



**Citation:** F. Vitale (2020) Interminable readings. Jacques Derrida between archive and dissemination. *Aisthesis* 13(2): 47-57. doi: 10.13128/Aisthesis-11766

**Copyright:** © 2020 F. Vitale. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

## Interminable readings. Jacques Derrida between archive and dissemination

### Lecture interminabili. Jacques Derrida tra archivio e disseminazione

FRANCESCO VITALE

Università degli Studi di Salerno (Italy)  
fvitale@unisa.it

**Abstract.** The paper seeks to outline the relationship between *Geschlecht III* and Derrida's published texts devoted to the mark «Geschlecht» in order to detect the general strategy followed by Jacques Derrida into the construction of his archive during his lifetime. Indeed, we suppose that his archive has to be build in accordance with his deconstructive statements about the classical conception of the archive: a totalizing closure of a textual production able to trace it back to the unity of an ideal identity. In particular, the paper aims to focus on a passage at the end of Jacques Derrida's *Geschlecht III*, where the question of the animal in Heidegger comes in the foreground and in a way that is slightly different from what we already know through Derrida's published Works and could impose a re-reading of its «entire» work.

**Keywords.** Deconstruction, archive, animal, memory, trace.

---

L'équipe guidata da Geoffrey Bennington, responsabile dell'edizione dei testi contenuti nel Derrida-Archive, conservato presso l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine di Caen, ha pubblicato nel 2018 un volume dallo statuto particolare: *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité* (Derrida [2018]). I curatori, sulla base di un'accurata ricerca filologica, ritengono di aver individuato all'interno del seminario inedito *Nationalité et nationalisme philosophiques. Le Fantômes de l'autre* (1984-1985), un testo che Derrida ha più volte annunciato come *Geschlecht III* ma mai pubblicato. Si tratterebbe dunque del terzo intervento di una serie di quattro dedicati da Derrida all'interpretazione di Heidegger seguendo la traccia del termine «Geschlecht» all'interno dell'opera del filosofo tedesco. L'unico rimasto inedito, gli altri infatti sono stati pubblicati nell'ordine seguente: *Geschlecht : différence sexuelle, différence ontologique* (Derrida [1987a]), *La main de Heidegger (Geschlecht II)* (Derrida

[1987b]), *L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)* (Derrida [1994]). La serie dunque sarebbe finalmente completa. Il testo pubblicato come *Geschlecht III*, secondo l'edizione stabilita da Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth e Rodrigo Therezo, presenta nella prima parte il testo di una trentina di pagine dattiloscritte che Derrida aveva distribuito al pubblico della conferenza tenuta alla Loyola University di Chicago nel marzo del 1985 che verrà pubblicata come *La main de Heidegger (Geschlecht II)*. Nel corso della conferenza, Derrida aveva indicato in queste pagine dattiloscritte la base di un testo più ampio – un altro centinaio di pagine – che avrebbe pubblicato come *Geschlecht III*. I curatori di *Geschlecht III*, seguendo le indicazioni dello stesso Derrida, hanno ritenuto di poter identificare questo centinaio di pagine nelle ultime cinque sessioni (dalla 9a alla 13a) del seminario *Nationalité et nationalisme philosophiques. Le Fantômes de l'autre*<sup>1</sup>.

1. Concentrerò la mia lettura sulla composizione del testo *Geschlecht III* in relazione ai testi pubblicati dedicati all'interpretazione dell'uso del termine «Geschlecht» nell'opera di Heidegger. In primo luogo, mi propongo di formulare alcune ipotesi generali sul rapporto tra testi inediti e pubblicati, cioè sulla costruzione e decostruzione del suo archivio da parte di Derrida. Perché suppongo che, avendo preparato il suo archivio per tutta la sua vita, Derrida non possa non aver elaborato una strategia per sfuggire alla cattura della sua scrittura in un archivio, una strategia per costruire un archivio decostruendo la sua concezione e funzione classica: la chiusura totalizzante di una produzione testuale in grado di ricondurla all'unità di un'identità ideale, come sottolinea lo stesso Derrida in *Mal d'archive*:

*Questa funzione arcontica non è soltanto topo-nomologica. Essa non richiede soltanto che l'archivio sia deposto da qualche parte, su di un supporto stabile e a disposizione di un'autorità ermeneutica legittima.*

*È necessario che il potere arcontico, che comprende anche le funzioni di unificazione, di identificazione, di classificazione, vada di pari passo con ciò che chiameremo il potere di consegna [consignation]. Per consegna non intendiamo soltanto, nel senso corrente di questa parola, il fatto di assegnare una residenza o di affidare per mettere in riserva, in un luogo e su di un supporto, ma qui l'atto di consegnare radunando i segni [rassemblant les signes]. Non si tratta soltanto della consignation tradizionale, e cioè la prova scritta, ma di ciò che qualsiasi consignatio suppone. La consegna tende a coordinare in un solo corpus, in un sistema o una sincronia nella quale tutti gli elementi articolano l'unità di una configurazione ideale. In un archivio, non deve esserci dissociazione assoluta, eterogeneità o segreto, che verrebbe a separare (secernerre), dividere, in modo assoluto. Il principio arcontico dell'archivio è anche un principio di consegna, cioè di raccoglimento [c'est-à-dire de rassemblement]. (Derrida [1995]: 3)*

In questo orizzonte, formulerò alcune ipotesi sulla strategia messa in opera da Derrida nei confronti dell'archivio in generale e quindi della costruzione del suo archivio, essendo evidente che essa ha qualcosa a che fare con la strategia elaborata da Derrida per sfuggire alla cattura da parte del paradigma heideggeriano della *Versammlung*. Infatti, non è difficile cogliere, nel passo citato, il riferimento a Heidegger, in particolare nell'enfasi sul «luogo» e sul «raccoglimento», traduzione di «ressemblement», la parola francese che Derrida usa ovunque per tradurre «Versammlung» in Heidegger.

Quindi, quale relazione possiamo tracciare tra *Geschlecht III* e i testi pubblicati in cui il termine «Geschlecht» è in qualche modo in gioco? Leggendo *Geschlecht III*, è possibile notare qualcosa di familiare per uno studioso di Derrida, in particolare nella sua prima parte, corrispondente al dattiloscritto distribuito ai partecipanti alla conferenza tenutasi a Chicago nel 1985. Come è noto, il testo della conferenza di Chicago sarà pubblicato in *Psyché. Invention de l'autre* nel 1987 con il titolo *La main de Heidegger. (Geschlecht II)*. Nella seconda parte della conferenza Derrida riassume, almeno apparentemente, il dattiloscritto e le

<sup>1</sup> Per la ricostruzione del testo cfr. Therezo (2018): 7-10.

rimanenti cento pagine che non ha avuto il tempo di trascrivere, indicando la lista dei temi che vi sarebbero trattati. Torneremo più avanti su questa lista. Bisogna infatti innanzitutto rilevare che in *Geschlecht III* sono presenti molte tracce di un altro libro pubblicato da Derrida nello stesso anno di *Psyché*, vale a dire, *De l'esprit. Heidegger et la question*. In particolare e in modo significativo nel capitolo IX e nel capitolo X che sono anche gli ultimi del libro. Osservando con attenzione, è possibile vedere che nel capitolo IX di *De l'esprit* ritroviamo una lettura di *Die Sprache im Gedicht*, il testo di Heidegger, al quale è dedicato anche *Geschlecht III*. Più precisamente, il capitolo IX di *De l'esprit*, sembra corrispondere alla prima parte di *Geschlecht III*. In particolare, l'interpretazione delle pagine heideggeriane dedicate al poema di Trakl, *Frühling der Seele*, è molto simile. In *De l'esprit*, questa lettura è più breve e organizzata in modo diverso, ma segue lo stesso percorso tracciato da Heidegger: il viaggio dell'anima verso un mattino più originario, che è anche un viaggio verso «Das Ort der Versammlung», il luogo del raccoglimento spirituale:

*Questo percorso spirituale permetterebbe di interpretare la decomposizione e la corruzione (Verwesen) della forma umana di cui parla Siebengesang des Todes (O des Menschen verweste Gestalt). (...) Non si tratta qui di una storia dello spirito in senso hegeliano o neo-hegeliano, ma di una spiritualità dell'anno: ciò che va (geht, gehen, ienai, Jahr) ma va ritornando piuttosto verso il mattino, verso il più presto. Precipitandomi in modo indecente verso una certa formalizzazione, possiamo dire che, in fin dei conti, il proposito di Heidegger consisterebbe nel mostrare che il mattino e la notte di questa spiritualità sono più originari, nel Gedicht di Trakl così inteso, del levarsi e tramontare del sole, l'Oriente e l'Occidente, l'origine e la decadenza che hanno corso nell'interpretazione dominante, cioè metafisico-cristiana. Questo mattino e questa notte sarebbero più originari di qualsiasi storia onto-teologica, di qualsiasi storia e di qualsiasi spiritualità apprese in un mondo metafisico-platonico o cristiano. (Derrida [1987c]: 140)<sup>2</sup>*

All'inizio della seconda parte di *Geschlecht III*, cioè della nona sessione del seminario, Derrida mette in discussione la possibilità di distinguere questa mattina più originario da un'interpretazione metafisico-cristiana, proprio come in *De l'esprit*, discutendo cioè la precaria ma decisiva distinzione posta da Heidegger tra «geistig» e «geistlich» nella poesia di Trakl. Non solo, troviamo in entrambi i testi anche la stessa messa in scena di un dialogo immaginario tra Heidegger e un teologo cristiano:

*I primi, dunque, quelli che chiamavo i teologi e tutti quelli che potrebbero rappresentarli, direbbero a Heidegger: "Ma ciò che voi chiamate lo spirito archi-originario, pretendendo che sia estraneo al cristianesimo, è proprio l'aspetto più essenziale del cristianesimo. Come voi, è ciò che vorremmo risvegliare sotto teologemi, filosofemi, rappresentazioni correnti. Vi ringraziamo di ciò che dite, avete diritto a tutta la nostra riconoscenza per ciò che ci fate intendere e pensare – e che in effetti riconosciamo". (Derrida [1987c]: 179)<sup>3</sup>*

A questo punto, un buon genealogista potrebbe dire che *Geschlecht III* costituisce il materiale da cui proviene l'ultima parte di *De l'esprit*, o, ancora più pretenziosamente, che mostra il luogo originario da cui proviene *De l'esprit*, per concludere che *De l'esprit* è il luogo a cui ricondurre l'interpretazione derridiana del «Geschlecht» in quanto tale, nella sua unità originaria finalmente ritrovata. E così si spiegherebbe anche la mancata pubblicazione di *Geschlecht III*, quale testo autonomo all'interno della serie «Geschlecht». Derrida stesso sembra in qualche modo giustificare questa posizione. Infatti, alla fine del testo con il quale Derrida inaugura la serie, *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* (che risale al 1983), in una nota a piè di pagina, aggiunta alla versione pubblicata su *Psyché* nel 1987, Derrida si riferisce alla seconda parte di *La main de Heidegger (Geschlecht II)* – il riassunto già menzionato – e alle pagine di *De l'esprit* corrispondenti ai capitoli IX e X<sup>4</sup>. Non solo, in questo riassunto, elencando i temi principali del futuro *Geschlecht III*, Derrida cita «l'oppo-

<sup>2</sup> Cfr. Derrida (2018): 82-83.

<sup>3</sup> Cfr. Derrida (2018): 108-10.

<sup>4</sup> Cfr. Derrida (1987a): 414.

sizione idiomatica e intraducibile tra *geistig* e *geistlich*, che gioca un ruolo determinante», rinviando in nota proprio a *De l'esprit* (Derrida [1987b]: 450), dimostrando così che la questione dello spirito sarebbe stata considerata determinante già nel 1985, cioè durante il seminario *Le fantôme de l'autre*, orientando così la questione del «Geschlecht» in quanto tale. Tuttavia, una tale ricostruzione, per quanto possa spiegare la mancata pubblicazione di *Geschlecht III*, confluito in *De l'esprit*, non pare del tutto esauriente. Innanzitutto perché, a questo punto, resterebbe da spiegare l'esistenza di un altro testo di Derrida dedicato al «Geschlecht», numerato come il quarto della serie, «L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (*Geschlecht IV*)» e risalente al 1989. In questo testo non si parla mai di Spirito. Fatto sorprendente visto che Derrida vi rilegge alcuni dei testi di Heidegger che erano già al centro di *De l'esprit*, in particolare la *Rektorats Rede*. Soprattutto perché, a ben vedere, nel riassunto contenuto in *La main de Heidegger*, Derrida cita l'opposizione «geistig/geistlich» in un sottoelenco di cinque temi che fanno tutti parte del quarto punto della lista principale dei cinque temi attraverso i quali Derrida intendeva sviluppare la questione del «Geschlecht». Il quarto punto della lista principale riguarda le risorse idiomatiche alle quali Heidegger ricorre nei momenti decisivi. Derrida menziona «Geschlecht», «Fremd», «geistig/Geistlich» e «Whansinn». Quindi, è solo in questa sotto-lista, redatta nel momento in cui Derrida stava preparando il testo della conferenza di Chicago (1985), che l'opposizione «geistig/Geistlich» gioca un ruolo determinante. Infatti, nella lista principale, ci sono due temi di cui Derrida darà un primo sviluppo solo in *Geschlecht III*. Due temi molto importanti, in quanto diventeranno centrali molto tempo dopo, e cioè nell'opera più recente del filosofo franco-algerino: il primo è «L'uomo e l'animalità», il secondo «Polisemia e disseminazione». Quest'ultimo è completamente assente in *De l'esprit* dove, al contrario, possiamo trovare un primo sviluppo del tema «L'uomo e l'animalità» e anche l'apertura del percorso che Derrida proseguirà con *Apories* fino a *L'animal que donc je suis* pubblicato postumo. Ma, come mostrerò, la trat-

tazione di questo tema in *Geschlecht III* presenta una leggera differenza rispetto a *De l'esprit*. Una differenza leggera ma significativa perché potrebbe permetterci di inscrivere la genealogia della trattazione derridiana del tema «Uomo e animalità» in Heidegger oltre i limiti temporali e le indicazioni testuali offerte dallo stesso Derrida in *L'animal que donc je suis*. Potrebbe addirittura permetterci di riconoscere la «presenza» di questo tema così importante nell'ultima fase dell'opera di Derrida già all'inizio della decostruzione. Infatti, in *L'animal que donc je suis*, Derrida offre una genealogia che inizierebbe ancora prima dell'apertura del dossier «Geschlecht» e che risale a *Les fins de l'homme*, risalente al 1968 e pubblicato in *Marges. De la philosophie* nel 1972:

*Certo, come sapete, la cosa che mi interessa di più in questo seminario del 1929–30 [Die Grundbegriffe der Metaphysik], in queste proposizioni nucleari riguardanti la pietra, l'animale e l'uomo, ed in particolare l'animale «weltarm», «povero di mondo», in un certo modo, mi occupa già da molto tempo. Quel che vorrei dire qui, in fondo, l'ho già detto in Les fins de l'homme, in Geschlecht e La main de Heidegger, in De l'esprit, in cui ho effettivamente parlato di questo testo e delle sue proposizioni, in L'oreille de Heidegger, in Apories. (Derrida [2006]: 196)*

Mostrerò che il passaggio su o dell'animale in *Geschlecht III* apre questa genealogia in altre direzioni, che risalgono a testi anche precedenti *Les fins de l'homme*, rendendo strutturalmente impossibile determinare non solo la sua chiusura ma anche la sua presunta origine.

2. Innanzitutto bisogna prestare attenzione al luogo in cui occorre questo passaggio su o dell'animale. Si trova alla fine di *Geschlecht III*, cioè all'inizio dell'ultima sessione del seminario tenuta prima di lasciare la Francia per recarsi a Chicago per la conferenza in cui leggerà *La main de Heidegger (Geschlecht II)*, e farà circolare il dattiloscritto corrispondente alla prima parte di *Geschlecht III*. Derrida apre quest'ultima sessione invitando il pubblico a prestare attenzione al suo modo di leggere Heidegger, concentrandosi non

solo sui vari temi e contenuti che tratta, ma anche e forse più in generale su ciò che fa Heidegger, sul suo modo di lavorare sui testi. Infatti, già nella prima parte di *Geschlecht III* Derrida aveva detto che, leggendo Trakl, Heidegger sta tracciando il suo personale percorso verso il più originario, la patria (*Heimat*) promessa o la promessa della patria; In definitiva, Derrida afferma che attraverso le parole di Trakl, Heidegger sta parlando di se stesso:

*In verità, pongo in questo excursus la cosa che mi interessa di più, forse, nella lettura di questo testo. Che fa Heidegger? Quale movimento, quale cammino, quale follia, quale senso o altro senso describe, di cosa e di chi parla in questa pretesa situazione del Gedicht di Trakl. Guardate con attenzione. Qui Heidegger legge e scrive, sulla traccia del luogo di Trakl, come qualcuno che i critici letterari, gli studiosi di poesia o i filologi o i filosofi, uomini del sapere, giudicherebbero folle, egli sembra errare, saltare da un poema all'altro, egli peregrina, solo, straniero o sulla traccia dell'altro, egli è allo stesso tempo il morto e lo straniero, gioca nella sua tomba, ecc. Dunque egli parla di se stesso parlando dell'altro, parla del suo luogo parlando del luogo dell'altro, o piuttosto è alla ricerca del suo luogo seguendo i passi dell'altro, ecc. Tuttavia, e si può proseguire questa analisi anche in questo senso, intendo l'analisi di un testo di Heidegger che in definitiva non è altro che la firma o l'impronta o il colpo di Heidegger, si può proseguire dicendo, come lo dice egli stesso dello straniero (fram, fremd) che è in cammino, sulla strada, in peregrinazione ma che il suo cammino ha una destinazione (una Bestimmung), come lo diceva egli stesso dello straniero in cammino, egli non va da nessuna parte, egli non legge e non scrive come capita, non erra quando salta da un poema o da un verso all'altro. Non dirò che sa dove va, giacché questa destinazione, questa determinazione nella destinazione, questa Bestimmung, non è dell'ordine del sapere, ma in definitiva, egli segue un'orientazione e un cammino, un Sinn che pre-orienta o magnetizza o attrae il suo incedere, come il suo intrattenersi con Trakl. (Derrida [2018]: 86)*

Nell'ultima parte di *Geschlecht III*, Derrida ritorna sul suo modo di leggere Heidegger, prestando attenzione al modo in cui Heidegger stesso,

leggendo Trakl, parla di sé, ma anche al modo in cui le lecture di Heidegger hanno subito trasformazioni nel corso del tempo e stanno ancora cambiando a causa del mutamento dei relativi contesti, del tempo e del luogo, possiamo dire, in cui tali lecture sono emerse e continuano a emergere ma anche a causa di nuovi testi che provengono dall'archivio heideggeriano, ma anche a causa di nuove traduzioni di testi già noti. Derrida arriva in qualche modo a generalizzare questa situazione e a formalizzare, attraverso Heidegger, una sorta di regola generale della lettura e dell'interpretazione. Una regola di lettura che è anche una regola per l'assunzione dell'eredità di cui ci facciamo carico attraverso la lettura e l'interpretazione, di conseguenza, una regola che possiamo estendere al rapporto che un interprete dovrebbe intrattenere con il materiale proveniente da un archivio e che dovrebbe quindi valere anche per l'archivio derridiano. Si potrebbe infatti dire che qui, Derrida, parlando di Heidegger, sta parlando di se stesso, del suo modo di leggere un testo e forse di come avrebbe voluto essere letto:

*Questione di memoria, di tecnica e di animalità, siamo ancora a questo. La «forza» o la «debolezza» di un pensiero si commisura alla capacità del colpo (Schlag) e del doppio colpo, cioè alla sua capacità di iscriversi in più luoghi in una volta, di occupare molteplici superfici d'iscrizione che sono altrettante memorie. Non dirò memoria oggettiva per parlare di queste memorie che sono i libri, i calcolatori, la cultura, l'università, la tradizione, ciò che anche Heidegger avrebbe chiamato lo Spirito oggettivo, non parlerò di memoria oggettiva perché è proprio questo valore di oggettività ad essere messo in questione attraverso ciò che stiamo pensando a partire da ciò che Heidegger ci ha lasciato in eredità, a partire dalle memorie di cui il suo testo occupa la superficie d'iscrizione. Ogni volta che dopo un'eclisse qualcosa del suo testo si impone alla lettura, si richiama a noi, ad altri, agli altri, nell'assenza stessa del soggetto Heidegger (a breve incontreremo le nozioni di soggetto e oggetto, di soggetto come oggetto), ciò significa che un'altra superficie d'iscrizione, un'altra potenza testuale è stata occupata in anticipo. Questa questione della memoria, dell'archivio, del lascito e delle superfici d'iscrizione,*

*non sono io ad imporla al testo che stiamo leggendo. Sto infatti parlando della capacità di memoria, di iscriverne e conservare allo stesso tempo nella memoria. Ogni volta che dopo una notte, la notte di un'eclisse, la memoria ritorna in qualche modo con un nuovo testo, quando per esempio ci si accorge che nello stesso volume (un libro, una pagina), erano iscritti molteplici testi e dunque molteplici letture, molteplici traduzioni, e mentre una appare affaticata, esausta, la risorsa di un'altra ne prende il posto (ed è da questo che si riconosce la forza o il potere di un testo, da questa accumulazione di tracce nello stesso volume, nella stessa piega en grammatica, da questa economia ellittica o ecliptica), allora è proprio di una tecnica della memoria che si tratta.* (Derrida [2018]: 162)

Questo significa che una lettura – di Heidegger, di Derrida o di altri autori – può cambiare a causa di nuovi testi, eventualmente provenienti da un archivio, come nel caso di *Geschlecht III*, imponendoci di riconfigurare o ricostruire il *corpus* dell'autore. Tuttavia, una lettura, anche la lettura del testo già noto può cambiare, o meglio, cambia necessariamente, a causa del cambiamento dei contesti della lettura e questo vale anche per lo stesso lettore che legge lo stesso testo in contesti differenti e differiti. Lo stesso testo, un libro o anche una pagina, può essere letto in modi diversi a seconda del cambiamento di prospettiva della lettura anche da parte dello stesso lettore. Allora un testo presunto noto è anche e sempre un testo nuovo, sempre aperto a nuove riletture. Quindi, d'accordo con Geoffrey Bennington che in *Not Half, not Half, not End* descrive il rapporto di Derrida con le sue opere come una riletura incessante<sup>5</sup>, bisogna riconoscere che anche le genealogie,

---

<sup>5</sup> Cfr. Bennington (2010): 117: «Note conclusive, per ritornare su ciò che ho detto in precedenza a proposito della lettura di Derrida. Ricordando quanto si dice in *Force et signification* a proposito della reciprocità differita di lettura e scrittura, a proposito del primo lettore che detta e dell'autore che legge, non si potrebbe dire che Derrida, sicuramente un grande lettore, sia anche un grande lettore di se stesso, che egli non abbia mai smesso di scrivere, costantemente e continuamente, un'interpretazione di questa intuizione iniziale che lo ha gettato fin dall'inizio in questa lettura-scrittura, e

i riassunti, i programmi e gli annunci riguardanti le sue opere, che Derrida dissemina nei suoi testi, cambiano secondo i cambiamenti di contesto della sua stessa riletture del proprio lavoro, vanificando senza rimedio la pretesa genealogista di consegnare quest'opera a un'origine, a un luogo unico, un luogo capace di racchiuderla in un *corpus* identificabile. Ed è anche così che Derrida sfugge alla trappola della *Versammlung* Heideggeriana, e cioè non solo attraverso la semplice nozione di «disseminazione», ma mettendola in pratica nella sua stessa scrittura. Infatti, se è possibile rilevare in *Geschlecht III* l'interesse del passaggio sull'animalità che mi avvio finalmente a citare, se suppongo di poter collegare questo passaggio con altre opere di Derrida, anche e soprattutto con opere che non sono menzionate da Derrida nella sua ultima genealogia su questo tema, è solo perché la questione dell'animalità, divenuta centrale nell'opera più recente del filosofo franco-algerino, permette e induce una riletture della sua opera alla luce di questo tema.

Per procedere nella dimostrazione, devo prima di tutto sottolineare nel passaggio sopra citato, tratto da *Geschlecht III*, il riferimento di Derrida all'intimo rapporto tra «memoria», «tecnica» e «animalità» e più in generale tra «memoria», «archivio», «eredità» e «superfici o supporti di iscrizione». Ricordo che quest'ultimo rapporto era già in gioco in questi stessi termini nel passaggio citato in apertura, tratto da *Mal d'archive*. In *Geschlecht III*, subito dopo il testo citato sopra, Derrida presta attenzione alla distinzione tra animale ed essere umano posta da Heidegger attraverso Trakl: secondo Heidegger la scimmia blu a cui si riferisce Trakl, è l'animale che diventa umano attraverso il ricordo e la commemorazione. Ciò che distingue l'essere umano dall'animale è la sua capacità di memoria, Heidegger infatti sostiene che la scimmia, l'animale in quanto tale, non ha

---

una reinterpretazione delle precedenti interpretazioni di questo stesso momento "originario"? E questo sarebbe il motivo per cui, tra le altre cose, egli sarebbe giustificato nello scrivere qualche volta, nell'ammettere o confessare che tutto ciò che scrive sia autobiografico, che sia una confessione, incapace di chiudersi in un'autosufficienza o un'autarchia».

memoria<sup>6</sup>. In *Geschlecht III* Derrida contesta questa affermazione in un orizzonte argomentativo che sembra già quello molto più tardo di *L'animal que donc je suis*, ma che può anche essere ricondotto a quello molto più precoce e più generale di *De la grammatologie* :

*Naturalmente, è questo limite tra due memorie, quale limite tra l'animale e l'uomo, che viene costantemente messo in questione in questo seminario, ed è il motivo per cui ho insistito molto sulla questione dell'animalità prima di affrontare questo testo.\* Tale questione è anche quella della tecnica. Ma l'avrete compreso, per me non si tratta di cancellare qualsiasi limite o qualsiasi distinzione tra ciò che chiamiamo la bestia e ciò che chiamiamo l'uomo, ma di contestare l'unità di questo limite quale opposizione da una parte e dall'altra di una frontiera che sarebbe quella che separa la memoria e la non-memoria, il dare e il prendere – e la memoria è anche un modo di prendere, conservare, di afferrare [saisir], come si dice oggi, curiosamente, nel codice dei computer e dei words processors: si afferra un testo, si dice afferrare un testo per dire che lo si registra, lo si mette in una memoria oggettiva, nella macchina o sulla superficie d'iscrizione – la memoria pensante e la memoria biologica, la memoria pensante e la memoria tecnologica. La differenza tra le specie dette animali, compreso l'uomo, sono numerose (molto più di una) e sto parlando di differenze strutturali nella capacità diciamo engrammatica e nell'economia dell'iscrizione, nel potere e nella struttura mnemoniche. E dunque nell'esperienza del territorio. E del territorio sessuale. E del ritorno, e della «patria». (Derrida [2018]: 164)*

Questo testo richiederebbe una lunga analisi, qui posso solo seguire le tracce di un'altra genealogia, orientata dalla questione della memoria e dell'animalità: infatti, a mia conoscenza, questo è l'unico luogo in cui Derrida affronta la questione dell'opposizione tra uomo e animale in Heidegger dal punto di vista della memoria, cioè dal punto di vista della traccia, come avverrà in *L'animal que donc je suis*, ma non nella parte dedicata ad Heidegger<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Derrida (2018): 163.

<sup>7</sup> Cfr. Derrida (2006): 193-219.

In primo luogo, notiamo che la contestazione dell'unità del limite nell'opposizione tra uomo e animale era già posta nel programma del 1985, e quindi molto prima del suo esplicito sviluppo in *L'animal que donc je suis*. L'asterisco che ho inserito nella citazione segnala una nota a piè di pagina dove Derrida si riferisce a la *La main de Heidegger (Geschlecht II)*. Questo riferimento ci aiuterà a comprendere il passo tratto da *Geschlecht III*. In *La main de Heidegger* troviamo la stessa contestazione, negli stessi termini, che definisce il programma che Derrida svilupperà in *L'animal que donc je suis* ma solo dopo essere passato per *De l'esprit* e *Apories*. In particolare, questo programma emerge proprio lì dove Derrida contesta l'opposizione tra uomo e animale posta da Heidegger in *Che cosa significa pensare?*

*Qui in effetti occorre una frase che mi pare allo stesso tempo sintomatica e dogmatica. Dogmatica, cioè metafisica, provenendo da una di queste «rappresentazioni correnti» che rischiano di compromettere la forza e la necessità del discorso in questo luogo. (...) Non più di altri, classici o moderni, non mi pare che Heidegger sfugga alla regola quando scrive: «La scimmia, per esempio [corsivo di J. D.], possiede degli organi di prensione ma non possiede mani (Greiforgane besitzt z.B. der Affe, aber er hat keine Hand)» (WD 51; 16). Dogmatico nella sua forma, questo enunciato tradizionale presuppone un sapere empirico o positivo i cui titoli, le prove e i segni non sono mostrati. (...) Questo non-sapere eretto a sapere assodato, poi esposto quale proposizione essenziale a proposito dell'essenza degli organi prensili della scimmia che non avrebbe mani, non è soltanto, nella forma, una specie di apax empirico-dogmatico smarrito o fuorviante nel mezzo di un discorso che si tiene all'altezza del pensiero più esigente, al di là della filosofia e della scienza. Nel suo stesso contenuto, è una proposizione che marchia la scena essenziale del testo. Essa la marchia di un umanismo che certo si vuole non metafisico, Heidegger lo sottolinea nel paragrafo successivo, ma di un umanismo che, tra un *Geschlecht* umano che si vuole sottrarre alla determinazione biologista e un'animalità rinchiusa nei suoi programmi organico-biologici, iscrive non delle differenze ma un limite opposizionale assoluto del quale altrove ho tentato di mostrare che, come fa sempre l'opposizio-*

*ne, cancella le differenze e riconduce all'omogeneo, seguendo la più resistente tradizione metafisico-dialettica. Ciò che Heidegger dice della scimmia priva di mani – e dunque, lo vedremo, priva di pensiero, del linguaggio, del dono – non è soltanto dogmatico nella forma perché Heidegger non ne sa niente e non ne vuole sapere niente. È grave perché tutto ciò traccia un sistema di limiti entro i quali tutto ciò che dice della mano dell'uomo assume senso e valore. Dal momento in cui una tale limitazione appare problematica, il nome dell'uomo, il suo Geschlecht, diventa esso stesso problematico.* (Derrida [1987b]: 428)

Anche qui quindi la scimmia è al centro della scena come animale esemplare per l'opposizione tra uomo e animale ma in questo caso per le sue mani e non per la sua memoria che non viene mai menzionata nel saggio. Tuttavia, dato che, secondo Derrida, Heidegger stabilisce l'opposizione tra l'uomo e l'animale quale opposizione tra il «dare/donare [donner]» umano e l'«afferrare [saisir]» animale, dato che questi valori funzionano anche, nello stesso contesto, per contrapporre il lavoro manuale alla produzione tecnica, qui è possibile riconoscere la determinazione semantica che permette a Derrida di inscrivere la «memoria» in un'articolazione strutturale con l'«animalità» e la «tecnica» in *Geschlecht III*. Il termine «afferrare [saisir]» permette questa articolazione:

*Il nervo dell'argomentazione mi pare riducibile, in primo luogo e in prima approssimazione, all'opposizione garantita del dare/donare [donner] e del prendere: la mano dell'uomo dà e si dà, come il pensiero e come ciò che si dà da pensare e che noi non pensiamo ancora, mentre l'organo della scimmia o dell'uomo quale semplice animale, perfino come animale razionale, può soltanto prendere, afferrare [saisir], impadronirsi della cosa.* (Derrida [1987b]: 431)

Ora, dopo averne chiarito il contesto all'interno della lettura Derridiana di Heidegger, possiamo tornare al passaggio su o dell'animale in *Geschlecht III* per iscriverlo in una genealogia diversa da quella indicata dallo stesso Derrida. In primo luogo, sottolineo il riferimento alla «superficie o supporto dell'iscrizione» quale condizione dell'ar-

ticolazione tra «memoria pensante», «memoria biologica» e «memoria tecnica», anche se renderò conto di questa articolazione solo alla fine di questo diverso percorso genealogico. In secondo luogo, ciò che qui è degno di nota è il riferimento alla «patria» [*Heimat*], soprattutto se lo si iscrive nell'orizzonte della contestazione dell'opposizione tra uomo e animale, cioè della contestazione dell'unità del limite che dovrebbe separare i presunti opposti. Infatti, se pensiamo che, contestando questo limite, Derrida non ne pretende la semplice cancellazione, ma la reinterpretazione nei termini di un rapporto differenziale, allora potremmo ipotizzare che qui Derrida stia dando a pensare che il senso umano della patria debba essere in qualche modo l'effetto di un movimento differenziale radicato nella sua costituzione animale, biologica. Per il momento, mi concentro sul riferimento all'esperienza animale del territorio, cioè del suo *habitat* come «territorio sessuale» e «patria». In effetti, in questo testo, Derrida sembra contestare le affermazioni di Heidegger, relative all'assenza di memoria nell'animale, riferendosi alla capacità degli animali di lasciare e seguire tracce quale prova della loro capacità mnemonica, un argomento utilizzato anche in altri testi pubblicati nello stesso periodo. Il primo risale al 1984, quindi tra *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* e *La main de Heidegger (Geschlecht II)*. Si tratta di un'intervista rilasciata a Eva Mayer, *Labyrinthe et Archi/Texture* in cui Derrida sostiene esplicitamente che l'animale ha un luogo, un territorio, che sperimenta e costituisce il suo *habitat* attraverso le sue tracce; tracce che ci spingono fuori da uno spazio heideggeriano:

*Non parlo volentieri di essere parlante, perché si è facilmente inclini a tradurlo come soggetto che parla, l'uomo o anche il dio che parla. E da ciò sarebbe escluso l'animale. Ma l'animale c'è, ci sono le strade dell'animale, tracce, percorsi, e un labirinto di tracce, e per questo motivo non ci troviamo più in uno spazio heideggeriano. Che cosa differenzia l'animale, che non parla e che quindi non ha a disposizione un labirinto di parole, e l'uomo, l'animale parlante che ne è provvisto? Se si osservano, per esempio, le strade, le tracce degli animali nel deserto, si vede molto bene*



*che essi possiedono dei luoghi, che fanno collegamenti, curve, deviazioni, la traccia in generale. Esiste un «essere in cammino» anche degli animali, ed è labirintico, e se si vuole parlare di traccia, marca, pista, invece che di discorso, si apre l'interrogazione sulla spazialità e la si libera dai suoi limiti antropologici, antropomorfici e teologici.* (Derrida [2015]: 32)

La seconda occorrenza si trova in *Du droit à la philosophie*, in un testo che risale ancora al 1984. Anche in questo caso la traccia dell'animale è legata alla costituzione dell'*habitat* dell'animale quale territorio in cui l'animale può trovare cibo e partner riproduttivi:

*Non ritornerò sulla «facilitazione» [frayage], la presunta «metafora» del metodo quale figura del cammino o della strada (via rupta), come lingua e non necessariamente lingua umana, ma anche come lingua, traccia, testo, marca di ciò che si chiama l'animalità: piste, guerre per i territori sessuali ed economici.* (Derrida [1990]: 294)<sup>8</sup>

L'animale è quindi dotato di memoria, può iscriverne e riconoscere le sue tracce e le tracce di altri animali in un territorio che possiamo considerare come superficie naturale o supporto di iscrizione, come dirà Derrida in *L'animal que donc je suis*. Non dobbiamo stupirci, questa infatti è una conseguenza della dinamica strutturale di ciò che Derrida definisce «archi-traccia» o «archi-scrittura» in *De la grammatologie*. I termini «frayage» e «via rupta» ci conducono a questo testo e precisamente lì dove Derrida afferma che «l'archi-scrittura», quale condizione strutturale della costituzione della traccia e di conseguenza della memoria, deve essere pensata prima dell'opposizione tra l'essere umano e l'animale:

*Se la traccia, archi-fenomeno della «memoria», che bisogna pensare prima dell'opposizione tra natura e cultura, animalità e umanità, ecc., appartiene al movimento stesso della significazione, è a priori scrit-*

*ta, che la si iscriva o meno, in una forma o in un'altra, in un elemento «sensibile» e «spaziale» che viene chiamato «esterno». Archi-scrittura, prima possibilità della parola, poi della «grafia» in senso stretto, luogo naturale dell'usurpazione denunciata da Platone fino a Saussure, questa traccia è l'apertura della prima esteriorità in generale, dell'enigmatico rapporto del vivente al suo altro e di un dentro a un fuori: spazialità.* (Derrida [1967]: 103)

Non solo, in *De la grammatologie* Derrida descrive la «storia della vita» come l'evoluzione differenziale della traccia, dalle forme di vita più elementari fino alle tecniche della memoria elaborate dagli esseri umani, e più precisamente fino alle macchine elettroniche come i calcolatori:

*A partire dall'«iscrizione genetica» e dalle «brevi catene programmatiche» che regolano il comportamento dell'ameba e dell'anellide fino al passaggio al di là della scrittura alfabetica agli ordini del logos e di un certo homo sapiens, la possibilità del gramma struttura il movimento della sua storia secondo dei livelli, dei tipi, dei ritmi rigorosamente originali. Ma non li si può pensare senza il concetto più generale di gramma. Questo è irriducibile e inafferrabile. Se si accettasse l'espressione arrischiata da Leroi-Gourhan, si potrebbe parlare di una «liberazione della memoria», di una esteriorizzazione sempre già cominciata ma sempre più grande della traccia che, a partire dai programmi elementari dei comportamenti detti «istintivi» fino alla costituzione delle schede elettroniche e dei programmi di lettura, allarga la différence e la possibilità della messa in riserva: questa costituisce e cancella, allo stesso tempo, nello stesso movimento, la soggettività detta cosciente, il suo logos e i suoi attributi teologici.*

Questo è quindi il luogo in cui troviamo la matrice dell'articolazione tra «memoria biologica», «memoria animale», «memoria umana» e «memoria tecnica» che abbiamo incontrato in *Geschlecht III*.

3. Nel contesto della nostra lettura è essenziale riconoscere il ruolo decisivo di André Leroi-Gourhan per l'elaborazione delle argomentazioni derridiane, in particolare per la definizione del-

<sup>8</sup> Con il termine «frayage» Derrida traduce la «Bahnung» freudiana, termine che in italiano è reso con «facilitazione». In Derrida è sempre associato a «via rupta». Cfr. Derrida (1967a): 317; Derrida (1967b): 158, 407.

la memoria quale «archi-scrittura». Infatti in *Le geste et la parole* di Léroï-Gourhan è possibile riconoscere una definizione della memoria molto vicina a quella di Derrida, all'opera tanto in *De la grammatologie* quanto in *Geschlecht III*. Infatti, in *Le geste et la parole*, il testo a cui Derrida fa esplicito riferimento nel passo di *De la grammatologie* citato sopra, Léroï-Gourhan definisce la memoria come un substrato di iscrizione che funziona allo stesso modo per gli animali, le società umane e le macchine come i calcolatori elettronici:

*In quest'opera, la memoria è intesa in un senso molto largo. Non è una proprietà dell'intelligenza ma, quale che sia, il supporto sul quale si iscrivono le catene di atti operatori. Si può parlare a questo titolo di una «memoria specifica» per definire la fissazione dei comportamenti delle specie animali, di una memoria «etnica» che assicura la riproduzione dei comportamenti nelle società umane e, allo stesso titolo, di una memoria «artificiale», elettronica nella sua forma più recente, che assicura, senza ricorrere all'istinto o alla riflessione, la riproduzione di atti meccanici concatenati. (Léroï-Gourhan [1965]: 268)*

Quindi, *Geschlecht III* induce una rilettura di *De la grammatologie*, e soprattutto di *Le geste et la parole*, ma questa volta da un punto di vista leggermente diverso: cioè alla ricerca della patria, della genesi animale della costituzione della patria umana a cui Derrida allude in *Geschlecht III*. In questa differente prospettiva è possibile cogliere l'implicito riferimento di Derrida ad un passo di *Le geste et la parole* in cui Léroï-Gourhan descrive il rapporto che il primo gruppo umano avrebbe stabilito con il proprio territorio:

*Il rapporto cibo-territorio-densità umana corrisponde, in tutti gli stadi dell'evoluzione tecno-economica, ad un'equazione dai valori variabili ma correlativi. (...) Il nutrimento è legato alla conoscenza approfondita degli habitat animali e vegetali e la vecchia immagine dell'errante «orda» primitiva è certamente falsa: un certo mutamento progressivo del gruppo è possibile, l'emigrazione accidentale e brutale è altrettanto possibile, ma la situazione normale è la fre-*

*quentazione prolungata di un territorio conosciuto fin nelle sue minime possibilità alimentari. L'aspetto normale del territorio primitivo, del territorio degli Australantropi o degli Arcantropi, sarà senza dubbio difficile da definire, ma a partire dai Paleoantropiani, l'esistenza attestata delle capanne o delle tende rende i termini comparabili con quelli dei primitivi attuali. D'altra parte, se si applicano agli Australantropi e agli Arcantropi le norme tratte dal mondo animale, si perviene a termini molto prossimi: il territorio dei primati o dei carnivori, può essere vasto, ma esso offre dei punti di fissazione alimentare e di rifugio che non ne fanno una superficie senza rilievi e senza limiti. La frequentazione del territorio implica l'esistenza di tragitti periodicamente percorsi. Il gruppo primitivo è normalmente nomade, si sposta cioè secondo il ritmo di apparizione delle risorse, sfruttando il proprio territorio in un ciclo che più frequentemente è stagionale. C'è dunque un rapporto complesso tra la densità delle risorse alimentari, la superficie quotidiana degli spostamenti di acquisizione intorno a punti di fissazione temporanea, la superficie totale del territorio che è funzione della conoscenza sufficiente dei punti alimentari stagionali, equilibrio tra il cibo, il sentimento di sicurezza nell'habitat, le frontiere di contatto con i territori degli altri gruppi. (...) Di conseguenza, la trama delle relazioni sociali, all'origine, è strettamente controllata dal rapporto territorio-cibo. (Léroï-Gourhan [1964]: 213)*

Allora, questa potrebbe essere la traccia decisiva, la traccia seguita da Derrida per dislocare la questione heideggeriana dell'*Heimat*, del luogo del raccoglimento spirituale (*Versammlung*), non solo in *Geschlecht III* ma anche rispetto alla nostra concezione tradizionale dell'archivio: seguendo di testo in testo le tracce disseminate e disseminanti della scrittura di Derrida, appare infatti impossibile poterla ricondurre e rinchiudere in un archivio quale luogo di raccoglimento stabile e definitivo del *corpus* derridiano.

## REFERENCES

- Bennington, G., 2010 : *Not Half No End. Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- Derrida, J., 1967a: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.
- Derrida, J., 1967b: *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- Derrida, J., 1987a: *Geschlecht : différence sexuelle, différence ontologique*, in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, pp. 395-414.
- Derrida, J., 1987b: *La main de Heidegger (Geschlecht II)* in J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, pp. 415-452.
- Derrida, J., 1987c : *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris.
- Derrida, J., 1990 : *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris.
- Derrida, J., 1994 : *L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)* in J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, pp. 341-419.
- Derrida, J., 1995 : *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, paris.
- Derrida, J., 2006 : *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris.
- Derrida, J., 2015 : *Labyrinthe et archi/texture. Entretien avec Eva Mayer*, in J. Derrida, *les arts de l'espace. Ecrits et interventions sur l'architecture*, La différence, Paris, pp. 25-46.
- Derrida, J., 2018 : *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Édition établie par G. Bennington, K. Chenoweth, R. Therezo, Seuil, Paris.
- Leroi-Gourhan, A., 1964: *Le geste e la parole. I. Technique et langage*, Albin Michel, Paris.
- Leroi-Gourhan, A., 1965: *Le geste e la parole. II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris.
- Therezo, R., 2018 : «Préface», in J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, Paris.