

Recensione

L'intrico dell'io

a cura di Francesca Bonicalzi e Silvano Facioni

Jaca Book 2014

Simone Guidi

A cura di Francesca Bonicalzi e Silvano Facioni, *L'intrico dell'io* raccoglie, intorno al complesso tema del soggetto, numerosi interventi di giovani e navigati studiosi. Direttive volutamente differenti e multiformi, che spaziano tra moderno e contemporaneo ma trovano un luogo di giunzione nell'insegnamento di Gianfranco Dalmaso, la cui riflessione – ricordano i curatori nella premessa – consente il «riconoscimento di un'alterità al lavoro nelle opere e nei giorni della storia: alterità che si offre come promessa di un più-di-senso mai scissa dal rischio della deriva "egolatrica" che – attraverso la riconduzione a sé [...] – può soffocare la provocazione che dall'alterità proviene e che rimane irriducibile» (p. 11). Un intrico, quello delle riflessioni offerte dalla raccolta, che va quindi mantenuto in un certo senso intatto, restituendo tutta la complessità e l'originaria pluralità di qualcosa, l'io, che – al contrario di come lo ha concepito una certa modernità – non si offre come un dominio compatto d'essere e di identità, ma trova la sua unità e la sua continuità in un esser sempre-già-altro, mai origine di se stesso e del proprio discorso.

Articolato in cinque sezioni – Io/Corpo, Io/Altro, Io/Inconscio, Io/Storia e Io/Linguaggio –, *L'intrico dell'io* dipana a questo scopo un'indagine «"polifonica", multipla, proteiforme», su quell'entità in costante mutamento che è il soggetto, tentando di mettere a punto «una sorta di ipertesto costruito (e virtualmente sempre in costruzione) intorno a un'impredibilità – quella dell'io – che pure produce "effetti" istituisce norme, intrama narrazioni o, in una parola, fa (la) storia» (p. 9). L'intenzione alla base della raccolta diviene, quindi, non quella di tracciare «un ipotetico diagramma esterno dell'io, una sorta di griglia concettuale prestabilita», ma piuttosto di mostrare come i cinque indicatori scelti – corpo, altro, inconscio, storia, linguaggio – «si string[a]no intorno all'io, che, a sua volta, li stringe: un nodo, un viluppo, un "intrico" in cui [essi] si muovono in direzione dell'io che si muove verso di loro», con un movimento biunivoco che non produce tuttavia nessuna sintesi «e, in un certo senso, nessun incontro: gli indicatori [...] intrecciano, avviluppano, intrigano l'io perché questo non si dà

prima o separato da essi, ma lo costituiscono come irriducibile e, più ancora, come irriducibile agli stessi indicatori» (p. 8).

Nella ricchezza e nella complessità dell'intero volume, le righe che seguono presentano, a titolo esemplificativo dell'ampia panoramica fornita dalla raccolta, alcuni dei saggi di maggior interesse.

L'intervento di Silvano Facioni in apertura del volume, intitolato *Derrida, Agostino e il «Il grande libro delle lacrime»*, si concentra sulla questione del performativo, a partire da alcune considerazioni di Derrida sulle *Confessioni* di Agostino. Facioni avvicina così Derrida e l'Ipponate, in particolare sulla performatività della lacrima e della confessione. In un certo senso, infatti, seguendo le considerazioni che Derrida sviluppa in *Memorie di cieco*, si potrebbe dire «che le lacrime costituiscano la dimensione “performativa” dell'occhio, l'uscita dall'orizzonte “constativo” proprio della vista e del vedere, e che la loro letterale “fuoriuscita” dall'occhio che le raccoglie e le espelle ad un tempo testimoni – vale a dire performi – l'indecidibilità di quanto esprimono: la preghiera, l'amore, la gioia, la tristezza» (pp. 17-18). L'esteriorità delle lacrime direbbe quindi l'esteriorità dell'altro verso cui si rivolgono, così come nell'Agostino delle *Confessioni* la lacrima rimanda non alla vista ma all'ascolto e alla parola. Un parallelo che si ripete anche nella confessione, che – nota Facioni –

non può fare a meno di cercare se stessa e, dunque, non può “sapersi” nemmeno nei termini di quella consapevolezza che viene considerata come l'imprescindibile presupposto della comunicazione (con se stessi o con l'altro): eteroclitica rispetto all'ordine della verità, la confessione non può che confessare il suo mancarsi, il suo dirupare lungo la singolarità che invece crede di raccogliera nell'ordine di un discorso sequenziale, lineare, presente al suo stesso prodursi. La confessione confessa la sua impossibilità di confessarsi, ovvero il ritardo che sfrangia gli orli che vorrebbero perimetrarla nel *textus* (il tessuto, l'intreccio) di una dichiarazione, e sfida le teorie linguistiche [...] pur embricandosi in esse (p. 21).

Sottratta all'ordine di un *telos* da attendere, la confessione rappresenta così, già per Agostino, «il “luogo” in cui parola e atto possono coincidere secondo un ordine che proprio nella “confessione” rivela il loro paradossale coimplicarsi» C'è dunque, come nota già l'Ipponate, «una parola “che si esprime con la lingua” ed una che esprime con l'agire, o meglio che è, in senso proprio, un “agire” e che è “concepita nel cuore”» (pp. 21-22). La confessione, insomma, «performa in quanto performata, e non appartiene all'ordine di un qualche enunciato apofantico che potrebbe restituirla ad un'origine, una presenza, ma si produce in un ordine veritativo che la connette al “fare” o, come Agostino e Derrida non cessano di dichiarare, al *veritatem facere*, che manda definitivamente a fondo l'idea agostiniana di performativo, perché smagnetizza l'ago che orienta la bussola ontologica a partire dalla quale la distinzione tra “constativo” e “performativo” è possibile» (p. 22). È l'evento, infatti, per Facioni, ad aprire la possibilità del performativo, a rappresentare la sua condizione di possibilità, e quindi

la performatività della “confessione” non comincia nel momento in cui qualcuno dice “Io confesso”, ma [...] nel momento in cui chi si esprime dichiara, come Agostino, “Accetta l’olocausto delle mie confessioni”: è l’altro, che precede la confessione, a costituirla come evento attraverso la sua accettazione, mentre la confessione è un “sacrificio”, dunque una spoliatura, una rinuncia alla posizione dell’Io, un’offerta che consiste nel venir meno dell’offerente che attraverso, nella, con la confessione, riconosce un debito, un incommensurabile debito nei confronti dell’altro a cui (si) confessa (p. 26).

Il saggio di Francesca Bonicalzi, *Levinas oltre la fenomenologia: interiorità, temporalità, carezza*, verte invece sul pensiero di Levinas, e in particolare sulle osservazioni che il filosofo lituano propone sul fenomeno della carezza e dell’interiorità. Una questione che Bonicalzi approccia partendo dal luogo di generazione stesso dell’opposizione tra interiorità, la modernità cartesiana, che ripropone il dualismo anima-corpo dell’antichità all’insegna del cogito «con una forte caratterizzazione del tratto oppositivo di interiore ed esteriore, cui Descartes offre nuova concettualizzazione e nuovo linguaggio» (p. 64). In Levinas l’autrice cerca, al contrario, «la possibilità di un linguaggio teorico capace di produrre un movimento generativo di pensiero che fuoriesca dal dettato del cogito cartesiano di costringere l’umano nelle maglie di un progetto di oggettivazione» (*ibid.*). Ripercorrere la questione della sensazione significa «individuare una differente via d’accesso al problema per ridiscutere, nella sua complessità, la riflessione sulla soggettività e rileggere interiorità ed esteriorità come effetto di separazione e non come specularità di un esistere panoramico dell’essere». Ed è in particolare un gesto, la carezza, che in Levinas, per Bonicalzi, porta a cogliere «una specifica modalità di essere del soggetto in azione, così come è messa a tema nella [sua] fenomenologia dell’eros» (p. 68). Una questione, quella della carezza, che era stata già toccata da Jean-Paul Sartre in *L’essere e il nulla*, dove, come sarà per Levinas, essa rimanda alla mancanza, all’espressione di un bisogno. Se, tuttavia, Sartre, «nell’enucleare la fenomenologia delle relazioni concrete, colloca la carezza come situazione originaria tra le reazioni fondamentali dell’essere-per-altri, entro la dimensione del desiderio sessuale concepito come tentativo originario di impossessarsi della soggettività libera dell’altro», Levinas esalta al contrario «gli effetti di soggettività della carezza nel percorso di una fenomenologia dell’eros entro cui la carezza si annuncia come forma della sensibilità che trascende il sensibile, un contatto senza possesso e appropriazione» (p. 69). Lungi dal rieplicare la matrice cartesiana della sensazione, «l’analisi levinassiana [de]lla natura sensoriale della carezza, che vive di uno statuto peculiare non riconducibile né alla sola natura sensoriale del tatto e neppure “al solo intelletto”», spalancando la possibilità di «un altro ordine di esistenza e di temporalità» (*ibid.*). La carezza è infatti, per Levinas,

contatto, appartiene all’ordine del sensibile, ma in quanto gesto che “cerca” (e non che “afferra” o “possiede”) essa trascende il sensibile e apre una fenditura che permette di accedere a una dimensione della soggettività messa a tacere dalla modernità, la quale, dominata dagli effetti di spazializzazione del *cogito* cartesiano, costringe l’altro all’esteriorità e occlude il movimento costitutivo della soggettività (*ibid.*).

Il gesto della carezza, che Levinas privilegia ad altre espressioni in quanto «è meno contatto di ogni contatto ma, più di ogni altro contatto, trascende il sensibile», disvela quindi una costellazione concettuale che rimanda non al «contatto definito con cose o persone, ma [all']esperienza costitutiva di un'altra soggettività e di una diversa temporalità» (p. 70). Il soggetto va, insomma, oltre il mero contatto e un gesto che – sartrianamente – risulta a prima vista appropriativo – per lanciarsi in una ricerca dell'altro di cui l'io levinassiano si nutre, con una «fame che rinasce all'infinito» e che, guardando a ciò che è sempre-non-ancora, «sottrae l'essere alle strutture dell'ontologia classica» (p. 74), aprendo a una nuova temporalità.

Nel suo saggio su *Esperienza e inconscio in Husserl*, Vincenzo Costa affronta invece il problema dell'inconscio nel fondatore della fenomenologia, che pone a confronto con Freud. Quella dell'inconscio e in generale della psicoanalisi risulta infatti, nota Costa ricalcando osservazioni già appartenute a Derrida e Ricoeur, una sfida insidiosa per una fenomenologia della coscienza qual è quella di Husserl, ponendo un campo «in cui non abbiamo a che fare con vissuto coscienti, bensì con una sorta di “soglia” che separa la coscienza dalla non coscienza». Si tratta quindi, per il filosofo tedesco, di rendere possibile una fenomenologia dell'inconscio, «legata alle sintesi passive, che sono sintesi a-egologiche, sintesi che non vengono realizzate da un io penso, e in particolare da un io penso che “deve potere accompagnare tutte le mie rappresentazioni”, poiché l'io penso si costituisce in queste sintesi ed è un effetto del movimento temporale stesso e delle sintesi che al suo interno si realizzano tra i contenuti» (p. 115). Ma per l'Husserl “maturo” che si è lasciato alle spalle le *Ricerche Logiche*, nota Costa, il paradigma cartesiano di evidenza – quello della chiarezza e della distinzione – non è sufficiente a notare come ogni singolo vissuto della coscienza rispecchi la connessione totale tra tutti i vissuti, e come «quella che chiamiamo coscienza [sia] una vita operante unitariamente in un sistema di implicazioni intenzionali, dove nessuna parte ha una purezza in se stessa», rendendo possibile che «il disvelamento dell'elemento latente non giung[a] ad un elemento ultimo» (pp. 115-16). Ogni evento della coscienza emerge insomma, nota Costa, «in una struttura complessa che fa da sfondo all'apparire, poiché nell'attualità di ogni cogitatio sono “implicite” altre possibilità». Fraintendendo il funzionamento della coscienza l'associazionismo psicoanalitico non comprende l'esigenza – notata, rileva Costa, anche da Lacan – di una analisi fenomenologica dell'inconscio. La nozione husserliana di coscienza va infatti intesa più nel senso leibniziano, che tiene conto anche delle celebri petites perceptions, che in quello cartesiano di una coscienza perfettamente trasparente a se stessa, ed essa, per Husserl, «non solo tollera, ma richiede uno sfondo di inconscio» (p. 118), ponendo di fatto una relazione tra contenuti che restano sullo sfondo e contenuti che si manifestano: l'inconscio ha così strutturalmente a che fare con la coscienza, in quanto in essa di fenomenizza. Il rapporto tra inconscio e coscienza è così pensato da Husserl non come se qualcosa si trova dietro la coscienza, ma «come

qualcosa che viene in primo piano quando nella coscienza vi sono dei vuoti, quando questa viene meno: l'inconscio è una lacuna della coscienza» (p. 119). Tutto sta, quindi, a immaginare la coscienza non come uno spazio unitario, ma come una serie di strati, «come una catena in cui ogni esperienza si collega con le precedenti» (p. 119), identificando l'inconscio con il momento in cui questa catena si rompe, la coscienza si oscura, alcuni passaggi della catena non sono più accessibili direttamente alla riflessione e qualcosa, in sua sostituzione, giunge in primo piano dalla memoria. Quella della vita inconscia è, perciò, anche per Husserl, una esperienza quotidiana innegabile, che tuttavia, come poi – nota Costa – farà nuovamente Lacan, stabilisce una concezione dell'inconscio «che non lo considera come “una volontà oscura considerata come primordiale, qualcosa prima della coscienza”» (p. 122), consentendo a Husserl, sul piano di una nozione di inconscio interpretata a partire dalla struttura associativa della vita conscia e delle sue leggi, di mettersi in dialogo con la psicoanalisi anche sul piano della teoria degli impulsi, e della sintomatologia clinica.

L'intervento di Marco Maurizi, *Marx con Lacan. Il corpo sociale in frammenti e lo specchio borghese del mercato*, propone una lettura del rapporto tra Lacan e Marx riguardo al problema dell'immaginario e dei legami sociali. Il confronto di Maurizi parte dalla teoria lacaniana dello «stadio dello specchio», in cui «lo sviluppo dell'Io viene avviato da una sorta di identificazione primitiva resa possibile dalla scoperta infantile dell'immagine» (p. 128) di sé riflessa nelle superfici lucide. Un processo di auto-riconoscimento che fonda la possibilità di un'immagine unitaria di sé, «un totum in cui il bambino può riconoscersi pur non possedendolo, anzi proprio in quanto esso gli sfugge» (ibid.), che stabilisce una relazione dell'organismo con la sua realtà, una «"captazione de parte dell'immagine" che pone l'Io nella sua funzione di unificazione del corpo in una dimensione che rimane però essenzialmente e strutturalmente immaginaria» (p. 128). Tale dialettica tra immagine e corpo si connette, nota Maurizi, con una «passione del soggetto per la propria autorappresentazione che Lacan definisce in termini di erotismo rispetto ad una *Gestalt* compiuta, seppure solo immaginariamente» (p. 129), e che costituisce un Io anticipato, prematuro, aggrappato a una sua consistenza immaginaria. Il «primo ad apparire degli effetti dell'imgo nell'essere umano è [quindi] un effetto di alienazione del soggetto», un essere altro dell'Io che apre così un fallace identificazione immediata con sé e si inserisce «in una struttura di riconoscimento»: «L'Io», rileva Maurizi con Lacan, «è ciò che in cui il soggetto non può riconoscersi se non aliendosi. Egli non può ritrovarsi se non abolendo l'*alter ego* dell'Io» (p. 130). Una dialettica tra Io e specchio, alla quale l'autore del saggio avvicina il concetto marxiano di merce-feticcio, che, come lo stesso Marx nota, ha come caratteristica della sua forma il fatto

che tale forma ridà agli uomini come uno specchio l'immagine delle caratteristiche sociali del loro proprio lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e perciò ridà

anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo sembrare come un rapporto sociale tra oggetti che esista al di fuori di loro (p. 132).

Inoltre, nota Maurizi, la privazione, per un singolo o per una comunità della possibilità di avere un rapporto con le condizioni oggettive del proprio lavoro costituisce in Marx un movimento, di separazione dal naturale, facendo sì che i termini che definiscono il processo storico dell'umanizzazione si determinino in questa stessa separazione, e quindi del sociale e dell'economico: «“naturale” è qui ciò che si trova immaginariamente (cioè illusoriamente) al di qua di tale processo: Marx vi si riferisce con l'idea del “corpo inorganico”, di ciò che esiste senza essere o porre in rapporto. Di conseguenza, il corpo sociale è sempre in frammenti sebbene la percezione della sua disunità sorga dall'immagine di un'unità fantastica, cioè di un'unità che dovrebbe produrre stabilità e che come tale non c'è mai stata e non può esserci» (137-38). Analogamente a come poi sarà per Lacan, quindi, in Marx la pienezza assente dal lato naturale, diviene illusoriamente presente dal lato dell'immaginario sociale; questa identità sociale, che trova la sua unità nella merce-specchio, in grado di restituire l'immagine di un corpo sociale in frammenti, si costituisce così nell'intrinseca conflittualità dei rapporti, che supera come sua sintesi immaginaria.

Prendendo le mosse due contrapposte letture di Hegel – quella di Lebrun e quella di Žižek – Luigi Antonio Manfreda (*Su storia e discorso in Hegel*) tenta di mostrare, con Žižek, come la dialettica di Hegel non si riduca a una vuota formalità, e come essa non nasconda, nietscheanamente, un rovescio della dialettica che possa essere sciolto portando alla luce «“le scelte lessicale eminentemente infra-razionali connesse al modo in cui gli essere viventi affrontano le minacce rivolte ai loro interessi vitali» (p. 164). La visione hegeliana della storia e della sua razionalità non trovano quindi il loro esito nella «scommessa disperata che sia possibile sempre di nuovo, volgendo indietro il nostro sguardo, ricostruire una storia sensata e coerente in cui ogni elemento ritrovi il proprio luogo» (*ibid.*). Il senso stesso del susseguirsi di figure e forme di vita è piuttosto, per il filosofo di Stoccarda, «che ogni figura della coscienza, ogni forma di vita “è destinata a ‘finire male’, e che ogni posizione genererà un eccesso che preluderà alla sua autodistruzione”». Ciò significa, tuttavia, sottolinea Manfreda, che «in Hegel la sola verità è il processo infinito di generazione e corruzione delle “scelte semantiche” determinate» (*ibid.*). Tutto sta, insomma, nel comprendere che «la necessità storica, in Hegel, non preesiste al contingente processo della sua attualizzazione», e che – come nota Žižek – «l'implicazione filosofica fondamentale della retroattività hegeliana è il suo minare l'inderogabilità del Principio di Ragion Sufficiente», valido solo in un modello lineare di causalità. L'individuo storico è così sempre figlio del proprio tempo, ma anche sempre l'attore contingente di una storia che non si dà come già scritta su un piano esterno, ma piuttosto si configura come una totalità che si modifica e rimodella continuamente, un intero che è processo aperto e contingente di costante

autoformazione. Il togliimento della temporalità che chiude la *Fenomenologia* hegeliana va quindi inteso, nota Manfreda, non come «un eterno al di là di esso, sospeso in un altrove ontologico, ma nell'unità-sincronicità della struttura circolare del categoriale che lo rende possibile» (p. 169). La storia si costituisce così come questo darsi frammentari di elementi contingenti e disgiunti, privi di un telos esterno che concateni le sue figure, ma al tempo stesso anche come una polifonia di significati il cui senso ultimo è la stessa totalità, e nell'articolazione vivente e sempre dinamica di un discorso. «Ciò che non muta in questo quadro», scrive così Manfreda riflettendo sulla gerarchia tra piano logico e storico, «ciò che Hegel definisce eterno, è il produttivo del *Logos*, il suo creare sempre di nuovo un mondo», e non le particolari *Darstellung* che residuano nelle loro reciproche epoche. Perciò, l'autonomia del logico sulla storia effettuale, che da un punto di vista storico-genetico ne rappresenta quindi la condizione, «non lo cristallizza in un immobile sovrastorico, né preclude la possibilità della novitas, che pure s'inscrive a sua volta dentro un mondo costituito nell'attivarsi, per così dire, della mobile struttura del categoriale» (p. 171). La circolarità della relazione tra storia e *logos* posta da Hegel lascia al contrario aperta, secondo Manfreda, «la possibilità dello sporger del negativo storico rispetto al categoriale, sino a costituire una rinnovata premessa per una sua complessiva ridefinizione»: la reciproca fondazione tra i due poli mostra infatti

i limiti del “cielo” logico, ne sgna per così dire i bordi, lo configura come un tutto-limitato che ha sempre a che vedere con un suo altro, che pure viene immediatamente, sempre di nuovo sussunto nella maglie del proprio altro. È questo altro ad operare sordamente, imprevedibilmente nella novitas del non-ancora» (p. 172).