

Jacques Derrida
La voce e il fenomeno (1967)
a cura di Gianfranco Dalmaso
Jaca Book, Milano 1968

Introduzione pp. 7-26

Le *Logische Untersuchungen* (1900-1901) hanno aperto una strada nella quale, come è noto, è confluita tutta la fenomenologia. Fino alla quarta edizione (1928), nessun mutamento fondamentale, nessuna rimessa in questione decisiva. Dei rimaneggiamenti, certo, e un potente lavoro di esplicitazione: *Ideen I e Formale und Transzendente Logik* sviluppano senza rottura i concetti di senso intenzionale o noematico, la differenza fra i due stati dell'analitica nel senso forte (morfologia pura dei giudizi e logica della conseguenza) e tolgono la limitazione deduttivista o nomologica, colpendo fino a ora il concetto di scienza in generale.¹ Nella *Krisis* e nei testi annessi, in particolare nell'*Origine della geometria*,² le premesse concettuali delle *Untersuchungen* sono ancora all'opera, soprattutto quando concernono tutti i problemi della significazione e del linguaggio in generale. In questo ambito più che altrove, una paziente lettura farebbe apparire nelle *Untersuchungen* la struttura germinale di tutto il pensiero husserliano. A ogni pagina si può notare la necessità – o la pratica implicita – delle riduzioni eidetiche e fenomenologiche, ⁸ si può rinvenire la presenza reperibile di tutto ciò a cui esse daranno accesso.

Ora la prima delle *Untersuchungen* (*Ausdruck und Bedeutung*)³ si apre con un capitolo consacrato a delle « distinzioni essenziali » che dirigono rigorosamente tutte le analisi ulteriori. E la coerenza di questo capitolo deve tutto a una distinzione proposta già dal primo paragrafo: la parola « segno » (*Zeichen*) avrebbe un « doppio senso » (*ein Doppelsinn*). Il segno « segno » può significare « espressione » (*Ausdruck*) o « indice » (*Anzeichen*).

A partire da quale interrogativo accoglieremo e leggeremo questa distinzione, la cui importanza sembra così decisiva? Prima di proporre questa distinzione puramente « fenomenologica » tra i due sensi della parola « segno », o piuttosto prima di riconoscerla, di rilevarla in ciò che vuol essere una semplice descrizione, Husserl procede a una specie di riduzione fenomenologica *ante litteram*: mette fuori gioco ogni

¹ *Logique formelle et logique transcendente*, tr. fr. Suzanne Bachelard P.U.F., Parigi 1957, p. 137.

² Ci si riferisce all'annesso (pagg. 365-386) al paragrafo della *Krisis*... consacrato alla « Geometria pura » (II parte, par. 9/a, pagg. 21- 25) (vol. VI di *Husserliana*, M. Myhoff, Le Haye, 1954). Il manoscritto di Husserl, dei 1936, non porta alcun titolo. J. Derrida ha tradotto tale annesso nel 1962, sotto il titolo « L'origine de la geometrie », facendolo precedere da una lunga introduzione (J. Derrida, « *L'origine de la geometrie* » de Husserl, Paris, P.U.F., 1962).

³ Eccetto qualche indispensabile apertura o anticipazione, il presente saggio analizza la dottrina della significazione quale si costituisce nella prima delle *Logische Untersuchungen*. Per meglio seguirne l'itinerario difficile e tortuoso, ci siamo generalmente astenuti da paragoni, accostamenti o opposizioni che, qua e là, sembravano imporsi, fra la fenomenologia husserliana e altre teorie, classiche o moderne, della significazione. Ogni volta che ci spingiamo al di là del testo delle *Logische Untersuchungen*, è per indicare il principio di un'interpretazione generale del pensiero di Husserl, e per abbozzare quella lettura sistematica che noi speriamo tentare un giorno.

sapere costituito, insiste sulla necessaria assenza di presupposizioni (*Voraussetzungslosigkeit*), vengano esse dalla metafisica, dalla psicologia, o dalle scienze della natura. Il punto di partenza nel « *Faktum* » della lingua non è una presupposizione a condizione che si tenga presente la contingenza dell'esempio. Le analisi così condotte mantengono il loro « senso » e il loro « valore epistemologico » – il loro valore nell'ordine della teoria della conoscenza (*erkenntnistheoretischen Wert*) – esistano o no delle lingue, degli esseri come gli uomini che effettivamente le utilizzano o no, esistano realmente degli uomini o una natura o solamente « nell'immaginazione e nel modo della possibilità ».

La forma più generale della nostra domanda è così delineata: ⁹ la necessità fenomenologica, il rigore e la sottigliezza dell'analisi husserliana, le esigenze alle quali essa risponde e che dobbiamo anzitutto riconoscere, non nascondono tuttavia una presupposizione metafisica? Non nascondono un'aderenza dogmatica o speculativa che, certamente, più che trattenere la critica fenomenologica fuori di se stessa, ed essere un residuo inavvertito di ingenuità, *costituirebbe* piuttosto la fenomenologia nel suo « di dentro », nel suo progetto critico e nel valore fondante le sue premesse: precisamente la costituirebbe in ciò che essa riconoscerà presto come la sorgente e la garanzia di ogni valore, il « principio dei principi », cioè l'evidenza offerente originaria, il *presente*, o la *presenza* del senso a un'intuizione piena e originaria. In altri termini, noi non ci domanderemo se questa o quella eredità metafisica ha potuto, qui o là, limitare la vigilanza di un fenomenologo, ma se la forma *fenomenologica* di tale vigilanza non è già determinata dalla metafisica stessa. Nelle poche linee ora accennate, la diffidenza riguardo alla presupposizione metafisica si presentava già come la condizione di un'autentica « teoria della conoscenza », come se il progetto di una teoria della conoscenza, anche quando si sia liberato grazie alla « critica » di tale o tal'altro sistema speculativo, non appartenesse originariamente alla storia della metafisica. L'idea della conoscenza e della teoria della conoscenza non è in se stessa metafisica?

Si tratterebbe dunque, sull'esempio privilegiato del concetto di segno, di vedere annunciarsi la critica fenomenologica della metafisica come un momento all'interno dell'affermazione metafisica. Meglio: di cominciare a verificare che il risorgere della critica fenomenologica è il progetto ¹⁰ metafisico stesso nel suo compimento storico e nella purezza solamente restaurata della sua origine.

Noi abbiamo tentato di seguire altrove⁴ il movimento attraverso il quale Husserl, criticando senza tregua la speculazione metafisica, non aveva in mente in verità che la perversione e la degenerazione di ciò che egli continua a pensare e a volere restaurare come metafisica autentica o *philosophia prote*. Concludendo le sue *Meditazioni cartesiane*, Husserl oppone ancora la metafisica autentica (quella che dovrà alla fenomenologia il suo compimento) alla metafisica nel senso abituale. I risultati che egli presenta sono allora, egli dice, « metafisici », se è vero che la conoscenza ultima dell'essere deve essere chiamata metafisica.

Ma essi non sono niente affatto meno che una metafisica nel senso abituale del termine; questa metafisica degenerata nel corso della sua storia, non è affatto conforme allo spirito nel quale essa è stata originalmente fondata in quanto filosofia prima. Il metodo intuitivo concreto, ma anche apodittico della fenomenologia, esclude ogni « avventura metafisica », ogni « eccesso speculativo » (par. 60). Si potrebbe far apparire il motivo unico e apparente di tutti gli errori e di tutte le perversioni che Husserl denuncia nella metafisica « degenerata », attraverso una molteplicità di ambiti, di temi e di argomenti: si tratta sempre di una cecità davanti al modo autentico

⁴ *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*, in EIIOXEΣ Athènes, febr. 1966.

dell'*idealità*, quella che è, che può essere *ripetuta* indefinitamente nell'*identità* della sua *presenza* per il fatto stesso che *non esiste*, che non è *reale*, è *irreale* non nel senso della finzione, ma in un altro senso che potrà ricevere parecchi nomi, la cui possibilità permetterà di parlare della non-realtà¹¹ e della necessità dell'essenza, del noema, dell'oggetto intelligibile e della non-mondanità in generale. Dal momento che questa non-mondanità non è un'altra mondanità, e dal momento che questa idealità non è un esistente caduto dal cielo, la sua origine sarà sempre la possibilità della ripetizione di un atto produttore. Perché la possibilità di questa ripetizione possa aprirsi *idealiter* all'infinito, è necessario che una forma ideale assicuri questa unità dell'*indefinitamente* e dell'*idealiter*: è il presente o piuttosto la presenza del *presente vivente*. La forma ultima dell'idealità, quella nella quale in ultima istanza si può anticipare o richiamare ogni ripetizione, l'idealità dell'idealità è il presente vivente, la presenza a sé della vita trascendentale. La presenza è sempre stata e sarà sempre, all'infinito, la forma nella quale, lo si può dire apoditticamente, si produrrà la diversità infinita dei contenuti. L'opposizione – inaugurale – della metafisica tra forma e materia, trova nell'idealità concreta del presente vivente la sua ultima e radicale giustificazione. Noi ritorneremo sull'enigma del concetto di vita nelle espressioni del presente vivente e della vita trascendentale. Notiamo solamente, per precisare qui la nostra intenzione, che la fenomenologia ci sembra tormentata se non contestata dall'interno attraverso le sue proprie descrizioni del movimento della temporalizzazione e della costituzione dell'intersoggettività. Nel più profondo di ciò che lega insieme questi due momenti decisivi della descrizione, una non-presenza irriducibile si vede riconoscere un valore costitutivo, e con essa una non-vita o una non-presenza o non-appartenenza a sé del presente vivente, una mai sradicabile non-originarietà. I nomi che essa riceve non¹² fanno che rendere più viva la resistenza alla forma della presenza: in due parole, si tratta: 1. del passaggio necessario dalla ritenzione alla *ri-presentazione* (*ri-presentazione*⁵) (*Vergegenwärtigung*) nella costituzione della presenza di un oggetto (*Gegenstand*) temporale di cui l'identità possa essere ripetuta; 2. del passaggio necessario attraverso l'*ap-presentazione* nel rapporto all'*alter ego*, cioè nel rapporto a ciò che rende possibile anche una oggettività ideale in generale, l'intersoggettività essendo la condizione dell'oggettività, e quest'ultima essendo assoluta solo nel caso degli oggetti ideali. Nei due casi, ciò che è nominato come modificazione della *presentazione* (*ri-presentazione*, *ap-presentazione*), (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) non sopraggiunge alla *presentazione*, ma la condiziona introducendovi *a priori* una fessura. Ciò non mette in causa l'apoditticità della descrizione fenomenologico- trascendentale, non compromette il valore fondatore della presenza. « Valore fondatore della presenza » è d'altronde un'espressione pleonastica. Si tratta solamente di fare apparire lo spazio originale e non empirico del non-fondamento sul vuoto irriducibile dal quale si decide e in cui si libra la sicurezza della presenza nella forma metafisica dell'idealità.

È in questo orizzonte che interroghiamo qui il concetto fenomenologico di segno.

Il concetto di metafisica con il quale noi operiamo dovrà essere determinato e l'eccessiva genericità di questa domanda deve qui restringersi. In particolare: come giustificare innanzitutto la decisione che sottomette una riflessione sul segno a una logica? E se il concetto di segno precede la riflessione logica, è offerto ad essa, è consegnato¹³ alla sua critica, donde viene esso stesso? Donde viene l'essenza di segno sulla quale si modella questo concetto? Che cosa conferisce autorità a una teoria della

⁵ Nella lingua francese *re-présentation* esprime meglio che in italiano la duplicazione della presenza che tale termine originariamente indica. La rappresentazione è una *ri-presentazione*. (N.d.T.)

conoscenza per determinare l'essenza e l'origine del linguaggio? Una tale decisione noi non la prestiamo ad Husserl, egli l'assume espressamente; o piuttosto egli ne assume espressamente l'eredità e la validità. Le conseguenze di ciò sono illimitate. Da una parte, Husserl ha dovuto rimandare, da un capo all'altro del suo itinerario, ogni meditazione esplicita sull'essenza del linguaggio *in generale*. Egli la mette ancora « fuori gioco » in *Formale und Transzendente Logik* (Considerazioni preliminari, par. 2). E, Fink l'ha ben mostrato, Husserl non si è mai posto il problema del *logos* trascendentale, del linguaggio ereditato nel quale la fenomenologia produce ed esibisce i risultati delle sue operazioni di riduzione. Fra il linguaggio ordinario (o il linguaggio della metafisica tradizionale) e il linguaggio della fenomenologia, l'unità non è mai rotta, malgrado delle precauzioni, delle « virgolette » dei rinnovamenti o innovazioni. Trasformare un concetto tradizionale in un concetto indicativo o metaforico, ciò non libera dall'eredità e impone problemi ai quali Husserl non ha mai tentato di rispondere. Ciò viene dal fatto che, d'altra parte, interessandosi del linguaggio solo nell'orizzonte della razionalità, determinando il *logos* a partire dalla logica, Husserl ha di fatto, e in un modo tradizionale, determinato l'essenza del linguaggio a partire dalla logicità come dalla normalità del suo *telos*. Che questo *telos* sia quello dell'essere come presenza, è ciò che vorremmo qui suggerire.

Così, per esempio, quando si tratta di ri-definire il rapporto ¹⁴ fra il grammaticale puro ed il logico puro (rapporto in cui la logica tradizionale avrebbe fallito, pervertita come era da presupposizioni metafisiche), quando si tratta dunque di costituire una morfologia pura delle *Bedeutungen* (non traduciamo questa parola per ragioni che appariranno subito), di recuperare la grammaticalità pura, il sistema delle regole che permettono di riconoscere se un discorso in generale è veramente un discorso, se ha del *senso*, se la falsità, l'assurdità della contraddizione (*Widersinnigkeit*) non lo rendono inintelligibile, non lo privano della qualità di discorso sensato, non lo rendono *sinnlos*, allora la pura generalità di questa grammatica metempirica non copre tutto il campo di possibilità del linguaggio in generale, non esaurisce tutta la comprensione del suo *a priori*. Essa non concerne che l'*a priori logico* del linguaggio; essa è grammatica pura logica. Questa restrizione è operata dall'inizio anche se Husserl non vi ha insistito nella prima edizione delle *Untersuchungen*: « nella prima edizione io ho parlato di “grammatica pura”, nome che era concepito per analogia con la “scienza pura della natura” in Kant, ed espressamente designato come tale. Ma, nella misura in cui non si può affatto affermare che la morfologia pura delle *Bedeutungen* ingloba tutto l'*a priori* grammaticale nella sua universalità, poiché per esempio le relazioni di comunicazione tra soggetti psichici, così importanti per la grammatica, comportano un *a priori* proprio, l'espressione di *grammatica pura logica* merita la preferenza... ».⁶

Il ritaglio dell'*a priori* logico all'interno dell'*a priori* generale del linguaggio non separa un settore; esso designa, lo vedremo, la dignità di un *telos*, la purezza di una norma ¹⁵ e l'essenza di una destinazione. Che questo tentativo dove s'impegna già tutta la fenomenologia ripeta l'intento originario della metafisica stessa, è dunque ciò che noi vorremmo mostrare qui, individuando nella prima delle *Untersuchungen* delle fondamenta che il discorso ulteriore di Husserl non farà mai più vacillare. Il valore di *presenza*, ultima istanza giuridica di tutto questo discorso, si modifica essa stessa senza perdersi ogni volta che si tratta (nei due sensi connessi della prossimità di ciò che è esposto come oggetto di un'intuizione e della prossimità del presente temporale che dona la sua forma all'intuizione chiara ed attuale dell'oggetto) della presenza di un

⁶ Trad. Fr. H. Elie, L. Kelkel, R. Schérer, P.U.F., Parigi 1959, 2^a parte, p. 136. Ogni volta che citeremo questa traduzione, la segnaleremo con la sigla « tr. fr. ». Abbiamo sostituito in questa traduzione il termine « significato » con *Bedeutungen*.

oggetto qualsiasi alla coscienza, nell'evidenza chiara di un'intuizione tutta piena o della presenza a sé nella coscienza, « coscienza » non volendo dire null'altro che la possibilità della presenza a sé del presente nel presente vivente. Ogni volta che questo valore di presenza sarà minacciato, Husserl lo risveglierà, lo richiamerà, lo farà ritornare a se stesso nella forma del *telos*; cioè dell'Idea in senso kantiano. Non v'è *idealità* senza che un'Idea in senso kantiano non sia all'opera, aprendo la possibilità di un indefinito, infinità di un progresso prescritto o infinità di ripetizioni permesse. Questa idealità è la forma stessa nella quale la presenza di un oggetto in generale può indefinitamente essere ripetuto come la *medesima*. La non-realtà della *Bedeutung*, la non-realtà dell'oggetto ideale, la non-realtà dell'inclusione del senso o del noema nella coscienza (Husserl dirà che il noema non appartiene realmente – *reell* – alla coscienza) daranno dunque la garanzia che la presenza alla coscienza potrà indefinitamente essere ripetuta. Presenza ideale a una coscienza ideale o trascendentale.¹⁶ L'idealità è la salvezza o la matrice della presenza nella ripetizione. Nella sua purezza, questa presenza non è presenza di nulla che *esiste* nel mondo, essa è in correlazione con degli atti di ripetizione essi stessi ideali. Si vuol dire con questo che ciò che apre la ripetizione all'infinito o vi si apre quando si garantisce il movimento dell'idealizzazione, è un certo rapporto di un « esistente » alla sua morte? E che la « vita trascendentale » è la scena di questo rapporto? troppo presto per affermarlo. Bisogna anzitutto passare attraverso il problema del linguaggio. Non ci si stupisca: il linguaggio è proprio il *medium* di questo gioco della presenza e dell'assenza. Non v'è nel linguaggio, il linguaggio non è anzitutto proprio ciò in cui sembrerebbero poter unirsi la *vita* e l'*idealità*? Ora noi dobbiamo considerare da *una parte* che l'elemento della significazione – o la sostanza dell'espressione – che sembra garantire meglio a un tempo l'idealità e la presenza vivente sotto tutte le sue forme è la parola vivente, la spiritualità del soffio come *phonè*; e che, d'altra parte, la fenomenologia, metafisica della presenza nella forma dell'idealità, è anche una filosofia della *vita*.

Filosofia della vita non solamente perché nel suo centro la morte non si vede riconoscere che una significazione empirica e estrinseca di accidente mondano, ma perché la sorgente del senso in generale è sempre determinata come l'atto di un vivere, come l'atto di essere vivente, come *Lebendigkeit*. Ora l'unità del vivere, il punto focale della *Lebendigkeit* che rifrange la sua luce in tutti i concetti fondamentali della fenomenologia (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit*, ecc.) sfugge alla riduzione trascendentale e, come unità della vita mundana e della¹⁷ vita trascendentale, perfino le apre la strada. Quando la vita empirica, o anche la regione dello psichico puro sono messe tra parentesi, è ancora una vita trascendentale o in ultima istanza la trascendentalità di un presente *vivente* che Husserl scopre. E che tematizza, senza porre tuttavia il problema di questa unità del concetto di *vita*. La « coscienza senza anima » (*seelenloses*), di cui la possibilità essenziale è colta in *Ideen I* (par. 54), è tuttavia una coscienza trascendentalmente *vivente*. Se si concludesse, secondo una soluzione dallo stile in effetti molto husserliano, che i concetti di vita empirica (o in generale mundana) e di vita trascendentale sono radicalmente eterogenei e che i due nomi intrattengono fra loro un rapporto puramente indicativo o metaforico, allora è la possibilità di questo rapporto che sopporta tutto il peso del problema. La radice comune che rende possibili tutte queste metafore ci pare ancora essere il concetto di *vita*. In ultima istanza, fra lo psichico puro – regione del mondo opposta alla coscienza trascendentale e scoperta dalla riduzione della totalità del mondo naturale e trascendente – e la vita trascendentale pura, v'è, dice Husserl, un rapporto di *parallelità*.

La psicologia fenomenologica dovrà, in effetti, richiamare a ogni psicologia operativa il suo fondo di presupposizioni eidetiche e le condizioni del suo proprio

linguaggio. È ad essa che toccherà di fissare il senso dei concetti della psicologia, e anzitutto il senso di ciò che si chiama la *psyché*.

Ma che cosa permetterà di distinguere questa psicologia fenomenologica, scienza descrittiva, eidetica e *a priori*, dalla fenomenologia trascendentale stessa? Che cosa distinguerà ¹⁸ l'*epochè*, che disvela l'ambito immanente dello psichico puro, e l'*epochè* trascendentale stessa? Poiché il campo aperto da questa psicologia pura ha un privilegio nei riguardi di tutti gli altri campi e la sua generalità li domina tutti. Tutti i vissuti vi appartengono necessariamente e il senso di ogni campo o di ogni oggetto determinato si annuncia attraverso di essa. Anche la dipendenza dello psichico puro nei riguardi della coscienza trascendentale come archi-regione è assolutamente singolare. L'ambito dell'esperienza psicologica pura copre, in effetti, la totalità dell'ambito di ciò che Husserl chiama l'esperienza trascendentale. E tuttavia, malgrado questo perfetto *ricoprimento*, vi dimora una differenza radicale, che non ha nulla in comune con ogni altra differenza; differenza che non distingue nulla in effetti, differenza che non separa alcun esistente, alcun vissuto, alcuna significazione determinata; differenza però che, senza nulla alterare, cambia tutti i segni e nella quale solamente si mantiene la possibilità di un problema trascendentale. Cioè della libertà stessa. Differenza fondamentale, dunque, senza della quale nessun'altra differenza al mondo avrebbe senso né possibilità di apparire *come tale*. Senza la possibilità e senza il riconoscimento di una tale duplicazione (*Verdoppelung*), il cui rigore non tollera alcuna duplicità, senza questa invisibile distanza tesa fra i due atti di *epochè*, la fenomenologia trascendentale sarebbe distrutta nella sua radice. La difficoltà viene dal fatto che questa duplicazione del senso non deve corrispondere ad alcuna duplicità ontologica. Chiariamo brevemente: il mio Io trascendentale è radicalmente differente, precisa Husserl, dal mio Io naturale ed umano;⁷ e tuttavia non se ne distingue in nulla, in ¹⁹ nulla che possa venire determinato nel senso naturale della distinzione. Io (trascendentale) non è un altro. Soprattutto non è il fantasma metafisico o formale del me empirico. Ciò spingerebbe a denunciare l'immagine teoretica e la metafora dell'Io spettatore assoluto del suo me psichico, tutto questo linguaggio analogico di cui si deve talvolta servirsi per annunciare la riduzione trascendentale e per descrivere questo oggetto insolito che è il me psichico di fronte all'ego trascendentale assoluto. Nessun linguaggio, in verità, non può misurarsi con questa operazione per la quale l'ego trascendentale costituisce e oppone a sé il suo me mondano, cioè la sua anima, riflettendosi lui stesso, in una *verweltlichende Selbstapperzeption*.⁸ L'anima pura è questa strana oggettivazione di sé (*Selbstobjektivierung*) della monade attraverso e in se stessa.⁹ Anche l'Anima procede dall'Uno (ego Monadico) e può convertirsi liberamente verso di lui in una Riduzione. Tutte queste difficoltà si incentrano nel concetto enigmatico di « parallelismo ». Husserl evoca¹⁰ la sorprendente, la mirabile « parallelità » e anche, « se così si può dire, il ricoprimento » della psicologia fenomenologica e della fenomenologia trascendentale, « tutte e due comprese come discipline eidetiche ». « L'una abita l'altra, se così si può dire, implicitamente ». Questo nulla che distingue i paralleli, questo nulla senza il quale giustamente nessuna esplicitazione, cioè nessun linguaggio potrebbe estendersi liberamente nella verità senza essere deformato da qualche *milieu* reale, questo nulla senza il quale nessun problema trascendentale, cioè filosofico, potrebbe ricevere il suo respiro, questo nulla sorge, se così si può dire, quando la totalità del mondo è

⁷ *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester, 1925, Husserliana IX, p. 342.

⁸ *Meditazioni cartesiane*, par. 45.

⁹ *Ivi*, par. 57.

¹⁰ *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 343.

neutralizzata²⁰ nella sua esistenza e ridotta al suo fenomeno. *Questa operazione è quella della riduzione trascendentale, essa non può essere in nessun caso quella della riduzione psico-fenomenologica.* L'eidetica pura del vissuto psichico non concerne senza dubbio alcuna esistenza determinata, alcuna fattualità empirica; essa non fa appello ad alcun significato trascendente alla coscienza. Ma le essenze che essa fissa, presuppongono *intrinsecamente* l'esistenza del mondo sotto l'aspetto di questa regione mondana chiamata *psyché*. È d'altronde notevole che questo parallelismo costituisca più che liberare l'aura trascendentale: esso rende ancora più misterioso (ed è l'unico capace di fare ciò) il senso dello *psichico* e della *vita psichica*, cioè di una *mondanità* capace di portare o di nutrire per così dire la *trascendentalità*, di uguagliarvi l'estensione del suo ambito senza tuttavia confondersi con essa in una qualche *adeguazione* totale. Concludere da questo *parallelismo* a un' *adeguazione*, è la più seducente, la più sottile, ma anche la più ottenebrante delle confusioni: lo *psicologismo trascendentale*. È contro di esso che bisogna mantenere la distanza precaria e minacciata tra i paralleli ed è contro di lui che bisogna interrogarci senza posa. Ora, dal momento che la coscienza trascendentale non è compromessa nel suo senso dall'ipotesi di una distruzione del mondo (*Ideen I*, par. 49), « è certo che si può pensare una coscienza senza corpo e, per quanto paradossale ciò possa sembrare, senza anima (*seelenloses*) ». E tuttavia la coscienza trascendentale non è nulla di più o altro che la coscienza psicologica. Lo psicologismo trascendentale misconosce questo: che se il mondo ha bisogno di un supplemento d'anima, l'anima, che è nel mondo, ha bisogno²¹ di questo *nulla supplementare* che è il trascendentale e senza del quale nessun mondo potrebbe apparire. Ma si deve all'opposto, se si presta attenzione al rinnovamento husserliano della nozione di « trascendentale », guardarsi dal conferire qualche realtà a questa distanza, di sostanzializzare questa inconsistenza o di farne, foss'anche per semplice analogia, qualche cosa o qualche momento del mondo. Ciò sarebbe gelare la luce nel suo sorgere. Se il linguaggio non sfugge mai all'analogia, se è anche analogia da parte a parte, esso deve, giunto a questo punto, a questo vertice, assumere liberamente la sua propria distruzione e lanciare le metafore contro le metafore; ciò è obbedire al più tradizionale degli imperativi, che ha ricevuto la sua forma più espressa, ma non più originale nelle *Enneadi* e non ha mai cessato di essere fedelmente trasmesso fino all'*Introduzione alla Metafisica* (soprattutto di Bergson). È al prezzo di questa guerra del linguaggio contro se stesso che saranno pensati il senso e il problema della sua origine. È chiaro vedere che questa guerra non è una guerra fra le tante. Polemica per la possibilità del senso e del mondo, essa ha il suo luogo in questa differenza di cui noi abbiamo visto ch'essa non può abitare il mondo, ma solamente il linguaggio, nella sua inquietudine trascendentale. In verità, lungi dall'abitarlo solamente, essa ne è anche l'origine e la dimora. Il linguaggio ospita la differenza che ospita il linguaggio.

Più tardi nel suo *Nachwort zu meinen Ideen...* (1930) e nelle *Meditazioni cartesiane* (par. 14 e 57), Husserl evocherà di nuovo, brevemente, questo « parallelismo esatto » fra la « psicologia pura della coscienza » e la « fenomenologia trascendentale della coscienza ». E, si dirà allora, per²² rifiutare lo psicologismo trascendentale che « rende impossibile una filosofia autentica » (par. 14), dobbiamo a ogni costo praticare la *Nuancierung* (*Nachwort...*, p. 557) che distingue due paralleli, di cui l'uno è nel mondo e l'altro fuori del mondo, senza essere in un altro mondo, cioè senza cessare di essere, come *ogni parallelo, presso, vicinissimo all'altro*. Dobbiamo a ogni costo accogliere e proteggere nel nostro discorso queste « sfumature apparentemente futili », frivole, sottili (*geringfügigen*), che « determinano in modo decisivo le vie e le deviazioni (*Wege und Abwege*) della filosofia » (*Meditazioni Cartesiane*, par. 14). Il nostro discorso deve porre al sicuro queste sfumature in se stesso e a un tempo, attraverso ciò confermare in esse la sua possibilità e il suo rigore. Ma la strana unità di questi due paralleli, ciò che li

mette in relazione gli uni agli altri, non si lascia separare da essi, dividendosi in se stessa salda finalmente il trascendentale al suo altro, questo è la *vita*. Ci si rende conto in effetti molto rapidamente che l'unico nocciolo del concetto di *psychè* è la vita come rapporto a sé, che si faccia o no nella forma della coscienza. Il « vivere » è dunque il nome di ciò che precede la riduzione e sfugge finalmente a tutte le divisioni che quest'ultima fa apparire. Ma perchè è lui stesso la sua propria divisione e la sua propria opposizione al suo altro. Determinando così il « vivere », noi abbiamo appena nominato la sorgente d'insicurezza del discorso, il punto dove precisamente non è più possibile *consolidare nella sfumatura la sua possibilità e il suo rigore*. Questo concetto di *vita* è allora ripreso con una istanza che non è più quella della ingenuità pretrascendentale, nel linguaggio della vita corrente o della scienza biologica. Ma questo ²³ concetto ultra-trascendentale della vita, se permette di pensare la vita (nel senso corrente o nel senso della biologia) e se non è mai stato iscritto nella lingua, richiama forse un *altro nome*.

Ci si stupirà meno davanti allo sforzo tenace, obliquo e laborioso della fenomenologia per conservare la parola, per affermare un legame essenziale tra il *logos* e la *phonè*, il privilegio della coscienza (su cui Husserl non si è in fondo mai domandato « *ciò che è* », malgrado la meditazione mirabile, interminabile e, sotto molti aspetti, rivoluzionaria che vi ha consacrato) non essendo che la possibilità della viva voce. La coscienza di sé non manifestandosi che nel suo rapporto a un oggetto, di cui essa possa mantenere e ripetere la presenza, essa non è mai perfettamente estranea o anteriore alla possibilità del linguaggio. Husserl ha senza dubbio voluto mantenere, noi lo vedremo, un piano originariamente silenzioso « pre-espressivo », del vissuto. Ma appartenendo la possibilità di costituire degli oggetti ideali all'essenza della coscienza, ed essendo tali oggetti ideali dei prodotti storici che si manifestano soltanto grazie a degli atti di creazione o di pensiero, l'elemento della coscienza e l'elemento del linguaggio saranno sempre più difficili da distinguere. Ora la loro indiscernibilità non introdurrà forse la non-presenza e la differenza (la mediazione, il segno, il rinvio, ecc.) nel cuore della presenza a sé? Questa difficoltà rimanda a una risposta. Questa risposta si chiama la voce. L'enigma della voce è profondo e ricco di tutto ciò cui sembra qui rispondere. Che la voce simuli la conservazione della presenza e che la storia del linguaggio parlato sia l'archivio di questa simulazione, ciò ci impedisce fin d'ora di ²⁴ considerare, la « difficoltà » alla quale risponde la voce, nella fenomenologia husserliana, come una difficoltà di sistema o una contraddizione che le sarebbe propria. Ciò ci impedisce anche di descrivere questa simulazione, di cui la struttura è infinitamente complessa, come un'illusione, un fantasma, o un'allucinazione. Questi ultimi concetti rinviano invece alla simulazione del linguaggio come alla loro comune radice.

Resta il fatto che questa « difficoltà » struttura tutto il discorso husserliano e che noi dobbiamo riconoscerne il processo. Il privilegio necessario della *phonè*, che è implicato da tutta la storia della metafisica, Husserl lo radicalizzerà, sfruttandone tutte le risorse con la più grande raffinatezza critica. Poiché non è alla sostanza sonora o alla voce fisica, al corpo della voce nel mondo che egli riconoscerà un'affinità d'origine con il *logos* in generale, ma alla voce fenomenologica, alla voce nella sua carne trascendentale, al soffio, all'animazione intenzionale, che trasforma il corpo della parola in carne, che fa del *Körper* un *Leib*, una *geistige Leiblichkeit*. La voce fenomenologica sarebbe questa carne spirituale che continua a parlare e ad essere presente a sé – *ad intendersi* – nell'assenza del mondo. Ben inteso ciò 'che viene accordato alla voce è accordato al linguaggio di parole, ad un linguaggio costituito di unità – che hanno potuto essere credute irriducibili, indecomponibili – saldando il concetto « significato » al « complesso fonico » significante. Malgrado la vigilanza

della descrizione, un trattamento forse ingenuo del concetto di « parola » ha senza dubbio lasciata irrisolta nella fenomenologia la tensione dei suoi due motivi ²⁵ maggiori: la purezza del formalismo e la radicalità dell'intuizionismo.

Che il privilegio della presenza come coscienza possa *stabilirsi* – cioè costituirsi storicamente come anche dimostrarsi – soltanto attraverso l'eccellenza della voce, questa è un'evidenza che nella fenomenologia non è stata mai messa in primo piano. In un modo che non è né semplicemente operativo né direttamente tematico, in un luogo che non è né centrale né laterale, la necessità di questa evidenza sembra essersi assicurata, sul tutto della fenomenologia, una specie di « presa ». La natura di questa « presa » si lascia malamente pensare nei concetti abitualmente consacrati alla filosofia dalla storia della filosofia. Ma la nostra proposta non consiste qui nel meditare direttamente la forma di questa « presa ». Solamente dimostrarla all'opera già – e potentemente – all'inizio della prima delle *Logische Untersuchungen*.