

Derrida e Hegel – linee per un confronto

“Non so più se questo mi accade e se arriva a me, se arriva fino a me, fino a qualcuno che sa ciò che dice quando dice «me», «io»”.

J. Derrida, *Il tempo degli addii*

Nella descrizione, attuata da Derrida in *La disseminazione*, della propria «biblioteca domestica», l'opera di Hegel compare disposta «in un margine interno e meno visibile, cancellato». Forse, è proprio a partire da questo «margine interno e meno visibile» che si potrebbe tentare di reimpostare la questione del rapporto tra Derrida e Hegel, cercando di sottrarre il primo all'operazione che sbrigativamente lo riconduce a ciò che comunemente è stato chiamato il «fronte anti-dialettico», o perlomeno complicandone seriamente l'appartenenza, e il secondo alle interpretazioni, per lo più pregiudiziali ed affrettate, che, soprattutto in ambito francese, ne hanno prodotto un facile rigetto. Solo attraverso questo doppio lavoro sembra possibile mantenere aperta la complessità e profondità di tale confronto¹.

Infatti, sebbene i lavori dedicati espressamente al testo hegeliano siano nel vastissimo panorama della produzione derridiana relativamente pochi – *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve* (1967); *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel* (1968); *Timpano* (1972); *Glas* (1974) e alcuni testi di *Droit à la philosophie*, in particolare *L'âge de Hegel* (1977) – il nome di Hegel appare, anche se disseminato, come uno dei riferimenti più frequenti.

Il confronto con Hegel è attestato fin dagli anni della formazione di Derrida²: nel '60-'61 tenne alla Sorbona un seminario intitolato “Le Présent (Heidegger, Aristotle, Kant,

¹ La letteratura critica che si è occupata del confronto tra le cosiddette filosofie della differenza e la filosofia hegeliana a causa della difficoltà di affrontare una certa inconiugabilità di questi discorsi, derivante dalla differenza dei registri semantici e concettuali in gioco, si è spesso limitata ad impostarlo a partire da un'immagine riduttiva assunta acriticamente di uno dei due poli del confronto. Si pensi, come esempi, da un lato al lavoro di V. Descombes, *Le même et l'autre*, (Minuit, Paris 1979), in cui Hegel è ancora percepito come il filosofo della conciliazione pacificata, dall'altro lato al libro di A. Bellan, *La logica e il suo altro*, in cui alla pregevole trattazione relativa alla filosofia hegeliana, fanno però da contro altare affrettate prese di posizione nei confronti di Lévinas, indicato come il più vigoroso interprete del fronte anti-dialettico. In esso, solo attraverso un paio di citazioni, con riferimenti quasi esclusivi a *Totalità e infinito*, l'autore riduce la questione levinassiana dell'alterità al concetto estrinseco di alterità la cui critica è svolta da Hegel nel capitolo secondo della prima sezione della *Dottrina dell'essere* nella grande Logica (cfr. A. Bellan, *La logica e il suo altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 106 n. 5; pp. 204-205).

² Derrida parla anche di un progetto di «thèse d'Université» sulla «teoria hegeliana del segno, della parola e della scrittura nella semiologia di Hegel» (J. Derrida, *Ponctuations: te temps de la thèse*, in *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, pp. 438-459, p. 450); tale progetto, approvato da Jean Hyppolite, fu poi abbandonato.

Hegel, Bergson)”, che, sembra lecito supporre, presenta il primo materiale per *Ousia e grammé*; un anno dopo, sempre alla Sorbona, un seminario su “Spinoza e Hegel”; nei primi anni settanta un ciclo di quattordici sedute su “La famille de Hegel” (1971-72) all’ENS, Oxford e Johns Hopkins. Tale confronto si protrae anche dopo gli anni ottanta: nel febbraio del 1987 tiene un «*seminaire restreint*» intitolato “Hegel”; un mese dopo un altro intitolato “Blanchot-Hegel”; un anno dopo ancora uno dal titolo “Hegel”.

Il rapporto che Derrida intrattiene con Hegel è senza dubbio irriducibile ad una forma semplice. Esso è essenzialmente complesso e complicato da più fattori. Da un lato, in esso è evidente l’esigenza di una critica radicale di alcuni elementi centrali nel pensiero hegeliano che spesso induce il filosofo francese ad additare Hegel come il rappresentante più alto del compimento della «metafisica», ma, dall’altro, e proprio in quanto questa «eccezione ambigua e notevole» ha cercato di integrare nello speculativo quanto dalla tradizione della filosofia era solitamente escluso, Hegel viene anche indicato come colui che più profondamente di ogni altro ha tentato di pensare la negatività³ e la differenza⁴ nella costituzione stessa del senso filosofico. Ultimo filosofo del Libro – come si dice in *Della grammatologia* – e primo pensatore della scrittura, Hegel avrebbe prodotto un «resto di scrittura» irriducibile ad un mero contenuto di filosofemi, di cui l’esito teleologico del sistema non sarebbe che un effetto. Il testo hegeliano, cioè, per Derrida, è «necessariamente fessurato», è «qualcosa di più e di altro della chiusura circolare della sua rappresentazione»⁵. Già in *Posizioni* Derrida affermava: «non avremo mai finito di leggere, o rileggere il testo hegeliano e, in un certo qual modo, io non faccio altro che cercare di spiegarmi su questo punto»⁶, come pure rilevava la necessità di chiarire il rapporto con Hegel, segnalandolo come un «lavoro difficile» e «interminabile»⁷. Già da questi brevi cenni non si può non vedere il testo hegeliano rispuntare da quella piega interna della biblioteca domestica come continua fonte di stimoli.

Derrida riconosce fin dai primi lavori l’estrema vicinanza di alcune sue operazioni di pensiero con quelle messe in gioco da Hegel - della *différance* Derrida dichiara la sua «prossimità quasi assoluta con Hegel»⁸ - e sembra essere proprio per questo che lo elegge, nel lavoro delle «sfumature sottili», ad uno degli interlocutori privilegiati. Questo lavoro di chiarimento si è così concentrato soprattutto su concetti che caratterizzano il dispositivo di pensiero hegeliano quali *Aufhebung*, *Erinnerung* e *Negativität*. Ma ancora le precauzioni sono d’obbligo. Se da un lato Derrida può affermare che «se si potesse dare una definizione della *différance*, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del

³ Così Derrida in *Dall’economia ristretta all’economia generale*: “le immense rivoluzioni di Kant e di Hegel non hanno fatto altro, a questo proposito, che risvegliare o rivelare la determinazione filosofica più permanente della negatività [...]. L’immensa rivoluzione è consistita – si sarebbe tentati di aggiungere *molto semplicemente* – nel *prendere sul serio* il negativo” (J. Derrida, *Dall’economia ristretta all’economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. G. Pozzi, pp. 325-358, p. 335).

⁴ «Hegel è anche il pensatore della differenza irriducibile [...]: ultimo filosofo del libro e primo pensatore della scrittura» (J. Derrida, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998, p. 48).

⁵ J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Ombre Corte, Verona 1999, p. 92.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 55.

⁸ *Ivi*, p. 56, cfr. anche J. Derrida, *Ousia e grammé. Nota su una nota di Sein und Zeit*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 59-104, p. 48.

rilevamento⁹ hegeliano»¹⁰, dall'altro subito riconosce che l'*Aufhebung* così intesa appartiene ad una certa interpretazione del discorso hegeliano e che il suo doppio senso «potrebbe scriversi diversamente»¹¹. Il confronto con Hegel, così, appare ulteriormente complicato da un altro fattore: gli effetti, soprattutto in ambito francese, del testo hegeliano, quasi che Derrida dovesse sempre fare i conti con uno Hegel già da principio ossessionato dai fantasmi prodotti da una sua particolare ricezione.

Il testo di Derrida a commento del libro di Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel*¹², da un lato si situa a pieno nel confronto ad esso anteriore circa i sottili spostamenti che in quella «prossimità quasi assoluta» evidenziano il proprio del pensiero derridiano, dall'altro segna forti punti di novità soprattutto laddove sembra mettere in tensione un concetto di dialettica meramente convenzionale, per il quale essa è sintesi, riconciliazione, totalizzazione, con un non-dialettizzabile che costringe a pensare ciò che altrove è indicato come la stessa «dialetticità delle dialettiche che, nel suo fondo, non è a sua volta dialettica»¹³. Per questi motivi esso sembra particolarmente utile perlomeno per l'impostazione della questione del rapporto tra Derrida e Hegel.

Non si tratterà qui di fornire un riassunto o commento al testo derridiano, si cercherà, piuttosto, di proporre solo alcune linee generali di un quadro al cui interno poter situare tale confronto. Per tale operazione, non si tratta, ci sembra, che di entrare nella tensione cui abbiamo accennato. Si dovrebbe dunque porre la questione su una particolare lettura del testo hegeliano, sulla sua convenzionalità, e sulla possibilità di altre letture, in particolare nel testo derridiano. Questo ci sembra dettato dalla particolarità stessa della strategia derridiana, ovvero il non uscire da tale messa in tensione. Perché, verrebbe da chiedersi, Derrida non abbandona quella lettura convenzionale, di cui riconosce i limiti, e non prende la strada che altri in Francia hanno intrapreso, tanto coloro che nel libro di Malabou, *L'avenir de Hegel*, sono chiamati «una nuova generazione di commentatori francesi» (Bourgeois, Labarrière, Lebrun, Souche-Dagues, ecc.), quanto pensatori a lui vicini come Jean Luc Nancy¹⁴? Ci sembra che qui, per Derrida, ne vada della volontà o forse del dovere di farsi carico di una certa eredità; certo, non di assumerla in quanto tale, acriticamente, ma per lo meno di rispondervi.

⁹ «Relève» è il termine che Derrida propone in *Fini dell'uomo*, per tradurre «Aufhebung»: «aufheben è rilevare, nel senso in cui «rilevare» vuol dire ad un tempo spostare, sollevare, rimpiazzare, e promuovere in un solo e unico movimento» (J. Derrida, *Fini dell'uomo*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 153-185, p. 167). Sul problema della traduzione di «Aufhebung» cfr. anche: G. Jarczyk-P.J. Labarrière, *Sursumer/Sursomption*, in *Hegeliiana*, PUF, Paris 1986; e F. Chierighin, *Nota sul modo di tradurre "aufheben"*, «Verifiche», 2-3, 1996, pp. 233-249.

¹⁰ J. Derrida, *Posizioni*, cit., pp. 51-2.

¹¹ *Ivi*, p. 52.

¹² C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996.

¹³ J. Derrida, «*Ho il gusto del segreto*», in J. Derrida, M. Ferraris, «*Il gusto del segreto*», Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 5-108, p. 30.

¹⁴ L'esperienza di J.-L. Nancy, a tal proposito, se sembra del tutto singolare, appare anche dotata di una certa esemplarità rispetto alle nuove possibilità di lettura. Non a caso il suo primo decisivo incontro con il filosofo tedesco avvenne in ambiente cattolico attraverso J. Morelle. Fu, infatti, soprattutto in tali ambienti a farsi sentire l'esigenza di un nuovo accesso, più scientificamente improntato, al testo hegeliano. E, questione non affatto marginale, fu solo nei primi anni sessanta che Nancy iniziò a scoprire Heidegger. Se all'epoca tradusse il testo heideggeriano sulla *physis* in Aristotele con F. Warin, il lavoro gli fu proposto, come lui stesso afferma, solo in quanto germanista: il suo «interesse filosofico all'epoca, era Hegel» (cfr. J.-L. Nancy, *Entretien du 23 juin 2000*, in D. Janicaud, *Heidegger en France*, II. Entretiens, Albin Michel, Paris 2001, pp. 244-255, p. 244-246).

Le linee che tenteremo di tracciare, quindi, da un lato riguarderanno la questione della ricezione francese di Hegel, affrontata a partire da alcuni cenni forniti dallo stesso Derrida; dall'altro, cercando di situare questo testo nella produzione del filosofo francese, ci limiteremo a proporre alcuni punti relativi alla presenza di Hegel nel testo derridiano.

Dunque, innanzitutto, da dove la volontà o il dovere di farsi carico di quella eredità? Derrida stesso in *Fini dell'uomo*, dopo aver lamentato il fraintendimento delle letture antropologiche di Hegel, Husserl e Heidegger, ci offre una buona indicazione al riguardo: queste letture fornirono le «migliori risorse concettuali al pensiero francese del dopoguerra»¹⁵.

Le linee di forza di queste letture, dominate dalle figure di Koyré, Kojève, Hyppolite, si potrebbero raggruppare attorno ad un particolare trattamento della negatività hegeliana¹⁶. Questi autori vi riconoscerebbero due significati tra loro inconciliabili che darebbero luogo ad una contraddizione interna allo hegelismo, non dialettizzabile: una negatività come motore della dialettica temporale, e dunque essenzialmente storico-eventuale, e una negatività logica da principio compresa, e ridotta, all'interno dell'eternità concettuale. All'origine di quest'orizzonte interpretativo è riconoscibile un'unica questione: quella dell'avvenire.

Per rendere conto delle direttive di tale orizzonte occorre, seppur brevemente, ricordare la storia turbolenta, carica di ritardi e di vigorose svolte, che la ricezione novecentesca dell'opera di Hegel presenta in Francia.

Mentre tra la fine dell'Ottocento e la grande guerra in Europa, soprattutto in Germania ed in Italia, inizia la *Hegel-renaissance*, in Francia il tentativo di far partecipare Hegel allo scontro tra spiritualismo e positivismo è volto, a causa della banale accusa di panlogismo, al fallimento. Solo negli anni venti, con l'eclissarsi dello spiritualismo e con un rinnovato interesse per il marxismo determinato dalla recente rivoluzione russa vengono gettate le basi per la ricezione hegeliana¹⁷. Sono gli studi di Wahl, già in parte accessibili a partire dal 1926, notevolmente influenzati dall'accento posto dalla scuola di Dilthey sullo Hegel romantico e mistico, ovvero sugli scritti giovanili, che aprono la *Hegel-renaissance* in Francia. Tuttavia, se Wahl segna indubbiamente questa linea di demarcazione, il suo discorso rimane solitario e si conclude nel 1929, con la pubblicazione di *La coscienza infelice*. La lettura del giovane Hegel avviene quindi in un periodo coincidente con la lettura degli inediti giovanili di Marx¹⁸, dell'opera di Kierkegaard¹⁹, con una prima e

¹⁵ J. Derrida, *Fini dell'uomo*, cit., p 163.

¹⁶ Cfr. C. Malabou, *Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève*, «Philosophie», 52, Paris, Éditions de Minuit, 1996, pp. 37-53.

¹⁷ Cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia: filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974.

¹⁸ I manoscritti di Marx del 1843-44 accessibili dal 1932, vengono tradotti prima nel 1932 parzialmente in rivista, poi sono pubblicati nel 1935-37.

¹⁹ La penetrazione delle opere di Kierkegaard negli anni trenta in Francia è massiccia, ne indicheremo solo le prime traduzioni e quelle delle opere principali. *Fragments d'un journal*, trad. fr. J. Gateau, «Commerce. Cahiers trimestriels», 12, été 1927; *Intermèdes*, trad. fr. L. Maury, «La nouvelle revue française», 167, 1927, pp. 192-209; *Le journal du séducteur*, trad. fr. J. Gateau, Paris 1929; *Traité du désespoir. (La maladie mortelle)*, trad. fr. K. Ferlov e J. Gateau, Paris 1932; *La répétition. Essai d'expérience psychologique par Constantin Constantius*, trad. fr. P.-H. Tisseau, Paris 1933; *In vino veritas. Par Søren Kierkegaard*, trad. fr. A. Babelon e C. Lund, Paris 1933; nel 1934 compaiono traduzioni di diversi scritti religiosi del filosofo danese; nel 1935 *Le concept de l'angoisse*, trad. fr. K. Ferlov e J. Gateau, Paris, di cui nello stesso anno uscirà

potente penetrazione della fenomenologia husserliana²⁰ e heideggeriana²¹. La ricezione del filosofo tedesco si presenta perciò da subito fortemente intrecciata ad istanze provenienti da differenti registri ed autori.

Nel 1931 viene celebrato il centenario della morte di Hegel con la pubblicazione nelle due maggiori riviste filosofiche del paese (*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* e *Revue de Metaphysique et de Morale*) di un numero speciale interamente dedicato a Hegel. In questo contesto, sono Koyré e Kojève, due immigrati russi in parte formati in Germania, ad approfittare delle circostanze e a dare inizio e forma ad un processo ricco di conseguenze per l'intero campo culturale francese.

Il campo della ricezione francese di Hegel si determina, quindi, a partire da Koyré e Kojève, i quali, però, attraverso il discorso hegeliano filtrano le esperienze esistenzialiste e fenomenologiche tedesche. L'interpretazione che propongono è profondamente segnata dalla lettura di Heidegger²². Lettura, però, incrociata: l'uno funge da filtro per l'altro, e viceversa²³. E lo è a tal punto che questa fase Koyré-Kojève, secondo le indicazioni dello stesso Derrida, sarebbe determinabile proprio da un'influenza heideggeriana di segno inverso. La lettura che questi autori proporrebbero, cioè, sarebbe in opposizione con quella heideggeriana, ma con ciò anche interna al suo orizzonte interpretativo.

Si tratterebbe della concezione heideggeriana della temporalità, quale sviluppata in *Essere e tempo*, e della sua interpretazione della temporalità hegeliana, ovvero della pretesa mancanza d'avvenire in Hegel. Quest'ultima risulterebbe dal congiungimento di

un'altra traduzione di P.-H. Tisseau con un'introduzione di J. Wahl; *Crainte et tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio*, trad. fr. P.-H. Tisseau con un'introduzione di J. Wahl, Paris 1935; *L'École du Christianisme. (Exercice dans le christianisme) par Anti-Climacus*, trad. fr. P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds 1936.

²⁰ Husserl tenne alla Sorbona il 23 e il 25 febbraio 1929 due conferenze intitolate *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*, in tedesco. Tra il 15 marzo e il 16 maggio dello stesso anno, il fenomenologo tedesco approntò una rielaborazione delle conferenze che nel 1931 apparirà con il titolo *Méditations Cartésiennes* (trad. fr. di E. Lévinas e G. Peiffer, rivista da A. Koyré, Colin, Paris 1931). L'anno precedente all'uscita delle *Meditazioni* comparve anche E. Lévinas, *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.

²¹ In queste prime traduzioni di Heidegger è da notare la presenza di Koyré. *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tradotto da M. Corbin-Petithenry, preceduta da un'introduzione di A. Koyré, Bifur, giugno 1931, pp. 1-27; *De la nature de la cause*, trad. A. Bessey, «Recherches Philosophiques», pubblicato da A. Koyré, H.-C. Puech, A. Spaier, Paris, Bovin, 1931-2, pp. 84-12; *Hölderlin et l'essence de la poésie*, trad. H. Corbin, Mesures, 3, 15 luglio 1937, pp. 119-144; *Lettre de Martin Heidegger*, 4 dicembre 1937, «Bulletin de la Société française de philosophie», t. 37, p. 139.

²² Relativamente alla lettura kojèviana di Heidegger cfr. D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, in «Les études philosophiques», 2, 1993, pp. 205-21.

²³ Con ciò, evidentemente, non si intende fare di Kojève «un discepolo hegeliano di Heidegger» (l'espressione è di D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 178), ma affermare la presenza di un intreccio difficilmente sbrogliabile tra la lettura di Hegel e quella di Heidegger. Lo stesso Kojève afferma esplicitamente da un lato di essere stato «introdotto nel Sistema del Sapere hegeliano» da *Essere e tempo* (cfr. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, T. I, *Les présocratiques*, Gallimard, Paris 1968, p. 165 n. 3) e che la *Fenomenologia dello spirito* «probabilmente non sarebbe mai stata compresa se Heidegger non avesse pubblicato il suo libro» (cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 654 n. 1); dall'altro lato afferma che «non è che confrontandola con l'opera di Hegel che si può comprendere e apprezzare la portata filosofica dell'opera di Heidegger» (cfr. A. Kojevnikoff, recensione a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, in *Recherches Philosophique*, Paris, 1936, V, pp. 415-419, p. 416).

due precedenti interpretazioni: la prima, per la quale il tempo in Hegel è sempre passato, senz'avvenire; la seconda, indissociabile dalla prima, per la quale questa concezione si baserebbe sull'immagine del corso del tempo come successione degli ora, in ultima istanza riducibile ad una parafrasi della *Fisica* di Aristotele. Secondo Heidegger, in Hegel, portando questi a compimento la tradizione per cui il tempo è una serie di ora presenti – tanto l'attualità quanto il passato e il futuro sono compresi come «ora» – e che fa, così, della presenza la forma originaria della temporalizzazione, l'avvenire scomparirebbe.

Vi sarebbe dunque un'essenziale indissociabilità tra la penetrazione in terra francese del pensiero hegeliano e quella del pensiero heideggeriano, indissociabilità relativa tanto all'influenza dell'interpretazione heideggeriana di Hegel²⁴, quanto alla dipendenza della lettura del testo hegeliano da questioni appartenenti al registro filosofico heideggeriano.

Lo hegelismo francese appare indubbiamente dominato dall'influenza di A. Kojève - ancora oggi, molti sono coloro che percepiscono tale pensiero attraverso la mediazione di quest'autore, tant'è che uno studioso quale J.-P. Labarrière si sente legittimato a poter affermare che lo “Hegel al quale la cultura francese per oltre mezzo secolo ebbe accesso fu, in modo particolarmente esclusivo, “lo Hegel di Kojève”»²⁵. In Francia, infatti, giunge ad affermarsi una determinata immagine di Hegel e una sorta di vulgata della sua opera proprio per mezzo del celebre seminario di Kojève, e ciò, in gran parte, anche grazie a quell'élite di uditori che spesso svolse un'influenza decisiva nei campi del sapere e della cultura in generale più diversi²⁶. Tuttavia, sebbene queste letture appaiano ormai datate e basate su fraintendimenti tanto del pensiero hegeliano quanto di quello heideggeriano – basti pensare a come abbiano appiattito lo spirito hegeliano e l'essere heideggeriano sul tempo e, a sua volta, questo sul *Dasein*, identificandolo con l'uomo -, sembra possibile far emergere da esse un tipo d'approccio alla negatività dialettica che da un lato sembra essere per molti aspetti comune a quello delle recenti letture hegeliane francesi, dall'altro sembra anche essere ciò che, al di là dell'orizzonte dell'interpretazione hegeliana, ha potuto fornire quelle «migliori risorse concettuali al pensiero francese del dopoguerra» di cui parlava Derrida. Lo schema concettuale di questo approccio è riscontrabile innanzitutto nell'impostazione della ricerca di A. Koyré, e sembra che Kojève e Hyppolite non facciano altro che declinarlo diversamente.

Alla base della questione, com'è stato accennato, è il tentativo di riconoscere nella filosofia hegeliana la presenza di quell'avvenire che l'interpretazione heideggeriana le negava. Nel saggio *Hegel à Jena*, Koyré individua due forme di dialettica: una dialettica storica, implicante il primato dell'avvenire sulle altre forme temporali, e una dialettica teologica, implicante un certo primato del passato – essendo nell'ora eterno già tutto realizzato. Il rapporto tra queste due forme della dialettica sarebbe la «difficoltà della

²⁴ Interpretazione piuttosto unilaterale nella sua visione d'insieme, se paragonata alle originali interpretazioni proposte da Heidegger per altri grandi classici del pensiero quali, per esempio, Aristotele, Kant, Schelling. A tal proposito si vedano A. Cover, *Essere e negatività: Heidegger e la Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Verifiche, Trento 2000; L. Lugarini, *Hegel e Heidegger: divergenze e consonanze*, Guerini e associati, Milano 2004. Per una discussione della bibliografia più recente circa il rapporto Heidegger-Hegel, con particolare riferimento alla questione del tempo cfr. A. Foffani, *La trascendenza del tempo e l'eternità. Un confronto con alcuni studi recenti sul rapporto tra Heidegger e Hegel*, «Verifiche», 1-2, 2005, pp. 127-154.

²⁵ G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, p. 30.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 28-30.

filosofia hegeliana», o il suo «segreto» o «mistero». Anche Hyppolyte ripercorre la stessa questione quando, in *Logique et existence*, afferma la possibilità di due letture di Hegel in Hegel, possibilità determinata da uno scarto presente tra l'avvenire e l'accadere logico. Questo scarto sarebbe il «luogo critico tra immanenza e trascendenza», tra circolarità logica e struttura «estatica» del divenire storico: «il punto più oscuro dello hegelismo».

Sebbene lo sforzo di Koyré sia volto alla conciliazione di questo rapporto, egli si sente costretto in ultima istanza a concluderne l'inconciliabilità: in Hegel tra storia e logica vi sarebbe una scissione non dialettizzabile. Questa contraddizione inerente allo hegelismo procederebbe da due significati inconciliabili della negatività. Da un lato la negatività come tensione «differenziante» strutturerebbe l'inquietudine della presenza e un'economia della trascendenza – significativo è che per l'autore «la dialettica dell'infinito riproduce o corrisponde alla dialettica del tempo», cosa che lo porta a considerare il rapporto finito-infinito come l'essenza della finitezza stessa, di ciò che costantemente è e non è, sebbene non ponga mai la fondamentale questione della differenza tra questa infinità e il falso infinito. Dall'altro lato, però, affermando quale condizione della filosofia hegeliana, del sistema, il compimento della storia, e dunque la fine dell'avvenire, la negatività come suo motore si ridurrebbe ad un senso strettamente logico.

Sulla base di questo scarto tra l'avvenire e l'accadere logico, sarebbero possibili secondo le indicazioni di Hyppolite (*Logique et existence*) due direzioni di lettura dello hegelismo: una volta all'«immanenza completa» del concetto, pensata sulla base di una concezione dell'eternità secondo cui tutto è già da sempre passato, l'altra volta alla trascendenza, concepita come struttura estatica del divenire storico e, dunque, come avventura evenemenziale.

A partire dal riconoscimento di questo scacco – soprattutto con Kojève che, affermando l'identità tra concetto e avvenire, giunge alla paradossale conclusione di una chiusura di questo stesso avvenire – al ruolo di filosofo d'avanguardia fatto assumere a Hegel in questa prima fase della ricezione francese, subentra la rappresentazione di un sistema chiuso, giunto all'esaurimento delle proprie potenzialità²⁷. Ed è proprio in relazione a quest'immagine che si sviluppa in Francia una tipologia di pensiero che vede la stessa interrogazione che muove la propria ricerca aperta da un rifiuto ad essa. In questa prospettiva lo stesso Derrida riconosce come molti pensatori della generazione immediatamente successiva a quella degli allievi di Kojève, in particolare Althusser, Foucault, Deleuze, Lyotard, situassero esplicitamente la propria opera «a partire da questo rigetto»²⁸.

La singolarità del pensiero derridiano, la sua profonda ambiguità nei confronti della filosofia hegeliana, sembra offrire a tal proposito una particolare ricchezza. Infatti, se da un lato riconosce giuste le critiche del cosiddetto «fronte antidialettico», in quanto mosse verso un'immagine sclerotizzata del pensiero del filosofo tedesco, dall'altro non manca di sottolineare a più riprese la propria non appartenenza a tale fronte²⁹. In quest'ultimo aspetto dovrebbe giocare, sebbene in maniera non affatto semplice, un ulteriore e differente influsso della riflessione heideggeriana sulla filosofia di Hegel rispetto a quello

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 30.

²⁸ J. Derrida, *Il tempo degli addii*, p. 18.

²⁹ Relativamente a questa «allergia» alla dialettica, altrove Derrida non se ne dice immune: «essa non è comune solo a Deleuze e a me, [...] ma anche a Foucault, a Lyotard e ad altri ancora. Essa è stata conquistata, si potrebbe dire strappata, sempre senza fine, a una *dialetticità* ereditata» (Derrida, «*Nous autres Grecs*», in AA.VV., *Nos grecs et leurs modernes*, Éditions du Seuil, Paris 1992, pp. 251-276, pp. 257-258).

giocato nella fase Koyré-Kojève – incentrato, come si è visto sul tempo – sebbene ad esso legato. Questa volta, esso sarebbe organizzato proprio attorno alle tematiche della negatività e della finitezza in riferimento, ci sembra, soprattutto a testi heideggeriani quali *Il concetto hegeliano di esperienza* e le lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* del 1930-31, in particolare relativamente al rapporto finito-infinito. Tali questioni – molto probabilmente la particolare attenzione ad esse dipende anche dal periodo di formazione sotto Hyppolite – sarebbero da Derrida profondamente rielaborate in direzione della questione della storicità, della contaminazione originaria e del movimento della *différance*³⁰, non a caso nei primissimi testi dell'autore declinate rispettivamente come differenza tra finito ed infinito³¹, «dialettica originaria»³² e secondo la formula della *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* dell'«identità dell'identità e della non identità»³³.

Il *Tempo degli addii* è una lettura critica dell'opera di Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité. Temporalité. Dialectique*. In questo libro Malabou, partendo da una critica all'interpretazione che ha relegato Hegel a pensatore del passato, nei molteplici sensi di quest'espressione, ne mette alla prova la filosofia mediante il concetto di plasticità. «Plastico» è ciò che è suscettibile tanto di ricevere quanto di dare forma. Tale

³⁰ Cfr. J. Derrida, *La Différance*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 27-58, pp. 41-2. Ulteriore figura di rilievo, determinante per l'interesse fenomenologico di Derrida nei suoi rapporti alla dialettica è Tran-Duc-Thao.

³¹ La questione del rapporto finito-infinito rimane una costante nel pensiero derridiano. Già nell'*Introduzione a Husserl «L'origine della geometria»*, in nota, trattando della storicità trascendentale, Derrida afferma: «questa storia nascosta acquirerà il suo senso nell'orizzonte di un Telos infinito che Husserl non esiterà a chiamare Dio nei suoi ultimi scritti inediti [...]. Esso si dà come un'Idea in senso kantiano, come un "indefinito" regolatore la cui negatività lascia alla storia i suoi diritti. Non soltanto la moralità ma anche la storicità della verità stessa verrebbe salvata qui da questa "falsificazione" dell'infinito attuale in un indefinito o in un all'-infinito, falsificazione di cui Hegel accusava Kant e Fichte» (J. Derrida, *Introduzione a Husserl «L'origine della geometria»*, a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987, p. 93 n. 53). Si tratta della critica di Hegel al falso infinito e dunque della dialettica finito-infinito contenuta nel secondo capitolo della prima sezione della *Scienza della logica*. I riferimenti a tale dialettica nel testo derridiano sono riscontrabili lungo l'arco temporale che abbraccia tutta la sua opera, soprattutto in riferimento critico a Husserl, Lévinas e Heidegger. Ancora in *Aporie*, relativamente alla finitezza originaria di Heidegger: «c'è qui un'affermazione della finitezza originaria che Hegel ha creduto, non senza forti ragioni, di poter rovesciare in Kant: non si può pensare la finitezza originaria senza staccarla sullo sfondo dell'infinito, né l'essere-a-morte senza partire dall'immortalità. Come accade il più delle volte Heidegger sta qui dal lato di Kant, da questo lato della finitezza, e non dal lato di Hegel; ma Hegel non è colui che ha inteso pensare l'unilateralità del confine e mostrare in questo modo che si è sempre già dall'altro lato del qui? Lasciamo tra parentesi questa questione enorme» (J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. G. Berto, Bompiani, 1999, p. 49).

³² Cfr. in particolare l'avvertenza da Derrida posta in *Il problema della genesi*: «la "contaminazione" originaria dell'origine riceve allora un nome filosofico al quale ho dovuto rinunciare: la dialettica, una "dialettica originaria". La parola ritorna con insistenza, pagina dopo pagina» (J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it. V. Costa, Jaca Book, Milano 1992, pp. 51-52).

³³ Nell'*Introduzione all'Origine*, Derrida così declina il movimento della temporalizzazione: «abbiamo visto che [...] il movimento della temporalizzazione primordiale, fondamento ultimo di ogni costituzione, era dialettico da parte a parte; e che, come vuole ogni dialetticità autentica, esso non era che la dialettica della dialettica [...] e della non-dialettica» (J. Derrida, *Introduzione a Husserl l'«Origine della geometria»*, cit., p. 203). Ne *La voce e il fenomeno*, ancora relativamente al movimento della temporalizzazione, Derrida identifica la «différance nell'auto-affezione» con «l'identità dell'identità e della non-identità nel "medesimo"» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1997, p. 104).

concetto per l'autrice diviene un'istanza attraverso cui mostrare la struttura e il ritmo della filosofia speculativa di Hegel. Lo speculativo, e più in particolare lo stesso concetto hegeliano del tempo, sarebbero plastici. Vi sarebbero, cioè, nella filosofia hegeliana più pensieri del tempo, non riducibili, usando l'espressione di Heidegger, alla «concezione volgare del tempo». La plasticità del tempo permetterebbe infatti l'apertura all'avvenire e all'evento. Tale concetto, inoltre, affermando la simultaneità del dare e del ricevere la forma, descriverebbe la struttura stessa della soggettività hegeliana, ovvero il movimento di autodeterminazione del processo dialettico. L'«avvenire» nella filosofia di Hegel sarebbe il rapporto che la soggettività intrattiene con l'accidente. La formazione dell'avvenire non sarebbe altro che il legame che unisce i tre concetti di «plasticità», «temporalità», «dialettica».

Per differenziare la struttura d'anticipazione all'opera nella soggettività hegeliana dal tempo correntemente inteso, Malabou propone di chiamarla «veder-venire». Nell'espressione «veder-venire», sarebbero presenti due sensi tra loro contraddittori: da un lato essa designerebbe l'«esser sicuri di ciò che viene», dall'altro il «veder-venire» indicherebbe un vedere che lascia venire ciò che viene, e dunque il «non sapere ciò che sta per venire». Il «veder-venire» così, secondo Malabou, indicherebbe il gioco congiunto della necessità e della sorpresa, dell'atteso e dell'inatteso: le due condizioni dell'evento.

Per comprendere il modo in cui Derrida affronta le tre questioni aperte dal titolo del libro di Malabou – a) Hegel ha un avvenire o è un pensatore relegato al passato? b) Hegel ha pensato l'avvenire? c) In che cosa la possibilità dell'avvenire in generale dipende, se ne dipende, dall'avvenire di Hegel, tanto dall'avvenire del pensatore Hegel, quanto dall'avvenire pensato da Hegel? – è necessario situare *Il tempo degli addii* all'interno della produzione derridiana e istituire una relazione con altri due grandi interlocutori di Derrida: Heidegger e Lévinas. Derrida infatti rilegge Heidegger a partire da Hegel, e lo fa per mezzo di un motivo lévinassiano, l'«*adieu*»³⁴: «ho dunque tentato di mettere alla prova, con questo discorso sul lutto e l'addio, un altro idioma che venisse *in una volta* ad accordarsi con le intenzioni-dell'-autore, in verità con il dono di quanto lei ci dà, accettarlo, sottoscriverlo o controfirmarlo *e, in una volta*, dunque, sorprendere (un poco, forse) in questo dono qualche veder-venire da interrompere»³⁵.

La riflessione derridiana intorno a questo motivo lévinassiano è già presente a partire dal 1990 in *Donare la morte*³⁶, tuttavia è negli anni di poco precedenti a questo testo che ritorna in maniera potente: *Addio*³⁷, l'allocuzione pronunciata alla morte di Lévinas, è del 1995; *La parola d'accoglienza*³⁸, del 1996. Con tali testi Derrida accentua sempre più l'operazione di distanziamento nei confronti di Heidegger compiuta attraverso una lettura di Lévinas. Questo testo trova qui un primo inquadramento.

Infatti sebbene il motivo lévinassiano dell'«*adieu*» appaia da Derrida trasfigurato in *Il tempo degli addii*– l'indirizzo all'altro quasi vi scompare -, la questione della morte, ad esso strettamente legata, percorre tutto il saggio.

³⁴ Il fatto che l'«*adieu*» si presenti, almeno superficialmente, declinato e rielaborato in termini differenti rispetto agli altri testi in cui Derrida lo prende in considerazione, in particolare marginalizzando il riferimento all'indirizzo all'altro, ci sembra dovuto alla difficoltà, cui abbiamo precedentemente accennato, di coniugare registri semantici molto distanti tra loro.

³⁵ J. Derrida, *Il tempo degli addii*, p. 31.

³⁶ J. Derrida, *Donare la morte*, trad. it. L. Berta, Jaca Book, Milano 2002.

³⁷ J. Derrida, *Addio*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book 1998, pp. 55-73.

³⁸ J. Derrida, *La parola d'accoglienza*, in *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 75-193.

Nell'avvertenza posta alla riedizione di *Il problema della genesi*, Derrida riconosce operare nel proprio lavoro, lungo l'intero arco del suo percorso, una «sorta di legge» che - afferma Derrida- «*fin dalla sua formulazione letterale*, non ha cessato [...] di guidare tutto quanto ho tentato di dimostrare [...]. Si tratta sempre di una complicazione originaria dell'origine, di una contaminazione iniziale del semplice, di uno scarto inaugurale che nessuna analisi potrebbe *presentare, rendere presente* nel suo fenomeno o ridurre alla puntualità istantanea, identica a sé, dell'elemento»³⁹. Come è stato giustamente suggerito, sembra che la lettura che Derrida attua di Lévinas non possa essere compresa al di fuori di tale legge⁴⁰. Essa è indicata come la costante delle letture derridiane di Lévinas, il motivo critico che a partire dal saggio *Violenza e metafisica* e nonostante il progressivo avvicinamento all'autore lituano, si ripete in tutti i testi su quest'autore. Non riconoscere ciò implicherebbe relegare *Violenza e metafisica*, e con esso l'intero *La scrittura e la differenza*⁴¹, ad opera giovanile, le cui posizioni sarebbero state successivamente in larga misura riviste. Non comprendere, inoltre, le distanze che comunque, anche nella prossimità, Derrida prende nei confronti di Lévinas, implicherebbe schiacciare il pensiero del primo sul secondo. Tuttavia, tale presa di distanza, soprattutto relativamente al saggio del 1964, è ricondotta dalla critica per lo più all'influenza del pensiero heideggeriano. Se l'ipotesi che stiamo seguendo è giusta, si dovrebbe riconoscere nella lettura che Derrida intraprende di Lévinas nel saggio del '64 un ulteriore polo di lettura, quello hegeliano⁴². Infatti, storicità e contaminazione sembrano trovare in questo testo il proprio nucleo teoretico più potente da un lato nella differenza tra finito e infinito - con la conseguente critica al «falso infinito» -, che apre la storicità come trascendenza⁴³, dall'altro nella penultima nota del saggio: «la differenza pura non è assolutamente differente (dalla non differenza). La critica che Hegel fa al concetto di differenza pura è certo qui per noi il tema più ineludibile»⁴⁴.

Le riserve di Derrida nei confronti di Lévinas riguardano, infatti, come alcuni critici hanno indicato, piuttosto che le intenzioni di Lévinas, la sua strategia discorsiva⁴⁵. È nella messa in questione della struttura *egoica* dell'esperienza che deriva dal presente vivente come forma universale dell'esperienza che i due pensatori si incrociano, e una delle risorse più potenti, in entrambi, per la critica a questa radice della fenomenologia, è la passività del tempo - ciò che nei testi successivi a *Violenza e metafisica* sarà il motivo della traccia. Sia

³⁹ J. Derrida, *Il problema della genesi*, cit., pp. 50-51.

⁴⁰ S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas*, in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 9-51, p. 36.

⁴¹ Come molti critici hanno riconosciuto questo testo non può essere considerato semplicemente come una raccolta di saggi, vi è infatti un'unità di fondo che li collega intimamente e che gli conferisce la sua peculiarità. Di tale peculiarità *Violenza e metafisica* sembra l'esempio più significativo. Derrida soprattutto in questo testo - non a caso il più «classico» nella forma argomentativa -, cerca di mostrare la necessità di un opportuno lavoro sulla catena concettuale in gioco, senza il quale «tutte le libertà che si affermerà di prendersi rispetto all'ordine filosofico continueranno ad essere manovrate *a tergo* da macchine filosofiche misconosciute [...]. Con o senza la consapevolezza dei loro "autori", esse si saranno fatte richiamare all'ordine molto alla svelta» (J. Derrida, *Timpano*, in *Margini della filosofia*, cit., pp. 3-26, p. 18). In fondo, dunque, ne andrebbe della stessa strategia decostruttiva.

⁴² Altro polo, che qui lasciamo taciuto, è Husserl, soprattutto le *Meditazioni cartesiane*.

⁴³ Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 99-198, pp. 151-2. Cfr. anche G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996, p. 313: «all'accusa di "finitismo", che Lévinas rivolgeva a Heidegger, corrisponde così specularmente l'accusa di "infinitismo", che Derrida rivolge a Lévinas».

⁴⁴ J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 197 n. 1.

⁴⁵ Cfr. P. Maratti-Guénoun, *Derrida e Lévinas: etica e storicità*, «Teoria», 1, 1997, pp. 57-79, p. 57.

nell'uno che nell'altro, questo motivo rinvia ad un passato assoluto, «che non è mai stato presente», come luogo dell'alterità, sia essa quella dell'altro quanto quella del soggetto a se stesso⁴⁶. Essa, scuotendo l'identità a sé del presente, andrebbe nella direzione di una temporalità in cui è inscritta un'alterità irriducibile. Ma se Lévinas cerca di pensare l'alterità come infinito contrapposto alla totalità finita dello stesso, la strategia che intraprende Derrida muove precisamente dal riconoscimento della critica hegeliana al rapporto finito-infinito: pensare l'infinito in opposizione al finito è fare di questo un finito. Essa si volge dunque al tentativo di pensare una storicità che sia «ribelle alla forma temporale del presente»⁴⁷.

La contestazione dell'identità a sé del presente vivente, sia per Lévinas che per Derrida, non mira esclusivamente al principio della fenomenologia husserliana, ma alla stessa ontologia heideggeriana; nonostante le fortissime differenze «né l'uno né l'altro [Husserl e Heidegger] si sono allontanati da una concezione della temporalità come *auto-affezione*»⁴⁸. Per quanto possa stupire che Husserl e Heidegger vengano accomunati in una medesima critica relativa al movimento della temporalizzazione, visto che tanto Lévinas quanto Derrida partono dall'orizzonte heideggeriano di critica alla presenza, è l'accentuazione dell'estasi temporale dell'avvenire, e dunque dell'anticipazione, ciò che è preso di mira in Heidegger⁴⁹. Quest'accentuazione non sarebbe in grado di scuotere la soggettività del soggetto. Nella critica alla temporalità come auto-affezione pura, dunque, la posta in gioco sembrerebbe essere proprio la soggettività del soggetto⁵⁰. Il passato assoluto della traccia sarebbe inconiugabile tanto con la soggettività trascendentale husserliana quanto con il *Dasein* heideggeriano⁵¹.

Sembrano queste le linee di fondo sulle cui basi da un lato si può affermare che, soprattutto dopo *Violenza e Metafisica*, e in particolare nei testi cui abbiamo accennato, i continui riferimenti di Derrida al pensiero lévinassiano siano sempre in relazione al rapporto di Derrida con il pensiero di Heidegger: «in Derrida il filosofo Lévinas interviene

⁴⁶ Derrida in un'intervista a J.-L. Nancy afferma: «nella congiuntura filosofica francese, il momento in cui una certa egemonia centrale del soggetto si ritrovava rimessa in questione, negli anni sessanta, fu anche il momento in cui la fenomenologia, essendo ancora molto presente, iniziava ad interessarsi a quei luoghi del discorso husserliano in cui la forma egologica e più in generale soggettiva dell'esperienza trascendentale sembrava più *costituita* che *costituente*, insomma tanto fondata quanto precaria. La questione del tempo e dell'altro si legava a quella di questa genesi trascendentale passiva» (J. Derrida, «*Il faut bien manger*» ou le *calcul du sujet*, in *Points de suspension: entretiens*, Galilée, Paris 1992, pp. 277-8).

⁴⁷ P. Maratti-Guénoun, *Derrida e Lévinas: etica e storicità*, cit., p. 62.

⁴⁸ *Ibidem*. Durante la critica al movimento di temporalizzazione come auto-affezione pura, Derrida fa esplicito riferimento al *Kantbuch* di Heidegger: «dal momento in cui si tiene conto del movimento di temporalizzazione, come esso è già analizzato nelle Vorlesungen, bisogna proprio utilizzare il concetto di auto-affezione pura, concetto di cui si serve Heidegger, lo si sa, in *Kant und das Problem der Metaphysique*, precisamente a proposito del tempo» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 121).

⁴⁹ Anche in questo saggio di Derrida è il primato dell'avvenire ciò che può permettere di fare «dell'analitica esistenziale, nonostante tante e tante denegazioni, l'analitica di una nuova figura della soggettività» (J. Derrida, *Il tempo degli addii*, p. 19).

⁵⁰ Così in *La voce e il fenomeno*: «è dunque la determinazione di "soggettività assoluta" che dovrebbe anche essere cancellata dal momento in cui si pensa il presente a partire dalla *différance* e non il contrario. Il concetto di *soggettività* appartiene *a priori e in generale* all'ordine del costituito» (J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 122 n. 8).

⁵¹ Cfr. ancora P. Maratti-Guénoun, *Derrida e Lévinas: etica e storicità*, cit., p. 64.

sempre nel lato, e talvolta persino nel posto, del filosofo Heidegger»⁵². Dall'altro lato, è a partire da queste linee che si può inquadrare il testo che viene qui presentato.

In questo testo, come abbiamo accennato, Derrida legge Heidegger a partire da Hegel attraverso un motivo lévinassiano, l'«adieu». Al suo centro è la questione dell'evento. L'evento è l'esperienza della venuta dell'altro; esperienza della venuta di una alterità radicale. Esso, secondo Derrida, «mette in gioco l'avvenire, non in quanto futuro, ma solo nel suo significato di un venire-a me imprevedibile»⁵³. Come si è visto, tale venuta implica la dislocazione del presente da se stesso, dislocazione a partire da cui diviene impossibile l'appropriazione e dunque la soggettivizzazione. L'evento deve restare inappropriabile. La possibilità di una tale dislocazione è individuata da Derrida nella morte. Come dice in un testo a questo coevo: «solo un mortale può parlare dell'avvenire in questo senso»⁵⁴. Infatti, e qui, nel pensiero di Derrida nuovamente s'incrociano e si distanziano Heidegger e Lévinas, tale esperienza può essere possibile solo a partire da «una certa imminenza della morte»⁵⁵. Si tratta di una *certa* imminenza in quanto come già Heidegger notava nel § 50 di *Essere e tempo*, questa non è una possibilità che ci si crea «accessoriamente». In essa il *Dasein* è gettato; essa è *già da sempre* una sua possibilità. Dacché esiste, questi è nell'imminenza della morte. Dunque, quella della morte, è una *certa* imminenza in quanto dice il premere «già da sempre», cioè, ad ogni istante, della morte. Questo premere della morte, ovvero di ciò che vi è di più inappropriabile, è quanto sottrae l'istante al dato - quanto disloca il presente da se stesso e lo pone in istanza⁵⁶ -; in esso il possibile si coniuga con l'impossibile⁵⁷. Per questo motivo «l'ultima unità del veder-venire e del non-veder-venire»⁵⁸, è individuata in ciò che chiamiamo «morte». A partire da ciò, in questo saggio, Derrida cerca di «accordare» il discorso sulla morte e sul lutto «con il grande discorso di Hegel sul lavoro della morte o il lavoro del negativo come vita dello spirito»⁵⁹.

Le resistenze di Derrida alla lettura di Hegel operata da Malabou attraverso lo schema del veder-venire ci sembrano riconducibili all'interno delle linee generali che abbiamo

⁵² S. Petrosino, *L'assioma assoluto*, cit., p. 11 n. 5.

⁵³ C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 40.

⁵⁴ J. Derrida, «*Ho il gusto del segreto*», cit., p. 21.

⁵⁵ J. Derrida, «*Ho il gusto del segreto*», cit., p. 21.

⁵⁶ Relativamente alla morte in istanza si vedano M. Blanchot, *L'istante della mia morte*, trad. it. P. Valduga, con testo francese a fronte, «Aut Aut», 267-269, 1995, pp. 32-37; J. Derrida, *Dimora. Maurice Blanchot*, a cura di F. Garritano, Palomar, Bari 2001; come letteratura critica M. Vergani, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 279-323.

⁵⁷ Già in *Violenza e metafisica*, Derrida affermava: «l'altro non può essere quello che è, infinitamente altro, se non nella finitezza e nella mortalità (la mia e la sua)» (J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., p. 145).

⁵⁸ J. Derrida, *Il tempo degli addii*, p. 16.

⁵⁹ *Ibidem*. Sono note le critiche mosse, soprattutto in ambito francese alla trattazione della morte attuata da Heidegger in *Essere e tempo*, ovvero di basarsi sul privilegio della morte propria. A tal proposito è di straordinario interesse nella costellazione di riferimenti di cui si va qui parlando un passo rimasto inedito della già citata recensione di Kojève al libro di A. Delp. In esso l'autore, prende in considerazione il «costituirsi» dell'essere umano in Hegel e del *Dasein* in Heidegger attraverso il differente approccio alla questione della morte. Mentre in Hegel il rapporto alla morte ha luogo nella lotta per il riconoscimento, cosa per cui, secondo Kojève, Hegel presenterebbe un costituirsi dell'essere umano essenzialmente sociale e storico, in Heidegger, essendo il rapporto alla morte rapporto alla propria morte, il costituirsi del *Dasein* potrebbe aver luogo nell'isolamento. La descrizione fenomenologica della morte attuata da Heidegger, cioè, secondo Kojève, non riuscirebbe a render conto del perché e del come attraverso il rapporto ad essa il *Dasein* si determini socialmente e storicamente (tale passo è citato in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, Paris, Grasset, 1990, p. 383-4).

cercato di tracciare: una nozione di storicità aperta dal dissestamento temporale implicato dall'imminenza della morte per la quale l'impossibile che ad ogni istante preme si fa possibile. Secondo questa prospettiva, l'avvenire come venuta dell'altro indicherebbe un'interruzione più radicale di quella del veder-venire. Mentre quest'ultima verrebbe sempre dal davanti, la prima si apre ad ogni venuta dell'altro. Questa può cogliere alle spalle, l'altro può venire dall'alto, dal basso, ma anche può non venire da qualche fuori e giungere dal dentro, da un «dentro del dentro»⁶⁰ che si sottrae all'opposizione dentro/fuori. Se l'altro ha il suo luogo in un passato assoluto, l'evento non si presenta, né mai lo farà; è già stato, è sempre già stato. Per quest'interruzione più radicale del veder-venire con cui Malabou descrive la soggettività hegeliana, Derrida suggerisce di sottrarre il concetto di «evento» al suo legame con l'avvenire e da tutta la sua retorica.

Qual è la posta in gioco di tutto ciò? L'evento non riguarderebbe il soggetto, la sua plasticità in quanto sua storia, cioè, il suo divenir soggetto: esso sarebbe piuttosto una bomba al plastico interna, ma da esso non regolata, a quell'orologio speculativo che è il soggetto. Se folle è l'anima che non sa leggere la sua ora, esso è ciò che rende ogni anima folle.

Sergio Soresi

⁶⁰ Cfr. J. Derrida, *Il tempo degli addii*, p. 25.