

Julia Ponzio

IL TEMPO: MISURAZIONE O DONO  
Due riflessioni sul tema della temporalità

Ci occuperemo qui di due libri, recentemente apparsi in italiano, particolarmente significativi per cogliere aspetti differenti della complessa problematica del tempo, che, con particolare riferimento a Husserl e a Heidegger, è oggetto diretto della nostra ricerca<sup>1</sup>: *Il libro dell'orologio a polvere* di Ernst Jünger<sup>2</sup> e *Donare il tempo* di Jacques Derrida<sup>3</sup>.

La traduzione italiana di *Das Sandbuch* di Jünger appare ad oltre quaranta anni dalla pubblicazione in Germania. Il testo si presenta come una storia della misurazione del tempo attraverso la minuziosa descrizione, anche con l'apporto di numerose illustrazioni, degli strumenti di cui di volta in volta l'uomo si è servito per misurare il tempo.

Ma il discorso jüngeriano si porta sin dalle prime battute al di là della semplice descrizione di strumenti: giacché "non è per caso che ci si serve di un orologio invece di un altro"<sup>4</sup>, l'obbiettivo diviene quello dell'esplicitazione delle diverse maniere di percepire il tempo sottese all'utilizzo di ciascuno strumento, alla ricerca di uno strumento che sottenda un tempo diverso da quello astratto e assolutamente omogeneo degli orologi meccanici, un tempo più "autentico" e più "umano".

La ricerca jüngeriana può in questo senso inserirsi nel filone della riflessione sul tempo in Germania inaugurata quasi trent'anni prima con la pubblicazione di *Sein und Zeit* e delle *Vorlesungen* husserliane sulla coscienza interna del tempo, in quanto, in sintonia con queste ricerche, riprende da Bergson e, risalendo ancora più indietro, da Agostino, il tentativo di ritrovare ad di là del tempo degli orologi un tempo più concreto ed umano.

---

<sup>1</sup> Julia Ponzio, *Aporie della concezione husserliana del tempo*, in "Paradigmi", n. 41, 1996.

<sup>2</sup> E. Jünger, *Il libro dell'orologio a polvere*, Milano, Adelphi, 1994.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Donare il tempo*, Milano, Cortina editore, 1996.

<sup>4</sup> Jünger, *op. cit.*, p. 67.

La misurazione primordiale del tempo, precedente l'uso degli orologi meccanici, dice Jünger, apre ad un duplice tempo: da una parte quello "rettilineo", "terreno", "umano" degli orologi elementari (che utilizzano gli elementi e la gravità terrestre ai fini della misurazione del tempo), e dall'altra quello "circolare", "celeste", freddo ed indifferente verso l'umano, degli orologi solari (che utilizzano la rotazione delle ombre ai fini della misurazione del tempo).

Gli orologi elementari e quelli solari sottendono le due modalità fondamentali della percezione del tempo: da una parte il tempo come forza "progressiva" e dall'altro il tempo come forza "ciclica". Il primo è il tempo della irrefrenabile consunzione di ciò che è soggetto alle leggi terrene, il secondo è il tempo dell'inesauribile circolarità delle sfere celesti.

Il tempo dell'orologio solare, dice Jünger,

sebbene indichi all'uomo la misura di ogni misura e tragga i criteri della misurazione del tempo direttamente dalla sua prima fonte (...) è quello che meno di tutti porta in sé l'impronta dell'uomo<sup>5</sup>.

Il tempo dell'orologio solare, il tempo rappresentato dal costante movimento dell'ombra dello gnomone, inquieta per la sua indipendenza dall'umano, in quanto, al contrario di ciò che avviene negli orologi solari, l'"avvio" al processo di misurazione del tempo non è dato dall'uomo, in quanto questo tempo procede indipendentemente dal fatto di essere o meno "pieno" di eventi umani:

Vi è in tutto ciò qualcosa di inquietante, di sconcertante, che diviene avvertibile in particolare in presenza di ampi cerchi d'ombra. Ci capita a volte di attraversare una piazza che risplende deserta alla luce del mezzogiorno. L'ombra di un obelisco si muove circolarmente sulla pietra arroventata; avvertiamo allora sino a che punto, in quel suo ruotare, essa sia indipendente da noi, come non appartenga al mondo. Dobbiamo pensarla totalmente sciolta dalla presenza di uomini, di esseri viventi, mentre continua a girare in un mondo che ha cessato di esistere<sup>6</sup>.

Per la sua circolare uniformità che non conosce mutamento né termine, che, pur ciclicamente ritornando, non lascia tracce, "detriti" del suo passaggio, per la sua "freddezza" rispetto all'umano, il tempo che l'orologio solare sottende non può propriamente essere il "geroglifico" d'un tempo concreto ed umano.

Per queste ragioni, il "simbolo", il "geroglifico" di questo tempo va cercato all'interno degli orologi elementari.

L'orologio a polvere rappresenta, per Jünger, il luogo in cui, dimenticato, continua a scorrere un tempo diverso sia da quello dell'orologio meccanico, sia da quello dell'orologio solare, accomunati dal loro procedere costante, perenne, indifferente verso l'umano. Il tempo dell'orologio a polvere, infatti, è, come il tempo di tutti gli orologi elementari, tempo che lascia un segno del suo

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 37.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

essere passato:

Il piccolo monte, formato da tutti gli attimi perduti che cadevano gli uni sugli altri, lo si poteva intendere come un segno consolante del fatto che il tempo dilegua ma non svanisce. Cresce in profondità<sup>7</sup>.

Esso, inoltre, come il tempo di tutti gli orologi elementari, non procede con la fredda uniformità ritmica dell'orologio solare poiché mano a mano che i granelli scorrono nella clessidra, essi si levigano sfregando l'uno contro l'altro, così come "nell'uomo gli anni, via via che passano, trascorrono sempre più rapidamente, finché la misura è colma"<sup>8</sup>.

Infine, come il tempo di tutti gli orologi elementari, il tempo dell'orologio a polvere è sempre "pieno" di eventi umani in quanto la sua funzione è quella della misurazione, non eccessivamente precisa, di un'attività in sé conclusa:

Chi ne fa uso prevede di pregare per circa un'ora, tenere una lezione o una predica, effettuare un turno di guardia, contare i battiti del polso o cuocere un uovo. (...) Proprio la possibilità di correlarlo empiricamente a determinate attività ne rivela il carattere insieme concreto ed umano<sup>9</sup>.

Ma proprio perché l'orologio a polvere sottende un tempo più umano, in esso, come in tutti gli orologi elementari, si manifesta la signoria della morte e del tempo, l'inarrestabilità del tempo che "a briglia sciolta" corre verso la fine, annientando al suo passaggio ogni cosa terrena.

L'orologio meccanico nasce, secondo Jünger, dal sogno umano di metter le briglie al tempo, di sospendere in qualche modo l'esaurirsi irreversibile del tempo. Esso, dice Jünger, non appartiene né all'insieme degli orologi elementari, né a quello degli orologi solari:

È una terza cosa, una creazione dell'intelletto che non indica né il tempo astronomico né il tempo terreno. Quello che ci viene dispensato è tempo astratto, tempo intellettuale. Non è un tempo che ci viene offerto in dono, come la luce del sole o gli elementi naturali, ma un tempo che l'uomo elargisce a se stesso e di cui dispone<sup>10</sup>.

Solo a prima vista, guardando in superficie al movimento circolare delle lancette, l'orologio ad ingranaggi sottende un tempo "ciclico". In realtà, al di là del suo involucro esterno, esso funziona attraverso un meccanismo detto "scappamento" che, impedendo all'ingranaggio principale di ruotare liberamente, "vince" la forza di gravità, evitando che il movimento si esaurisca. Con l'invenzione dello scappamento l'uomo, dice Jünger, ha l'impressione di aver finalmente messo le briglie al tempo, di esser riuscito, "prendendo in giro" la forza di gravità, a superare l'irreversibile fluire del tempo verso l'esaurimento,

<sup>7</sup> Ivi, p. 12.

<sup>8</sup> Ivi, p. 145.

<sup>9</sup> Ivi, p. 146-147.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 74-75.

che gli orologi elementari manifestano; di essere riuscito a creare un tempo inesauribile come quello dell'orologio solare ma che, in quanto è tempo che l'uomo dà a se stesso, in quanto è tempo creato dall'uomo per se stesso, è privo dei caratteri di disumanità e di assoluta oggettività che il tempo dell'orologio solare manifesta.

Ma il tempo che così si ottiene non è, dice Jünger, "altro tempo", ma tempo "diverso", che non è solo "ridicolo" nel suo goffo tentativo di sostituire il tempo "vero". Questo tempo inventato nell'assurdo tentativo di padroneggiare il tempo è anche "pericoloso":

Addomesticando e imprigionando il tempo si acquisisce maggior potere. Ma le antiche potenze del tempo sono sempre in agguato ed esigono vittime sacrificali<sup>11</sup>.

L'orologio meccanico è il primo "automa" della storia del mondo e, una volta innescato l'automatismo, non è così facile fermarlo:

Il tempo meccanico, il *tempus mortuum*, dalla sua posizione servile assurge al ruolo di dominatore<sup>12</sup>.

La clessidra è il luogo in cui, dimenticato, continua a scorrere un tempo diverso da quello astratto, meccanico, "inautentico", dell'orologio ad ingranaggi che scandisce l'ora di lavoro.

Il tempo che l'orologio a polvere jüngeriano sottende rappresenta un modello interessante di "tempo autentico", per il suo essere necessariamente "pieno" di eventi umani e per la sua "materialità" che inesorabilmente scorre verso la fine lasciando dietro le sue tracce, i suoi detriti. Così il testo jüngeriano, che a prima vista si presenta come una semplice storia della misurazione del tempo, come una raccolta di curiosità, rappresenta invece un contributo importante alla riflessione sul tempo, in quanto il riconoscimento del carattere finito della temporalità originaria porta il tempo jüngeriano un passo oltre il flusso immanente husserliano della coscienza e l'heideggeriana temporalità dell'essere. Se la riflessione contemporanea sul tempo deve orientarsi verso il riconoscimento della finitudine della temporalità umana, ed, in questo senso, dell'"oggettività" del tempo, il discorso jüngeriano compie numerosi passi in questo senso.

Ma perché, tra tutti gli orologi elementari, quello nel quale scorre il tempo autentico è proprio l'orologio a polvere?

Forse perché in esso i detriti del tempo – il passato – rimangono custoditi nella campana inferiore, salvi da ogni dispersione che li annienti. Pronti a "ritornare" qualora la clessidra venga capovolta.

Nell'atto del suo capovolgimento l'orologio a polvere manifesta la sua differenza rispetto agli altri orologi elementari: il tempo dell'orologio igneo che

<sup>11</sup> Ivi, p. 75.

<sup>12</sup> Ivi, p. 127.

consuma l'olio o lo spago o la candela ed il tempo dell'orologio ad acqua che conduce il liquido all'esterno del contenitore, non possono ritornare. I loro detriti son "inerti" e privi di protezione. Nell'atto del capovolgimento dell'orologio a polvere si scopre scorrere al suo interno, assieme al tempo rettilineo e finito degli orologi elementari, quello ciclico ed eterno che sembrava fosse stato abbandonato all'interno degli orologi solari.

Forse, allora, anche l'orologio a polvere – il cui tempo armonizzerebbe la circolarità delle sfere celesti e la progressione finita di ciò che è soggetto alle leggi terrene – è un tentativo di "prendere in giro" la forza di gravità ed esorcizzare la fine del tempo.

Il modello che Jünger propone di tempo autentico, perciò non si allontana sufficientemente dal tempo ciclico dello scambio avaro, in cui di ogni cosa perduta è promesso il ritorno.

Andare al di là di questo tempo è il tentativo che Derrida compie in *Donare il tempo*. Questo testo, come Derrida dice nell'Introduzione, riproduce il percorso da lui sviluppato in una serie di conferenze tenute nel 1991 all'Università di Chicago, riprendendo l'argomento di alcuni seminari tenuti fra il 1977 e il 1978 all'*Ecole Normale Supérieure* ed a Yale.

Il dono è il protagonista del testo, il dono e la "follia" che emerge ogni volta che si tenta di tematizzarlo, di descriverlo, di bloccarlo all'interno del circolo economico che perdona ogni dono, in cui ogni cosa, come Ulisse, parte solo per ritornare, in cui ogni allontanamento è un esilio provvisorio segnato dalla nostalgia<sup>13</sup>.

Il dono è possibile, dice Derrida, se c'è qualc-"uno" che dona qualche "cosa" a qualc-"un altro", ma queste condizioni della sua possibilità coincidono con quelle della sua impossibilità:

Se l'altro lo percepisce, se lo conserva come dono, il dono si annulla. Ma nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia, fin dall'inizio, fin dal momento in cui ha l'intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsi simbolicamente il valore di ciò che ha appena donato, di ciò che crede di avere donato, di ciò che si appresta a donare<sup>14</sup>.

In quanto le sue condizioni di possibilità coincidono con quelle della sua impossibilità, il dono è "l'impossibile": esso "non esiste e non si presenta. Se si presenta, esso non si presenta più"<sup>15</sup>.

Per essere tali, il dono e l'intenzione di donare, dice Derrida, devono essere soggetti ad un oblio assoluto che non è la rimozione psicanalitica, né la scusa o il perdono, ma che non è neanche non-esperienza: questo oblio non deve affatto essere un niente. Il dono è dunque l'impossibile, in esso, al contrario di ciò

<sup>13</sup> Cfr. Derrida, *op. cit.*, p. 8.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 17.

che accade nel circolo economico, non tornano mai i conti, non c'è restituzione né debito alcuno, non c'è ritorno né promessa di ritorno. Ma Derrida mostra come questa esteriorità rispetto al circolo economico non ne sia separazione. Il dono è difatti ciò che mette in moto il circolo economico stesso: il dono, motore del circolo economico, lo lascia come la forma irrigidita in cui lo si voleva catturare, forma irrigidita che lascia unicamente, come a Madame de Maintenon<sup>16</sup>, la possibilità di desiderare il dono che, solo, in quanto non si presenta, apre lo spazio della conoscenza, della nomina e del desiderio stesso.

Ma ciò non vuol dire, dice Derrida, che non bisogna prendere, distruggere il dono, non vuol dire porsi in un atteggiamento di "adorazione abdicante e fedele" di fronte all'impossibile: "Impegnati anche se l'impegno è distruzione del dono per mezzo del dono e dona tu la sua possibilità all'economia"<sup>17</sup>. Il problema è che ciò che si vuole catturare finisce col catturare, con l'accerchiare, con l'avvinghiare, facendo desiderare l'impossibile che a questa presa si sottrae e si nasconde, pur essendone l'origine e rendendo possibile il desiderio stesso.

Capita – dice Derrida – (ma questo "capita" non dice il fortuito) che la struttura di questo *do-no* impossibile sia anche quella dell'essere – che si fa (*se donne à*) pensare a condizione di non essere niente (nessun essente presente) – e del tempo che, anche nella sua determinazione detta "volgare", da Aristotele ad Heidegger, è sempre definito nel paradosso o piuttosto nell'aporia di ciò che è senza essere, di ciò che non è mai presente o lo è solo appena e debolmente<sup>18</sup>.

Per questa comunanza di struttura, (che Derrida rintraccia riferendosi direttamente alla conferenza heideggeriana del 1962 intitolata *Zeit und Sein*), perché "il tempo si annuncia già come ciò che elude questa distinzione fra prendere edonare, quindi anche fra ricevere e donare, forse fra la recettività e l'attività, cioè fra l'essere-afflitti e il colpire (*affecter*) da parte di ogni affezione"<sup>19</sup>, capita che "ciò che c'è da donare unicamente si chiamerebbe il tempo"<sup>20</sup>.

Ma quale tempo ha come il dono la struttura dell'impossibile? Non il "tempo economico", il tempo in cui ogni dono viene ritenuto per essere restituito, il tempo del differimento e del perdono, in cui ogni ora presente si sacrifica in nome del futuro che dovrà ripagare ciò che viene ritenuto in quanto passato:

La temporalizzazione del tempo (memoria, presente, anticipazione; ritenzione, protensione, imminenza del futuro; estasi ecc.) avvia sempre il processo di una distruzione del dono: nella conservazione, nella restituzione, nella riproduzione, nella previsione o nell'apprensione anticipatrice, che prende o comprende in anticipo<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 3.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 29-30.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 16.

Ma piuttosto il tempo come sfera di costituzione del tempo economico, ciò a partire da cui il tempo economico stesso si dona.

Il dono ed il circolo economico, il tempo ed il tempo economico: la follia che Derrida lascia, nel testo, emergere lentamente dalla lettura del *Saggio sul dono* di Mauss, e del racconto di Baudelaire *La moneta falsa*, è una doppia follia. È la follia del dono che si sottrae al circolo economico, la follia di questa eccedenza che non si lascia riportare al fondamento, al principio, al logos. Ma è anche al contempo la follia del circolo economico che a partire dal dono si dona:

quella follia del circolo economico, il cui calcolo si ricostituisce senza sosta, logicamente, razionalmente, annullando quello stesso eccesso che (...) aziona il circolo, lo fa girare senza fine, gli conferisce (*lui donne*) il suo movimento, un movimento che il circolo e l'anello non possono mai comprendere né annullare"<sup>22</sup>.

Doppia follia: follia del circolo economico che annulla l'eccesso e follia del dono che eccedendo il circolo vi si sottrae, follia della ragione e della sragione, "follia della conservazione o della capitalizzazione ipermnestica e follia del dispendio senza memoria"<sup>23</sup>. Follia dell'estrema chiusura che ossessivamente ritorna a sé e follia di ciò che pur donando questa stessa chiusura, la rifiuta ed ad essa si sottrae.

Mauss e Baudelaire appaiono i referenti principali del testo, ma la lettura che Derrida fa del *Saggio sul dono* e de *La moneta falsa*, sottende problematiche da cui emergono i due referenti reali del testo.

In primo luogo Heidegger, l'Heidegger che spingendosi oltre l'Essere e cercando di romperne la stretta soffocante è già giunto all'*Ereignis*: "Questa parola, *Ereignis*, che significa correntemente evento, fa segno verso un pensiero dell'appropriazione o della deappropriazione che non può essere senza rapporto con quello del dono"<sup>24</sup>. L'*Ereignis*, dice Derrida, è ciò che, legato all'appropriazione (*eigen*), permette di pensare nel loro essere più proprio l'essere ed il tempo, esso si chiarisce infatti, in *Zeit und Sein*, come l'*es* che dona (*gibt*) l'essere, il tempo ed il loro legame. Esso impropria l'essere, il tempo e la loro connessione ed, al contempo, in questo stesso donare li espropria (*enteignen*), apre, espropriando, la chiusura circolare della proprietà. L'*Ereignis*, in quanto è l'*es* che dona la *Temporalität* dell'essere, al di là di ogni conoscenza e nominazione (l'*Ereignis* non si dà, nel senso dell'*es gibt*, ma semplicemente *ereignet*), è la possibilità stessa della conoscenza della nominazione e del desiderio. Esso, che si sottrae alla presenza ed inevitabilmente vi sfugge, è la condizione di ogni presentazione.

<sup>22</sup> Ivi, p. 39.

<sup>23</sup> Ivi, p. 51.

<sup>24</sup> Ivi, p. 21.

Ed, in secondo luogo Blanchot, Blanchot della *Follia del giorno* (“il dono non è propriamente la follia del giorno?”<sup>25</sup>) e de *La letteratura e il diritto alla morte*, ad esempio, in cui il racconto diviene ciò che “dona ed uccide il tempo”, giacché “lì dove c’è traccia e disseminazione, se soltanto ce n’è, può aver luogo un dono, con l’oblio debordante o il debordamento oblioso che vi è radicalmente implicato”<sup>26</sup>. Disseminazione, traccia, chiusura nel nome, sostituzione della cosa con il suo simbolo, tutto ciò dona la temporalizzazione del tempo e l’uccisione del dono, determinando una chiusura che solo il “forse”, che il segreto del racconto senza spessore (la cui verità non si svela guardando in profondità perché nella finzione letteraria non c’è spessore) determina, può riaprire.

È il problema di questo segreto, di questa sfera costituente che dona il senso senza avere senso alcuno, che Derrida solleva in *Donare il tempo*, riprendendo tematiche che aveva già sviluppato in *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*<sup>27</sup> scritto quando era ancora studente, fra il 1953 e il ‘54. Qui Derrida rimproverava ad Husserl di aver ridotto il tempo a noema, di non aver mai lasciato, malgrado l’*epochè*, la sfera del costituito: il tema della genesi trascendentale che occupa un posto centrale nella meditazione di Husserl, diceva qui Derrida, non conduce mai, come avrebbe dovuto, ad un momento anteriore ad ogni eidetica, non apre mai l’accesso alla sfera della esistenza antepredicativa della *Lebenswelt*, del tempo primitivo, dell’intersoggettività trascendentale, a ciò che viene prima e fonda la donazione di senso da parte dell’“ego”. Di fatto Husserl, diceva Derrida in quel testo, non abbandona mai un mondo di essenze costituite. *Donare il tempo* tenta di raggiungere questa sfera di costituzione del tempo, questo luogo d’origine del senso anteriore ad ogni operazione di una soggettività costituente, che, sottraendosi ad ogni senso e mostrando l’impossibilità della univocità del senso, lacera, nell’“istante *paradosale*”, il circolo economico e la sua temporalità<sup>28</sup>. *Donare il tempo* è questo tentativo di giungere al “segreto di ciò di cui non si può parlare, ma che non si può più tacere”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Ivi, p. 60.

<sup>26</sup> Ivi, p. 103.

<sup>27</sup> Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Press Universitaires de France, Paris, 1990; tr.it. di V. Costa, Jaca Book, Milano, 1992.

<sup>28</sup> Cfr. Derrida, *Donare il tempo*, cit., p. 11.

<sup>29</sup> Ivi, p. 148.