (Conferimenti filosofici)*. È un titolo che potrebbe fugare sotto di sé l'intera *Gesamtausgabe*. La quale non a caso reca in esergo il detto: *Wege, nicht Werke*, «cammini, non opere» — *Wege* tuttavia di un unico *Denkweg*. Ogni afferenza alla fugacità è infatti un cammino, vale a dire: *non* un percorso già tracciato, segnato, *bensì* una rotta contrassegnata dal tentare, dal tentativo — parole da intendere, fuor di metafora, in senso alpinistico: tentare una via, una scalata, una parete. Tentativo ed erranza, tentativo come erranza. Ogni testo del *Denkweg* — che sia dedicato a un pensiero di un filosofo o a un detto di un poeta o all'opera di un artista, oppure al progetto di ciò che Heidegger chiama *der andere Anfang des Denkens*, «l'altro inizio del pensare» — ogni testo, dicevo, afferisce-conferisce alla fugacità filosofica nella misura in cui tenta l'essere errando in esso. Afferisce l'essere all'essere. Ma perché? Perché le “cose” stanno in questi termini?

La risposta del pensatore è tanto semplice quanto disarmante: perché l'essere, proprio nel momento in cui si mostrava “ormai” come l'«ultimo alito di una svaporante realtà»<sup>2</sup>, cioè come un *flatus vocis*, dunque come una mera vuotezza, ebbene, esattamente in tale momento, *divenne*, contro ogni aspettativa, degno di interrogazione *in quanto tale*, ovvero: senza l'ente; *divenne* l'attendibile “via dall'essente”. In quel «divenne», dobbiamo in realtà udire i toni della promessa e dell'impegno e dunque del futuro, dell'attendibile: divenne degno d'interrogazione — l'essere — perché questa sua dignità divenisse sempre veniente, avveniente. Nel vuoto d'essere, nel mostrarsi dell'essere come vuoto, l'essere stesso avviene come interrogativo, e ciò al punto tale che questo vuoto è già in sé la nascosta flagranza dell'avvento dell'essere in quanto interrogabile.

---

<sup>1</sup> *Fast ganz vergessen da, / Wo der Stral nicht brennt*, «quasi la sfera d'integrità dimenticare nella flagranza ove il dardo non brucia».

<sup>2</sup> «letzter Rauch einer verdunstenden Realität», in Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung, Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hrsg. G. Colli und M. Montinari, Berlin: de Gruyter, 1969, Bd. 6, p. 70.

Pertanto la dignità d'interrogazione (dell'essere) non emergerebbe, come comunemente si opina, dalla cosiddetta “umana meraviglia” dinanzi allo “spettacolo del mondo”<sup>3</sup>. Essa invece conseguirebbe all'irruzione del più estraneante stupore, che ha ancora la forma di un interrogativo, in sé sempre e improvvisamente inconsueto: come può, come potrebbe l'essere “essere” una indeterminata vuotezza se, senza di esso, ossia senza, per così dire, “l'essere dell'essere” nell'essere dell'uomo, alcun ente, Dio compreso, potrebbe sussistere? Ci si dovrebbe accorgere allora di una circostanza essenziale<sup>4</sup> che suona: l'essere è senza l'ente, ma l'ente *non è mai* senza l'essere. La vuotezza dell'essere sarebbe insomma talmente inattendibile che essa altro non costituirebbe che l'accendersi dell'interrogabilità d'essere — senza l'ente.

## 2. La Differenz

*Senza l'ente.* Questo «senza», quando fosse esperito compiutamente, svela in verità una dimensione singolare, una singolarità: il «senza ente» è il niente, che qui non è né la negazione dell'essente né l'affermazione della nullità, bensì («senza» viene forse da *sine*, «non con sé», «via da sé», «libero di sé») la libertà, nel bel mezzo dell'essente stesso, dal primato dell'ente, cioè il disimpegno dal suo autoimporsi in primo piano, dal suo consolidarsi in contingenza (ni-ente = «no» inferto all'ente). Il niente, nel *Denkweg*, è esperito quindi come il richiamo *dell'essere all'essere*; più precisamente: come lieve scossa d'essere. Interrogare l'essere senza l'ente significa allora innanzitutto, per un pensare, lasciarsi scuotere dal suo vigere come il primigenio *differente*. Ma forse come il differente *dall'essente*? No. Piuttosto come il differente *verso* l'essente, come il *dis-ferente per* l'essentità, in favore cioè dell'irruzione dell'“essente”. Udiamo qui all'improvviso questo «dis» — al quale dovremo tornare.

Emerge in tal modo l'essenziale: l'interrogazione dell'essere — che possiamo ora indicare con un solo nome: «interroganza» — richiede innanzitutto di esperire ciò che Heidegger chiama appunto *die Differenz*, la differenza (uno dei rari casi in cui egli adopera una parola di provenienza latina). L'interroganza si genera per entro la differenza, o non si genera affatto.

Ma che è la differenza? Heidegger dice: *die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden*. Se traducessimo: «la differenza *tra* l'essere e l'ente», scriveremmo e diremmo “bene” ma penseremmo “male”, saremmo cioè “letterali” nel non-pensiero, nella spensieratezza. A rigore, quello *zwischen* non è il «tra» o l'«intra», che indica l'interno (*\*intĕrus*) di uno spazio delimitato da

---

<sup>3</sup> ... e neppure, come sostiene l'odierno acume teoretico di derivazione pragmatista, dalle cosiddette “pratiche” e dai loro “incolabili intrecci” e “orizzonti”. Come potrebbe infatti una “pratica” — se è *meramente* tale (ossia unicamente azione, uso, consuetudine) — generare nell'uomo il sentimento della vuotezza? Quest'ultimo è pre-pratico in quanto *ab origine* omni-dis-pratico.

<sup>4</sup> ... scorgimento che muta definitivamente il pensiero.

due o più segnaposto, e neppure il «fra» o l'«infra» (da *inf[er]ra* [*inferus*]), che dice il «sotto» o il «tardi» di un già dato tempo-spazio. Lo *zwischen* (da *zwei*, «due») indica piuttosto il puro *inter duas*, la schietta intimità nella quale i due sono *scissi* l'uno *verso* l'altro. Si tratta dunque di un'intimità che non confonde ma ingiunge l'unità nella chiara scissione, la *Mitte*, la medietà (quale) tramite dei due, la misurata dualità, l'*intercessione* dell'uno *per* l'altro, *con* l'altro. Sicché nello *zwischen* parla qualcosa come una dualità (o una unità duale) *per* scissura, una inter-scissura, una scissura che, intervenendo e interferendo, fuga i due *in quanto scissi*. Giacché poi *zwischen* ha anche un tono avverbiale (ormai non più udibile), potremmo esplicitare quella proposizione così: la differenza al modo della tramitante interscissura per entro cui si libera — si efferisce — l'essere che, via via intercedendo, stanziava l'ente (lo colloca, lo staglia, lo afflagra).

Ciò che sta all'origine del *Denkweg* è lo scorgimento del carattere costitutivo del pensiero tramandato e ancora invalso: a questo pensiero sarebbero state destinalmente negate l'esperienza e la considerazione della differenza *in quanto* differenza, giacché esso l'avrebbe inconsapevolmente incontrata nel modo dell'«essere dell'ente». Proprio tale incontro costituirebbe la marca, anzi lo stigma di quel modo del pensare che Heidegger chiama a buon diritto «metafisica». Nell'essere dell'ente, la differenza vigerebbe nascondendosi, ritraendosi in sé, e quindi celando il suo stesso nascondersi: nell'essere dell'ente, e *come* essere dell'ente, la differenza sarebbe già caduta preda dell'oblio, presa cioè in una trascuranza dimentica di sé. Ciò dipenderebbe dalla circostanza che, fin dall'inizio greco del pensiero, e anzi *in quanto* questo stesso inizio, l'essere si sarebbe affermato come traslato suppletivo dell'ente — dove la traslazione lo avrebbe imposto nella forma del “genere dei generi” (si pensi al «genere sommo», all'οὐσία, nell'Albero di Porfirio) mentre il supplire lo avrebbe innalzato a causa prima, profondandolo a fondamento di ogni ente e preparando così le condizioni per la sua trasformazione in *summum ens* (in quanto *Deus creator*). In regime metafisico, l'essere, in quanto traslato dell'ente in guisa di suo supplemento (e infine di sua appendice), sarebbe dunque nulla più che l'elemento “onto-differito”, cioè l'effetto del differimento o della dilazione dell'essente: l'essere sarebbe insomma ciò che l'ente permette certamente di distinguere, ma sempre necessariamente di sfuggita: il semplice distinto. Così la differenza avrebbe assunto l'aspetto della distinzione di grado, venendo al più riguardata come il prodotto di un'adduzione dell'intelletto — o come costituente un suo *a priori*. Nell'essere dell'ente, l'essere è il differito *dall'ente* (è il “suo” super-ente) ma non è mai il dis-ferente *verso* l'essente.

Concepire l'essere in forma di ‘essere dell'ente’ — concepire metafisicamente l'essere — significa assumere l'ente come primo stimolo dell'interroganza e, *al tempo stesso*, come sua dissuasione, giacché il pensare, qui, progetterebbe l'essere unicamente per caratterizzare l'ente.

(In altre parole, il pensiero muoverebbe dall'ente verso il chiarimento d'essere per rientrare, con il chiarito essere, nell'ente — secondo un rientro in cui l'essere come tale resta sospeso: metafisica, meta-ontica.) Nella “logica” dell'essere dell'ente, l'essente costituirebbe il *blocco* dell'essere e, ancora prima, lo sbarramento della differenza.

Finora ho intenzionalmente adoperato il condizionale. Saltiamo adesso invece all'indicativo, cioè, letteralmente, al tentativo di *indicazione*, di *indizione* della differenza *pensando* l'essere dell'ente nel suo senso più originario.

### 3. Pensare l'essere dell'ente

Se pensiamo *l'essere dell'ente*, lasciando che la differenza viga in quanto tale, prosciogliendola dall'oblio, sottraendola alla trascurata trascuranza, allora tutto muta, ossia: appare improvvisamente una via d'uscita dalla metafisica o, più precisamente, una sua postergazione.<sup>5</sup> Ma come si può lasciare alla differenza il suo vigore di — *differenza*<sup>6</sup>? Solo se si rinuncia all'intelletto carpente, che la assale adducendola dinanzi a sé per assicurarsela come oggetto afferrabile (e ciò anche quando quell'intelletto ne fantastica in termini di un indicibile o di un non-concepibile o di un irraggiungibile). La rinuncia consiste nel ritrarsi dinanzi alla differenza in modo da andarle finalmente incontro senza contrastarne la flagranza (o l'escandescenza) con il sovrapporre il formato della distinzione separante (l'ente, *di qua*, l'essere, oltre, *di là* — secondo il differimento e la dilazione metafisici). «Andar*le* incontro» significa: sentirla e scorgerla e liberarla infine come la *provenienza stessa* di quell'essere in virtù del quale soltanto può via via generarsi un “che” (a cui assegniamo il nome) di «essente». Che non sia allora — la differenza — l'essere stesso? L'essere in quanto differenza, *dis-ferenza*, (perenne, istantanea) offerta o meglio “offerenza” del «dis»?

La differenza non è afferrabile poiché essa stessa non afferra nulla e nessuno. In tal modo scorta, e per così dire “scortata”, pensiamo nuovamente l'essere dell'ente, e verificiamo l'accennata postergazione della metafisica.

«Essere dell'ente» — come parla in verità questa espressione?

Parla in due sensi, a seconda che la differenza sia trascurata oppure scorta. In un primo senso, nell'oblio, parla, come abbiamo visto (sebbene al condizionale), la lingua del differimento: l'essere è il traslato suppletivo dell'ente; il genitivo «dell'ente» marca qui il blocco dell'essere *nell'ente*, cioè *per entro* l'essente stesso. Nell'altro senso, grazie al proscioglimento dall'oblio<sup>7</sup>, parla

<sup>5</sup> ... che è al tempo stesso una preparazione dell'altro inizio del pensare.

<sup>6</sup> ... vigore che è poi un tacito fulgore, una silente incandescenza.

<sup>7</sup> e quindi alla conclamazione della carenza in esso implicita.

una lingua metafisicamente inaudita. Il genitivo «dell'ente» deve ora intendersi come genitivo “oggettivo” o, meglio, diretto. Ciò richiede naturalmente di sentire nella parola «essere» il nome sostantivo del verbo «essere». Così «essere dell'ente» (esattamente come, ad esempio, la formula «lettura del libro dell'essere» vuol dire: lettura consistente nel leggere quel libro che legge l'essere) significa: essere, consistente nell'*essere-l'ente*, ossia: essere che è l'ente, *essere-l'essente* — espressioni che presuppongono, con il permesso dei grammatici, nonché dei grammatologi, la *transitività* dell'essere. Ecco dunque la lingua metafisicamente inaudita, la parola (la promessa) della postergazione: adesso «essere dell'ente» parla dell'essere come di un *trans-ire*, dove il «trans» dice l'«oltre» di un compimento, l'oltranza di un esito: transizione *dell'ente*, transizione che consiste nel *trans-ire l'essente*. Ciò non significa tuttavia che l'essere, lasciando il suo “posto” (e quale?), raggiunga l'essente per sorpassarlo. Esso, in grazia di un originario disdetto *transeat*, transisce ciò che al tempo stesso *disasconde*, e che solo in virtù di tale transizione viene inoltrato nella forma di un “da sé disascosto”, di uno stagiato che da sé si custodisce, si reconde per apparire in ciò che è. L'essere si mostra allora come la transizione disascondente, la *stagliante oltranza*, mentre l'essente in quanto tale assume l'aspetto dell'inoltrato in dis-ascosità. Là dove l'essere si acclara in stagliante o disascondente oltranza, l'ente appare nel modo del sé-reconsivo inoltramento per entro la disascosità. Ora l'essere non è più il traslato suppletivo dell'ente; l'uno, come oltranza, e l'altro, come inoltramento, sono piuttosto i due scissi di ciò che prima abbiamo appunto definito «tramitante inter-scissura» — la quale, giacché costituisce l'essere unicamente nel suo costituire l'ente mentre costituisce l'ente sempre solo nel suo lasciarsi costituire dall'essere, in un certo senso, sebbene in due diversi sensi, non è né l'uno né l'altro, né l'essere né l'ente, ed è pertanto quel medesimo *inter duas* che chiameremo più nettamente «inter-scisma» o anche semplicemente «scisma» (traducendo l'*Unter-Schied* di Heidegger)<sup>8</sup>. Potremo così parlare della differenza di essere ed essente come dello scisma di oltranza e inoltramento. Naturalmente, lo scisma non è la dissensione, la separazione o il distacco, quindi non è affatto un rapporto di distinzione; esso, nella misura in cui è affidato all'originario *transeat* prima citato, ha il tratto della fuga misurante, ossia della dimensione che raccoglie in uno gli scissi, della spaziosità che rafferma la scissione dei due, nel senso che dà all'essere e all'essente le loro rispettive scissili misure<sup>9</sup>. Ci accorgiamo allora del carattere ultimo dello scisma. Solo lo scisma offre e sorregge quello *Zwischen*, quel (*trames*) *inter duas*, ove oltranza e inoltramento, retti l'una verso l'altro, sono sofferti (*sufferre*, sopportare, adergere) in reciproca diversione proprio mentre sono conferiti in un mutuo conversare. Sicché

<sup>8</sup> «Inter-scisma» come «inter-vento»: venire in mezzo per mediare, inter-cedere, inter-cessione, inter-stizio (inter-sistere), stare nel mezzo (“far da tramite”). Inter-scisma: scindere dal mezzo, scindere in metà irrompendo. L'inter-scisma dov'è? Né nell'essere né nell'ente: esso si stanziava come metà che scindendo fuga mentre fugando scinde. Figura: tramite-chiasmo.

<sup>9</sup> ... la loro “frugalità”.

la differenza di essere ed ente, pensata come scisma di oltranza e inoltramento, è ciò che Heidegger chiama *der entbergend-bergende Austrag beider* — ossia (traducendo con l'occhio rivolto al fenomeno): la disascondente-recondente sofferenza di entrambi la quale consiste nel conferirli in quanto tali: oltranza d'essere e inoltramento di essente offerti in conversante diversione. Tale sofferenza è allora anche la *conferenza* dei due, la conferenza stagliante, la dimensione che concede (efferisce) la *Lichtung* dell'essere per lo stagliarsi dell'ente — in uno, e nella nostra lingua: la stagiatura.

Troviamo così infine il genuino tenore della differenza: non differimento o distinzione ma dis-ferenza, offerenza del «dis» dello scisma, sofferenza dell'essere *verso* l'essente, efferenza dell'essente *per* l'essere: con-ferenza. Ora, ma questo non possiamo mostrarlo, solo alla luce della differenza pensata fin nel suo fondo di sofferenza, di conferenza, di conferente-correlante sofferenza, e infine di “fugante dolore”,<sup>10</sup> possono intendersi i sensi del *Dasein* e dell'*Ereignis* di Heidegger, così come anche il senso in cui la differenza è la *Sache des Denkens* — non la “cosa” del pensiero bensì la sua cura.<sup>11</sup>

#### 4. La *différance*

Non è agevole ricostruire il tracciato del pensiero della *différance* — la cui «a» in francese può rendersi in italiano con il dittongo latino «ae», secondo la proposta avanzata da Silvano Facioni, Simone Regazzoni e Francesco Vitale nel loro volume *Derridario*<sup>12</sup>. A p. 84, leggiamo:

La differaenza è la matrice della decostruzione derridiana, la traccia della sua irriducibile originalità, la trama che s'intesse e si dipana in tutta la sua opera secondo un fascio di propagazione a cascata.

Gli Autori ricordano infatti come il pensiero della differaenza sia ancora pienamente operante nel 2003, quando si tratterà o si trattò di parlare della democrazia... «Differaenza», dunque, è la parola-non-parola, il concetto aconcettuale o dis-concettivo, il termine-chiave, che nulla ha di terminologico ma tutto di “aprente”, e che è quindi il segno omni-dischiudente dell'intero tentativo di Derrida. A che mira *innanzitutto* il pensiero della *différance*? A evocare, ben prima della pur necessaria memoria dell'essere, l'indicibile condizione senza fondo e senza origine, la pre-condizione di possibilità di ogni condizione di possibilità — quella archi-possibilizzazione che

---

<sup>10</sup> e quindi, ancora, carezza.

<sup>11</sup> Devo questa traduzione a Ivo De Gennaro; si veda *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Pavia: Ibis, 2015, p. 228. — Una parola che potrebbe indicare in uno la dis-ferenza, nel suo essere la cura del pensiero, e il *Dasein* nell'*Ereignis*, è «ultroneità».

<sup>12</sup> S. Facioni, S. Regazzoni, F. Vitale, *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Milano: il melangolo, 2012.

però può *solo* essere presagita, presentita mediante le “sue” tracce. Scriviamo «sue» tra virgolette, poiché essa stessa, come non-originaria condizione del tutto-senza-totalità, non lascerebbe traccia alcuna; tracce dunque che non permettono di rintracciarla, e non lo permettono poiché non lo possono, e non lo possono *proprio perché* sono tracce *della* differenza. In quanto innominabile potenza di ogni possibile, la differenza è anche — al tempo stesso — l’invisibile ferita della presenza di ogni presente. Di che si tratta propriamente? Derrida suggerisce di udire nella non-parola *différance* il non-verbo *differre*, «differire», nella sua accezione non-greca: rinviare, tener conto, nel senso del computare le forze per l’attingimento di un obiettivo, ossia: *temporisation* — termine che non tradurrei con «temporeggiamento» (come propone il Curatore dell’edizione italiana<sup>13</sup>) bensì proprio con «temporizzazione» (si dice ad esempio «temporizzare un automatismo», cioè stabilire il ritardo con cui esso entra in azione rispetto all’istante in cui viene attuato il comando). La *temporisation* è insomma il prendere tempo per un certo incremento di forza e di potenza: prendere o assumere (il) tempo come elemento performativo. «Economico», dice anche Derrida, e aggiunge:

Vedremo — più tardi — in cosa questa temporizzazione è anche *temporalisation* ed *espacement*, divenir-tempo dello spazio e divenir-spazio del tempo, “costituzione originaria” del tempo e dello spazio, direbbero la metafisica o la fenomenologia trascendentale nel linguaggio che è qui criticato e trasposto, rimosso. [MPh, p. 8]

Ora, *temporalisation*, in questo contesto, significherebbe farsi-tempo-dello-spazio, mentre l’*espacement* sarebbe il farsi-spazio-del-tempo. La *différance* — in cui bisogna sentire infine il participio presente *différant* (che reca la «a») — sarebbe l’incondizionato “differitivo”, l’assoluta “differitività”, quell’inattingibile processo-potenza che possibilizza ogni differenza e tutti i differenti, e quindi innanzitutto per l’appunto: tempor(al)izzazione<sup>14</sup> e spaziamento e, simultaneamente, ma “ancor prima”, matrice di ogni significazione, di ogni farsi segno della lingua (nel riferimento alla scrittura, all’archi-scrittura). Scrive Derrida:

La *différance* è ciò che fa sì che il moto del significare sia possibile solo se ogni elemento detto “presente”, che appare sulla scena della presenza, si rapporti ad altro da sé, custodendo in sé il marchio dell’elemento passato, e lasciandosi già solcare dal marchio del suo rapporto con l’elemento futuro, giacché la traccia si rapporta a ciò che chiamiamo il futuro non meno che a ciò che chiamiamo il passato, e giacché essa costituisce ciò che chiamiamo il presente proprio grazie a questo rapporto con ciò che non è tale: assolutamente non è tale, non è cioè nemmeno un passato o un futuro intesi come presenti modificati. Perché il presente sia se stesso, bisogna che un intervallo lo separi da ciò che non è tale, ma questo intervallo che lo costituisce

<sup>13</sup> *Margini della filosofia*, a cura di E. Iofrida, Torino: Einaudi, 1997.

<sup>14</sup> Questa scrittura serve a marcare la circostanza (“non-originaria”) che la *temporalizzazione*, in quanto farsi o divenir tempo dello spazio, è in sé — eterogeneamente a ogni origine — *temporizzazione* quale “effetto *différance*”.

come presente deve anche, al tempo stesso, dividere il presente in se stesso, destinando così in condivisione con il presente tutto ciò che si può pensare a partire da esso, cioè ogni ente, nella nostra lingua metafisica, in particolare la sostanza o il soggetto. Giacché tale intervallo si costituisce, si divide dinamicamente, esso può chiamarsi *spaziamento*, divenire-spazio del tempo o divenire-tempo dello spazio (*temporizzazione*-[temporalizzazione]). Ora, proprio questa costituzione del presente, come sintesi “originaria” e irriducibilmente non semplice — e dunque, in senso stretto, non-originaria — di marchi, di tracce di ritensioni e protensioni (per riprodurre qui, per analogia e provvisoriamente, un linguaggio fenomenologico e trascendentale che si rivelerà fra poco inadeguato), proprio tale costituzione del presente, dicevo, propongo di chiamare “archi-scrittura”, “archi-traccia” o “*différance*”. Questa (è) (simultaneamente) spaziamento (e) temporizzazione. [MPh, pp. 13-14]

Sinteticamente:

*la différance* — il differitivo, la differitività — spaziamento tempor(al)izzazione.

Ecco, con una (non-)formula, la matrice del pensiero, o meglio del pensare, o meglio ancora del cammino decostruttivo che chiamiamo forse impropriamente “derridiano” giacché esso, per come è da Derrida stesso presentato, non avrebbe alcun soggetto operante. Quella formula è in realtà il titolo di qualcosa come uno sguardo gettato *nella metafisica* muovendo dal suo “fuori”, dal suo innominabile esterno — quindi anche qualcosa come una “uscita (senza vie d’uscita) dalla metafisica”, posto che questa sia intesa (“alla Derrida”) come la tradizione e l’epoca del privilegio o del primato della presenza, e quindi come la tradizione del cosiddetto «essere presso di sé della coscienza». Dal sistema della presenza, dunque, al sistema della *différance* — sistema che, negli intenti del filosofo francese, dovrebbe poter indicare anche il fondo senza nome in forza del quale si rendono possibili (dicendolo con le sue parole) certamente il «gesto di Heidegger», nel senso della *Differenz*, ma ancor prima «i gesti di Nietzsche e di Freud»:

Questo gesto, prima di essere, così radicalmente e così espressamente, quello di Heidegger, è stato anche quello di Nietzsche e di Freud. Entrambi, come è noto, (...) hanno posto in questione la coscienza nella sua certezza infallibile di sé. Ora, non è notevole che sia l’uno sia l’altro abbiamo fatto ciò a partire dal motivo della *différance*? [MPh, p. 18]

Seguono le ampie battute conclusive della conferenza, dedicate nell’ordine per l’appunto a Nietzsche, a Freud, e quindi alla *Differenz* di Heidegger.

Le osservazioni sul «gesto di Nietzsche» sono illuminanti. Non abbiamo il tempo di leggerle come meriterebbero; ma potremmo facilmente constatare la singolare omologia fra la *différance* e

il *Wille zur Macht*, la volontà *per* o, meglio, *verso* la potenza<sup>15</sup>. Se pensiamo, infatti, nel *Wille zur Macht*, in quanto intima essenza dell'essere (come avverte Nietzsche), la costitutiva intrinseca dinamica della potenza, ovvero: il suo muoversi *verso* sé stessa, il restare in sé come potenza, potenza perennemente “in potenza”, cioè incessantemente potenziale, potenza che si vuole come tale e che non può voler altro che tale volersi: potenza *per* (la) potenza secondo il modo della volontà *per* (la) volontà — ebbene, ci accorgiamo che tale dinamica altro non è, altro non può essere che

spaziamento tempor(al)izzazione: *différance*.

Pensiamo al moto. Quando esso sia letto nei termini della dinamica della potenza, e quindi non come mero spostamento locale di un dato corpo, quando cioè sia, ad esempio, inteso come la necessità stessa di un certo incremento di forza in vista della sua conservazione-valorizzazione per un suo successivo incremento, non appare — il moto stesso — come l'effettuazione del divenire-spazio del tempo e del divenire-tempo dello spazio, e dunque come un effetto della *différance*? Lo spaziamento-tempor(al)izzazione è in verità un tratto costitutivo della potenza, il quale richiede (ma questo non potrà essere mostrato) di assumere e adottare la lingua stessa come un sistema energetico di differenze. [Si noti che «spazio», in senso cibernetico, significa: (traslazione del) “mondo” (in) “tempo di percorrenza”. Lo spazio è ora il “fattore di disturbo” dell'eterno computare della volontà per la volontà. È il “deferito” alla potenza.]

La precedente formula, che abbiamo definito «dell'uscita (senza vie d'uscita) dalla metafisica», si arricchisce di un termine, assunto dal pensiero nicciano. Ora suona:

*différance* — spaziamento tempor(al)izzazione — dinamismo della potenza.

Questo richiamo della lettura derridiana della posizione di Nietzsche — saltando a piè pari le pagine su Freud — ci introduce alla parte dedicata alla *Differenz* di Heidegger. E ci introduce nel seguente senso:

la *différance* legge la *Differenz* alla luce del dinamismo della potenza (in cui essa stessa consiste).

Non si tratta di una tesi né di un'ipotesi. Parlerei piuttosto di un tentativo di *diagnosi* — la quale potrebbe naturalmente rivelarsi interamente errata. Vediamo.

---

<sup>15</sup> Secondo l'*ewige Wiederkehr des Gleichen*, l'eterna rivenienza dell'uguale.

## 5. Diagnosi della *différance*

Articolerò la trattazione in cinque ordini di osservazioni, ognuno dei quali (ordini) mira alla formulazione di una o più “questioni diagnostiche”.

### 5.1 La “presenza”

Il pensiero della *différance* (ci si consenta di chiamarlo il «pensare differitivo» [differitorio o dilatorio]) interroga, dice Derrida, la determinazione dell'essere come «presenza». Questa parola è la traduzione italo-francese del tedesco *Anwesenheit*, e poi anche di *Anwesen*. In quanto traduzione, essa è innanzitutto un'interpretazione.<sup>16</sup>

*Questioni.* Quale fenomeno è così messo a fuoco? In che senso e come la presenza dice la *Anwesenheit*? Con i termini *Anwesenheit* e *Anwesen* Heidegger indica forse la presenza — o mira ad altro? Analoga questione con *das Wesen*: è qui pensata l'«essenza» (nel senso del traslato suppletivo dell'ente) o altro? Altro, certamente! Ma allora come tradurre questa cruciale dizione del *Denkweg* heideggeriano? Si tratta di questioni ineludibili. A titolo di preparazione della loro trattazione, si potrebbero fornire due chiarimenti essenziali: *in primo luogo*, potremmo mostrare come in *prae-sens* e in *prae-sentia*<sup>17</sup> parli il non-interrogato «essere» incrociato con quella particolare configurazione del nesso uomo-ente che è la relazione ‘soggetto-oggetto’; *in secondo luogo*, si potrebbe far vedere come la presenza e il presente siano dei modi (tardi) della *Anwesenheit*, termine con il quale Heidegger intende in realtà esplicitare innanzitutto il tratto di fondo dell'intesa greco-iniziale dell'essere, determinata e intonata dal senso della φύσις.<sup>18</sup>

### 5.2 La “storia”

«La “a” della *différance*, dice Derrida, marca il movimento» del «*dispiegamento* storico ed epocale dell'essere o della differenza ontologica».

*Questioni.* Che significa qui «dispiegamento storico o epocale»? “Storico-epocale” in che senso? In quale accezione della storia? Questa parola traduce la *Geschichte* di Heidegger. Ma questi, nella *Geschichte*, pensa e dà da pensare forse la storia — o, daccapo, intende, pensa e dà da pensare altro? E, se così fosse, che sarebbe questo “altro”, e, di nuovo, come potrebbe essere indicato nelle nostre lingue neo-latine?

---

<sup>16</sup> Si veda in «Ousia et grammé» [MPh, p. 33] una nota nella quale si riconosce il carattere ineludibile della traduzione dei testi fenomenologici di Heidegger.

<sup>17</sup> ... da *prae-sum*, «sono dinanzi», «sono al cospetto di».

<sup>18</sup> La tradizione metafisica non sarebbe allora “fono-centrica” o “logo-centrica” bensì semmai “fisio-centrica” — posto che con il termine «centro» s'intenda il “senso centrale” o il “senso di fondo” dell'essere nella sua genitura greco-europea.

### 5.3 La “metafisica”

«Il pensiero del *sensu* o della *verità* dell’essere, la determinazione della *différance* come differenza ontico-ontologica» sarebbe, osserva ancora Derrida, «un effetto *intra-metafisico* della *différance*» [MPH, p.23]. Se «intra-metafisico» vuol dire qui «sottostante alle leggi della metafisica in quanto epoca del privilegio della presenza», allora sorge la *questione*: posto che tale caratterizzazione della metafisica dipende dall’interpretazione “presentista” della *Anwesenheit* di Heidegger, se essa (interpretazione) risultasse problematica o addirittura inattendibile, non diverrebbe *ipso facto* problematico (sebbene *non* inattendibile) anche il concetto di “intra-metafisicità”? Ma poi anche quello (eventuale) di ultra-metafisicità e — *ma ancor prima* — quello di metafisica? In ogni caso resta un punto fermo: Heidegger, come s’è visto, chiama «metafisica» quel pensare per il quale la *Differenz* è obliata e non semplicemente qualcosa come il “pensiero della *Anwesenheit*”.

### 5.4 L’“antichità” della *différance*

La “storia dell’essere” sarebbe un’epoca della *différance*; ma, precisa Derrida, «non si potrebbe più nemmeno chiamarla “epoca”, giacché il concetto di epocalità appartiene alla storia come storia dell’essere» (*ibid.*). E aggiunge: «Poiché l’essere non ha mai avuto “senso”, non è mai stato pensato o detto come tale se non dissimulandosi nell’ente, la *différance*, in una certa e assai strana maniera, (è) più “antica” della differenza ontologica o della verità dell’essere» (*ibid.*). La “strana” antichità della *différance* sarebbe ciò che autorizzerebbe a chiamarla «gioco della traccia», e questa traccia non apparirebbe più «all’orizzonte dell’essere», essendone piuttosto il bordo — il bordo che non ha senso e «che non è», e che «non appartiene», poiché non ha un “adesso” ma è piuttosto «una scacchiera senza fondo in cui l’essere è posto in gioco» (*ibid.*). Il bordo della *différance* (il bordo in quanto *différance*) sarebbe dunque un niente — starebbe in un “non-è”, in un “*de-est*”, anzi: *de-sisterebbe* nel senza-essere, nel nulla (qui inteso ovviamente come la mera vuotezza di senso, come l’assoluto “niente-da-dire”, “niente-da-essere”).

*Questioni.* Ammesso e non concesso che l’oblio della differenza ontologica significhi o implichi il non-senso dell’essere, ebbene, come si può da ciò dedurre o ricavare l’antichità della *différance* rispetto alla *Differenz* e quindi la sua “non appartenenza” all’orizzonte dell’essere? Che si deve intendere con quest’ultima dicitura: «orizzonte dell’essere»? Come può il (pur preteso) “non-è” — il (pur supposto) “*de-est*”, il (pur presunto) “*de-siste*” — della *différance* non-essere in senso assoluto? Anche in questo caso, resta un punto fermo: l’intesa dell’essere come traslato suppletivo dell’ente (l’intesa metafisica dell’essere), cioè il vigere dell’essere come elemento ontodifferito, come effetto del differimento dell’essente, non implica in nessun modo che esso (l’essere) sia “privo di senso”. Il *Denkweg* non smette di mostrare come, nell’intesa metafisica

dell'essere, l'essere stesso si custodisca da sé e attenda così di lasciarsi pensare alla luce della conferente-correlante sofferenza, di lasciarsi meditare nella sua finora misconosciuta indole di dolore. La metafisica sarebbe insomma l'attestazione dell'impegno dell'essere verso il pensiero, verso l'uomo. Impegno e vincolo — riserva e privilegio: nascondimento, nulla.

### 5.5 *Die Spur* — la *trace*?

Il pensiero differitivo legge comunque la *Differenz* come il segno — ancora inesplicito e per l'appunto intra-metafisico — di un “al di là dell'essere” “pensabile”, nel suo “non senso”, solo se ci si prepara alla *différance*:

(...) Prepararsi, al di là del nostro logos, per una *différance* tanto più violenta [*violente*, potente] da non lasciarsi di nuovo ridurre alla ragione come epocalità dell'essere e differenza ontologica (...) Bisogna farvi apparire/sparire col massimo rigore la traccia di ciò che eccede la verità dell'essere (...) Presentandosi [tale traccia, la traccia dell'eccedente o dell'eccessivo, del Mancante e del Resto], presentandosi, dicevo, si cancella, risuonando si assorda e si ammutisce, come la “a” quando si scrive, quando iscrive la sua piramide {A} nella *différance*. [MPh, p. 24]

Questo sarebbe il programma di fondo, la via maestra del pensiero differitivo, il proposito, il prospetto e il compito della decostruzione: cercare ed enucleare le tracce della sé-cancellantesi traccia dell'eccedenza d'essere: *différance*, moto della *différance*. «Di questo moto, annota Derrida,

si può sempre svelare la traccia annunciatrice e riservata nel discorso metafisico e soprattutto nel discorso contemporaneo che dice (...) la *clôture*, la chiusura [la preclusione, ma anche la *fine*] dell'ontologia. Particolarmente nel testo heideggeriano.

Questo ci sollecita a interrogare l'essenza del presente, la presenza del presente. Che è il presente? Che è pensare il presente nella sua presenza? [MPh, p. 23]

Inizia in tal modo una lettura di alcuni brevi passi del saggio di Heidegger sul detto di Anassimandro (del 1946). Si tratta di una lettura frammentata e acuta, anche acuminata, che reca con sé la problematicità della traduzione di *Wesen* con «essenza» e quindi della *Anwesenheit* e dell'*Anwesen* con «presenza». Leggiamo in francese — come esempio di tale problematicità — la traduzione che Derrida propone del primo passo che egli estrae dal suddetto saggio heideggeriano:

Mais la chose de l'être (*die Sache des Seins*), c'est d'être l'être de l'étant. La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse, une provenance du présent à partir de la présence (*des Ansesenden aus dem Anwesen*). Mais, avec le déploiement des deux, l'essence (*Wesen*) de cette provenance demeure secrète (*verborgen*). Non seulement l'essence di cette provenance, mais encore le simple rapport entre *présence* et *présent* (*Anwesen und Anwesendes*) reste impensé. Dès l'aurore, il

semble que la *présence* et l'étant-présent soient, chacun de son côté, séparément quelque chose. Imperceptiblement, la présence devient elle-même un présent... L'essence de la présence (*das Wesen des Anwesens*) et ainsi la différence de la présence au présent est oubliée. *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant*. [MPh, p. 24]

Questa traduzione — come tutte quelle che si trovano nella conferenza *La différance* — riprende fundamentalmente la versione del saggio condotta da Wolfgang Brokmeier per l'edizione Gallimard di *Holzwege* (titolo trasposto in *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962), nella quale *das Anwesen* e *das Anwesende* sono rispettivamente resi per l'appunto con *la présence* e *le présent* (anche: *l'étant-présent*). La prima osservazione di Derrida al precedente passo suona:

Nel riportarci alla differenza *de l'être à l'étant* [«dell'essere all'ente», cioè «fra l'essere e l'ente»; egli intende quindi la differenza alla luce del differimento e della distinzione, e non dello *Unterschied* né tantomeno naturalmente dell'*Austrag*; nel passo in esame, peraltro, Heidegger adopera proprio il termine *Unterschied*; Brokmeier non differenzia, e quindi neppure Derrida — riprendiamo:] Nel riportarci alla differenza tra l'essere e l'ente (alla differenza ontologica) quale differenza tra la presenza e il presente, Heidegger avanza una proposizione, un insieme di proposizioni che non si tratterà qui, per una qualche precipitazione della stoltezza, di “criticare”, quanto piuttosto di restituire alla loro potenza di provocazione. Procediamo lentamente. [MPh, p. 24]

Possiamo allora leggere quello che Derrida legge innanzitutto — *e quindi comprende e pensa* — nel precedente passo:

Ciò che dunque intende rimarcare Heidegger è questo: la differenza tra l'essere e l'ente, l'obliato della metafisica, è scomparsa senza lasciar traccia (o tracce). La traccia stessa della differenza *a sombré*, è sprofondata, si è inabissata. Se ammettiamo che la *différance* (è) (essa stessa) altro dall'assenza e dalla presenza, se essa *traccia*, cioè se è *tracciante*, bisognerebbe parlare qui, giacché si tratta dell'oblio della differenza (fra essere ed ente), di una sparizione della traccia della traccia. Proprio questo sembra implicare il seguente passo della *Sentenza di Anassimandro*. [MPh, p. 24]

Che Derrida parli di «sparizione della traccia della traccia» è perfettamente coerente con l'assunto della *différance* come dinamismo dell'innominabile potenza tracciante, la quale includerebbe in sé la *Differenz*. Ed ecco, ancora nella sua resa francese, l'annunciato passo di Heidegger in cui egli ravvisa, in forma di implicito, la suddetta “sparizione”:

L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilée. L'oubli appartient si essentiellement à la destination de l'être que l'aurore de cette destination commence précisément en tant que dévoilement du présent en sa présence. Cela veut dire: l'Histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant. La différence fait défaut. Elle reste oubliée.

Seule le différencié — le présent et la présence (*das Anwesende und das Anwesen*) — se désabrite, mais non pas en tant que le différencié. Au contraire, la trace matinale (*die frühe Spur*) de la différence s'efface dès lors que la présence apparaît comme un étant-présent (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) et trouve sa provenance dans un (étant)-présent suprême (*in einem höchsten Anwesenden*). [MPh, p. 25]

(L'oblio dell'essere fa parte dell'essenza stessa dell'essere, da esso velata. L'oblio appartiene così essenzialmente alla destinazione dell'essere che l'aurora di tale destinazione comincia precisamente in quanto svelamento del presente nella sua presenza. Ciò significa: la Storia dell'essere comincia con l'oblio dell'essere poiché l'essere trattiene in sé, ritiene, la sua essenza, la differenza *con* l'ente, cioè *rispetto* all'essente. La differenza "fa difetto", difetta, manca, viene meno. Essa resta obliata. Solo il differenziato — il presente e la presenza — esce allo scoperto, ma non in quanto differenziato [qui «differenziato» implica palesemente il senso del differito sia come distinto sia come traslato: separato, distaccato]. Al contrario, la traccia mattutina della differenza si cancella non appena la presenza appare come essente-presente e trova la sua provenienza in un essente-presente supremo.)

Derrida legge quindi nella *Differenz* il moto della *différance*, traslando — lo abbiamo già chiarito e formalizzato — il pensiero della *Differenz*, il pensiero *scismatico*, potremmo dire, il pensiero del *dolore dello scisma*, entro il pensiero differitivo. Ma egli può compiere questa lettura traslativa-riducente, fondandosi su tre presupposti, i quali però, per quanto io sappia, restano non interrogati, ossia non ricavati da un'esperienza del fenomeno.

*Il primo presupposto* non interrogato è già stato indicato: tradurre *senz'altro* la fuga del verbo *Wesen* (*Anwesenheit, Anwesen, das Anwesende*) alla luce del concetto di «essenza», il quale, anche per la formazione della sua parola, attesta, sebbene nascostamente, l'intesa dell'essere come traslato suppletivo dell'ente (b. lat. *essentia* dall'inusitato participio *\*essens*).

*Il secondo* è questo: nel tradurre, si tralascia la differenza tra la *Differenz*, l'*Unter-Schied* e l'*Austrag*, quali tratti che, esplicandosi reciprocamente, indicano la provenienza del fenomeno 'essere-essente', il quale, nella forma di 'essere dell'ente', intona l'inizio e la fine della metafisica.

*Il terzo presupposto* è più nascosto e, per certi versi, più problematico perché va al cuore del pensiero differitivo-decostruttivo: pensare nella *Spur des Unterschiedes* la *tracce de la trace* della *différance* — la traccia della traccia. Porre la questione in tali termini — posizione del tutto conseguente nella sfera della *différance*, come s'è detto — richiede infatti che la *Spur*, quando sia riferita all'*Unter-Schied*, all'inter-scisma, sia essa stessa intesa come «traccia». Questo è il problema, e non è affatto di poco momento.

Che vuol dire «traccia»? Non so se Derrida ne abbia mai discusso l'etimo, il quale in ogni caso è dubbio.

Per un verso, esso può ricondursi al *trahere* attraverso il volgare *tractiare*, da *tractus* (-us), parola che prevede dei significati afferenti al moto *nel suo lasciare segni-indizi di sé*, quindi all'estensione e

alla dilatazione, insomma al differimento tempo-spaziale — tempor(al)izzazione e spaziamento, dunque. Sicché la traccia sarebbe il marchio del *tractus*, o, come spiega il Tommaseo,

il segno o i segni di cosa che sia passata di lì, cosa ch'abbia movimento (...) si segue, si cerca la traccia d'un uomo, d'un animale, d'un carro (...) traccia è linea (...) dell'oggetto, impressa o descritta (...) su altro corpo (...) la traccia indica parte della via [fatta, seguita] (...) traccia <è> la continuazione delle orme (...) la traccia conduce a trovare il principio o la cagione di sé; poche orme non fanno traccia.

Per l'altro verso, in «traccia» si può forse udire un richiamo al fr. *traquer*, «braccare», «incalzare», «stanare», così che essa diviene un termine dell'arte venatoria, dell'appostamento e della battuta di caccia, della cattura e della presa.

Torno allora al punto con la domanda: è fenomenologicamente fondato pensare la *Spur* come *traccia* quando sia riferita all'*Unterschied*? Si addice allo scisma dell'essere verso l'ente la “capacità” o la “potenza” di “lasciar traccia” di sé? Nella logica del *Denkweg*, la risposta è negativa: l'essere senza l'ente, lo scisma, non “traccia”, non è tracciante, non grava, non produce, non incide, non in-scrive, ma, nel ritrarsi, fruendo, in tale ritrarsi, dell'essere dell'uomo, piuttosto allude e accenna, illude, ma anche disillude e revoca, infirma; avverte, adocchia e scorge, ma al tempo stesso oscura, inganna e respinge; “è” *pura osticità*; chiama insomma nel suo gioco, richiama alla sua udienza, risuona silente in note e toni, in *orme tonali* e *scortive-scorgibili ma mai contingenti* — con un solo motto: si detta, si indice o si ingiunge *in stigmati*, si intima *mediante stigmati*<sup>19</sup>. Invece, nella logica del pensiero della *différance* — giacché quest'ultima si mostrerebbe come la «scacchiera senza fondo in cui l'essere è posto in gioco» — l'essere appare esso stesso come un tracciamento, una iscrizione e una *inscrizione* della *différance*.

Se il pensiero scismatico è in sé *stigmatico* e irrintracciabile (non produce reperti), il pensiero differitivo, il pensare dedito alla *différance*, il pensare che la assume come dato, è *astigmatico*, e, per costituzione, rintracciante. Ecco inaspettatamente stagliarsi una prima differenza finora velata: per un verso, (s'impone procedendo) il pensare per tracce, per cifre, per i(n)scrizioni, per valori, per titoli; per l'altro verso, (folgora recedendo) il pensare per stigmati, per indoli, per toni e lievi scosse, per voci silenti.

Che sia proprio questa ritratta differenza — l'unico verso che fuga i due suddetti versi del nostro pensare — non *per l'appunto* la *traccia* ma a sua volta lo stigma e forse il sigillo della scissione che scinde la *Differenz* dalla *différance* e la *différance* dalla *Differenz*?<sup>20</sup>

<sup>19</sup> «Stigma», gr. *στίγμα*, da *στίζειν*, «pungere».

<sup>20</sup> Pensare per tracce, per valori, “ipotizzare”, afferrare in prospettive, “scoprire il gioco”, svelare il segreto — rompere il nascondimento, annientare il nulla.

## 6. Conclusioni

Riassumo le cinque questioni sollevate. Esse interrogano l'attendibilità dell'interpretazione (derridiana) 1. della *Anwesenheit* come «presenza» e ancor prima del *Wesen* come «essenza»; 2. della *Geschichte des Seins* come «storia dell'essere»; 3. della metafisica nel *Denkweg* come «metafisica della presenza»; 4. dell'oblio e della trascuranza dell'essere nell'essente come sintomo della sua «mancanza di senso»; 5. della «traccia» quale tratto della *Differenz*.

Dicevamo — come tentativo di diagnosi — che la *différance* legge la *Differenz* alla luce del suo proprio carattere intrinsecamente dinamico-potenziale. Quello che le cinque questioni sollevate — indipendentemente dalla loro risoluzione — ci metterebbero sotto gli occhi è semplicemente questo:

*il pensiero della différence sembra rispecchiarsi nel pensiero della Differenz; sarebbe dunque esso, in tale precipuo senso ancora tuttavia da chiarire, un pensiero sé-speculante e, in forza di ciò, sempre sé-dicente.*

Se il pensiero scismatico parla di *Wesen* e di *Anwesenheit* — il pensiero differitivo ode, vede e scrive *essence* e *présence*.

Se la memoria della *Differenz* ingiunge al pensare di insediarsi nella differenza *Geschichte* versus *Historie* — il moto della *différance* ha già superato questa differenza e sente unicamente «storia»<sup>21</sup>.

Se l'oblio della *Differenz*, quando sia esperito come tale, si mostra come un riservarsi e un serbarsi dello scisma mediante *Spuren*, stigmi<sup>22</sup>, la prospettiva della tracciante *différance* coglie la *Spur* unicamente e necessariamente come traccia<sup>23</sup>.

\*\*\*

Credo che un'analisi rigorosa del modo in cui Derrida legge Heidegger possa essere avviata fruttuosamente — in vista di un colloquio tra pensanti — innanzitutto tentando di chiarire le precedenti questioni.

Compito difficile, certo. Evidentemente l'intesa genuina (cioè non semplicemente storica) della grandezza di un pensatore non è mai a buon mercato. Ciò appare in modo lampante quando si meditino gli ultimi quindici capoversi della conferenza *La différence*, dove si punta l'attenzione sulla supposta pretesa heideggeriana di pensare il nome unico dell'essere — (supposta) pretesa che viene messa in questione senza indugi:

---

<sup>21</sup> Prestando per altro alla *Geschichte* la lettera maiuscola.

<sup>22</sup> Anche: richiami, moniti, impegni, esortazioni, strette; colpi dell'attendibile, risvegli.

<sup>23</sup> Traccia: resto, innesco dell'ipotesi, della caccia, della

Il n'y aura pas de nome unique, fût-il le nom de l'être. Et il faut le penser sans nostalgie, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire l'affirmer, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de danse. [MPh, p. 29]

Ma è questo il senso in cui Heidegger pensa l'unicità del nome dell'essere? Che vuol dire — nel *Denkweg* — tale *unicum*?

Non si vorrebbe che proprio l'unicità dell'essere nel suo unico nome comportasse *sì* un *dire-sì*, ma in sé scisso da ogni affermazione e da ogni negazione, e quindi presagisse un altro riso e un altro passo di danza, forse l'*altro* ridere e l'*altro* danzare — uno splendore e un volo mai finora tentati.

### Aggiunta

#### *Die Spur des Unter-Schiedes*

1. Stigma: pungolo d'accortezza, di carenza, illume-insonora ferita. Forse dalla stessa radice vengono *estinguere* e anche *istinto* e *istigazione*. La scismaticità è stigmatica-stigmante, istigante, istintiva.

2. Meta-*fisica* compiuta, nichilismo: estinzione di ogni stigma dello scisma.

3. Gli stigmi dello scisma sono indolicamente sé-estintivi (auto-estintivi).

4. Un pensare che senta gli stigmi dello scisma, della sofferenza, la ferita del fugante dolore, è ingenito al puro istinto, all'alto istinto. Istinto d'essere, istinto della stagliatura: ad-essere per addicenza. Endiadi di *Dasein* ed *Ereignis*.

5. La formatazione estingue l'istinto mentre potenzia i "bassi istinti", cioè i non-istinti, gli impatti (le parvenze d'istinto). In fondo, l'impatto vissuto è: istinti senza puro istinto, estinzione d'istinto. Ecco perché (possiamo dire che) i pensatori e gli artisti sono degli istintivi (della verità). Pensiero finalmente istintivo. Agire d'istinto.

## APPENDICE

### Dal saggio sullo *Spruch des Anaximander*

Traduzione dei contesti dei passi citati da Derrida nel saggio *La différance*

a cura di Ivo De Gennaro e G. Z.

[I numeri di pagina si riferiscono al volume 5 della *Gesamtausgabe* di Heidegger.]

Che vuol dire τὸ χρεῶν? Delucidiamo alla fine la prima dizione del detto, poiché essa è l'indole prima secondo il rango dettato dalla cura. Ma quale cura? Quella dell'adstanzarsi di ciò che si adstanzia. Ma la cura [il fato] dell'essere consiste in questo: essere l'essere *dell'essente* [rinvio alla differenza ontologica].

La forma linguistica di questo genitivo enigmaticamente polisenso denomina un generarsi, un provenire di ciò che si adstanzia dall'adstanzarsi. [Nota *ms di Heidegger*: «Nello splendere dell'adstanzarsi risplende, viene in luce (dinanzi) ciò che si ad-stanzia. Quello splendere non risplende e non appare mai!»] Tuttavia proprio là dove si stanziavano questi due, resta nascosto lo stanziarsi di tale provenienza. E non solo; infatti, resta persino già non pensato il duale reciproco riferimento dell'adstanzarsi e di ciò che si adstanzia (dell'ad-stanziantesi). Fin dal primo mattino sorge l'apparenza che l'adstanzarsi e ciò che di adstanzia siano ciascuno un'indole per sé e a sé. Inavvertitamente, l'adstanzarsi stesso diviene un che di adstanziantesi. Addotto a partire da ciò che si adstanzia, l'adstanzarsi diviene ciò che si adstanzia sono a qui, tutto (l'adstanziantesi) transendo, finendo così per assumere l'aspetto del sommo adstanziantesi [ecco l'essere in quanto *traslato suppletivo* dell'essente]. Ogni qualvolta sia menzionato l'adstanzarsi, è già addotto un alcunché di adstanziantesi. In fondo, l'adstanzarsi in quanto tale non è scisso da (contro, verso) ciò che si adstanzia. Esso risulta solo l'indole generalissima e somma di ciò che si adstanzia; e quindi si configura come un adstanziantesi. Lo stanziarsi dell'adstanzarsi e con esso lo scisma dell'adstanzarsi verso ciò che si adstanzia restano preda della trascuratezza, meglio: della trascuranza [oblio]. La trascuranza d'essere è la trascuranza dello scisma dell'essere verso l'ente. [Nota *ms di Heidegger*: «Lo scisma è infinitamente di-scisso da ogni essere che resti essere *dell'ente*. Perciò resta inadeguato denominare lo scisma ancora con la parola «essere» (che sia *con* la «y/ae» o meno). (Altro è dire: l'essere in quanto scisma; l'essere è così ricondotto alla genitura dello scisma e quindi alla sofferenza.)]

Tuttavia la trascuranza — l'oblio — dello scisma non è assolutamente la conseguenza di una negligenza del pensare. La trascuranza dell'essere è ingenita allo stanziarsi dell'essere, il quale, proprio mediante questa trascuranza, resta velato. Essa è così costitutivamente ingenita al *fatum*

dell'essere che il suo primo mattino esordisce come disvelamento dell'adstanziantesi nel proprio adstanziansi. Ciò vuol dire: la genitura dell'essere esordisce nella forma della trascuranza d'essere, ossia nella forma seguente: l'essere rimane trattenuto quanto al proprio stanziarsi, il quale altro non è che scisma verso l'essente. Lo scisma cade nell'oblio. Resta preda della trascuranza. Solo lo scisso, l'indole scissile, l'adstanziantesi e l'adstanziansi, si disasconde, ma non *in quanto tale*. All'opposto, anche il pristino stigma dello scisma viene cancellato in forza della circostanza che l'adstanziansi si mostra come un adstanziantesi, e trova la sua provenienza in un adstanziantesi supremo.

La trascuranza dello scisma, mediante cui il *fatum* dell'essere ha inizio, per compiersi in esso, non è affatto tuttavia (daccapo) una mancanza, bensì la più ricca e spaziosa addicenza nella quale la genitura mondiale esperide giunge alla sofferenza. È l'addicenza della metafisica. Ciò che oggi è si erge all'ombra del già infuturato-inoltrato *fatum* della trascuranza d'essere.

Lo scisma dell'essere verso l'essente può tuttavia esperirsi nel suo costituire un che di trascurato solo se esso (scisma) si sia già dis-celato mediante l'adstanziansi dell'adstanziantesi, e così abbia incusso uno stigma che è scortato nella lingua in cui l'essere giunge a flagranza. Pensando in questa direzione, possiamo presumere (congetturare) che lo scisma si sia stagiato piuttosto nella pristina dizione dell'essere che in quella tarda — senza che però sia mai stato indicato in quanto tale. Nel contesto di tale pristino dire, la formula «stagiatura dello scisma» non può pertanto significare: «mostrarsi dello scisma in quanto scisma». In compenso, nell'adstanziansi in quanto tale, può palesarsi il riferimento a ciò che si adstanzia, e questo in modo che giunga alla dizione l'adstanziansi *nel suo costituire questo puro riferimento*. [p. 365]

Quel riferimento a ciò che si adstanzia — vigente, in quanto riferimento, nello stanziarsi dell'adstanziansi stesso — è un che di unico, ha il carattere dell'unicità. Esso resta ineguagliabile rispetto a ogni altro riferimento. È ingenito all'unicità dell'essere stesso. Così la lingua, per denominare il tratto di stanzietà dell'essere, deve scorgere un'unica, anzi l'unica dizione<sup>24</sup>. Da ciò si può misurare quanto ogni dizione pensante, che redica l'essere, sia audace, vaga (invaghita, errante). Tuttavia tale audacia<sup>25</sup> non è nulla di inattendibile [non è affetta da inattendibilità, cioè non è vagolante o erratica]; infatti l'essere parla nei più diversi modi ovunque e costantemente per entro ogni lingua (transisce ogni lingua). La difficoltà non sta tanto nello scorgere, pensando, la dizione dell'essere; il difficile, piuttosto, è trattenere nell'adatto pensiero la scorta dizione. [p. 366]

---

<sup>24</sup> ... ossia: che parla unicamente, auto-monologica, ossia senza rinvio se non a se stessa; stigma della discontingenza e crollo del format che vuole la lingua come un sistema di contrasti-differenze, di valori differenziali.  
<sup>25</sup> ... “fiore di vaghezza”, dizione fiorita nell'erranza.

La fruenza (*der Brauch*), confugando funzione e diligenza, rilascia nella temporaneità, e quindi sostevolmente lascia ciò che si adstanzia alla sua temporaneità. Ma con ciò esso è anche esposto alla persistente tentazione di ostinarsi, a partire dal temporaneo persistere, nello scempio insistere. In tal modo la fruenza resta in sé al tempo stesso la consegna dell'adstanziarsi alla disfunzione. La fruenza fuga il «dis-».

Perciò il via via temporaneo adstanziantesi può adstanziarsi solo se esso lascia essere ingeniti funzione e con ciò anche diligenza: alla fruenza. Ciò che si adstanzia si adstanzia **κατὰ τὸ χρεῶν**, lungo la fruenza (frugalità). La fruenza è la confugante- scortante raccolta dell'adstanziantesi nel suo sostevole-temporaneo adstanziarsi.

La traduzione di **τὸ χρεῶν** con *Brauch*/fruenza (frugalità) non scaturisce da escogitazioni etimologico-lessicali. La scelta della dizione *Brauch* origina da un precedente *inoltrarsi* nel fatidico avvio della trascuranza d'essere ad opera di quel pensare che tenta di sentire lo scisma nello stanziarsi dell'essere. L'esperienza della trascuranza detta la dizione *Brauch* al pensiero [tale dizione è dunque l'originario *dictatum*; fatidico chiama fatidico]. **Τὸ χρεῶν** denomina attendibilmente uno stigma di ciò che nella dizione *Brauch*/fruenza resta da pensare (secondo l'*Ereignis*) — stigma che, nel *fatum* dell'essere, il quale, entro la genitura del mondo, si dispiega nella forma della metafisica esperide, ben presto si estingue. [pp. 368-369]