a cura di
Roberto Terzi
Università degli Studi di Torino

Della grammatologia, pubblicata nel 1967, è uno dei primi testi di **Derrida**, ma anche uno dei più celebri ed importanti, sia per la fortuna che ha avuto, sia per il posto particolare che occupa all'interno della produzione derridiana: si tratta infatti di uno dei pochi testi in cui Derrida, anziché mettere in opera la propria strategia di pensiero a proposito di un determinato testo o di un determinato concetto, illustra esplicitamente l'orizzonte complessivo nel quale si colloca il suo pensiero e nel quale assumono senso i suoi singoli saggi. Si tratta di un orizzonte storico e teorico insieme: collocati al termine di una tradizione che si sta chiudendo (la metafisica, intesa come insieme della storia della filosofia occidentale), ci si può volgere ad essa per individuarne i limiti e avviarne la decostruzione; in particolare bisogna mostrare la determinatezza storica dei concetti di parola e scrittura su cui questa tradizione si è fondata e il ruolo che essi hanno svolto nella costruzione del suo edificio concettuale. Tutto ciò avviene nel momento stesso in cui quella potente tradizione (occidentale) è sul punto di imporsi al mondo intero con i suoi concetti di parola e scrittura, di ragione e logica. L'opera si divide in due parti: nella prima viene delineato questo orizzonte complessivo del progetto derridiano, nella seconda viene fornita un'esemplificazione delle tesi esposte precedentemente. Nella prima parte possono inoltre essere individuate tre componenti: l'interpretazione derridiana della storia della metafisica, il confronto con la linguistica contemporanea, l'elaborazione dei concetti fondamentali del "programma" grammatologico.

Nella lettura che Derrida compie della storia della metafisica emergono i primi concetti fondamentali dell'opera: la tradizione si caratterizza, per Derrida, come logocentrismo e fonocentrismo. *Logocentrismo*, perché la filosofia ha sempre attribuito un privilegio al *logos* come sede della verità, cioè all'intelligibile piuttosto che al sensibile, all'interiorità dell'anima piuttosto che all'esteriorità, fondandosi, in questa operazione, su determinati concetti di "ragione", "scientificità", "logica". *Fonocentrismo*, perché il luogo proprio di questo *logos* viene individuato nella *phoné*, nella voce, in contrapposizione alla scrittura. Come mostra il *Fedro* platonico, l'istituzione della filosofia come scienza e della verità come suo oggetto va di pari passo con l'esaltazione della parola viva (il *logos* dell'anima) contro la scrittura. Nell'ambito della distinzione tra significante e significato (rispettivamente, il lato sensibile e il lato intelligibile di un segno), il fenomeno della voce mostra alcuni caratteri particolari che, secondo Derrida, spiegano il privilegio storico che essa ha ricevuto: a) la voce significativa, la lingua parlata, sembra rispecchiare fedelmente, senza alterazioni e quindi nel modo migliore possibile i significati intelligibili dell'anima o del soggetto: essa si dà quindi come un significante peculiare, la cui funzione è quella di cancellarsi di fronte al significato come se fosse un *medium* "trasparente"; b) inoltre io traggo questo significante non dall'esteriorità sensibile del mondo, ma da me stesso, sono io stesso che parlo e mi trovo quindi in relazione con un significante privilegiato in quanto non-mondano e non-empirico; c) questo carattere essenziale della voce diventa visibile in quella che Derrida chiama l'esperienza dell'"intendersi-parlare" (secondo il duplice senso del francese *entendre*): parlando io mi sento parlare e mi capisco, sento e capisco ciò che dico e mantengo il controllo di ciò che esprimo. Rispetto alla parola e a queste sue proprietà la scrittura, per la tradizione metafisica inaugurata da **Platone**, è una duplicazione esteriore, che sfugge al controllo dell'autore ed è capace di circolare in assenza di questo: contrariamente al *logos* vivo dell'anima, al pensiero e alla parola con i quali il soggetto è presso se stesso, la scrittura si presenta come qualcosa di fisso, morto ed esteriore. La

scrittura rappresenta l'istanza della *morte* e dell'*assenza* rispetto al *logos* vivo e presente: per questo la filosofia l'ha relegata al ruolo di "segno di segno", segno che rimanda a quel segno che è a sua volta la parola, immagine esteriore di quest'ultima, non essenziale e persino pericolosa. Questa dicotomia tra parola e scrittura non è un tratto tra gli altri della filosofia, ma riguarda il suo senso complessivo: infatti secondo Derrida, che su questo punto riprende una tesi fondamentale di **Heidegger**, il fonocentrismo corrisponde al privilegio dell'essere come *presenza*, che ha caratterizzato la storia della metafisica determinandone l'intero sistema concettuale. Il privilegio della voce e la svalutazione della scrittura sono correlativi alla volontà di salvaguardare l'essere come presenza stabile, che si tratti della presenza della cosa e della sua sostanza o della presenza a sé della soggettività come autocoscienza; la voce viene privilegiata in quanto significante che si cancella nel rispecchiamento del significato, ma questo significa che ciò che si vuole salvaguardare è, in ultima analisi, la presenza pura del significato, anteriore e indipendente rispetto a ogni segno e rimando. Da questa presenza piena e dalla sua identità a sé bisognava rimuovere ogni traccia di assenza e di differenza, delle quali la scrittura era il simbolo.

Da queste premesse diventa chiaro che lo stesso concetto di segno (unione di significante e significato) non solo non è neutrale, ma è anzi solidale con la tradizione metafisica nella quale è nato. Questo concetto implica infatti la distinzione di una faccia sensibile e di una faccia intelligibile, nonché l'idea di un'interiorità (i significati dell'anima o del soggetto) che si esprime nell'esteriorità di un significante; ma intelligibile-sensibile, interiore-esteriore, soggettivo-oggettivo sono le coppie concettuali fondanti della metafisica greca e moderna. Finché si mantiene la distinzione tra le due facce del segno, resta aperta la possibilità di principio di pensare quello che Derrida chiama "significato trascendentale", cioè un significato pienamente presente, puro, indipendente da qualsiasi significante. È a partire da questa consapevolezza che Derrida si volge ad un confronto critico con la linguistica contemporanea e in particolare con il suo fondatore, Ferdinand de Saussure, il cui testo viene sottoposto ad una doppia lettura. Da una parte Saussure si mostra dipendente dalla metafisica logocentrica: utilizza il concetto di segno senza consapevolezza dei suoi legami con la concettualità tradizionale; determina la lingua parlata come unico oggetto della linguistica e quest'ultima come modello di tutta la semiologia; svaluta la scrittura come immagine esteriore della parola e rappresentazione derivata. Dall'altra parte certe descrizioni di Saussure permettono di aprire una breccia nella chiusura metafisica, in particolare in virtù del carattere arbitrario e differenziale che viene riconosciuto al segno; è a partire da uno scavo progressivo di queste analisi saussuriane che Derrida fa emergere una nuova concezione del rapporto tra parola e scrittura. In primo luogo, ogni sistema di segni è caratterizzato dall'*arbitrarietà* e dalla convenzionalità; ma allora, argomenta Derrida, non è possibile stabilire una gerarchia "naturale" tra parola e scrittura; l'istituzione non-naturale di un segno è comune alla parola e alla scrittura. In secondo luogo, se nella lingua (come in ogni sistema segnico) non ci sono termini "pieni", perché questi si costituiscono solo a partire dai rapporti di *differenza* che intrattengono reciprocamente, l'attenzione dovrà concentrarsi non tanto su un determinato sistema considerato come privilegiato (la lingua parlata) quanto sul movimento della differenza che costituisce ogni sistema (lingua e scrittura nel loro senso comune). Inoltre, afferma Derrida, la definizione di "segno di segno", che la tradizione aveva riservato alla scrittura, vale in realtà per ogni segno: ogni segno rimanda ad altri segni, senza che ci sia un termine finale, puro e pienamente presente, in cui questo rimando si possa arrestare. Tutta l'argomentazione derridiana mira a mostrare che, ad un'analisi più profonda, alcuni caratteri che la metafisica aveva considerato propri della scrittura sono in realtà comuni a questa e al linguaggio: entrambi mostrano un rapporto essenziale con l'assenza e con la differenza.

I concetti fondamentali che Derrida a questo punto introduce e su cui lavora non sono qualcosa di fisso e definitivo, ma hanno esplicitamente un valore "strategico" e sono accompagnati da una particolare cautela metodologica, che consiste innanzitutto nell'evitare nuove ricadute in quella tradizione che si vuole decostruire: 1) l'*archiscrittura* indica quella "scrittura originaria" (*arché*= origine, principio) che sta al

fondo di ogni linguaggio e di ogni scrittura comunemente intesi, in virtù di quei caratteri comuni mostrati in precedenza; questo concetto indica come per Derrida non si tratti semplicemente di rovesciare il rapporto tra i termini di un'opposizione tradizionale (privilegiando ad esempio la scrittura rispetto alla parola, il significante rispetto al significato nell'accezione tradizionale di questi termini), perché questo rovesciamento rimarrebbe all'interno della concettualità metafisica; piuttosto all'interno di un'opposizione (lingua e scrittura) si tratta di assumere il termine che era stato svalutato (la scrittura) e mostrarne la rimozione, rovesciare in un primo momento la gerarchia, per poi produrre un nuovo concetto che non rientra più nell'opposizione precedente (l'archiscrittura come movimento della differenza che sta al fondo tanto della lingua quanto della scrittura nel loro senso tradizionale); 2) a partire da questa rielaborazione concettuale Derrida avanza l'ipotesi di una nuova "scienza", la *grammatologia*, della quale sottolinea al tempo stesso l'importanza e i limiti: da un lato essa risponderebbe all'esigenza di tematizzare il nuovo concetto di scrittura distinto da quello tradizionale e la linguistica tradizionale ne sarebbe semplicemente una parte non più dominante; dall'altro lato il progetto di una "grammatologia" è, in ultima analisi, contraddittorio e impossibile: non ci può essere infatti una *scienza* che abbia come proprio *oggetto* la scrittura, perché i valori occidentali di scientificità e di oggettività sono stati resi possibili proprio dalla scrittura; l'archiscrittura, inoltre, non è un ente presente che possa essere sottoposto allo sguardo teorico di una scienza. Il testo di Derrida non è dunque semplicemente la proposta di una nuova disciplina, ma anche e innanzitutto la problematizzazione dei suoi limiti intrinseci; 3) il concetto di *traccia* rinvia, da un altro punto di vista, allo stesso ambito problematico dell'archiscrittura (oltre che del famoso concetto di *différance*, esposto nell'omonima conferenza): nella presenza c'è già sempre la traccia dell'assenza, nell'identità a sé la traccia dell'altro, nel presente la traccia delle altre dimensioni temporali, nel linguaggio la traccia della scrittura (in quanto archiscrittura), in un significato la traccia degli altri significati (per cui non c'è significato puro, perché un significato rimanda agli altri ed è quindi anche sempre significante); con il termine "traccia" Derrida indica proprio l'impossibilità di stabilire una separazione netta e pura tra questi ambiti differenti, la *contaminazione* tra un termine dell'opposizione e l'altro. Le conseguenze si estendono così all'intero campo dell'esperienza: si tratta di pensare l'ente e la presenza a partire dalla traccia e dalla differenza e non viceversa, come ha sempre preteso di fare la metafisica. La traccia e la *différance* non sono qualcosa di aggiunto rispetto a quelle coppie di opposti, ma indicano il movimento attivo di differenziazione che le costituisce originariamente. Per questo Derrida utilizza anche l'espressione "architraccia". In un primo momento è necessario parlare di "architraccia", cioè di una traccia "originaria", per contrastare la strategia metafisica che subordina la traccia e la differenza alla presenza e per affermare la priorità di quelle rispetto a questa; ma affermare che "la traccia è l'origine assoluta del senso in generale" equivale a dire in realtà che "non c'è origine assoluta del senso in generale", perché "origine" ha sempre voluto dire presenza piena e semplice, non intaccata dalla traccia. Il concetto di "architraccia" ha quindi in realtà una funzione strategica e provvisoria e deve essere superato perché in ultima analisi contraddittorio: il suo vero scopo è proprio quello di condurre alla critica del concetto di "origine" in generale.

Nella seconda parte della *Grammatologia* Derrida "esemplifica" le proprie tesi attraverso la lettura decostruttiva dei testi dedicati alla scrittura da Lévi-Strauss e **Rousseau**. Le tesi che Lévi-Strauss presenta come frutto di "lavoro sul campo" sono in realtà, per Derrida, pesantemente condizionate dall'eredità metafisica logocentrica, nella loro pretesa di indicare la scrittura come fonte di corruzione e di malvagità nelle comunità selvagge. Lévi-Strauss, mantenendo la distinzione tra natura e cultura, vagheggia un ideale di società pura, una presenza non ancora contaminata dalla violenza della storia e della scrittura. Le tesi dell'antropologo francese mostrano forti analogie con quelle di Rousseau, di cui Derrida prende in esame numerosi passi delle *Confessioni* e soprattutto il *Saggio sull'origine delle lingue*, testi nei quali si trova un'analoga condanna della scrittura. Derrida concentra la sua attenzione in particolare sul concetto di supplemento e sulle molteplici figure che assume nel testo di Rousseau: la scrittura come

supplemento rispetto alla parola, la società rispetto alla natura, l'autoerotismo rispetto all'erotismo "normale". Da una parte Rousseau cerca costantemente di individuare una presenza piena e originaria, rispetto alla quale i vari supplementi sarebbero semplicemente un'aggiunta esteriore, non essenziale e spesso pericolosa. Dall'altra parte, tuttavia, nelle sue descrizioni non può fare a meno di riconoscere che la presenza è già sempre venuta a mancare a se stessa, che il supplemento è essenziale e necessario, che non è quindi possibile stabilire opposizioni concettuali nette e pure tra il dentro e il fuori: se il "fuori" può influenzare il "dentro" è perché è interiore al "dentro" e contribuisce a costituirlo. Derrida delinea così il compito di pensare un "supplemento originario", idea contraddittoria e inconcepibile per la logica classica dell'identità.

<http://lgxserver.uniba.it/lei/filosofi/schedeopere/derrida.htm>

Scheda su Jacques Derrida a cura di Vincenzo Costa

Jacques Derrida nasce il 15 luglio 1930 a El Biar, presso Algeri, da una famiglia ebraica. Proprio per questo, durante gli anni della Seconda guerra mondiale conoscerà le discriminazioni derivanti dalle leggi razziali emanate dal regime di Pétain. In gioventù entra in contatto con le correnti più vive della cultura francese e con le esperienze politiche dell'estrema sinistra non comunista. L'impegno politico resterà una costante della sua personalità, e lo porterà negli anni seguenti a impegnarsi a favore del dissenso nella ex Cecoslovacchia comunista o a favore del movimento antirazzista in Sudafrica.

Derrida prende senza dubbio le mosse dalla fenomenologia trascendentale di **Husserl**, riflettendo sulla quale fa emergere la propria originale posizione1**[1]**. Tuttavia, che il suo pensiero possa ancora essere inquadrato anche solo in senso lato all'interno della fenomenologia non è per niente ovvio. Derrida, infatti, ha costantemente cercato di mostrare come la ragione sia il risultato di un insieme di forze e come essa sia radicata in certi idiomi, in certe strutture segniche determinate e circoscritte, poiché a suo parere non vi è alcun significato puro, cioè indipendente dal significante attraverso cui noi ci possiamo rapportare ad esso. L'idea di un significato puro, che esiste prima e fuori del tempo, dunque di una verità stabile, è un'idea caratteristica della metafisica occidentale che Derrida, seguendo **Heidegger**, determina come una metafisica della presenza. Proprio perché crede in una struttura pura del significato e dunque della ragione, la filosofia appartiene a ciò che Derrida chiama "logocentrismo", il cui carattere consisterebbe appunto nel rivendicare il privilegio del *logos* rispetto ad altre forme di produzione del senso, invece di interrogarsi sulle origini "non logiche" della stessa logica, e dunque della razionalità.

Opponendosi a questa metafisica, che ha sempre considerato il segno come qualcosa che sopraggiunge ai significati, Derrida, utilizzando la lezione dello strutturalismo, ha messo in luce che il significato non può darsi senza segni, e che dunque non vi sono significati in sé, ma solo tracce di tracce2**[2]**. Per questo, questa metafisica deve essere *decostruita*. Occorre cioè fare emergere ciò che essa ha dovuto emarginare e occultare per poter fare stabilire l'idea di un puro significato che esiste indipendentemente dal segno. Ed in questa direzione emerge che il logocentrismo è solidale con il *fonocentrismo*. La metafisica ha cioè pensato che dapprima vi è un significato puro, poi una sua espressione con la voce, che viene considerata un segno naturale, e poi una sua trascrizione attraverso la scrittura, che viene considerata dalla tradizione metafisica un segno innaturale, perché mentre nella voce il significato non si allontana da chi parla, con la scrittura il segno può essere iterato in nuovi contesti, esponendosi così al fraintendimento e alla perdita. L'idea della metafisica è in altri termini che vi sia un significato puro, e che l'incomprensione, lo slittamento di significato sia colpa del significante, ed in particolare del significante scritto. Al contrario, Derrida intende

mostrare che il segno scritto non è qualcosa in cui viene depositato un significato che esiste già, ma è proprio ciò che costituisce il significato, il quale *dipende* dunque da un certo di scrittura. E questo significa che non vi è una ragione universale, perché la ragione è legata al grafema e alle differenze che strutturano le catene grafiche.

Liberarsi dal logocentrismo significa però anche abbandonare l'idea che la storia sia una teleologia, un percorso attraverso cui ci avviciniamo alla verità. Al contrario, la nozione di teleologia deve essere sostituito da quello di *disseminazione*. Non vi è un avvicinamento alla verità perché non c'è niente da raggiungere. Esistono solo contesti circoscritti determinati da certi tipi di scrittura, dunque universi di discorso. E noi viviamo in un contesto determinato dalla scrittura alfabetica, che ha prodotto quelle idee che sono caratteristiche dell'Occidente: l'idea di verità, la sua logica basata sulle leggi di conseguenza tra premessa e conseguenza, che si basano sulla linearità di questa scrittura etc. In questo modo, la decostruzione avvia una critica che mira a dissolvere l'eurocentrismo, e cioè l'idea secondo la quale la cultura occidentale è superiore alle altre, perché è depositaria dell'idea di ragione. Di questo modo di pensare Derrida ha poi denunciato le implicazioni filosofiche e politiche, segnalando quella confusione che fa si che l'occidente rappresenti se stesso come la punta avanzata, il modello guida di un'umanità autentica3**[3]**.

4[1] Cfr. in particolare J. Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, tr. it. di V. Costa, Jjaca Book, Milano 1992, *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*, tr. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997. Per un'analisi più ampia dei rapporti che Derrida intrattiene con la fenomenologia trascendentale d Husserl si veda V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996.

<http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/autori/derrida-scheda.htm>

5[2] Cfr. su ciò J. Derrida, *Della grammatologia,* tr. it. di G. Dalmasso e altri, Jaca Book, Milano 1998.

6[3] J. Derrida, *Oggi l'Europa*, trad. it. di M. Ferraris, Garzanti 1991, p. 22.