

DUE VERSIONI DI OLISMO CONTINENTALE. DERRIDA E LO STRUTTURALISMO*

GIOVANNA BORRADORI

Nessuno mette in dubbio che lo strutturalismo abbia avuto un'influenza profondissima sulla filosofia continentale di fine millennio. È un fatto obiettivo che, a partire dagli anni '50, lo strutturalismo ha rivoluzionato la filosofia francese, sino ad allora dominata da orientamenti fenomenologici, esistenzialisti e marxisti. Eppure, definire in dettaglio le ragioni e i modi in cui lo strutturalismo ha provocato questo effetto non è facile¹. Posto sotto torchio filosofico, mi pare che il termine «strutturalismo» tenda a cedere il passo a un altro termine:

* Questo contributo è la traduzione italiana di G. Borradori, *Two Versions of Continental Holism. Derrida and Structuralism*, apparso in «Philosophy and Social Criticism», 26 (2000), n. 2. Si ringrazia la Sage Publications Ltd per la gentile concessione.

¹ Il critico francese Vincent Descombes argomenta che «propriamente parlando non c'è alcuna filosofia strutturalista, tale da poter essere opposta, per esempio, alla scuola fenomenologica» e che lo strutturalismo è «solo il nome di un metodo scientifico» (V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 81). Penso che per «scientifico» Descombes intenda dire che lo strutturalismo ha sistematicamente rifiutato di riconoscere la specificità delle scienze umane in contrasto alle scienze naturali, una specificità enfatizzata dallo storicismo del diciannovesimo secolo e sostenuta, in Francia, dagli immediati antecedenti dello strutturalismo: la fenomenologia e l'esistenzialismo. A Descombes si potrebbe obiettare che ogni metodologia scientifica si erge su premesse epistemologiche, e che lo strutturalismo dipende da una particolare filosofia del linguaggio basata sull'opera del linguista svizzero di fine secolo Ferdinand de Saussure. Purtuttavia, ritengo che l'asserzione di Descombes esponga una costante importante in quasi sei decenni di strutturalismo: la reticenza generalizzata a spingere la struttura saussuriana oltre i confini della linguistica e della semiologia, in campo filosofico.

«poststrutturalismo»². Detto altrimenti — ed è la tesi che vorrei sostenere — lo strutturalismo ha sempre operato a partire da premesse metafisiche implicite, che soltanto il poststrutturalismo ha, retrospettivamente, riportato alla luce. Queste premesse, come suggerirò, sono di natura olistica.

Dalla metà degli anni '60 Jacques Derrida è il filosofo poststrutturalista che ha esposto, in modo più diretto di altri, le premesse metafisiche implicite dello strutturalismo³. Il termine «implicito» riveste qui un ruolo cruciale. Dato che lo strutturalismo, inteso in senso stretto, non ha mai reso esplicito il sistema metafisico da cui dipende; il lavoro di Derrida sullo strutturalismo consiste nello spiegare ciò che è implicito, ovvero, ripiegato su se stesso. Quindi, il rapporto di Derrida con lo strutturalismo non può propriamente essere descritto nel senso di una fondamentale continuità o discontinuità, interno o esterno, come tentano di fare sia i discepoli di Derrida che i critici strutturalisti⁴.

² La difficoltà che si incontra nel descrivere il *coté* filosofico dello strutturalismo è ampiamente riconosciuta, ma il ruolo cruciale del poststrutturalismo in questa descrizione è per lo più ignorato dai critici, molti dei quali troppo spesso assumono come dato di fatto l'evanescenza filosofica dello strutturalismo. Le parole dello storico Eric Matthews sono significative di questo atteggiamento: «Tra gli ultimi anni '50 e gli anni '60 si è assistito a un mutamento radicale nel carattere e nello stile della filosofia francese che potrebbe, a ragione, essere descritto come una rivoluzione. L'etichetta che di solito viene associata a questa rivoluzione è «strutturalismo»... Lo strutturalismo stesso è un termine relativamente ben definito per un particolare approccio alle scienze umane, ma è molto più difficile definire in dettaglio gli sviluppi strettamente *filosofici* associati al sorgere in Francia di quell'approccio» (A. Matthews, *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 135). Un'eccezione degna di nota è reperibile in R. Harland, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism*, Methuen, London 1987. Harland è l'unico storico a mia conoscenza che esplora la questione del contenuto filosofico dello strutturalismo in relazione alla presenza ricorrente dell'elemento strutturalista nel poststrutturalismo.

³ Derrida non è certo l'unico pensatore francese ad intraprendere una simile sfida. Il tentativo di chiarire la premesse filosofiche dello strutturalismo è intrapreso da M. Foucault, *Linguistique et sciences sociales* (1969), in D. Defeat, F. Ewald, J. Lagrange (a cura di), *Dits et Ecrits 1954-1988*, Gallimard, Parigi 1994; trad. it. a cura di J. Revel, *Archivio Foucault I. 1961-1970*, Feltrinelli, Milano 1996 Il riassetto dato da Foucault all'agenda filosofica della linguistica strutturalista è discusso in A.I. Davidson (a cura di), *Foucault and his Interlocutor*, University of Chicago Press, Chicago 1997, *Introduzione*.

⁴ La maggior parte degli studiosi di orientamento derridiano e dei critici strutturalisti pone la relazione tra Derrida e lo strutturalismo o in termini di opposizione — continuità/discontinuità, interno/esterno — o, alternativamente, come una questione di

Piuttosto, il rapporto tra Derrida e lo strutturalismo va concepito come un processo allo stesso tempo di filiazione interna e degenerazione, alla stregua, di quella che Martin Heidegger chiama *Verwindung*, o superamento circolare (*twisted overcoming*)⁵. *Verwindung* è un concetto-chiave nella critica al razionalismo che Heidegger vede al centro della tradizione metafisica occidentale. Particolarmente nei suoi scritti più tardi, l'obiettivo di Heidegger non è di provare l'erroneità del razionalismo, ma di incrinare le sue condizioni di possibilità allo scopo di attivarle contro se stesse. Mi pare che l'appropriazione critica di Derrida nei riguardi dello strutturalismo segua la medesima strategia, giacché non dichiara che la posizione strutturalista sia falsa, ma, adottando un punto di vista quasi-trascendentale, la attiva contro se stessa. Svelare questa *Verwindung* derridiana offre l'opportunità di dissotter-

grado. È un argomento piuttosto comune l'idea che Derrida «radicalizzi» il punto di vista strutturalista. Talvolta queste due posizioni vanno a braccetto come si verifica nel capitolo su «Derrida or Ultrastructuralism», in F. Dosse, *History of Structuralism: The Sign Set, 1967-Present*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, pp. 17-32. Dosse definisce la posizione di Derrida «paradossale, in quanto, allo stesso tempo, si colloca all'interno e all'esterno del paradigma strutturalista». Derrida, continua Dosse, «va considerato il pensatore che spinge la logica dello strutturalismo fino ai suoi limiti e verso una ancor più radicale interrogazione di ogni sostantificazione e di ogni essenza fondante, nel senso dell'eliminazione del significato». Il mio giudizio è che entrambe queste caratterizzazioni del rapporto sussistente tra decostruzione e strutturalismo non colgano la complessità della questione, la quale comporta un processo interno di trasformazione e distorsione che io descrivo con la nozione heideggeriana di *Verwindung*.

⁵ Heidegger ha articolato la nozione di *Verwindung* in diversi suoi ultimi saggi, ma in modo più esteso in «Die Satz der Identität», in M. Heidegger, *Identity And Difference*, (trad. J. Stambaugh), Harper and Row, New York 1974; trad. it. *Identità e differenza* (a cura di U. M. Ugazio), in «Aut-Aut», 187-188, gennaio-aprile 1982, pp. 2-37. In esso, *Verwindung* è indicato come analogo di *Überwindung*, superamento, ma liberato dall'enfasi sul «lasciare indietro qualcosa» che il termine «superamento» comporta. *Verwindung* è il più drastico superamento della nozione dialettica di superamento sintetico, *Aufhebung*, secondo la quale il passato sarebbe definitivamente disattivato. Infatti, *Verwindung* descrive un tipo di superamento della tradizione metafisica in cui la tradizione non è affatto disattivata, ma è piuttosto attivata contro se stessa. Il filosofo italiano Gianni Vattimo connette questa nozione heideggeriana di *Verwindung* col pensiero di Nietzsche allo scopo di dar luogo ad «un tipo di pensiero orientato verso la prossimità piuttosto che verso l'origine od il fondamento». Questo è un modello ermeneutico di pensiero filosofico che decostruisce invece di asserire, che scatena la condizioni di possibilità di un testo piuttosto che cercare di stabilire una interpretazione nel senso di un valore di verità determinato Vedi G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1987².

rare due «segreti»: il contenuto filosofico dello strutturalismo (rimasto implicito lungo tutta la sua storia) e il debito di Derrida nei riguardi dello strutturalismo (in tutta la sua complessità).

Come descrivere il superamento circolare che Derrida attua nei confronti dello strutturalismo?

1. In termini di due *distinti tipi di olismo*, che lo strutturalismo e la decostruzione, ciascuno per il suo verso, sembrano sottoscrivere. Nei confronti del linguaggio in generale la decostruzione eredita dallo strutturalismo un approccio di tipo olistico, eccetto che la decostruzione rifiuta la fedeltà strutturalista al «principio di immanenza»: il principio secondo il quale gli «stati linguistici»⁶ sono condizione necessaria per l'esistenza di una totalità strutturata e intelligibile. Questo tipo di strutturalismo «immanente», proprio degli strutturalisti, si distingue nettamente dal tipo di olismo «quasi-trascendentale»⁷ sostenuto da

⁶ Saussure ha dichiarato che lo scopo della linguistica generale sincronica è di stabilire «i fatti che costituiscono uno stato linguistico qualsivoglia». Uno stato linguistico non occupa «un punto nel tempo ma un periodo di tempo di lunghezza variabile, durante il quale la somma totale dei mutamenti che si verificano è minima. Possono essere dieci anni, una generazione, un secolo, o un periodo di tempo anche maggiore» (F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, The Philosophical Library, New York 1959, p. 101; edizione francese a cura di C. Bally e A. Sechehaye, *Cours de linguistique générale*, Ginevra 1916; trad. it., intr. e commento di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza Bari 1967). La definizione saussuriana di uno stato linguistico condivide alcuni aspetti della nozione di paradigma scientifico proposta da Thomas Kuhn, nella misura in cui rappresenta un segmento di tempo all'interno del quale il sistema linguistico rimane presumibilmente stabile e può perciò essere studiato per le sue relazioni interne piuttosto che per la sua evoluzione e trasformazione. Vedi T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970; tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978. Nel caratterizzare il tipo di olismo sostenuto da Saussure, scelgo il termine «immanenza» per due motivi. (1) «Immanenza» è un termine ampiamente presente nel vocabolario strutturalista, in modo particolare in Lévy-Strauss, e indica lo studio di singole entità concepite come immanenti, ovvero prodotte da un sistema di relazioni reciproche, e non come essenze discrete e dai contorni ben definiti (*self-contained essences*). (2) La nozione di immanenza evidenzia la strategia strutturalista che si rivolge a linguaggi o sistemi culturali specifici (naturali) piuttosto che rivolgersi, come nel caso dell'olismo quasi-trascendentale di Derrida, alle condizioni di possibilità del linguaggio e della cultura in generale.

⁷ Sono certa che molti derridiani dissentano da me sulla presenza di una dimensione trascendentale nel pensiero di Derrida. Sono comunque convinta che il contrasto tra immanente e trascendentale sia utile nella caratterizzazione tra i due tipi di olismo sostenuti dallo strutturalismo e da Derrida. Non c'è alcun dubbio, a mio avviso, che la

Derrida. Quest'ultimo è quasi-trascendentale nella misura in cui, per Derrida, la concezione di totalità strutturata non dipende dalla funzionalità degli stati linguistici, ma è piuttosto condizione sufficiente dell'idea stessa di totalità.

2. A livello di due diverse giustificazioni della nozione di «struttura», sia nel senso della definizione sia nel senso del rapporto tra struttura e linguaggio. In linea col suo impegno verso un olismo immanente, lo strutturalismo difende una giustificazione «esternalista» di struttura. Uso il termine esternalismo per indicare che il significato dipende da fattori esterni alla mente. Tra questi, secondo lo strutturalismo, il fattore più importante è l'uso da parte di una comunità⁸. Gli

critica derridiana allo strutturalismo comporti un argomento di tipo quasi-trascendentale per quanto riguarda le condizioni di possibilità della struttura. Rodolphe Gasché è il critico derridiano che per primo ha individuato questo nodo. Gasché rileva la presenza della dimensione trascendentale come elemento essenziale della decostruzione stessa. La decostruzione, ai suoi occhi, è una strategia «quasi-trascendentale», nel senso che, praticandola, Derrida svela l'orizzonte quasi-trascendentale su cui si fonda qualsiasi testo, al fine di metterne in discussione la giustificazione ultima. Secondo Gasché (R. Gasché, *The Tain in the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge MA 1986, p. 317), la filosofia di Derrida è una riflessione sulle condizioni di possibilità e di impossibilità della filosofia come impresa discorsiva, in cui «discorsivo» significa la filosofia intesa come il «pensiero dell'unità». Nella decostruzione di Derrida il carattere universale della filosofia dipende da questo piano quasi-trascendentale, nella misura in cui questo non rappresenta «né le strutture a priori della cognizione soggettiva di oggetti, né le strutture della comprensione dell'Essere... I quasi-trascendentali, invece di essere situati all'interno dello spazio concettuale tradizionale che va dal polo del finito a quello dell'infinito, si collocano sul limite dello spazio di contaminazione organizzata che essi aprono» (*ibidem*). In altre parole, la quasi-trascendentalità propria della decostruzione derridiana consisterebbe, secondo Gasché, nel tentativo di reinscrivere la logica delle coppie oppozionali — prima e dopo quella tra empirico e quasi-trascendentale — in un piano ancora diverso. Come spero di chiarire più avanti nell'articolo, interpreto in un senso storico-genealogico il tratto specifico del punto di vista quasi-trascendentale proprio di Derrida.

⁸ Il fatto di aver attribuito allo strutturalismo una giustificazione esternalista della struttura mi obbliga a rivedere due prospettive critiche. (1) L'originalità dell'esternalismo propria del poststrutturalismo. A seguito dell'enfasi data dal poststrutturalismo alle giustificazioni di tipo storico, politico e relative all'identità, molti studiosi tendono ad ascrivergli un orientamento fondamentalmente esternalista. Se è invece lo strutturalismo ad aver per primo espresso un approccio esternalista alla struttura, non solo la discontinuità tra strutturalismo e poststrutturalismo verrebbe significativamente ridotta, ma anche l'originalità del poststrutturalismo su questo specifico punto. (2) Molti sottoscrivono l'ipotesi che lo strutturalismo aderisca più risolutamente alla «tradizione

strutturalisti chiamano struttura il modello esplicativo delle relazioni inerenti a un insieme di stati linguistici esistenti, come, ad esempio, quelli che costituiscono un linguaggio naturale o una cultura. La struttura è perciò descrittiva di un evento che è esterno alla mente del singolo individuo. Questa componente esternalistica è indispensabile alla strategia di tipo comparativo che giace al cuore del metodo strutturalista, particolarmente nelle versioni promulgate dai due principali interlocutori di Derrida: Ferdinand de Saussure e Claude Lévy-Strauss.

Di contro, in linea con la sua versione di olismo quasi-trascendentale, Derrida decostruisce l'esternalismo che caratterizza il modo strutturalista di intendere la struttura, dissotterrando per la prima volta le premesse ontologiche del concetto strutturalista di struttura. Nel fare ciò, Derrida sposta il concetto di struttura dal piano descrittivo (in cui la struttura è un modello esplicativo di un insieme di relazioni che già esistono) a un piano «genealogico», nel senso che la struttura non è più un modello esplicativo ma definisce le condizioni di emergenza storica di un sistema di relazioni durante lo sviluppo del pensiero occidentale. Friedrich Nietzsche fu il primo a definire «genealogiche» questo tipo di condizioni.

Queste ragioni mi paiono distinguere nettamente la giustificazione esternalista di struttura, che è alla base dello strutturalismo, e la giustificazione genealogica di struttura, alla base del decostruzionismo derridiano.

1. IL *COLLAGE* STRUTTURALISTA

I due oggetti della mia analisi sono chiaramente eterogenei: Derrida è una persona fisica e l'autore di un certo numero di testi. «Strutturalismo» è invece il nome di uno specifico approccio alle scienze umane. Quest'eterogeneità solleva degli interrogativi che riguardano non solo

metafisica», mentre il poststrutturalismo cerchi di liberarsi da essa. Mi pare che questo tipo di giudizio sia fortemente influenzato dal punto di vista poststrutturalistico sullo strutturalismo. Questo punto di vista si fonda sul presupposto che lo strutturalismo abbia una concezione atemporale, sovrastorica e formalistica di struttura. Ma, se questo fosse vero, lo strutturalismo sottoscriverebbe una giustificazione di struttura di tipo internalista. Io non credo che sia vero, come ho cercato di dimostrare in questo saggio. E se non è vero, bisognerebbe quindi rivedere dalle fondamenta questa critica post-strutturalista.

il significato del termine «strutturalismo», ma anche gli autori che vengono ad esso associati. Se è così, è legittimo parlare di strutturalismo? Strutturalismo è soltanto il nome di una generalizzazione? O è addirittura più generale di una generalizzazione, tanto eterogeneo che risulta difficile definire che cosa significa?

Due elementi rendono lo strutturalismo una generalizzazione particolarmente problematica: da un lato, il suo profilo interdisciplinare, che spazia dalla linguistica alla musica, dalla letteratura all'antropologia; dall'altro, il lungo dispiegarsi storico di questa tendenza, che va dalla pubblicazione del *Corso di linguistica generale* di Saussure, nel 1916, fino al 1966, l'*annum mirabile* della linguistica strutturale⁹. Il

⁹ Devo questa espressione a Dosse che rese il 1966 il punto di diffusione e di intensità più alto del dibattito strutturalistico. Il 1966 è l'anno in cui furono pubblicati diversi testi classici dello strutturalismo. Questo è l'anno in cui emersero molti capiscuola. Greimas, che assieme ad André Martinet è il linguista francese di maggior rilievo del secondo dopo guerra, si impose con *Sémantique structurale, recherche de méthode* (Larousse, Parigi 1966). Hjelmslev e agli altri membri del Circolo di Copenhagen divennero rappresentanti della variante più formalistica dello strutturalismo. Roland Barthes lanciò e divulgò il progetto di una semiotica generale in grado di abbracciare tutti i sistemi significativi. Jacques Lacan pubblicò i suoi *Écrits*, che lo lanciarono sulla scena internazionale come il «Freud francese». La *Teoria della letteratura* di Tzvetan Todorov uscì con una prefazione di Roman Jakobson, il maestro russo della linguistica strutturale, e rese nota al pubblico francese l'attività dei formalisti russi. La presenza di due importanti figure nella galassia strutturalista, Gérard Genette e Georges Dumézil, lasciò un segno difficile da classificare, ma marcato dalla pubblicazione rispettivamente di *Figure* e *La religione romana arcaica*. Come Dosse correttamente indica, il 1966 rappresenta anche uno spartiacque tra strutturalismo e poststrutturalismo, perché è l'anno in cui uscì con grande successo di vendite e di apprezzamento da parte della critica *Les mots et le choses* di Michel Foucault. È infine nel 1966 che lo strutturalismo attraversa l'Atlantico per la prima volta come un movimento distintamente francese. Tutti i maggiori strutturalisti ed alcuni dei futuri poststrutturalisti sbarcarono a Baltimora per partecipare ad un simposio dal titolo «I linguaggi della critica e le scienze umane», ospitati dal «Humanities Center» presso la John Hopkins University. Questa fu l'occasione in cui Derrida pronunciò il suo saggio su Lévy-Strauss ed incontrò Paul de Man, il quale divenne, a sua volta, attivo nella diffusione ed elaborazione del decostruzionismo nel mondo anglo-americano [N.d.T. la conferenza di Derrida dal titolo «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» compare in *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Parigi 1967; tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971]. Gli atti del simposio sono stati curati da Macksey e Donato (R. Macksey-E. Donato, a cura di, *The Structuralist Controversy*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 1970). Desidero sottolineare che prima del simposio alla John Hopkins, che sancì l'appropriazione francese dello strutturalismo negli USA, avevano avuto luogo diversi simpo-

termine stesso, «strutturalismo», fa specie se si pensa che, nonostante Saussure sia ampiamente riconosciuto come «matrice» del discorso strutturalista, la parola «struttura» appare tre volte nel suo *Corso di linguistica generale*, che è la trascrizione della sue lezioni all'Università di Ginevra tra il 1907 e il 1915. Invece di struttura Saussure preferiva di gran lunga la parola «sistema», che compare centotrentotto volte nello spazio di circa trecento pagine¹⁰. La nozione di *struttura* diventa importante solo con i linguisti più tardi della Scuola di Praga e di Copenhagen, Roman Jakobson e Louis Hjelmslev, che, tra gli anni '30 e '40, vedono lo strutturalismo come programma fondativo della linguistica. Tra la metà e la fine degli anni '50, un'ulteriore trasformazione investe lo strutturalismo, che è lanciato, soprattutto in Francia e in Italia, come programma semiologico globale, la cui portata sfonda i confini della linguistica includendo tutte le scienze umane.

È proprio questa «intrattabilità» dello strutturalismo che suggerisce di considerarlo un *collage*, un assemblaggio di materiali e oggetti eterogenei combinati in modo tale da evocare una totalità, che lo spettatore è libero di raffigurarsi come vuole. Dato che l'obiettivo di questo saggio è di definire la *Verwindung* derridiana nei confronti della metafisica olistica propria dello strutturalismo, limiterò i materiali di questo *collage* a quegli strutturalisti che sono centrali al pensiero di Derrida. Perciò, quando affermo che la concezione strutturalista di *struttura* poggia su premesse externaliste mi riferisco a Saussure e Lévy-Strauss, gli strutturalisti più vicini a Derrida.

si in suolo americano. Due di questi hanno contribuito in modo essenziale allo sviluppo del metodo strutturalista: l'incontro a New York di Lévy-Strauss con Jakobson, presso la New School University, durante gli anni della guerra e l'insegnamento di Martinet alla Columbia University, dal 1947 al 1955, quando questi lavorò a stretto contatto con Jakobson. Gli *Elements de linguistique générale* di Martinet contribuirono in modo sostanziale a mettere a punto il tipo di linguistica praticata da Jakobson e dal Circolo di Praga in Francia.

¹⁰ Nonostante questa differenza oggettiva di terminologia assumerò — come fa la maggior parte dei critici strutturalisti, incluso Derrida — la fondamentale compatibilità tra le nozioni di *sistema* e di *struttura*.

2. IL CARATTERE ESTERNALISTA DELLA *LANGUE* SAUSSURIANA

Per Saussure il linguaggio è un sistema semiotico e la linguistica è ricerca semiologica nella misura in cui essa studia il linguaggio come sistema di segni. Ma che cos'è un segno? Molto semplicemente, per Saussure, un segno è qualcosa che ci permette di inferire la presenza o l'esistenza di qualcos'altro. Secondo Saussure, il linguaggio comporta due dimensioni: una dimensione sistematica, la *langue*, ed una dimensione legata al proferimento, o *parole*. Anche se *langue* e *parole* sono una coppia funzionale, da un punto di vista concettuale la prima precede la seconda nel senso seguente: che la totalità del sistema linguistico non è riducibile alla somma di tutte le espressioni, siano esse attuali o possibili. Saussure ritiene che prima di poter produrre qualsiasi proferimento, cioè prima di poter comunicare, un agente linguistico debba avere interiorizzato la *langue*, il sistema del linguaggio. Se così non fosse, le parole e le frasi assomiglierebbero più all'abbaiare di un cane che a un'unità significante.

È chiaro che un sistema di questo tipo non è spiegato in termini di regole, con un contenuto positivo e normativo, ma è costruito come sistema informazionale: ovvero, un sistema costruito attorno alla nozione di *valore*, che secondo Saussure è la semplice differenza formale tra ciò che è proferito e ciò che non lo è. Il meccanismo di significazione linguistica può essere spiegato come la selezione di una singola entità linguistica contro tutte le altre entità possibili di quel sistema¹¹. Saussure sembra porre la questione in termini esclusivamente negativi: ma a ben vedere, precisamente per il fatto che l'entità data non è significativa in modo atomistico ma soltanto in contrasto a tutte le altre componenti del sistema che il modello esplicativo di Saussure è «relazionale» e non meramente negativo¹².

¹¹ Saussure stabilì la nozione di sistema linguistico sulla base di due principi fondamentali: il principio diacritico che io descrivo sia in termini di differenza che di relazionalità, ed il principio di arbitrarietà, che riguarda la relazione che lega un significante ad un significato. Nell'analisi di Saussure non ci sarebbe alcun legame naturale tra suono e concetto ma solo un legame di tipo convenzionale. Il principio di arbitrarietà è l'argomento principale della discussione di Derrida su Saussure (Derrida, *La structure, le signe et le Jeu*, cit).

¹² Secondo Saussure, le rappresentazioni (sia quelle linguistiche sia quelle mentali) sono iscritte in un sistema di differenze. Questo sistema è un insieme di possibilità che si escludono reciprocamente. Nel momento in cui colui che parla ne sceglie una,

Saussure argomenta che se la *langue* o qualsiasi sistema linguistico è di tipo puramente relazionale, la *langue* deve precedere la *parole*. In altre parole: la condizione di possibilità di un'espressione di significato dipende dalla comprensione del sistema linguistico come un tutto, cosa che è a sua volta prodotta dall'uso da parte di una comunità. Questa è la base dell'esternalismo di Saussure. La tradizione strutturalista eredita da Saussure l'idea che il linguaggio sia un'istituzione sociale «sotto vari aspetti distinta dalle istituzioni politiche, giuridiche o di altro genere». La sua specificità consiste nel fatto che il linguaggio «è un sistema di segni che esprimono idee (...) È perciò possibile concepire una scienza *che studi il ruolo dei segni come parte della vita sociale*»¹³. Il ruolo dei segni è determinato dal loro prendere parte alla vita sociale. La pratica sociale è ciò da cui i segni traggono funzionamento e significato. La *langue* è l'interfaccia linguistica di ciò che per Saussure è assolutamente primitivo: la struttura dello scambio umano.

Nella discussione del concetto di *langue*, Saussure affida la questione della referenzialità a poche fugaci osservazioni. L'osservazione cruciale sembra essere che la *langue* è una dimensione in cui le parole non sono ancora indicative, perché la capacità significativa della parola individuale dipende dalla sua posizione nella rete di relazioni che costituisce il sistema linguistico. Come render ragione della posizione alquanto elusiva di Saussure su questo argomento? Un'ipotesi è che questa elusività sia il frutto della strenua opposizione di Saussure ad ogni prospettiva storica sulla formazione ed evoluzione delle lingue naturali. Un'altra ipotesi è che, dato l'olismo radicale della linguistica saussuriana, la referenzialità sia in essa concepita come una nozione astratta causalmente determinata dal sistema linguistico nella sua tota-

ne sceglie automaticamente una invece di tutte le altre. La forza semantica, o valore, emerge così come differenza, contrasto o relazione tra unità individuali. Fodor e Lepore, nella loro discussione sull'olismo, sottolineano la strategia «per contrasto» propria dello strutturalismo e suggeriscono di associare la linguistica strutturalista a dottrine filosofiche che abbracciano un approccio «per contrasto» al problema del significato. Tra queste, citano la semantica di Gilbert Ryle. L'unica qualificazione che aggiungono è che, «diversamente da molti altri tipi di semantica di ruolo funzionale, le teorie "per contrasto" suggeriscono non solo un olismo della traduzione ma anche del contenuto; in particolare esse comportano che le proprietà semantiche non possono essere atomizzate» (J. Fodor-E. Lepore, *Holism. A Shopper's Guide*, Blackwell, Londra 1992, pp. 239 n.).

¹³ Saussure, *Course in General Linguistics*, cit., p. 15.

lità¹⁴. Una terza ipotesi è che la grande enfasi che Saussure pone sulla giustificazione del linguaggio come istituzione sociale, sia dovuta al fatto sia egli considerava la referenzialità come condizione necessaria per l'esistenza di una lingua naturale. In questo caso la sua sarebbe una spiegazione «naturale» del ruolo del linguaggio in quanto istituzione sociale: affinché lo scambio umano abbia luogo le parole devono riferirsi a qualcosa di esterno e condiviso, cioè al mondo.

3. SAUSSURE E L'OLISMO IMMANENTE

L'idea di un sistema regolato da differenze puramente formali, che d'ora in poi chiamerò «teorema differenziale», ha a che fare con il modo in cui Saussure concepisce il segno. Come per il linguaggio in generale, anche per il segno è vero che la dimensione sistematica è distinta dalla dimensione del proferimento. Saussure chiama «significato» la dimensione sistematica e «significante» quella relativa al proferimento. Il significante, o l'immagine acustica è, secondo Saussure, la «sostanza» fonetica di un'espressione, mentre il significato è il correlato concettuale del segno. Se il significante è descritto come sostanza materiale, il suono, il concetto invece non ha un contenuto positivo ma è ciò che in un linguaggio tutti gli altri concetti non sono. Significati o concetti, scrive Saussure, «sono puramente differenziali, definiti non dal contenuto positivo ma in modo negativo attraverso le relazioni che essi intrattengono con gli altri termini del sistema. La loro caratteristica consiste nel fatto di essere ciò che gli altri non sono»¹⁵. Così definiti, i concetti sono limiti che delimitano dei «buchi», in sé e per sé vuoti.

¹⁴ Quest'idea è del tutto congetturale, in quanto la posizione di Saussure sulla referenzialità rimane per lo più implicita nella trascrizione delle sue lezioni che costituiscono il *Corso*. Comunque, trovo che il parallelo sia utile particolarmente perché c'è il rischio, da parte di un lettore distratto, di interpretare l'enfasi che Saussure pone sulle coppie funzionali — *langue/parole*, significante/significato — come categorizzazioni estensionalmente orientate, come ad esempio la classica distinzione fregeana tra il senso (*Sinn*) ed il significato (*Bedeutung*) di un'espressione. Seguendo la linea indicata da Davidson si potrebbe supporre che Saussure rifiuti l'ontologia del senso proposta da Frege e riformuli in termini di varie relazioni olistiche la corrispondenza parola-entità presupposta dall'approccio fregeano.

¹⁵ *Ivi*, p. 117.

Tuttavia, nonostante la loro materialità fonica, anche i significanti sono iscritti nel sistema di differenziazione, ovvero di relazionalità, poiché ogni fonema è identificato nei termini della sua differenza dagli altri¹⁶. Come Saussure avverte, «la cosa importante di una parola non è solo il suono ma le differenze foniche che rendono possibile distinguere questa parola dalle altre». Sia a livello di significante che di significato, significanti e significati sono parimenti «effetti» di differenza. Qualsiasi enunciato, per Saussure, è dotato di significato soltanto in funzione della sua interdipendenza all'interno della totalità del sistema linguistico. Il significato, o significazione, non è quindi concepito in modo atomistico, nel senso di un'unità discreta e indipendente, ma emerge dalla totalità del sistema linguistico come pura «differenza»¹⁷.

Dato che Saussure non pone alcuna restrizione al suo teorema differenziale, lascia intendere che tutte le espressioni di un linguaggio abbiano significato solo in virtù del loro ruolo all'interno della struttura del linguaggio nella sua interezza. Questa posizione, che potrebbe farsi bersaglio di molte obiezioni nel panorama odierno, è il cuore del tipo olismo radicale proposto da Saussure¹⁸.

¹⁶ *Ivi*, p. 118

¹⁷ Gli strumenti epistemici usati da Saussure mi sembrano derivare direttamente dalla logica hegeliana della negazione determinata. Secondo Hegel, il significato è prodotto dall'opposizione tra il particolare (un predicato specifico: «caldo») e l'universale («non-caldo»), di modo che il particolare («non non-caldo») consista nella doppia negazione dell'universale. La presenza nella linguistica di Saussure della logica hegeliana e di strumenti epistemici hegeliani è, a questo punto, solo un'intuizione che avrebbe bisogno di essere affinata e ulteriormente portata avanti. Harland, nel capitolo intitolato «Metaphysical Philosophy» (*op. cit.*), ha preso in considerazione in dettaglio l'influenza di Hegel sia sullo strutturalismo che sul poststrutturalismo. La connessione tra Hegel e Saussure è interessante perché la recezione di Saussure da parte del movimento strutturalista negli anni '50 e '60 avvenne nel contesto della cosiddetto Rinascimento hegeliano (*Hegel Renaissance*), che promosse una lettura nuova, di tipo esistenzialista, del giovane Hegel. Gli interpreti principali sul palco della Hegel-Renaissance furono Jean Hyppolite ed Alexandre Kojève.

¹⁸ Il tipo di olismo proposto da Saussure è «radicale» solo nel senso che Saussure non rende esplicita restrizione al suo «teorema differenziale». Per quel che riguarda le obiezioni alla versione radicale di olismo proposta da Saussure, le due fonti migliori per il lettore sono: 1) L'esautivo articolo di Christopher Peacocke intitolato «Holism», che presenta l'alternativa tra olismo globale ed olismo locale (C. Peacocke, *Holism*, in B. Hale-C. Wright, a cura di, *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford 1997). L'articolo offre una classificazione di diverse versioni di olismo globale e un insieme di obiezioni. Entrambe, la classificazione delle differenti versioni di oli-

L'approccio olistico al linguaggio teorizzato da Saussure porta la tradizione strutturalista, tanto influente nella filosofia continentale, a vedere il problema del significato in un modo non-atomistico. L'esigenza saussuriana di una connessione globale tra le espressioni di un linguaggio come condizione per la significazione richiede che il significato non sia atomisticamente prodotto in unità discrete (che legano le espressioni individuali ed il mondo non linguistico), ma sia considerato come una funzione sistematica ricorrente all'interno della totalità linguistica¹⁹.

Secondo Saussure, la significazione è il risultato dell'interconnessione tra le espressioni di un linguaggio, che lì si consideri come significanti o significati. Il fatto che la relazione fondamentale non sia quella tra espressione e referente, bensì tra espressione ed espressione,

smo globale e l'insieme delle obiezioni, sono distinte ma complementari a quelle espresse da 2) Fodor e Lepore (Fodor-Lepore, *Holism. A Shopper's Guide*, cit.). In termini di posizioni, la definizione di olismo globale data da Peacocke è comprensiva di ciò che Fodor e Lepore chiamano olismo «di significato» o semantico, per distinguerlo dall'olismo che concerne la conferma, l'interpretazione o l'individuazione di proprietà funzionali. Fodor e Lepore suddividono ulteriormente l'olismo di significato in due specie: olismo di contenuto ed olismo di traduzione. La nozione di olismo di

risponde al requisito olistico per cui il significato di un'espressione corrisponde al suo ruolo in un linguaggio²⁰.

Per più di quarant'anni, l'olismo rimane la caratteristica distintiva del pensiero strutturalista. Il superamento circolare che Derrida compie nei riguardi della fondazione externalista della langue, da parte degli strutturalisti non la cancella, ma semplicemente la decentra e la sbilancia. Come? Inaugurando la domanda circa le condizioni di possibilità di qualsiasi totalità strutturata, in termini delle sue fondazioni genealogiche.

4. LA *VERWINDUNG* GENEALOGICA DI DERRIDA

La concezione externalista del sistema linguistico proposta da Saussure mi pare rappresenti l'elemento di continuità più marcato nel collage strutturalista. Derrida lo identifica chiaramente quando descrive l'approccio strutturale come una «riflessione del compiuto, del costituito, del costruito. Storica, escatica e crepuscolare per situazione. Ma nella struttura non c'è soltanto la forma, la relazione e la configurazione. C'è anche la solidarietà; e la totalità che è sempre concreta»²¹. Per lo strutturalismo, la struttura è una totalità completa, da un lato co-

²⁰ Per meglio specificare che cosa intendo per «requisito olistico fondamentale» bisognerebbe affidarsi ad una versione precisa di olismo, che richiederebbe una valutazione critica delle complesse tassonomie attualmente disponibili. Ciò andrebbe oltre il lavoro comparativo che è la sfida di questo articolo: mostrare che è possibile ed utile applicare, ad un certo segmento della tradizione filosofica continentale, una categorizzazione (l'olismo) prodotta negli ultimi quarant'anni di dibattiti nella filosofia analitica anglo-americana. La possibilità di questa intersezione di vocabolari non vuole comunque negare che non c'è solo un oceano a separare Saussure dai molti olisti di fine millennio (globali o di significato) che popolano il dibattito filosofico contemporaneo, ma anche il fatto che Saussure fu un linguista più che un filosofo del linguaggio. A causa della sua formazione da linguista, il suo orizzonte è completamente ed unicamente determinato dal modello delle lingue naturali. Il tipo di ricerca di una teoria del significato adeguata alle lingue naturali condotta dagli olisti di fine millennio fornisce loro strumenti epistemici portati a perfezionamento da quattro decenni di lavoro sui linguaggi formali. Vedi la sinergia tra semantica e teoria formale della verità, centrale nell'olismo contemporaneo di derivazione davidsoniana. Questa sinergia — per cui la tradizione della semantica formale è stata messa al servizio della teoria olistica del significato, applicabile alle lingue naturali — è potentissima. Niente di tutto ciò è dato trovare in Saussure, nemmeno a livello di equipaggiamento logico.

²¹ Derrida, *L'écriture et la différence*, cit., p. 12; trad. it., p. 6.

struita attraverso lo scambio intersoggettivo, dall'altro mirata alla comunicazione. Che si tratti del sistema fonetico delle lingue indo-europee o della cultura orale di una tribù brasiliana, la struttura è considerata costituita e costruita esternamente alla menti individuali.

Come ho indicato prima, la natura intersoggettiva di questa costruzione è un punto cruciale per Saussure, che su di essa erige la distinzione tra sincronico e diacronico, destinata a rimanere una delle coppie concettuali più irrinunciabili della tradizione strutturalista. Secondo gli strutturalisti ogni totalità costruita, proprio perché è in incessante divenire, deve essere analizzata indipendentemente dalla sua evoluzione individuale e costituzione nel tempo. L'insieme di relazioni sistematiche che descrivono, in senso formale, il funzionamento di un linguaggio o di una cultura non possono essere valutate diacronicamente, attraverso il modello evolucionistico, bensì in un'ottica sincronica. Ciò significa che devono essere considerate nella loro simultaneità piuttosto che nel loro sviluppo. L'enfasi della sincronicità è la base a partire dalla quale lo strutturalismo opera come metodo comparativo, in cui ogni struttura individuale emerge per contrasto rispetto alle altre strutture. Avendo messo da parte la temporalità e la storicità come dimensioni privilegiate, lo strutturalismo si rivolge alla sincronicità allo scopo di descrivere linguaggi e culture come sistemi immanenti di relazioni piuttosto che come effetti di cause storiche.

Mi sembra che al centro della svolta quasi-trascendentale di Derrida sia proprio l'assegnazione di un nuovo significato a questi termini.

La priorità accordata dallo strutturalismo alla sincronicità sulla diacronicità riflette il tentativo di adottare un punto di vista descrittivo sui fenomeni linguistici e culturali. Ed è proprio questa capacità di «descrivere» che gli strutturalisti sentivano mancare nell'approccio storicistico, basato, al contrario, sulla priorità dell'elemento diacronico su quello sincronico. Per Hegel e lo storicismo ottocentesco, fedeli a un'interpretazione mentalistica della fenomeno storico, la storia è l'espressione di una mente collettiva (*Geist*). In questa prospettiva, la descrizione storicistica di un sistema linguistico o culturale dipende interamente dalla evoluzione interna ad un sistema e dalla sua costituzione attraverso il tempo. Al contrario, porre l'accento sulla sincroni-

cià, permette di individuare una pluralità di forze che sono costitutive della storia, malgrado non siano esse stesse storiche *stricto sensu*²².

La precedenza assegnata alla sincronicità sulla diacronicità induce lo strutturalismo a decentrare il ruolo costitutivo del soggetto umano assunto come agente ultimo, sia in senso metafisico che sociale. La prospettiva sincronica propria dello strutturalismo produce un «taglio orizzontale» della storia, che schiude la possibilità di considerare la coscienza come essa stessa inscritta in una rete di relazioni. Queste relazioni determinano le specifiche modalità in cui l'autoriflessione viene condotta all'interno della mente individuale. Se letto in questa chiave, l'enfasi strutturalista sulla sincronicità è la premessa per la disseminazione radicale dell'io razionalistico perseguita dal decostruzionismo²³.

Sia lo strutturalismo che il decostruzionismo puntano a un decentramento del soggetto umano, che è successivamente ricostituito come risposta a insiemi di relazioni e forze sincroniche. Tuttavia, questa premessa comune non porta alle medesime conclusioni: per gli strutturalisti le relazioni sincroniche sono gli oggetti di ricerca empirica da condursi su basi comparativiste; per Derrida, invece, lo scopo di studiare queste relazioni è di svelare le dinamiche (altrimenti silenziose)

²² L'accento sulla sincronicità lanciato da Saussure e portato avanti dal movimento strutturalista ha avuto un impatto profondo nella storiografia francese. Il decentramento dell'approccio mentalistico alla storia, fissato dalla tradizione storicistica, sta dietro il sorgere di una nuova metodologia storica, conosciuta come Scuola delle *Annales*, la quale non fu mai esplicitamente strutturalista, ma che non è comunque concepibile al di fuori delle premesse concettuali dello strutturalismo. La Scuola delle *Annales* deriva il suo nome da una rivista intitolata *Les Annales*, fondata nel 1929. Dal 1956 è stata redatta dallo storico francese Fernand Braudel, il quale aprì le porte della storiografia all'accento tipicamente strutturalista sulle costanti sistemiche invece che sulle narrazioni diacroniche di tipo causale sulle origini o sulle finalità storiche. L'interesse filosofico per la storiografia delle *Annales* consiste nel loro tentativo di cercare una terza via tra lo storicismo e la riduzione dell'indagine storica a parametri quantitativi.

²³ Il primo capitolo del progetto di disseminazione del «mentalismo» proposto da Derrida è la critica all'ego quasi-trascendentale di Husserl, che Derrida interpreta come ultima e più sottile incarnazione della definizione di coscienza di tradizione cartesiana. Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, traduzione inglese di D.B. Allison, Northwestern University Press, Evanston Ill. 1967; edizione francese *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Parigi 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasco con una introduzione di C. Sini, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.

che caratterizzano una qualsiasi totalità costruita. La decostruzione è quindi una tecnica volta all'attivazione del gioco silenzioso che costituisce, per definizione, qualsiasi testo o compagine discorsiva.

La divergenza di scopi tra strutturalismo e decostruzione si riflette nel significato che ciascuna di queste due tendenze attribuisce alla coppia sincronico/diacronico. Derrida non segue lo strutturalismo nel dare priorità al sincronico sul diacronico; ma non segue gli storicisti del diciannovesimo secolo nel dare priorità all'inverso. Piuttosto che promuovere la precedenza di un termine sull'altro Derrida mira a un'integrazione delle due prospettive. Questa integrazione è resa possibile dal nuovo significato genealogico che egli attribuisce all'elemento diacronico, secondo le linee indicate da Heidegger. In altre parole, la *Verwindung* derridiana della nozione di struttura si attua sulla base di una revisione della relazione tra sincronico e diacronico ed è largamente influenzata dal pensiero di Heidegger.

L'invito strutturalista a guardare simultaneamente ad un determinato insieme di condizioni al fine di stabilire i limiti funzionali di una totalità concreta (sia linguistica che culturale), poggia chiaramente sul presupposto metodologico che una totalità siffatta esista. Derrida mette in discussione questa fiducia strutturalista nella nozione di totalità, caratterizzandola non come metodo ma come ideale dell'intera storia della metafisica occidentale. Questo è il punto in cui l'ontologizzazione derridiana del concetto strutturalista di struttura, intesa cioè come taglio sincronico ed orizzontale della storia, interseca la nozione di «metafisica della presenza».

La metafisica della presenza è un tema centrale nella filosofia dell'ultimo Heidegger, dove compare intrecciata con la definizione di pensiero rappresentazionalista. La storia dell'ontologia occidentale è, secondo Heidegger, limitata nei suoi strumenti e scopi da un modello rappresentazionale che consiste nell'attribuire al pensiero la funzione di rappresentare o riprodurre una «presenza», un'origine, un significato assolutamente primitivi. Questo ideale rappresentazionalista, che Heidegger identifica storicamente con la nozione di metafisica della presenza, ha radici nella tradizione greca, ma giunge a piena espressione solo a partire dal XVII secolo, quando alla definizione di presenza primitiva si associa la certezza nell'esistenza di un ordine oggettivo, descrivibile nel linguaggio della razionalità.

Tanto Heidegger quanto Derrida mettono in dubbio sia la possibilità della rappresentazione come modello epistemologico trasparente,

sia l'accessibilità, se non l'esistenza, di una presenza, un'origine, o un significato primitivi. La *Verwindung* genealogica di Derrida, ovvero, il superamento circolare dello strutturalismo che lo porta ad abbracciare una nuova intersezione del sincronico e del diacronico, ruota attorno alla spiegazione dei lineamenti ontologici della struttura in termini di metafisica della presenza.

Per Derrida, struttura è sinonimo di presenza. La struttura non va considerata costituita e costruita all'esterno della mente individuale, come ritengono gli strutturalisti, ma va piuttosto considerata genealogicamente, cioè all'interno della storia del concetto di presenza²⁴. Il rivolgimento genealogico proposto da Derrida inaugura un nuovo uso non-storicistico della prospettiva diacronica, un uso che mette in questione non solo l'esternalismo degli strutturalisti, ma, più radicalmente, l'opposizione tra sincronico/diacronico.

Derrida individua questa nuova funzione genealogica dell'elemento diacronico a partire dai primi anni '60.

«Senza dubbio il centro di una struttura, orientando e organizzando la coerenza del sistema, permette il gioco degli elementi all'interno della forma totale (...) Una struttura priva di ogni centro rappresenta l'impensabile stesso. Tuttavia il centro

²⁴ Prendo a prestito il termine «genealogia» da Nietzsche, per il quale indica la continuità sottostante i motivi piuttosto che le proprietà: Nietzsche definisce la genealogia in termini della «forza motivazionale» delle convinzioni. Queste convinzioni sono a loro volta responsabili della creazione di valori. Secondo Nietzsche, i valori costituiscono il complesso delle risposte soggettive ed intersoggettive all'ambiente, interpretato sia biologicamente sia culturalmente. La genealogia è così, da un lato, un'esplorazione sotterranea delle origini o, meglio, nelle motivazioni che si celano dietro le convinzioni della cultura contemporanea; dall'altro lato essa comporta il tentativo di valutare se queste convinzioni abbiano sulla vita un effetto di accrescimento o di impoverimento. Se mai si potesse trovare una definizione quasi-trascendentale di valore in Nietzsche, essa corrisponderebbe al trattamento che questi riserva alla nozione di *vita*, la quale porta con sé le idee di divenire, di creatività, di originalità, di autoaffermazione ed autosuperamento. Sebbene la genealogia sia un concetto presente per tutto l'arco dell'attività di Nietzsche, io ne faccio uso soltanto in due sensi specifici: nella sua connessione con la nozione di *vita*, e come una modalità di comprensione storica. Per il significato di genealogia in Nietzsche vedi il capitolo intitolato «Genealogy, Interpretation, Text» in A. D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge, Londra 1990; e «Nietzsche and Genealogy» in R. Geuss, *Morality, Culture, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

chiude anche il gioco che apre e rende possibile. In quanto centro esso è il punto in cui la sostituzione dei contenuti, degli elementi, dei termini, non è più possibile. Al centro, la permutazione o la trasformazione degli elementi (che d'altra parte possono essere delle strutture comprese dentro una struttura) è interdetta. O almeno, essa è sempre stata *interdetta* (...) Dunque si è sempre pensato che il centro, che per definizione è unico, costituisse, in una struttura, proprio ciò che dominando la struttura, sfugge alla strutturalità. Ecco perché, per un pensiero classico della struttura, il centro può essere detto paradossalmente, *dentro* la struttura e *fuori* la struttura»²⁵.

Secondo Derrida la nozione di struttura non è pensabile senza il concetto di centro, inteso come principio normativo, o «la strutturalità della struttura». Ma che cos'è la strutturalità della struttura? Facendo questa domanda Derrida punta il dito sulla instabilità che egli ritiene giaccia al cuore dello strutturalismo. Se «struttura» è da intendersi come una categoria quasi-trascendentale in senso kantiano, allora lo strutturalismo lascerebbe senza risposta la domanda circa le sue condizioni di possibilità. Se, al contrario, la struttura è da intendersi come strategia normativa, essa perde la sua accessibilità sincronica e diventa oggetto di indagine genealogica. Nietzsche è stato il primo a definire genealogiche questo tipo di condizioni — ontologiche, psicologiche, storiche — e ad analizzarle come motivazioni nascoste dietro la scelta di una specifica strategia normativa.

Secondo Derrida, è necessario dissotterrare ciò che lo strutturalismo lascia senza risposta: lo statuto metafisico ed epistemologico della nozione di struttura. La struttura non è una nozione primitiva, una «presenza» invisibile, un'origine ultima o un telos; bensì un principio normativo. Derrida ritiene che la tradizione della metafisica occidentale abbia interdetto questa consapevolezza per evitare di affrontare sia il carattere contingente del principio strutturale che la possibilità di permutazione dei suoi elementi costitutivi. Una tale cecità, da parte della tradizione metafisica, è indispensabile per rendere assoluti i fondamenti.

All'interno di questa tradizione, lo strutturalismo gioca un ruolo unico. Mentre nel «pensiero classico» la totalità impone un ordine gerarchico — ontologico ed assiologico —, lo strutturalismo ritiene che

²⁵ Derrida, *L'écriture et la différence*, cit., pp. 409-410; trad. it. cit. pp. 359-360.

la nozione di struttura non sia altro che la possibilità di permutazione e trasformazione degli elementi all'interno di una totalità costruita. Questo è il lato dello strutturalismo che Derrida apprezza. Tuttavia, secondo la sua lettura, lo strutturalismo cade in errore su un altro fronte: il riconoscimento del carattere contingente del modello strutturale stesso. Ecco perché lo strutturalismo giace ai bordi estremi della «storia del concetto di struttura», una storia costituita da «una serie di sostituzioni da centro a centro, una catena di determinazioni del centro» che però non riconosce mai la permutazione come sua condizione di possibilità. Queste determinazioni che includono «tutti i nomi del fondamento, del principio o del centro hanno sempre designato l'invariante di una presenza»²⁶. Il ruolo dello strutturalismo all'interno di questa tradizione è di aver rivelato la «forma» del discorso occidentale.

Con particolare riferimento all'opera di Lévy-Strauss, Derrida suggerisce che lo strutturalismo ha dato voce al desiderio irrealizzato del pensiero classico: il desiderio di un centro nella costituzione della struttura. L'etnologia strutturalista, osserva Derrida, ha reso esplicita l'impossibilità di concepire il centro come un esser-presente, o un «luogo naturale», e ha inaugurato la possibilità di riferirsi ad esso come ad «una funzione, una specie di non-luogo ne quale si producevano senza fine sostituzioni di segni». È in connessione con l'assenza del centro, concepito sotto il modello della presenza o del luogo naturale, che «tutto diventa discorso (...) sistema nel quale il significato centrale, originario o trascendentale, non è mai presente in assoluto al di fuori di un sistema di differenze»²⁷.

Derrida riconosce l'emergenza della nozione di «discorso», che è centrale per la decostruzione e per l'intera costellazione poststrutturalista, come una conquista degli strutturalisti che risale alle origini della linguistica strutturalista. Per Saussure, ogni forma di cultura o sistema di convinzioni è un «discorso» perché può essere inteso in analogia con le proprietà del linguaggio. Queste proprietà sono a loro volta determinate dalla struttura del segno linguistico, il cui tratto essenziale è olistico nel senso che assume significato solo in funzione della sua interrelazione con tutti gli altri segni che formano la totalità del sistema.

Perché le diverse strutture metafisiche operino come «discorsi», è necessaria la precedenza della sincronicità sulla diacronicità, un capo-

²⁶ *Ivi*, pp. 410-411; trad. it. cit. p. 360.

²⁷ *Ivi*, pp. 411; trad. it. cit. p. 361.

saldo dello strutturalismo. Un esempio: se è vero che la Francia di Napoleone e la Roma di Cesare non sono unificabili sotto un unico sistema politico, non possono entrare in un sistema di relazioni strutturali in termini del loro sviluppo storico, ma soltanto in termini di una simultaneità, ovvero in termini sincronici. La simultaneità, o sincronia, è per Lévy-Strauss la condizione per condurre studi empirici. Dato che lo strutturalismo ha lo scopo di descrivere le strutture per le loro differenze, lascia intatto, secondo Derrida, il concetto stesso di struttura.

La critica derridiana allo strutturalismo ruota attorno alla problematizzazione del concetto di struttura in quanto nozione primitiva. Nel considerare la nozione di struttura come punto di partenza neutrale lo strutturalismo ha compiuto un passo sbagliato. Secondo Derrida, è possibile portare avanti l'eredità saussuriana solo a condizione di abbandonare il concetto di struttura e assumere come nozione primitiva quella di differenza. La distinzione tra significante e significato si basa sul concetto di differenza, e non di struttura.

5. DERRIDA E L'OLISMO QUASI-TRASCENDENTALE

Contro Derrida, si potrebbe obiettare che l'antropologia di Lévy-Strauss dipende tanto dalla nozione di differenza quanto da quella di struttura. Derrida stesso, in effetti, non nega che gli ultimi strutturalisti enfatizzano il ruolo che Saussure attribuisce alla differenza, concepita in senso puramente formale. Ma il problema, a suo avviso, è che questi ultimi strutturalisti riducono la differenza in senso formalistico, negandole la densità di categoria metafisica. In altre parole, gli strutturalisti riducono la differenza ad uno strumento metodologico per classificare ed elaborare tassonomie, lasciandosi sfuggire la sua valenza metafisica; al contrario, il concetto di differenza deve essere rilanciato come matrice di una nuova ottica metafisica.

Nell'attività etnologica ed antropologica di Lévy-Strauss questo valore formale è rintracciabile nell'indecidibilità tra l'ordine naturale e l'ordine culturale. Secondo Lévy-Strauss, se è vero che la natura corrisponde a qualsivoglia aspetto universale e spontaneo del comportamento umano, e la cultura corrisponde ad ogni aspetto normativo e particolare, c'è almeno un tipo di esperienza che evade e rende problematica questa distinzione: la proibizione dell'incesto, che sembra

essere sia una norma che una caratteristica universale del comportamento umano.

Secondo la lettura che Derrida fornisce del pensiero di Lévy-Strauss, questa ambiguità del «nodo» incesto-proibizione ha due effetti: da un lato, una valutazione positiva di questa differenza che, lontana dal rappresentare una lacuna epistemologica, diventa il vero mezzo di valutazione critica. Dall'altro lato, l'identificazione della differenza — indecidibilità e instabilità — come tratto irriducibile del discorso e del linguaggio. La irriducibilità della differenza è, a mio avviso, la premessa per lo sfondo olistico comune allo strutturalismo e alla decostruzione.

Gli strutturalisti e i decostruzionisti sono olisti nella misura in cui considerano la differenza come nozione primitiva, per il linguaggio o per qualsiasi compagine discorsiva. Ma sostengono due tipi diversi di olismo. Gli strutturalisti, come conseguenza della giustificazione externalista della struttura, usano il concetto di differenza ai fini dell'indagine empirica. In questo senso, gli strutturalisti concepiscono la differenza come il tratto descrittivo fondamentale di una totalità concreta, interconnessa eppure unica tra le altre. Derrida invece, in conseguenza della sua giustificazione genealogica di struttura, usa il concetto di differenza nel senso attivo di differenziazione, con lo scopo di distruggere metafisicamente la possibilità di ogni totalità concreta. La critica che Derrida rivolge a Lévy-Strauss rivela il contrasto tra due tipi di olismo: un olismo immanente, ancorato nella convinzione dell'esistenza di totalità concrete, che filosofi e antropologi, linguisti e sociologi sono impegnati a descrivere nei loro tratti distintivi; e un'olismo quasi-trascendentale, che, negando la possibilità di totalità concrete, mira alla decostruzione e destabilizzazione di ogni insieme strutturato.

Per Lévy-Strauss l'ambiguità della proibizione dell'incesto consiste nel suo essere sia norma, e quindi parte dell'insieme «culturale» di stipulazioni prodotte all'interno di una comunità, che istinto universale, e quindi parte integrante di tutti gli aggregati umani. Questa elusività — che ha l'effetto di fare evaporare l'identificazione di qualsiasi «categoria naturale» — porta Lévy-Strauss a concepire l'antropologia culturale come un campo empirico in cui si deve operare alla stregua di un bricoleur, costretto a fare uso di quel che è disponibile e di combinarlo allo scopo di reperire sinergie immaginative tra materiali eterogenei. In opposizione al carattere empirico del lavoro del bricoleur, Lévy-Strauss vede l'atteggiamento totalizzante tipico dell'ingegnere, che

prima costruisce la totalità del suo linguaggio e solo in un secondo momento sistema al suo interno i componenti, secondo le loro specifiche funzioni. La nozione di bricolage rinforza il carattere immanente dell'olismo di marca strutturalista.

Il saggio di Derrida su Lévy-Strauss termina con una discussione della nozione di gioco. Gioco è il nome che Derrida dà al «nuovo statuto del discorso»²⁸ inaugurata dal progetto di Lévy-Strauss. Un progetto che, agli occhi di Derrida, ha il merito di aver messo a nudo l'impossibilità del «principio» strutturale di agire come «presenza» definita. La natura profondamente elusiva della proibizione dell'incesto ha indotto Lévy-Strauss a concepire questo principio come non-luogo, come pura funzione: una funzione che permette un numero infinito di sostituzioni tra segni. È chiaro che un simile principio non può essere una presenza, in quanto non può venir identificato al di fuori di un sistema di differenze.

Secondo l'analisi di Derrida, Lévy-Strauss considera questa elusività in due modi contrastanti: con scetticismo per quel che riguarda la vastità indomabile del campo empirico. E con un certo ottimismo, o giocosità, ogniqualvolta gli riesce di considerare l'incapacità di totalizzazione come un'opportunità potenzialmente creativa. Derrida ha ragione per quanto riguarda una certa nostalgia dell'autenticità, che Lévy-Strauss rileva nelle culture «fredde». Ciò detto, Derrida forza considerevolmente l'elemento ludico in Lévy-Strauss, nel tentativo forse di fare di Lévy-Strauss un antecedente della sua stessa posizione decostruzionista. La nozione di gioco descrive molto meglio l'attitudine decostruzionista piuttosto che l'appello di Lévy-Strauss al bricolage come modo di dare un senso all'eterogeneità di sistemi culturali già esistenti. Il concetto di gioco mi pare, infatti, alla base dell'olismo quasi-trascendentale proposto da Derrida.

Se la totalizzazione è impossibile, scrive Derrida, non è perché

«uno sguardo o un discorso finiti non sono in grado di coprire l'infinità di un campo, ma perché la natura del campo (...) esclude la totalizzazione: questo campo è in realtà il campo di un gioco, cioè di sostituzioni infinite nella chiusura di un insieme finito. Questo campo non permette quelle sostituzioni infinite se non perché esso è finito, vale a dire, perché, invece di

²⁸ *Ivi*, p. 419; trad. it. cit. p. 368.

essere un campo inesauribile, come nell'ipotesi classica, invece d'essere troppo grande, gli manca qualche cosa, cioè un centro che fissi e fondi il gioco delle sostituzioni»²⁹.

Al contrario della posizione scettica, la logica del gioco richiede che il campo empirico sia finito, cosicché l'infinità è rilevata nel «gioco delle sostituzioni» potenzialmente innumerevoli, delle codificazioni culturali, cui dà luogo la mancanza o assenza di un principio di strutturazione assoluto.

Mi pare allora che la posizione scettica coincida con il punto di vista strutturalista, e la logica del gioco con quello della decostruzione. Per lo strutturalismo, il «campo empirico», o il numero potenzialmente infinito di enunciati producibili in un linguaggio naturale, è infinito. Questa posizione articola una versione immanente di olismo nel senso seguente: dato un numero infinito di enunciati possibili di un linguaggio naturale o una cultura, lo strutturalismo è una teoria che genera un'infinità di teoremi sulla base di un sistema di assiomi finito e immanente, corrispondente alla specifica configurazione del linguaggio o della cultura in questione.

Al contrario, l'olismo quasi-trascendentale di Derrida presenta la sfida metafisica di un sistema linguistico con un numero limitato di enunciati ed un insieme potenzialmente infinito di assiomi. Chiaramente non può trattarsi di un linguaggio naturale, la cui esistenza è sedimentata dall'uso e dalla comunicazione, e che si presenta come totalità, anche se soltanto per differenza da tutti gli altri. Il progetto di Derrida non è la descrizione del funzionamento di una struttura linguistica in quanto tale, ma l'analisi delle condizioni di possibilità, o piuttosto di emergenza, della struttura nel linguaggio. Ecco il motivo per cui ho chiamato «quasi-trascendentale» la versione di olismo sostenuta da Derrida. La strategia di Derrida, in opposizione al principio di immanenza che sin dall'inizio caratterizza l'eredità strutturalista, non è mirata alla comprensione della struttura linguistica in quanto totalità concreta, ma alla identificazione dell'aporia fondamentale che egli ritiene sia presente nel concetto di totalità.

Secondo Derrida, la nozione di struttura fornita dagli strutturalisti dipende da un principio totalizzante, la strutturalità della struttura, di cui gli strutturalisti non riconoscono il carattere normativo. D'altra

²⁹ *Ivi*, p. 423; trad. it. cit. p. 372.

parte, se lo riconoscessero, gli strutturalisti non avrebbero più gli strumenti che permettono loro di comparare totalità funzionali discrete. Inevitabilmente, se lo strutturalismo riconoscesse il carattere normativo del concetto di struttura, decostruirebbe la sua stessa condizione di possibilità come metodo di ricerca empirica. La critica derridiana allo strutturalismo si concentra, quindi, nell'accusa di aver interpretato tutte le emergenze empiriche della struttura come costruite attorno ad un principio normativo, eccetto che per il campo teoretico demarcato dal concetto stesso di struttura. Anche quest'ultimo, afferma Derrida, va riconosciuto nella sua contingenza.

Ciò spiega perché l'impresa metafisica di Derrida comporti la sfida di pensare a un linguaggio con un numero finito di enunciati e un numero potenzialmente infinito di assiomi. Parallelamente agli strutturalisti, Derrida parte da qualcosa di costruito che è solito chiamare testo. Tuttavia, invece di cercare la coerenza interna al testo, egli cerca ciò che il testo tralascia, ma che, in effetti, lo tiene insieme in quanto testo. Cercare l'interna coerenza di un testo significherebbe presupporre che gli assiomi siano di numero finito, cioè limitati alla cornice operativa del testo. Derrida però non è alla ricerca di quella cornice, bensì di ciò che rende possibile la cornice stessa. In tal senso la decostruzione è uno smantellamento e una disseminazione della struttura, ma anche un'indagine su come la struttura viene stabilita.

Come lo strutturalismo, la decostruzione manipola, riarrangia, assembla, combina compagini testuali — letterarie, istituzionali, sessuali, filosofiche — al modo del bricolage. Essa tratta i testi come assemblaggi di *objects trouvés*, materiale disponibile, materiale da intendersi come parte di un tutto il cui principio di totalizzazione giace, per così dire, al di là della totalità stessa. Il tutto, o la struttura, è sempre limitato; ciò che è illimitato è il numero delle sostituzioni di segno che possono essere attuate a livello del principio di strutturazione. Nella misura in cui il principio di strutturazione di un qualsiasi testo giace al di là del testo stesso, ogni testo è una struttura supplementare, una struttura che non è completa nel senso del significato, ma «fessurata». Nell'antropologia di Lévy-Strauss l'indecidibilità della proibizione dell'incesto serve uno scopo comparativista, mirato alla determinazione della specificità di ogni sistema culturale per mezzo della

diversità da tutti gli altri; la decostruzione invece insiste sui momenti di fragilità di un testo al fine di svelare la fragilità del concetto stesso di struttura.

(Traduzione dall'inglese di Giovanni Debei)