

Rocco Ronchi¹

La fallacia decostruzionista e il destino della filosofia. *Le signe et le clin d'oeil*

Abstract

Deconstruction represents the peak of the process of dissolution of the “philosophical” and of the emancipation of the critical intellect that has characterized modernity. Deconstruction challenges the very possibility of philosophy. This is why the debate of deconstruction with philosophy “cannot resemble anyone else”. It does not take place in philosophy, because it compares the whole of philosophy with an “elsewhere of philosophy”, which is not even its opposite. The opposites have, as a matter of fact, a common genus, while between philosophy and deconstruction there is only homonymy. Deconstruction is born by criticizing Husserl’s phenomenology. Questioning the foundation of phenomenology (presence and intuition) will mean, for Derrida, settling the coup de grace to the philosophy as a whole. In our essay we will show how the critique of phenomenology rests in reality on a fallacious equation, retention = non-perception. Only on the basis of such an assumption it will be possible for Derrida to “articulate” reflexively the absolute immanence of presence in itself and thus dissolve the “dream” of philosophy.

Keywords

Deconstruction, Immanence, Presence

L’operazione avventata che si tenterà nelle pagine che seguono è una sorta di decostruzione della decostruzione. In realtà, piuttosto che di una decostruzione di secondo grado, che confermerebbe indirettamente la bontà del metodo decostruttivo, si dovrebbe qui parlare di una spinoziana *emendatio*, vale a dire “un modo di curare l’intelletto e di purificarlo (*expurgatio*) all’inizio, per quanto è possibile, affinché intenda le cose felicemente, senza errore e nel modo migliore” (Spinoza 2007: 29-30). L’“intelletto” che va purgato dall’errore è l’intelletto *critico* – *critico* perché *antifilosofico*. La decostruzione ha rappresentato infatti il culmine di quel processo di dissoluzione del filosofico e di

¹ rocco.ronchi@cc.univaq.it.

emancipazione dell'intelletto critico etichettato con la fortunata formula "postmodernismo". Per questo, a dispetto della sua complessità – i "testi" della decostruzione sfidano infatti ogni facile intelligibilità –, nel volgere di pochi decenni (gli ultimi trent'anni del millennio scorso) è diventata l'idioletto condiviso da una parte consistente della comunità intellettuale. Soprattutto nei dipartimenti umanistici delle università di mezzo mondo la sua affermazione è stata pressoché totale con l'effetto di confinare lo "speculativo" nell'asfittico ambito della "filosofia analitica" e/o di una storiografia timida che raramente osa "pensare" i propri "oggetti" (con tali indirizzi la decostruzione ha stabilito di fatto una tacita alleanza basata su di una comune esclusione). In questa opera di corrosione e di svuotamento (dall'interno) della autorità del discorso filosofico la modernità *critica* si è specchiata, sentendo finalmente realizzata la propria vocazione antifilosofica.

1. *Un altrove della filosofia*

Che cosa sia, in ultima analisi, "decostruzione" è detto con grande franchezza da Jacques Derrida in quel breve capitolo di *La voix et le phénomène* (*Le signe et le clin d'oeil*), che fungerà da filo conduttore per il mio articolo. Bisogna, egli scrive, "enucleare la coscienza a partire da un *altrove della filosofia* (*depuis un ailleurs de la philosophie*) che tolga ogni *sicurezza* e ogni *fondamento* possibile al discorso" (Derrida 1967: 70, primo corsivo mio²). Non si poteva, credo, essere più espliciti nel dichiarare il programma della decostruzione. La dismissione del filosofico (*un ailleurs de la philosophie*) ne è il grido di guerra. Nel corso della sua intera esistenza, Derrida non ha mai cessato di onorare questo impegno.

La decostruzione è un metodo. Più precisamente è un modo di leggere i testi della biblioteca filosofica universale. La filosofia è un *corpus* di "testi". Questa è la sua prima assunzione, una tesi difficilmente contestabile anche se fin dall'inizio la filosofia ha cercato di smarcarsi dal libro, una diffidenza a cui la decostruzione non ha mai però creduto. Essa ha infatti iniziato la sua brillante carriera mostrando il rapporto che, malgrado il detto del filosofo, lega *all'origine* il "filosofico" all'alfabeto (Derrida 2002 e 2007). Già qui si vede che cosa "fa" realmente la

² I passi tratti da *La voix et le phénomène* di Jacques Derrida, all'interno del presente contributo, sono stati tradotti dall'Autore.

decostruzione quando legge un testo. Innanzitutto “sospetta”. Sospetta, ad esempio, di Platone che stigmatizza la scrittura. Tratta quel diniego come un sintomo la cui causa è inconscia. *Sospettando* essa partecipa della *vague* che ha caratterizzato il pensiero del secondo dopoguerra (la “scuola del sospetto”). Per quanto con ottime ragioni rifiuti di essere assimilata a una psicoanalisi della filosofia, è indubbio che i testi della biblioteca universale hanno per la decostruzione uno statuto sintomatico. Il che pone un problema di non poco conto: quando il testo filosofico è fatto accomodare sul divano e il suo senso è maneggiato come un sintomo, chi è che sta parlando? Di quale “supposto sapere” è investito il decostruttore della filosofia? Che tipo di “lavoro”, per usare la lingua della psicoanalisi lacaniana, è quello richiesto dal decostruttore-analista alla filosofia-analizzante?

Il sospetto ha una genealogia illustre che parrebbe confermare il carattere filosofico della decostruzione. Non appartiene forse alla stessa famiglia del dubbio? E cosa c'è di più filosofico del dubbio? Tuttavia il sospetto non è il dubbio socratico e tantomeno quello cartesiano, sebbene gli assomigli. E non è neanche il dubbio scettico. La ragione di questa differenza di natura è semplice e spiega perché assegniamo il sospetto all'antifilosofia. Il dubbio filosofico, comunque sia modulato, ha infatti di mira una certezza, possibile o impossibile che sia. È generato da una certezza che si presuppone e che si cerca e che può anche non trovarsi, come, appunto, accade nel caso dello scetticismo. E certezza significa *presenza*. Il criterio del dubbio è una presenza (una evidenza, una intuizione) sottratta a ogni ragionevole o irragionevole dubbio, perfino a quello generato da un malevolo dio “potentissimo e astutissimo”. Si dubita nell'orizzonte di una presenza *immediata*, senza *piega* riflessiva. Si dubita sul fondamento di una presenza che non è segno, rinvio, rimando: una presenza “pura”, senza distanza, senza rapporto, qual è quella intuita nel *cogito* della seconda meditazione cartesiana o nella Idea platonica (il *kath'auto* dell'Idea segnala la sua irrelatezza di principio: una purezza che susciterà non pochi problemi a Platone quando la dovrà “partecipare” ad un sapere). La presenza che dà al dubbio la sua condizione di possibilità è una immanenza assoluta che non è immanenza di/a qualcosa, ma è l'*atto* semplicissimo nel quale essere e pensare si scambiano immediatamente l'un l'altro, ad una velocità infinita. Il *kai* della formula platonica *aletheia kai on*, il *sive* spinoziano (*Deus sive Natura*), il *tauton* parmenideo (*to gar auto noein estin te kai einai*), ma anche i due punti nel titolo del testamento *L'immanence: une vie* di Deleuze sono la scrittura di una siffatta

immediatezza (Agamben 2010: 387-90). Non sarà allora un caso se il segno di interpunzione privilegiato dalla decostruzione per scrivere la *différance* originaria sarà la *lineetta*. La sua funzione è infatti opposta a quella dei due punti, giacché segnala l'operare di una relazione a distanza laddove i due punti mostrano invece l'immediatezza del *kai*, del *sive* e del *tauton*.

Torniamo allora a chiederci di che cosa “sospetta” la decostruzione. La decostruzione sospetta proprio della “semplicità” del “presente” della “presenza a sé”, sospetta di ciò che dà al dubbio, comunque sia inteso, il suo senso, la sua direzione, o, se vogliamo, la sua “utopia”. Sospettando dell'immanenza assoluta della presenza a sé, contaminandola e intaccandone la purezza, si toglie però lo speculativo dal suo *elemento* e lo si lascia annaspere come un pesce fuor d'acqua. “Questo privilegio (il privilegio della presenza) – scrive Derrida – definisce l'elemento stesso del pensiero filosofico, è l'evidenza stessa, il pensiero cosciente stesso, esso comanda ogni concetto possibile della verità e del senso [...] assicura la tradizione che continua la metafisica greca della presenza in metafisica ‘moderna’ della presenza come coscienza di sé” (Derrida 1967: 70). Il gesto decostruttivo colpisce dunque la filosofia al cuore. Per questo, osserva Derrida, il *débat* della decostruzione con la filosofia “non può somigliare a nessun altro” (Derrida: 1967: 70). Esso non ha luogo nella filosofia, perché mette a confronto l'intero della filosofia, “che è sempre filosofia della presenza”, con un “altrove della filosofia”, che non è nemmeno il suo contrario. I contrari hanno infatti un genere comune, mentre tra la filosofia e la decostruzione vi è solo omonimia.

2. *L'assoluta soggettività*

Per decostruire la decostruzione bisogna tornare sulla scena del delitto. Il luogo, lo sappiamo, è un confronto serrato con la fenomenologia di Husserl. La fenomenologia è agli occhi di Derrida la filosofia *tout-court*. Metterla in scacco vorrà quindi dire assestare il colpo di grazia alla filosofia. Ma perché la fenomenologia riassume l'intero della filosofia? Per via del suo “sogno”, che è la *presenza*, e per via del suo “metodo”, che è l'*intuizione*. Sogno e metodo della fenomenologia hanno poi il vantaggio di essersi generati sullo sfondo del *cogito* cartesiano, grazie a una sua programmatica revisione e radicalizzazione. Il pensiero

pensante in atto (il *cogito*) è l'architrave della modernità. Dopo Cartesio, la *philosophia perennis* ha abbandonato le lande dell'oggetto per rivolgersi alla natura del soggetto e alla sua esperienza. Non ha mutato tuttavia il suo orientamento (il suo "sogno"): essa va alla ricerca del *fondamento*. La fenomenologia husserliana è allora l'articolazione scientificamente più rigorosa della domanda sul fondamento della soggettività *in atto* (dell'esperienza). Se agli occhi di Derrida essa si presenta con il tratto del "filosofico" *tout-court* è per via della risposta che ha dato a questa domanda. Ed è la stessa risposta di sempre. È la risposta della filosofia speculativa, modulata però in un contesto modernamente "soggettivo". Per la fenomenologia il fondamento della vita intenzionale della coscienza, cioè della esperienza, è una coscienza in atto che è pura presenza a sé *senza deviazione indicativa*.

Tale "ultimo vero assoluto" (Husserl 1970: 181), più vecchio dell'assoluto della correlazione coscienza-mondo (Husserl 1975: 179-80), prenderà vari nomi nel corso della ricerca di Husserl. Derrida lo vede soprattutto all'opera nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* nella guisa di quel presente-vivente-fluente che sempre funge al fondo di ogni coscienza di qualcosa, che è sempre in atto, senza distinguersi da questa coscienza ma anche senza identificarsi mai con essa. Le descrizioni fenomenologiche reggono infatti solo se innestano il trascorrere dell'esperienza nel perno di un *presente vivente* caratterizzato dalla più assoluta semplicità. Esso è l'orizzonte dell'apparire nel quale tutto ciò che è dato è appunto *dato*, un orizzonte di datità (*Gegebenheit*) differente per natura e, al tempo stesso, inevitabilmente implicato con ciò che è dato in esso. La sua natura è, quindi, puramente affermativa. *Come tale* non ha fuori, non ha opposto. Esso è *uno e tutto*. Non lo possiamo dire, semmai ne possiamo parlare indirettamente, con una sorta di platonico *loghismos nothos*, a partire da ciò che viene a costituirsi in esso grazie al suo fungere anonimo. Per lui non abbiamo nomi: un difetto che manifesta però tutta la sua eccedenza ontologica, ben nota ai filosofi alessandrini. Confonderlo con quanto residua dall'annientamento del mondo, come l'*ego* sopravvissuto all'*epochè*, è perciò un errore. Piuttosto "è l'*assoluta soggettività* che si può indicare, con un'*immagine*, come flusso, di qualcosa che scaturisce in un punto d'attualità, in un punto che è fonte originaria, in un'ora'. Nel vissuto dell'attualità, noi abbiamo il punto-fonte originaria e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi" (Husserl 1981: 102).

Assoluta soggettività vuol dire immanenza assoluta della *presenza a sé* che funge in modo anonimo (ma non impersonale) al fondo di ogni

presenza a: “prima” di ogni estasi intenzionale nel “fuori” del mondo. “La trascendenza si fonda sull’immanenza”, scrive Michel Henry, e l’immanenza è una intuizione cieca, senza rapporto all’altro (Henry 2009: 73). C’è come un “precursore buio” della coscienza intenzionale che non può essere coscienza intenzionale. Nonostante gli sforzi dei fenomenologi per mantenere la presenza nella dimensione del fenomeno, la presenza non è estasi, non è fatta di luce. Deleuze nella sua requisitoria antifenomenologica ha ragione: nell’*immanenza assoluta* la fenomenologia trova il proprio limite (Deleuze 1984: 79-80). Ha però torto a ignorare il fatto enorme che la fenomenologia husserliana in questo rovescio dell’intenzionalità non ha mai smesso di cercare il proprio fondamento e la sua giustificazione come *philosophia perennis*.

Ebbene il gesto decostruttivo consiste nell’*intaccare* questa presenza, nel comprometterne la semplicità, la purezza, l’indivisione. Nelle mani di Derrida, l’assoluta soggettività diventa un prodotto di sintesi, nient’altro che un significante per un altro significante – per un altro significante, e così via all’infinito... (Lacan 1974: 822). Il problema che ossessionava Husserl era fondare la relazione in un irrelato al fine di sfuggire all’aporia della regressione illimitata del presupposto; decostruendo Husserl, Derrida vorrà invece mostrare come la relazione non possa mai essere realmente abbandonata. Essa vige *già da sempre*. L’effetto sarà allora quello che la fenomenologia, come ogni filosofia dal *Parmenide* platonico in poi, voleva evitare a tutti i costi (*Parm.* 131e8-132b2, 132d5-133a3). Sarà la *mise en abyme* del fondamento, la sua dissoluzione fantasmatica. Niente infatti potrà più arrestare la replicazione virale (e parodistica) del fondamento una volta che il fondamento e il fondato vengono accomunati in uno stesso genere. Detto in termini fenomenologici: se tra la coscienza di qualcosa e la coscienza di sé (in quanto cosciente di qualcosa) non c’è differenza di natura, se anche la coscienza di sé è strutturata come la coscienza di qualcosa, se è riflessione (attuale o virtuale, poco importa), se è coscienza di sé come di un oggetto per lei, ebbene allora non ci sarà più termine alla catena dei rimandi. Una volta che la coscienza è stata “*enucleata*” “a partire da un altrove della filosofia che toglie ogni *sicurezza* e ogni *fondamento* possibile al discorso”, alle cose reali si sostituiranno gli *spettri*. Gli *spettri* (dal participio passato del verbo *specere*, osservare, gr. *eidolon*), per Derrida, non sono altro che le vecchie apparenze, le modalità soggettivo-relative, infondate e infondabili, del darsi a vedere delle cose a partire da se stesse. Il fantasma, ha scritto un esegeta di Derrida,

“da un lato viene da fuori e indipendentemente da ogni legge soggettiva, dall’altro è sempre un apparire a qualcuno, dunque *ente confuso con la propria relazione* perché originariamente teso verso il soggetto che lo rappresenta. Di nuovo: senza una tale protensione, il fantasma non esisterebbe” (Pelgreffi 2015: 70).

Husserl sapeva che, per sfuggire al demone maligno, occorreva fissare l’esperienza a un punto di *self-enjoyment* ove la coscienza invece di rapportarsi a sé godesse di se stessa, in una sorta di auto-fruizione immediata, senza “sorvolarsi” a distanza come avviene invece quando ci si rapporta a un oggetto trascendente (*ego* compreso). La parola “godimento” non è husserliana, ma proviene dal lessico di Samuel Alexander (1966: 11-21) e di Alfred North Whitehead (1978: 41, 145). Essa rende tuttavia benissimo che cosa Husserl intendesse quando parlava di *assoluta soggettività*. Il senso complessivo della decostruzione, direi quasi la sua morale implicita, è allora stato quello di interdire il godimento come origine, relativizzando la soggettività, facendone un significante per un altro significante e così via all’infinito. La parola chiave della decostruzione non è forse differimento, dilazione, rinvio, rimando, *différance* (Derrida 1997: 34)? E che cosa si differisce, rimandando a un dopo che non avrà mai luogo, se non, appunto, il godimento immediato di cui si avverte l’orrore? Il *linguistic turn*, che ha caratterizzato l’antifilosofia dei moderni, ha avuto anche questo senso: se è il linguaggio a strutturare l’esperienza umana, la Cosa evapora nel segno e *ritorna* ad agitare il sonno dei vivi come uno spettro (lo spettro è detto anche *revenant*). Nessun godimento dove c’è la parola, se non un godimento mitologico, un godimento “cattivo” perché perverso. Ciò che resta, al netto del *self-enjoyment*, è una esperienza segnata da capo a piedi dalla mancanza, percorsa da un desiderio struggente perché desiderio dell’impossibile, angosciata fino al midollo dalla consapevolezza della propria radicale finitezza. *Nihil sub sole novum*; a ritornare (spettralmente...) è la vecchia cara tesi della contingenza dell’esperienza (Ronchi 2017: 67-112).

3. *La lineetta*

La fallacia decostruzionista è la classica fallacia della concretezza malposta (Whitehead 1978: 7-8). L’astratto è sostituito al concreto e si concepisce l’esperienza intellettualisticamente, girandole attorno con concetti precostituiti. Tale fallacia consiste nel trattare gli omonimi come

sinonimi, nello scambiare la differenza di natura per differenza di grado e nel conseguente sistematico oblio della differenza (di natura) tra il piano trascendentale e quello empirico. Grazie a essa, la decostruzione riesce a intaccare la presenza, che non dovrebbe conoscere opposto, contaminandola con la negazione. L'orizzonte nel quale tutto ciò che è dato è dato, *l'assoluta soggettività*, viene così sospeso alla contingenza, il solo dio che i moderni continuano ad onorare. La "possibilità" (e il suo simmetrico rovescio: l'impossibile) diviene l'elemento del pensiero criticamente educato, quando invece era la "certezza" a costituire il sogno della filosofia.

Provo ad articolare questa tesi – enunciata in modo troppo secco – tornando al breve capitolo di *La voix et le phénomène* dal quale sono partito. Il suo titolo è *Le signe et le clin d'oeil*. Il capitolo immediatamente precedente (*Le vouloir-dire et la représentation*) si era concluso con l'enunciazione della tesi incriminata: "la presenza a sé del vissuto deve prodursi (per la fenomenologia) nel presente come ora (*maintenant*)", senza l'intermediazione di una *Kundgabe* (Derrida 1967: 66). Derrida sta parlando dell'Husserl delle *Ricerche logiche* e, più precisamente della *Prima ricerca. Espressione e significato*, dove si distingue tra "indici" ed "espressioni" (Husserl 1968: 291-301). Gli atti psichici – così riassume la questione Derrida – "non devono (per Husserl) essere informati su se stessi per il tramite di indici", ma devono essere "vissuti da noi nell'istante stesso (*im selben Augenblick*)". Il *clin d'oeil* di Derrida traduce l'*Augenblick* di Husserl: "Il presente della presenza a sé – scrive – sarebbe indivisibile come un batter d'occhio" (Derrida 1967: 66). La traduzione di Derrida è tanto corretta quanto maliziosa. Il batter d'occhio insinua infatti una interruzione là dove si afferma la pura auto-fruizione della coscienza. Un occhio "batte", cioè si chiude, per vedere quello che vede. La negazione sembra così abitare fin da subito la presenza a sé smentendola in quanto "pura" presenza.

Del resto anche la nostra scelta di scandire con un trattino l'auto-affezione immediata della coscienza, il suo *self-enjoyment*, pare confermare il sospetto di Derrida. Che altro segnala quel segno di interpunzione (detto dai grammatici "lineetta") se non ancora una relazione? E come può esserci relazione senza distanza? Senza "spaziatura"? E dove c'è relazione e distanza, che cosa è all'opera se non un *battere* dell'occhio, una discontinuità, una macchia cieca, una *différance*? Una *temporisation* inaugurale? L'*Augenblick* è un trattino che distanzia la presenza da sé per renderla possibile come oggetto per essa. La distanza dal suo presente per renderla presente "dopo" (proprio come voleva

Hegel: l'essenza è l'andare a fondo dell'essere, il suo precipitare nel passato, *to ti en einai*, cioè che *era* essere). Nell'uso comune la funzione grammaticale della lineetta è quella di *rapportare* due termini semanticamente differenti in modo tale da produrre con la loro composizione un nuovo senso (come nelle formule "calcio-mercato" o "stato-nazione") oppure quella di articolare una parola evidenziandone la composizione interna ("dis-velamento", "u-topia"). Esplicitando graficamente un rapporto, la lineetta è perciò un'operatrice di riflessione. Spaziando, la lineetta introduce nella cosa una mediazione riflessiva che è l'essere stesso della cosa, il suo aver luogo. La spaziatura è così, per Derrida, il segno dell'agire stesso del tempo, che non è una cornice degli eventi, ma il loro stesso accadere, la loro stessa produzione. *Espacement, temporisation* e riflessione sono fatti della stessa pasta. La lineetta è il segno del *batter* d'occhio, come i due punti lo erano della semplicità e della immediatezza della presenza a sé (che è un *eye wide shut* e non un *clin d'oeil*).

Tutta l'argomentazione husserliana, continua Derrida, sarebbe allora minacciata nel suo principio "se il presente della presenza a sé non fosse *semplice*, se si costituisse in una sintesi originaria e irriducibile" (Derrida 1967: 68), di cui la lineetta è, appunto, la rappresentazione grafica. In quanto prodotto di sintesi, la presenza dovrà essere infatti ricalcolata nell'orizzonte del segno (dell'indice) come un suo effetto. A fare qui capolino è la "strana" logica della complementarità che informa il metodo decostruttivo: "una possibilità – scrive Derrida – produce a ritardo, tardivamente [*à retardement*], ciò cui è detta aggiungersi". Il supplemento del significante non si aggiungerebbe a un dato (un significato vissuto nella immediatezza) ma renderebbe possibile il *darsi* del dato, il quale, *come tale*, comincia a essere solo "dopo", grazie a ciò che, secondo la sua definizione, dovrebbe supplirlo (Campo 2018: 232-50); "prima" era una beanza, una mancanza originaria *a se stessa* (si noti come la riflessività strutturi, per Derrida, perfino il *manque* originario).

Ne risulterà un mondo di spettri dove per definizione manca ciò che grazie al suo semplice accadere si sottrae a ogni possibilità di dubbio. Husserl chiamava "impressione" quanto sfugge per sua natura all'equivoco del segno godendo di una certezza anteriore a ogni possibile dubbio. Egli ne rimarcava la differenza di natura (l'originarietà) rispetto al fantasma. L'impressione, afferma, è "fonte originaria di ogni ulteriore coscienza ed essere" (Husserl 1981: 96). Quella differenza sarà invece per Derrida una differenza di grado all'interno di un genere comune

che costituisce lo sfondo di entrambi. Derrida ragiona, in ultima analisi, da empirista classico (per Hume la differenza tra impressione e idea è infatti una differenza di grado); non scorge, come il suo supposto maestro, un salto qualitativo tra impressione e idea e cataloga entrambi nella stessa rubrica.

4. *La ritenzione, la traccia, la morte*

Ci chiedevamo che cosa comportasse per la filosofia occupare il posto dell'analizzante di un'analisi dal sapore decisamente lacaniano. Ora cominciamo a vederlo. La filosofia è chiamata a *lavorare* sul suo sogno-sintomo, la presenza, e a cercarne la causa per poterlo dissolvere. La filosofia è messa al lavoro dall'analisi (dalla decostruzione) per scoprire la contraddizione performativa che l'attraversa da cima a fondo, invalidandola. Una contraddizione è performativa quando concerne il rapporto tra il senso dell'enunciato e il suo detto come se dicessi "tutti i passeggeri della nave in cui ho viaggiato sono morti nel naufragio". Per Derrida leggere Husserl significa allora portare il testo di Husserl a confrontarsi con il suo senso implicito e a verificare, *motu proprio*, l'incoerenza del proprio detto. La fenomenologia, scrive infatti Derrida, "vedrebbe" quello che non può ammettere. Essa si aprirebbe "a un pensiero della non-coscienza in grado di avvicinarsi alla vera e propria posta in gioco e all'istanza profonda della decisione: il concetto del tempo" (Derrida 1967: 70). Se fosse stata coerente con il senso del proprio detto, quale traspare nelle *Vorlesungen* e negli altri testi husserliani consacrati alla temporalità, essa non avrebbe più parlato la lingua della filosofia: "Il contenuto della descrizione [...] vieta di parlare di una semplice identità a sé del presente" (Derrida 1967: 71).

Questo è indubbiamente vero, ma per ragioni opposte a quelle indicate dal filosofo francese. È vero perché l'identità è relazione mentre la presenza a sé posta dalla fenomenologia a fondamento della intenzionalità non è relazione di sé a sé, sebbene non possa dirsi altrimenti. Così appare alla luce del costituito. Già Jean-Paul Sartre, imbattutosi nella stessa aporia, non aveva potuto indicare l'immanenza assoluta altrimenti che nella forma di un "rapporto immediato e non cogitativo di sé a sé" (Sartre 1965: 17). Una definizione che è un ginepraio di contraddizioni (che vuol dire "rapporto immediato"? Che è quel sé che si reduplica?) e che tuttavia non è facile sostituire con un'altra più precisa. L'immanenza assoluta sfugge infatti alle categorie come il dio dei

teologi speculativi.

Le ragioni addotte da Derrida per il divieto sono però altre. Esse riposano su di una vera e propria fallacia. Per mettere la fenomenologia contro se stessa, Derrida deve infatti procedere alla revisione di uno dei concetti chiave delle *Vorlesungen*. Ricordiamo che il *nervus demon-strandi* della critica a Brentano era costituito dalla rivendicazione ferma e priva di qualsiasi ambiguità della differenza di natura tra ritenzione (*Retention*) o ricordo primario e ricordo secondario, tra presentazione (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) e ripresentazione (*Vergegenwärtigung*, *Re-präsentation*) o, per ricollegarsi a quanto appena detto, tra impressione/intuizione e fantasma. Per Brentano l'origine dell'apprensione del tempo si trovava nella *Phantasie*; essa era a tutti gli effetti una sintesi di essere (presente) e di non essere (passato) operato dalla immaginazione. Per Husserl, invece, la ritenzione è una coscienza originaria. È intuizione del passato come tale, non è una coscienza di immagine. Nel ricordo primario io vedo ciò che è passato (o, come meglio sarebbe dire, il passato si vede in se stesso). La ritenzione è un atto semplice, un atto originalmente offerente. La ritenzione è perciò percezione se percezione è *“l'atto che è la sede di ogni 'origine' e che costituisce originariamente”*: solo in esso il passato si costituisce *“non in modo rappresentativo, ma presentativo”* (Husserl 1981: 75). Nella ritenzione il passato *continua* nel presente come avviene con la durata bergsoniana, mentre nel ricordo si dà discontinuità e, grazie ad essa, *rapporto* al passato in quanto passato: *immagine* del passato. Se salta questa differenza di natura si precipita nel regno delle ombre dove nulla è certo e tutto è sottoposto all'ipoteca di un dio cattivo che mi può far credere che io sia vivo quando in realtà sono già morto (l'ipotesi *Mastorna* di Fellini: sono morto e non lo so, penso là dove non sono).

Eccoci così giunti all'origine della decostruzione. Essa non avrebbe potuto prendere avvio se con un colpo di bacchetta magica la ritenzione non fosse stata sganciata dalla percezione (intuizione) e non fosse stata rubricata nello stesso genere al quale appartiene, come specie, il ricordo secondario. *Il genere comune è la non-intuizione, la non-presenza, l'indicalità*. Quasi disarmante è la franchezza con cui Derrida riconosce di contravvenire alla regola fondamentale del gioco fenomenologico. La differenza tra ritenzione e ricordo, scrive, *“non è la differenza, che Husserl vorrebbe radicale, tra la percezione e la non percezione, ma tra due modificazioni della non percezione*. Quale che sia la differenza fenomenologica fra queste due modificazioni, malgrado gli immensi problemi che essa pone e la necessità di tenerne conto, essa

separa soltanto due maniere di rapportarsi alla non-presenza irriducibile di un altro ora (*maintenant*)” (Derrida 1967: 73). Derrida non poteva esimersi dal compiere questo passo se voleva mettere la filosofia con le spalle al muro. Solo sul fondamento della equazione ritenzione = non percezione sarà infatti possibile per il giovane filosofo “articolare” l’immanenza assoluta della presenza a sé, *una articolazione che significherà di fatto la sua dissoluzione*.

L’operazione critica di Derrida richiama quella messa in atto da Aristotele nella sua polemica con i filosofi megarici (*Metaph.* IX 3). Si tratta, a dire il vero, della stessa operazione maturata nel contesto della moderna metafisica della soggettività. Non posso affrontare qui la complessa questione per la quale rimando a un altro mio lavoro (Ronchi 2018), ma ricordo che in quel luogo – un luogo assolutamente decisivo per la genesi della metafisica – Aristotele interrompeva la continuità essere-potenza affermata dai megarici (*otan energhe monon dynasthai*, cfr. *Metaph.* IX 3, 1046b29-30) per fare del potere la “disposizione” di un soggetto che ne ha la “facoltà”. Il *semplice* dei megarici – la potenza sempre in atto – diventava così un prodotto di sintesi, una possibilità che può/non può realizzarsi. Non diversamente, Derrida dissolve l’immanenza assoluta (la cui natura megarica, sia detto incidentalmente, per Husserl come per il Cartesio della *Meditazione seconda* era fuori discussione: *cogito* significa “non posso non” essere, “non posso non” esistere; *Urbewusstsein* per Husserl è la coscienza sempre in atto in ogni contingente coscienza di qualcosa; cfr. Zahavi 2005: 65-72) nella composizione continua di una non presenza e di una non percezione (Derrida 1967: 72). E prosegue: “Dal momento che si ammette questa continuità dell’ora e del non-ora, della percezione e della non-percezione nella zona di originarietà comune all’impressione originaria e alla ritenzione, *si accoglie l’altro nell’identità a sé dell’Augenblick*: la non-presenza e l’inevidenza *nel batter d’occhio dell’istante*. Vi è una durata del batter d’occhio e questa chiude l’occhio” (Derrida 1967: 73, primo corsivo mio). Tale “continuità” – peraltro assai problematica perché basata su un salto irrazionale dello iato che separa l’essere dal non essere – intaccherebbe così alla radice “l’argomento della inutilità del segno nel rapporto a sé” e distruggerebbe “radicalmente ogni possibilità di identità a sé nella semplicità” (Derrida 1967: 73-4).

Il passo appena citato la dice lunga su chi è, in ultima analisi, l’*Altro* che dovrebbe rimpiazzare lo *Stesso* sulla ribalta di un pensiero che si pretende finalmente emancipato dalla metafisica della presenza. *L’etica come filosofia prima* – tesi che Derrida, nella parte conclusiva della

sua opera, condividerà di fatto con Levinas (nonostante le tante, giustifichatissime, riserve della sua prima fase) – ha di mira una alterità radicale che veramente merita l'enfasi della maiuscola a capolettera. La sua trascendenza è infatti senza riserve. Non c'è misura comune con la trascendenza relativa di un *alter-ego*. È la trascendenza del non-ora, della non-presenza, della in-evidenza, cioè la trascendenza dell'assenza, della *non-vita*: è la trascendenza senza ritorno della morte che intacca già da sempre l'immanenza assoluta della vita, smentendola e facendone un prodotto di sintesi, quel composto che Derrida, magistralmente, chiamerà più tardi (Derrida 2000) *survie* ("la vita cioè l'economia della morte", scriveva però già nella *Grammatologia*, Derrida 1998: 101).

Il carattere originario della traccia (archi-traccia) – "più 'originaria' della originarietà fenomenologica stessa" (Derrida 1967: 75) – ribadisce così l'impero della morte sulla vita che vive. La *vie* è solo *survie*, "un neo / Nella purezza del Non-Essere", come scrive Paul Valéry. Archi-traccia è, dopotutto, un nome nuovo per qualcosa di antico. Dice che l'ente va compreso nell'orizzonte del nulla, come *non-niente*. Nomina la contingenza dell'esperienza, la sua incapacità di auto-fondarsi (che è invece il senso della immanenza assoluta). Nomina il debito che essa matura, già da sempre, con un "altro" metempirico in grado di fondarla e di sostenerla nell'essere. Infine, ponendosi all'origine e liquidando ogni ipotesi *metafisica*, eleva questo debito a condizione intrascendibile dell'esperienza umana.

5. *La legge della coppia*

La coscienza è un foro interiore in cui una voce ultrasensibile parla e un orecchio metafisico sente. Il sentirsi-parlare, secondo Derrida, è il modello della auto-affezione. Una relazione attraversa l'immanenza assoluta della presenza a sé. Il "fuori" abita il "dentro", la trascendenza l'immanenza. La questione che vorrei porre in conclusione è allora assai semplice. Sartre l'aveva affrontata nella *Introduzione* al suo *opus magnum* del 1943. In quelle pagine tormentate Sartre si chiedeva se la coscienza (per Derrida: il sentirsi-parlare) si sottoponesse sempre alla "legge della coppia". All'origine dobbiamo porre una riflessione, per quanto embrionale, per quanto appena abbozzata? La sua risposta era stata netta. Non si può introdurre nella coscienza la legge della coppia, altrimenti tutto esala nel nulla dell'infinito regresso (Sartre 1965: 17):

la coscienza non potrebbe essere assoluta e non fungerebbe da cominciamento assoluto del filosofare. Non possiamo in questa sede verificare fino a che punto Sartre abbia tenuto fede a questa tesi nel suo “sistema”. Per dubitarne è già sufficiente ricordare che alcuni lemmi da lui prediletti, come “cogito *pre-riflessivo*”, sembrano ricondurre nell’ovile della riflessione la pecora nera dell’irriflesso.

Chiediamoci piuttosto come risponderà ventiquattro anni dopo Jacques Derrida. Per lui il sentirsi-parlare implica una tacca che affetta la presenza, sdoppiandola e mettendola *originariamente* in rapporto con sé. “L’auto-affezione come operazione della voce *presuppone* che una differenza venisse a dividere la presenza a sé” (Derrida 1967: 92, corsivo mio). La non-presenza funziona da trascendentale dell’auto-affezione (del sentirsi-parlare). Ne deriva che la legge della coppia è operante per Derrida a tutti i livelli, da quello del fondamento a quello del fondato, tanto nel piano trascendentale quanto in quello empirico. Per Derrida, insomma, il soggetto (lo “stesso”) non sussiste altrimenti che nella forma “del rapporto a sé nella differenza da sé, lo stesso come non identico” (Derrida 1967: 92), vale a dire nella forma della mediazione riflessiva, alla quale viene però assegnato da Derrida un ruolo costitutivo (archi-traccia). La riflessione mette insomma una mancanza originaria in rapporto con se stessa, rapporto che ha luogo nel segno, nel quale quella mancanza cerca di procurarsi una identità stabile, una pienezza d’essere, che sarà sistematicamente smentita dalla memoria del debito che essa ha contratto, all’origine, con il “fuori” dal quale proviene (logica della complementarità). Il soggetto, insomma, è uno spettro che si produce quando il nulla “fa coppia” con se stesso.

Ma se la riflessione è originaria (archi-traccia), che ne è della filosofia? Della filosofia non ne è più nulla. Il sogno è finito. Il sogno non era quello semplicemente del fondamento, come salmodiano i principianti in filosofia, ma quello di un fondamento che si autofondasse, che fosse l’atto del suo stesso porsi, e che, autofondandosi (*causa sui*) fosse anche causa di tutte le cose (*causa omnium rerum*). Husserl lo cercava in quel “flusso della coscienza immanente” che costituisce *immediatamente* la propria unità senza richiedere un secondo flusso che, a sua volta, lo costituisca (Husserl 1981: 109), un flusso senza polo-Ego, un flusso che è l’essere stesso della soggettività anonima “fungente”, una *soggettività assoluta* che non solo può ma *deve* essere estesa a ogni vivente (nel senso della *actual entity* di Whitehead). Ma se in questo atto originario di autoposizione, che è tutto il senso della tanto vituperata “presenza a sé”, viene retrodatato l’atto riflessivo (la legge della

coppia), ecco che “ci si avvolgerebbe così in difficoltà insolubili. Se diciamo: di ogni contenuto si ha coscienza soltanto grazie a un atto di apprensione su di esso diretto, sorge subito la questione circa la coscienza in cui si ha coscienza di questo atto d'apprensione (che, infatti, è esso stesso un contenuto), e il regresso all'infinito è inevitabile” (Husserl 1981: 144). La filosofia non può cominciare.

Il suo posto sarà preso allora dalla *critica* come di fatto è avvenuto, una critica che smaschera tutto ciò che si presenta con il tratto dell'immediato, ma che si rivolge in primo luogo all'intero della filosofia considerata come il luogo principe in cui si è generata l'impostura della presenza. Ecco perché il “dibattito” tra filosofia e decostruzione “non può somigliare a nessun altro”. Alla filosofia non è concesso nemmeno l'onore delle armi. Se vorrà avere ancora un futuro nei dipartimenti universitari dovrà o assoggettarsi ad altre discipline (filosofia dell'arte, della letteratura, del cinema, del cibo etc.), alle quali porterà in dote il metodo decostruttivo, oppure, se vuole restare filosofia “teoretica”, dovrà trasformarsi in una pratica *autocritica*. Dovrà, cioè, mettere in scena, incessantemente, attraverso uno sfinente esercizio di autoriflessione, la propria impossibilità di cominciare, il suo non essere mai veramente esistita.

Bibliografia

- Agamben, G., *La potenza del pensiero* (2005), Vicenza, Neri Pozza, 2010.
- Alexander, S., *Space, time and deity* (1920), New York, Palgrave Macmillan, 1966.
- Aristotele, *La metafisica*, tr. it. di C.A. Viano, Novara, UTET, 2014.
- Campo, A., *Tardività. Freud dopo Lacan*, Milano, Mimesis, 2018.
- Deleuze, G., *L'immagine-movimento. Cinema 1* (1983), tr. it. di J.-P. Manganaro, Milano, Ubulibri, 1984.
- Derrida J., *Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Milano, Jaca Book, 1998.
- Derrida, J., *La scrittura e la differenza* (1967), tr. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 2002.
- Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1967.
- Derrida, J., *La différence*, in J. Derrida, *Margini della filosofia* (1972), Torino, Einaudi, 1997, pp. 27-58.
- Derrida, J., *La farmacia di Platone* (1972), Milano, Jaca Book, 2007.
- Derrida, J., *Sopra-vivere*, in J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*

- (1986), tr. it. di S. Facioni, Milano, Jaca Book, 2000.
- Henry, M., *L'essenza della manifestazione* (1990), a cura di F.C. Papparo, Napoli, Filema, 2009.
- Husserl, E., *Ricerche logiche* (1900), tr. it. di G. Piana, Milano, Il saggiatore, 1968.
- Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo* (1913), tr. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1970.
- Husserl, E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1928), tr. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1981.
- Husserl, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), tr. it. di E. Filippini, Milano, Il saggiatore, 1975.
- Lacan, L., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1966), in J. Lacan, *Scritti*, vol. II, tr. it. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1974.
- Pelgreffi, I., *La scrittura dell'autos. Derrida e l'autobiografia*, Roma, Galaad Edizioni, 2015.
- Platone, *Tutti gli scritti*, tr. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2016.
- Ronchi, R., *La vita megarica*, "Giornale di metafisica", n. 1 (2018), pp. 24-40.
- Ronchi, R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Sartre, J-P., *L'essere e il nulla* (1943), tr. it. di G. del Bo, Milano, Il saggiatore, 1965.
- Spinoza, B., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1677), in B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007.
- Whitehead, A.N., *Process and reality* (1929), New York, Macmillan, The Free Press, 1978.
- Zahavi, D., *Subjectivity and selfhood*, Cambridge, The MIT Press, 2005.