



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

L'angolo oscuro della soggettività

di Francesco Saverio Trincia

Sommario: Chi pone la domanda sul soggetto? Se si parte da questa domanda per elaborare una teoria della soggettività, se cioè ci si pone in una prospettiva trascendentale che sottoponga il soggetto in quanto tema ad una radicale *quaestio juris*, si osserva che la risposta alla domanda iniziale non elimina lo scarto sussistente tra il soggetto che chiede e il soggetto su cui si chiede, ma conferma il carattere di oscurità, di lacerazione costitutiva di una soggettività ormai perduta nel suo carattere non questionato e non questionabile. Si ripropone qui il problema dell'autoafferramento riflessivo della coscienza, ovvero dell'autocoscienza quale categoria che con Cartesio dapprima, e successivamente con Hegel e Heidegger ha ricevuto la sua elaborazione più profonda: proprio Heidegger, con la sua interpretazione del passo hegeliano in cui si propone la nota immagine della calza lacerata, sembra riconoscere – purché si accentui il carattere fenomenologico del suo approccio, ovvero il riferimento alla categoria di evidenza originaria dello statuto intimo della soggettività – la lacerazione del soggetto come un carattere costitutivo di questo e rivelante la sua originaria unità non lacerata, illuminando (senza eliminarlo) l'angolo oscuro della soggettività.

L'angolo oscuro della soggettività

di Francesco Saverio Trincia

1. Chi pone la domanda sul soggetto? Se si prendono le mosse da questa domanda per indagare lo spazio teorico che si distende tra il soggetto che pone la domanda ed il soggetto che funge da oggetto della domanda stessa, si dovrà riconoscere che il percorso stesso dell'indagine riconduce, pur arricchito del riempimento che la domanda stessa esige, esattamente al punto d'inizio. Qualora si supponga, infatti, che la domanda che *chiede del soggetto* e che tenta di strappare alla qualsiasi risposta una qualche legittimazione filosofica del soggetto stesso sia la domanda personale di un qualsiasi *chi* e non sia riducibile ad un domandare impersonale e desoggettivato; e quando, inoltre, si ponga circa il soggetto una *quaestio juris* e il soggetto in quanto *tema* venga indagato in una prospettiva trascendentale, si dovrà riconoscere che nella risposta si ripropone la problematica differenza che ne contrassegna la forma sintattica. La risposta alla domanda iniziale non dissolve il problema della distinzione non giustificata tra il soggetto che chiede ed il soggetto su cui si chiede. La risposta alla domanda non risolve il problema, ma ripropone la struttura della domanda stessa.

Se la domanda ospita in sé una *lacerazione*, un'*opacità* non composta e non componibile (non componibile, si intende, se la domanda stessa deve mantenere il suo senso), e se «l'angolo oscuro» (*der dunkle Winkel*) con cui lo Husserl di *Logica formale e trascendentale*¹ definisce la soggettività attende certamente di essere illuminato, ma senza che divenga legittimo sperare che possa essere dissolto, l'operazione trascendentale che compiamo nei confronti della soggettività per afferrarla concettualmente, presenta la caratteristica paradossale di confermare e anzi di enfatizzare l'incomponibilità della lacerazione tra il *chi* che chiede il *chi* che è *chiesto*, se così si può dire. Accade cioè che la decisione strategica di non pretendere di rispondere alla domanda, ma di elaborare la domanda come tale per tentar di ricavare il senso possibile di una distinzione tra due *chi*, la quale appare al tempo stesso inevitabile e problematica, finisca per consegnarci una singolare fisionomia del procedimento trascendentale, che in questo caso si presenta come opposto al fine per cui viene chiamato in gioco. Esso, infatti, non realizza una sintesi, ma ripropone la scissione analitica dei poli della domanda e legittima questa scissione come insuperabile, come non sintetizzabile. *L'ombra positiva, l'oscurità produttiva* di quel che nella tradizione della filosofia viene chiamato *il mistico* appaiono destinate a distendersi sulla domanda sul soggetto.

Jocelyn Benoist² offre all'elaborazione del problema una prospettiva teorica che coincide in parte con quella che qui propongo – e che da quella è stata forse segretamente ispirata. Egli cita il *De consideratione* del mistico Bernardo di Clairvaux, il quale, dopo aver affermato che la «considerazione» concerne «te

¹ Cfr. E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, 1974; tr. it. a cura di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale Saggio di critica della ragione logica*, Bari 1966, pp. 292-293.

² J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Paris 2001, pp. 109-110.

stesso, ciò che è sotto di te, ciò che è intorno a te e ciò che è sopra di te» e aver aggiunto: «La tua considerazione cominci da te, affinché, trascurando te stesso, non ti perda inutilmente nelle altre cose», dato che non è «sapiente colui che non possiederà se stesso»³, scrive (nel passo citato da Benoist) ad illustrazione del senso dell'obbligo che la «considerazione» cominci da sé: «Ciò che tu sei, chi tu sei e quale tu sei. Ciò che tu sei, grazie alla tua natura, chi tu sei, grazie alla tua persona, quale tu sei, grazie ai tuoi costumi». Benoist osserva che la descrizione delle tre grandi funzioni del soggetto resta «fenomenologicamente perfettamente valida». Il soggetto, di cui nelle varie epoche del pensiero si è enfatizzata questa o quella funzione, consiste «in questo sistema trifunzionale». In quel che Benoist aggiunge trovo una forte consonanza con la mia convinzione che la domanda sul soggetto apra uno scarto, rinvii ad uno spazio opaco non riempibile, e ciò indipendentemente dall'accettazione del «che cosa», del «chi» e del «quale», riferito al soggetto da Bernardo. Niente preesiste a questa sistematica. «È lo scarto, o la distanza di un termine dall'altro, in quanto distanza e scarto sono creatori di opacità – ciò che viene chiamato abitualmente soggetto o soggettività». L'imbarazzo che accompagna l'uso di questa nozione evoca «niente altro che questa opacità di fatto».

La funzione sintetica assegnata da Kant all'«io penso» riposa sulla natura analitica dell'io, sul suo essere unità ed identità. Ma ci si può chiedere – utilizzando un vocabolario non più kantiano ed influenzato nel profondo piuttosto dalla convinzione diffusa che l'unità del soggetto sia un problema e non un presupposto per la filosofia – quale soggetto sia il soggetto della domanda sul soggetto. In questo modo si tenta di gettare uno sguardo su quell'originaria unità dell'io che la domanda stessa, nel suo presentarsi come domanda sull'io, distrugge. Ne consegue che l'unità ed identità dell'io viene respinta, senza che di questa operazione si possa offrire una qualche legittimazione fondativa. Ciò dimostra, in un certo senso, l'inermità dell'intera operazione, se non addirittura l'illegittimità della domanda (una illegittimità che ricade sulla domanda stessa a causa della impossibilità che ad essa si dia una risposta diversa dalla semplice riproposizione della domanda). Ma per altro verso, una volta che la domanda che sdoppia il soggetto sia stata posta, essa mostra retrospettivamente la propria necessità e rende impossibile il ritorno ingenuo ad una presunta immediatezza del soggetto.

Come ha osservato T.W. Adorno all'inizio di *Minima moralia*, ogni tentativo di indagare l'immediato in forma immediata possiede comunque la caratteristica del tentativo impossibile e persino penoso di restituire vita al personaggio di un romanzo, una volta vero e appassionato ossia vivo, ma ormai spento, trasformato dal suo ingenuo autore nel personaggio meccanicamente agito di una rappresentazione di marionette. L'ovvia immediatezza di un soggetto non questionato e in questionabile è perduta. Una interrogazione immediata su di un immediato che in realtà non c'è, risulta impossibile – così come risulta impraticabile il risalimento a condizioni del pensiero ormai irrimediabilmente logorate dalla presa d'atto che l'originario si sottrae a se stesso. Non sfugge a chi argomenti con serietà che la linea ellittica, storica e di pensiero, che congiunge Cartesio ad Husserl sembra offrire una via di uscita. Voglio dire che qualora si intenda considerare come un limite o come l'espressione di un fallimento la nozione di «angolo oscuro» della soggettività, che si ripropone a conclusione dell'indagine, non variata nella fisionomia aperta, non risolta, con cui all'inizio mostrava la difficoltà di definire *chi* domanda su *chi*; qualora, voglio dire, si resista alla presa d'atto che nell'apertura inconclusa della domanda si possano rinvenire comunque le tracce di una risposta possibile, si può ritenere che la difficoltà indicata venga superata grazie alla categoria della *evidenza*. La lacerazione presente nella domanda sul soggetto verrebbe non certo soltanto *composta*, quanto piuttosto *evitata in radice*.

Indagare immediatamente l'immediatezza del soggetto appare possibile, infatti, qualora si accetti che l'indagine stessa e il suo modo immediato, il suo dissolventesi *chi*, ed infine il suo altrettanto immediato oggetto, si risolvano nell'*evidenza* di quel che si mostra nella sua originaria *datità* – dove non c'è luogo per domande, ma solo per la presa d'atto di una *donazione* che originariamente si offre. Soltanto entro questo orizzonte di autodatità evidente, che si suppone destinato a dissolvere la domanda sul soggetto, si articolerebbe la molteplicità degli atti intenzionali della coscienza. Di una coscienza o di un *ego* puro, che assegna senso essendone la fonte, ma non è destinato a sua volta a divenire esso stesso l'*oggetto* intenzionale di una donazione di senso. La soggettività resterebbe bensì un «angolo oscuro», ma se la

³ S. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, II, 2, 3 (*La filosofia medievale*, a cura di N. Abbagnano, Bari 1963, p.170).

nozione della evidenza riferita al *soggetto primo* risultasse convincente e non confutabile, l'invito di Husserl («Il vero filosofo...anziché lasciarsi impaurire, preferirà gettare luce su questo angolo buio») suonerà come tale che, accolto, l'oscurità della soggettività si diraderà e la luce in cui essa propriamente consiste finirà per riflettere come l'autoevidenza stessa nella sua più autentica fisionomia.

Tenterò di realizzare una discussione della nozione di *evidenza* che si mantenga rigorosamente nell'ambito di un argomentare fenomenologico – e che sfugga alla facile cattura nel procedimento logico-metafisico che ritiene di poter dedurre l'impossibilità, o l'assurdità, delle tesi dal punto di vista della logica dell'identità. Da questo punto di vista, osservo di passata, neanche la riflessività dialettica che potrebbe essere chiamata in causa per spiegare il rapporto del *chi* che domanda con il *chi* a cui si rivolge la domanda, risulterebbe accettabile. La stessa nozione tipicamente dialettica di *autocoscienza* dovrebbe essere respinta, poiché evoca una coscienza doppia che realizza la funzione riflessiva di sapersi, ma solo a patto di accettare che un differenza sussista tra la coscienza e la coscienza che si riflette su di sé, scoprendosi appunto come la *verità* della prima. Si dovrebbe piuttosto tentar di capire bene che cosa ci rimanga della *riflessività* dialettica, che possa essere sfruttato per la questione del soggetto che stiamo indagando. Il presupposto, tutt'altro che pacifico, o forse solo la speranza, è che risulti infine possibile declinare una nozione di *riflessività* che tenga ferma una «differenza senza conciliazione», e che possa adattarsi alla definizione del soggetto come qualcosa di essenzialmente lacerato, di costitutivamente *oscuro*, quale potrebbe emergere dalla constatata inconclusività della domanda stessa *sul* soggetto.

La speranza è che tale nozione della riflessività possa riferirsi al soggetto (aggiungo allo scopo di essere il più possibile esplicito), indicando come sua *verità*, quell'unica *verità del soggetto* che affiora (o è già affiorata, e solo per questo potrà tornare ad affiorare) nell'analisi. Richiamare l'attenzione sul punto platonico, ma anche hegeliano, di una verità del soggetto che sfugge alla ricerca perché è già lì, raggiungibile dal nostro sguardo, è tutt'altro che secondario, come ben si comprende. Se si dice, infatti, parlando di un soggetto lacerato, il cui riconoscimento ci impone per questo motivo di lasciare inconclusa la domanda su di sé, che la sua *verità* è comunque antecedente alla scoperta che se ne faccia, che essa deve essere *ricordata* ma non inventata, si utilizza quel riferimento alla funzione del *trascendentale* che non può mancare là dove la constatata lacerazione del soggetto non sia destinata a condurre alla sua distruzione. Si noti ancora, che non si sta parlando in questo momento della *volontà* (magari colorata eticamente) che il soggetto non venga travolto dalla lacerazione, e dunque non si sta procedendo ad un salvataggio magari pratico della soggettività che non potrebbe mai non essere unitariamente presente quale soggetto dell'agire – come è capitato a chi scrive di affermare qualche anno fa⁴.

Si sta piuttosto fornendo una descrizione fenomenologica della precedenza apriorica, e dunque della necessità, che la lacerazione di un soggetto in sé *oscuro* venga *catturata* e resa dicibile. Quel che si richiede è l'interpretazione corretta dell'esigenza husserliana di illuminare l'oscurità, senza peraltro spegnerla. Non v'è dubbio che, espressa in termini metaforici, questa esigenza esibisca un fascino cui tuttavia non corrisponde una chiarezza concettuale ed espressiva equivalente. Se la soggettività, questa fonte trascendentale della luce del conoscere e del fare, risultasse costitutivamente oscura, resterebbe del tutto valido anche per la nozione di soggetto la difficoltà di dire il non dicibile che la filosofia affronta da sempre. Non si può, infine, nascondere che, qualora si tenti di pensare l'antecedenza apriorica della garanzia offerta dal trascendentale alla qualsiasi definizione concettuale del soggetto dalla prospettiva che abbiamo appena delineato, ossia dal punto di vista dell'ipotesi che la soggettività sia *il mistico*, presente, inafferrabile, indicibile e tuttavia detto, il ruolo del trascendentale subirebbe una crisi significativa. L'elemento che chiamiamo *trascendentale* non è un'entità impersonale e indeterminata che impersonalmente sovrintenda alla legittimazione non empiristica del conoscere, ma è una funzione di un *io penso*, se non l'*io penso* stesso in funzione. Introdotto allo scopo di fornire al pensiero di un soggetto inafferrabile, anzi più radicalmente in questionabile, una garanzia che esso possa essere colto nella sua fisionomia autentica e che dunque il fenomeno del soggetto, lacerato tra due *chi*, venga colto nella sua verità, l'elemento che chiamiamo trascendentale risulterebbe invece travolto anch'esso da ciò di cui avrebbe dovuto garantire la verità. Il soggetto apparirebbe così destinato a subire lo stesso destino del sofista platonico, con l'aggravante che non si riesce a scorgere in questo caso un ancoraggio

⁴ F.S. Trincia, *Differenza tra azione e pensiero. Per una teoria della soggettività*, in AAVV *Le sujet de l'action. Le sujet de la connaissance*, PU de Caen, 1997, pp. 61-74.

analogo a quello che nel *Sofista* svolgeva la nozione della *diversità*. Come risolvere, infatti, l'aporia di una soggettività che, nell'interrogarsi sulla soggettività che il soggetto stesso è, rinvia costantemente alle proprie spalle, là dove quel che viene ricercato è già presupposto (come soggetto e non come oggetto)?

2. Vorrei, prima di dedicarmi al primo dei compiti sopra indicati (quello di *sondare* il valore di verità dell'evidenza di tipo fenomenologico) e poi al secondo (quello di comporre l'immagine concettuale di una *riflessività lacerata*, modello di un soggetto diviso, ma non per questo dissolto) non lasciare indagato un punto su cui qualche riga sopra ho lasciato trascorrere il pensiero, considerandolo come una ovvietà non bisognosa d'esame. In effetti, quando si parla del problema del soggetto si tende quasi sempre, e quasi tutti (chi scrive non è egli stesso immune da questa tendenza) a ritenere che gravi sulla questione stessa il peso negativo di una sorta di consumazione storica, di erosione prodotta dal passare del tempo, del terreno su cui essa si pone. Si tende cioè a introdurre un più o meno esplicito «ormai non più», per dire appunto che del soggetto *non si può più* parlare come di qualcosa che si sottragga ad un radicale e definitivo, e forse liquidatorio, *indice di questionabilità*. Che lo si ammetta o meno, oggi il soggetto continua a presentarsi a noi come la figura di una filosofia della storia ormai conclusa e spenta, ma proprio perciò avvolto dalla retorica (oggi mutata di segno) con cui Hegel dichiarava che con Cartesio l'erramento del pensiero filosofico aveva finalmente toccato la terra della certezza dell'autocoscienza soggettiva. Si ricorderà altresì che il grande commento di Martin Heidegger alla *Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito* riprende il testo hegeliano e ne sfrutta sia il contenuto essenziale (la scoperta cartesiana dell'autocoscienza), sia lo sfondo di filosofia della storia che, nonostante l'apparenza, interessa ad Heidegger almeno altrettanto quanto il contenuto – a conferma che appartiene alla vita storia della nozione della soggettività, dopo che essa si è affacciata nella storia del pensiero, il suo fungere da categoria di una filosofia della storia. Di questa atmosfera siamo e restiamo partecipi. Per quanto desideriamo prendere le distanze dalla «filosofia della storia della soggettività», essa avvolge e condiziona così a fondo ogni nostro pensiero, anche ogni nostra volontà di distanziamento, da obbligarci a riconoscere che del linguaggio hegeliano ed heideggeriano che nomina la soggettività è assai difficile liberarsi. La soggettività è in questo senso una categoria *epocale*. Che il riferimento alla scansione epocale sia cruciale per la comprensione del senso del pensiero hegeliano, lo ha ben visto Remo Bodei in un suo non dimenticato saggio di qualche anno fa. Con Cartesio la soggettività assegna il suo nuovo senso alla storia.

«L'essenza dello spirito», scrive Heidegger in *Sentieri interrotti*, «consiste nell'autocoscienza». E commenta il passo hegeliano osservando che

nella certezza indefettibile di ciò che esso pensa il pensiero cerca il proprio *fundamentum inconcussum*. La terra, in cui d'ora in poi la filosofia si troverà a casa propria, è costituita dall'autocertezza incondizionata del sapere. Questa terra è conquistata e interamente misurata solo a poco a poco. Il possesso completo è raggiunto quando il *fundamentum absolutum* è pensato come l'Assoluto stesso.

Qui il soggetto non viene nominato come tale, ma il termine «autocertezza» non può indicare altro che il sapere del proprio stesso sapere, che è proprio del soggetto. Questo poggia i piedi, finalmente, sulla *sua* terra, e riconosce che il fondamento non scuotibile è appunto la certezza del suo *sapere in qualità di soggetto*. Proprio in quanto tale, il soggetto attinge il possesso completo della sua terra quando tale sapere del soggetto si rivela come l'Assoluto stesso. Allora la soggettività è finalmente l'Assoluto. Neanche nel passo delle *Vorlesungen* hegeliane sulla storia della filosofia il soggetto viene nominato. Ma ciò accade solo perché la soggettività come *fundamentum inconcussum* coincide con il pensiero che costituisce se stesso. Ma la tonalità storica ed epocale che conferisce senso al principio della soggettività del pensare ormai affermatasi è molto forte: nel passo citato da Heidegger leggiamo che

Solo ora siamo giunti veramente alla filosofia del mondo moderno; essa incomincia con Cartesio. Con lui entriamo effettivamente in una filosofia autonoma, consapevole di procedere autonomamente dalla ragione, nonché del fatto che l'autocoscienza è il momento essenziale del vero. Qui, possiamo ben dirlo, siamo a casa

nostra, e possiamo finalmente gridare “terra”, come il navigante dopo un lungo viaggio sul mare in tempesta... In questo nuovo periodo il principio è costituito dal pensiero, dal pensiero autocostituentesi⁵.

La soggettività, si è detto, si afferma nel pensiero moderno come una categoria epocale, a cui si assegna il compito di segnare addirittura la svolta da cui nasce la filosofia moderna, la filosofia del soggetto che si sa pensante. Del passo hegeliano, quel che merita di esser messo in rilievo, infatti, è proprio il radicamento storico universale della categoria della soggettività. Noi apparteniamo alla storia aperta dalla soggettività cartesiana, alla quale lo stesso Heidegger si riferisce per pensare una diversa scansione, e un diverso significato ontologico del tempo storico. La soggettività hegeliana parla di noi e noi, a nostra volta, parliamo entro l'orizzonte della soggettività autocosciente. Nel momento in cui tentiamo di definire la soggettività in termini di lacerazione non composta, interveniamo quindi nella continuità del nostro linguaggio e vi provochiamo una cesura, uno stacco, un salto, che tuttavia non posseggono la funzione epochizzante che possiede invece la soggettività cartesiana apprezzata da Hegel e da Heidegger. La cesura antihegeliana e posthegeliana nel pensiero della soggettività non apre affatto una nuova fase del pensiero, ma chiude l'idea stessa di una filosofia della storia pensata come scandita in fasi. Da questo punto di vista, parla con voce assai flebile alla nostra sensibilità filosofica anche lo Heidegger che sostituisce la filosofia della storia hegeliana con la scansione delle fasi di una storia destinale dell'oblio della differenza ontologica.

In quanto prodotto di una soggettività che ci si presenta in crisi fin dal momento in cui ne facciamo oggetto tematico, come si è visto, la continuità di una (certa forma della) storicità del pensiero occidentale si spezza irrimediabilmente. Non è affatto paradossale, quindi, ritenere almeno parziale la tesi secondo cui la crisi della presunta compattezza della soggettività sia il risultato della storia, sia cioè un evento tra gli altri, collocabile soprattutto della storia di quel Novecento in cui la coscienza trasparente a se stessa viene esplicitamente e programmaticamente spodestata dal possesso della sua terra e non può più quindi sentirsi a casa propria. Osservando a partire dalla sua fine la vicenda della crisi della soggettività unitaria, compatta ed autocosciente, si dovrebbe quanto meno completare quella tesi osservando che nella storia del pensiero del Novecento prende corpo e realtà una sorta di autodissoluzione della soggettività che ha motivazioni endogene, che attiene insomma al sospetto nascosto che il soggetto che ha trovato la sua patria cartesiana sia insidiato già da una crisi mortale. Vorrei suggerire discretamente che sia stato proprio il pensiero hegeliano della differenza dialettica e del dominio della *potenza del negativo* quello che, nell'atto stesso di celebrare la grande scoperta cartesiana della soggettività, l'ha assegnata al suo destino di scissione, divenuto poi il destino di una scissione non (più) componibile.

Riprendiamo il filo principale e chiediamoci che cosa faccia ostacolo al riconoscimento che il darsi della soggettività pura è in sé evidente – e che quindi la difficoltà che sembra paralizzare l'elaborazione della domanda su *chi* metta a tema il *chi* della soggettività risulti azzerata dalla assoluta mancanza di uno spazio a disposizione della domanda stessa. Che il soggetto sia (il soggetto stesso) sarebbe autoevidente, dunque. Se ne dovrebbe allora dedurre che ogni domanda *sul soggetto* sia di per sé o impossibile o comunque superflua. Se ne dovrebbe ricavare ancora che soltanto da un ambito rigorosamente extrafilosofico potrebbe venire una riflessione *sul soggetto*. Per la filosofia, il soggetto sarebbe nient'altro che l'insopprimibile vero. In un certo senso le cose, per la filosofia, stanno proprio così. Essa in qualche modo subisce il dominio dell'insopprimibile soggettività del pensare e dell'agire. Gli stimoli che dal di fuori sono venuti e tuttora vengono a mettere in discussione la coscienza pensante e la sua absolutezza, sono respinti come non di pertinenza della filosofia. Ma quale legittimità possiamo dare all'atto che respinge come non filosofica la domanda sul *chi* del soggetto e che sembra consegnare la questione stessa all'*impasse* di una situazione senza uscita – anche nel senso di *priva di un'uscita di sicurezza* che sia in quanto tale capace di azzerare il problema e di farci tornare ad una presunta *ingenuità* filosofica iniziale per la quale i soggetti, le persone, semplicemente esistono nel mondo e la *soggettività* è niente più che la espressione concettuale di ciò?

Ci troviamo di fronte ad uno snodo importante della nostra riflessione. Abbiamo fin qui parlato di un soggetto lacerato, dopo aver constatato che l'atto riflessivo tramite cui il soggetto stesso cerca di

⁵ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M.: 1950; tr. it. di Pietro Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 116.

definirsi, tentando di sapere *chi* è il *chi* che pone la domanda sul *chi* è un atto reale, in sé legittimo, ed è stato per di più adottato dalla filosofia moderna come il terreno della sua stabile consistenza autocoscienziale. Ma constatiamo anche e al tempo stesso che tale atto è assurdo, infondato, carente di risposta, e rinviante all'infinito alle proprie spalle. Il punto a cui siamo arrivati, nel momento in cui ci poniamo la domanda sulla legittimità della nozione delle *evidenza* del soggetto come autocoscienza, sembra condurci ora inevitabilmente verso la conclusione che io posso *vivere*, posso esperire vivendo il mio essere un soggetto, ma non posso *saperlo*. La psicoanalisi mi si presenta come l'*esperienza vissuta* di questa situazione, che nella metapsicologia trova la sua formalizzazione, ma non certo la sua fondativi ragion d'essere. La psicoanalisi fa vivere a me, soggetto, l'esperienza in cui io, in quanto soggetto, vedo che il *chi* della domanda sul soggetto coincide con quella istanza cosciente della psiche a cui è possibile accedere riflessivamente. Ciò accade, tuttavia, nell'atto stesso in cui vedo anche che l'«oscurità della soggettività» indica freudianamente la qualità inconscia della psiche nel suo complesso e dunque la lacerazione della soggettività psichica in regioni e istanze che coesistono come reciprocamente *altre* e che quindi propriamente la rendono letteralmente indicibile.

Il quadro complessivo che è stato fin qui costruito richiede che non si dimentichi che c'è un altro attore della scena filosofica. Il quadro è complicato dalla circostanza che la determinazione del soggetto in termini di lacerazione e la stessa enfasi posta sull'«angolo oscuro della soggettività» sono state accompagnate dall'avvertenza che quella definizione del soggetto non dovesse e non potesse comunque fare a meno di una prospettiva *trascendentale*. L'ipotesi di fondo che guida le osservazioni che sto compiendo è che la lacerazione del soggetto e l'*impasse* in cui si insabbia la domanda sul *chi* siano dicibili e visibili soltanto entro una cornice trascendentale, che non dissolve la lacerazione, non cancella l'*impasse*, ma al tempo stesso evita l'esito a cui sembravamo condannati: che il soggetto e la sua impossibile definibilità unitaria siano *soltanto dei vissuti*. Se si vuole riassumere in una formula quel che diciamo, si dovrebbe dire che lacerazione, trauma e trascendentale coappartengono non al soggetto, ma al percorso avvolgente, complesso e interminabile che si compie intorno al suo fantasma. Questo è il percorso di quel *vissuto trascendentale* che può forse fornirci una approssimazione al *chi* è del soggetto.

Rudolf Bernet⁶ presenta un quadro riassuntivo molto chiaro della figura del «soggetto traumatizzato», che può servire da punto di riferimento per proporre una variazione sulla sua posizione teorica. La variazione potrebbe consistere nella convinzione che il *trauma* che dilacera il soggetto gli appartiene costitutivamente, ossia gli è proprio già in quanto la nozione di soggetto rimanga nell'orizzonte della categorie della tradizione filosofica, come si configurano *dopo* la svolta dialettica realizzata da Hegel: dopo, insomma, la crisi dialettica del principio aristotelico di identità e di non contraddizione. A costo di apparire quel che non credo di essere, ossia un idealista spregiatore dell'empiria, dirò che il trauma *accade al* soggetto, *nel* soggetto, ma anche *per* il soggetto, solo perché la struttura concettuale della categoria di soggetto è aperta all'accoglimento di una frattura, di una lacerazione, di un trama psichici reali, storici ed esistenziali. Aggiungo che solo in questo modo (che in qualche misura *rovescia* i termini dell'impostazione di Bernet) il suo progetto teorico sviluppa tutte le potenzialità in esso implicite. Il problema della convergenza della filosofia e della psicoanalisi nella definizione della soggettività si configura dunque nella forma di una *asimmetria* che assegna alla prima un ruolo in qualche misura fondativo della possibilità stessa che la cucitura tra le due abbia luogo e legittima quel che accade nella vita psichica reale.

Si comprenderà meglio ora perché la mia argomentazione abbia preso le mosse dall'elaborazione di una questione *filosofica* e perché in essa la voce della dialettica hegeliana non sia stata messa a tacere. Si tenga presente almeno quella vera e propria scomparsa del soggetto nella «proposizione speculativa» teorizzata da Hegel, dove il soggetto è il suo predicato e perde perciò ogni autonomia logica. Non è forse implicito nella proposizione speculativa hegeliana che il destino del soggetto oscilla tra la tautologia e la sparizione? La fenomenologia husserliana presenta, secondo Bernet, l'immagine di una coscienza che si rivela nel suo incontro con ciò che si sottrae alla sua presa. Che si tratti dell'esperienza di un'alterità esterna o interna, preoccupazione vitale della coscienza è di «salvarsi resistendo al suo annullamento da parte di una trascendenza traumatizzante»⁷. Il soggetto si configura come un *resistente*

⁶ R. Bernet, *Coscienze et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris 2004, pp. 28-29.

⁷ Ibid.

alle pressioni di un'alterità che lo trascende, *ma che è là contro di lui*. La lacerazione la determina, non *sebbene*, ma *in quanto* egli le resiste. La sua sopravvivenza dipende, secondo Bernet, dalla sua «capacità di resistere alla scomparsa»⁸.

Ma come può avvenire questo atto di resistenza? Quando Bernet scrive che l'evento traumatico si accompagna ad una «coscienza minima» da cui dipende la sopravvivenza del soggetto, compie un'operazione al tempo stesso obbligata, in quanto introduce quel riferimento alla dimensione trascendentale che *sa del trauma e lo vede*, e dunque non ne è travolto, ma in un certo senso anche superflua e radicalmente sdrammatizzate. La presenza della «coscienza minima» del trauma, o se si preferisce, l'intervento del trascendentale, offre la garanzia che il trauma che dilacera il soggetto comunque non lo distrugge. Si tratta di una obiezione che colpisce, evidentemente, anche la nostra argomentazione: un trauma accompagnato dalla garanzia trascendentale di guarigione e di ricomposizione non è un trauma effettivamente dilacerante. Due vie diverse si aprono a questo punto. Da un lato quella di ritenere che sia la stessa «coscienza minima» del soggetto, che sia cioè la stesso trascendentale ad ospitare la scissione in cui si iscrive il trauma psichico reale. Che insomma quella categoria filosofica che chiamiamo *vissuto trascendentale* sia già in sé portatrice di una lacerazione che non viene semplicemente accolta o ripresa dallo svolgimento di una storia esistenziale empirica. Qui la categoria della scissione dialettica appare non facilmente sostituibile: essa offre la possibilità di pensare l'«identità dell'identico e del non identico» che rende dicibili trauma e lacerazioni reali, nel senso che offre loro una sorta di *autorizzazione trascendentale*, in assenza della quale il loro stesso prodursi resterebbe muto. Di nuovo, e schematizzando: il soggetto psicoanalitico non può stare senza il soggetto filosofico (colto nella rete della sua doppia necessità e impossibilità trascendentali).

Si contrappone a questa prevalenza della *dilacerazione pensata* sulla dilacerazione vissuta (prevalenza che dovrebbe essere capace di accogliere anche l'estremo dell'impossibilità della «rappresentazione di sé» come la chiama Bernet), la figura di una «coscienza carnale» sofferente, autentico luogo della resistenza alla scomparsa del soggetto, e soprattutto, «ultima e più fondamentale risorsa di un soggetto che può affermare la sua esistenza solo riconoscendosi non solo vulnerabile, ma già ferito»⁹. Il soggetto resiste al trauma, dunque, solo grazie all'«infimo scarto tra la sensazione della sofferenza e l'evento traumatico». Se il soggetto esiste come resistenza al trauma, la resistenza è condizionata dal prodursi dell'evento di quest'ultimo. Il soggetto e la sua coscienza diventano puramente «evenemenziali». Essi vanno e vengono. Il concetto freudiano di «sintomo» appare perciò a Bernet come l'espressione del radicamento della ripresa di se stesso da parte del soggetto, nel dolore prodotto dal trauma. La risposta al trauma che si radica nella sofferenza è segnata dalla «doppia impossibilità di rispondere e di non rispondere al trauma».

Sarebbe troppo facile osservare che il *soggetto traumatizzato* pensato da Rudolf Bernet condivide con il *soggetto di un vissuto trascendentale originariamente segnato da una lacerazione essenziale* l'elemento della incompiutezza, che rende *vulnerabile* non solo la coscienza reale che *salva* il soggetto, ma la stessa definizione che si offre di tale coscienza. Per sfuggire all'obiezione che se coscienza *salva* il soggetto, questo deve essere *da sempre* salvato da una coscienza (minima o massima) che ne protegge l'esistenza dalla distruzione per via traumatica, Bernet parla di una coscienza che soffre nella carne e come carne: dunque in un certo senso pensa ad una materia carnale capace di una sofferenza che la rovescia in coscienza, che svela il suo poter essere il sapere della sofferenza stessa. Ma quando poi è portato a dare una definizione più precisa di questa immagine (immagine, piuttosto che nozione teorica, direi) introduce l'idea che sia dia uno «scarto» minimo tra sofferenza e trauma. Ebbene, sembra evidente che lo *scarto minimo* non sia altra cosa dalla *coscienza minima* e che solo grazie a tale sovrapposizione si possa pensare ad un *salvataggio* del soggetto da parte della coscienza. Quest'ultima, infatti, risulta vulnerata nella carne, *sofferente come coscienza di una carne*, non come coscienza che è essa stessa carne.

Se le cose stanno in questo modo, è molto rilevante *per la psicoanalisi* il fatto che l'esito della doppia impossibilità di rispondere e di non rispondere all'evento traumatico si configuri come un *sintomo*, ma il problema del soggetto resta pur sempre legato alla domanda filosofica sul *chi del chi* che domanda – a meno che non si giunga ad affermare che il solo soggetto che residua sia «il soggetto come sintomo»,

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

ossia il soggetto come sofferenza indicibile. Se si giungesse a questa conclusione, d'altra parte, quale mai scarto sia pur *minimo* resterebbe tra la sofferenza e l'evento traumatico, e come potrebbe una coscienza *vulnerata* salvare il soggetto – ossia rivelarsi essa stessa capace di soggettività? Che l'apparire del soggetto e della coscienza siano «evenemenziali», secondo la suggestiva immagine di Rudolf Bernet, corrisponde solo ad un segmento della sue stesse convinzioni filosofiche sulla soggettività, ma non *copre*, per così dire, il suo intero progetto teorico.

3. Non sembra agevole andar oltre il punto cui siamo giunti, o da cui forse non ci siamo mai mossi. Tre aspetti lo connotano, come si è detto: impossibilità di rispondere alla domanda sul *chi* del soggetto, lacerazione ed opacità della qualsiasi nozione di quest'ultimo, e intervento della dimensione trascendentale a protezione e a sostegno di un soggetto altrimenti destinato a ridursi al suo vissuto fattuale. Osserva Gerd Brand¹⁰ che la fenomenologia di Husserl «riscatta il fallimento della filosofia trascendentale e della psicologia perché in un certo senso, essa le unifica; nella fenomenologia viene dipanato il paradosso della necessaria differenza e della necessaria identità dell'io trascendentale e dell'io psicologico». Che «nella speculazione trascendentale cerchi di esprimersi un'oscura e inconscia intuizione della profondità della vita del soggetto», come Husserl scrive nella conferenza su *La psicologia nella crisi delle scienze europee*, può essere visto solo in quanto lo spazio della differenza e dell'identità tra io psicologico e io trascendentale venga tenuta ferma, nell'atto stesso in cui il «paradosso» del loro rapporto non sembra imporre affatto di retrocedere alla posizione trascendentale classica – quella che esclude del tutto il riferimento all'io psicologico. Quando chiediamo *chi* è il *chi* che domanda sul *chi* e troviamo che la domanda rimane aperta e che tale apertura apre su un spazio di lacerazione originaria dell'io, intendiamo parlare del paradosso che rende i due io identici e al tempo stesso diversi. E dunque, neanche gerarchicamente ordinati, come accadrebbe se l'io psicologico fosse subordinato e funzionale all'io trascendentale. Se, d'altra parte, parliamo di evidenza della soggettività, dobbiamo pensare che evidente sia il darsi originario del paradosso stesso, e della domanda che, contenendolo, resta inconclusa, perché la filosofia fenomenologica è effettivamente una filosofia *circolare*. Come cercare, in ciò che si configura come paradossalmente circolare (questa sembra essere la figura fenomenologica della soggettività) l'evidenza di un *primum* che sia appunto in piena evidenza il soggetto immediato che dovrebbe essere? L'atteggiamento naturalistico può pensare di identificare un *oggetto* primo. Che alla filosofia fenomenologica non sia invece consentito di farlo, conduce allo sconvolgimento originario della relazione tra evidenza e soggettività – ed instaura la serie di questioni che dall'inizio siamo venuti indagando.

Vale per il problema del soggetto quel che si osserva circa «l'autodisvelamento del trascendentale, in quanto indaga concretamente ed esplicita l'intenzionalità»¹¹. Ma indagare l'intenzionalità non può voler dire che l'intenzionalità sia un semplice oggetto tematico. Essa è infatti già sempre fungente, come la soggettività della quale si indaga il fenomeno. L'intenzionalità, osserva Brand, «è già sempre fungente nella progressiva comprensione di se stessa»¹². La soggettività dell'ego intenzionale lo è allo stesso modo perché essa è *quella stessa intenzionalità*: il che vuol dire che le siamo già vicini ed interni appena ne cominciamo la ricerca. Risulta allora chiaro che la risposta alla questione che abbiamo posto sopra (possiamo parlare di una *evidenza* della soggettività?) risiede nella constatazione che non di *evidenza adeguata* dobbiamo parlare. La domanda che chiede che cosa sia l'evidenza per la soggettività trova la sua risposta adeguata enfatizzando *l'apertura vissuta* che la domanda stessa mette in rilievo quale struttura della soggettività. L'essere singolo «non esiste affatto» ed in quanto tale non offre una evidenza assoluta. «Il problema della fondazione apodittica concerne la vita che-esperisce-il-mondo nella sua totalità. La vita-che-esperisce-il-mondo è nell'apoditticità, ma non nell'evidenza adeguata»¹³. Non si potrebbe sottovalutare questo punto. Qui i vari elementi dell'analisi si annodano. Qui si rende visibile lo *spazio mobile vissuto* in cui la lacerazione della soggettività tra il suo *chi* che domanda e il suo *chi* che offre la

¹⁰ G. Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripte Edmund Husserls*, Den Haag 1955; tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano 1960, pp. 107 sgg.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

risposta senza peraltro chiudere la domanda, ma costantemente riproponendola, appare nella sua non discutibile apoditticità. Per esprimerci ancora con le parole di Gerd Brand: «La vita-che-esperisce-il-mondo comprende progressivamente se stessa, e il suo *telos* immanente è la sua auto-comprensione. Ma che cosa significa allora l'apoditticità? Significa essere-viventi-in-se-stessi (*in-sich-selbst-lebendig-sein*) in quanto diretti verso una sempre maggiore adeguatezza»¹⁴. La determinazione della soggettività è affidata all'apoditticità di un vissuto che si avvicina ad una adeguatezza sempre maggiore.

E la lacerazione? Lasciemo cadere lo strumento dialettico che ci ha sorretto fin qui tanto discretamente? Ci faremo trattenere nel richiamare la nozione di lacerazione, dal fatto che essa ci si presenta, tra Hegel ed Heidegger, come un'immagine curiosamente rovesciata nel suo senso originario? Non potremmo farlo, dopo che abbiamo provato ad opporre il *soggetto dialettico* al *soggetto sintomatico* brillantemente presentatoci da Rudolf Bernet. Propongo quindi di servirsi, per pensare la soggettività, della immagine hegeliana della «calza lacerata»¹⁵ e del suo (apparente?) rovesciamento sostenuto da Martin Heidegger nel seminario di Le Thor del 1968. Avvicinare la lacerazione di una calza alla soggettività costitutivamente non composta, se non scomposta negli estremi in cui si formula la domanda che la riguarda, significa sottolineare il ruolo del *vuoto* intermedio che la lacerazione stessa produce ed è. La vicenda esterna è nota. Heidegger prende le mosse dal commento dello scritto giovane hegeliano sulla *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* per passare subito ad un'annotazione di Hegel che riferisce nel modo che segue. «Una calza lacerata è preferibile a una calza rattoppata...», e chiedersi «perché sia così»¹⁵. La frase hegeliana tratta dalla *Hegels Leben* di Karl Rosenkranz suona in realtà all'opposto: «Una calza rattoppata è preferibile a una calza lacerata: non è così per l'autocoscienza». Heidegger l'aveva mal citata, ma poi corretta in *Was heisst denken*, mentre nel saggio sul *Concetto hegeliano di esperienza in Holzwege*¹⁶ l'aveva citata correttamente. Heidegger aveva scritto che «l'assolutezza dell'Assoluto, l'assoluzione assolvente autoassolventesi, è il *lavoro* [c.m.] dell'afferramento concettuale dell'autocertezza incondizionata». Aveva aggiunto, e proprio allo scopo di spiegare perché per l'autocoscienza un calza rattoppata non sia preferibile a una calza lacerata, che «essa è lo sforzo faticoso di sopportare fino in fondo la dilacerazione in cui è la relazione infinita nella quale si attua l'essenza dell'Assoluto». Per Hegel dunque, che dà voce all'autocoscienza che, come essa stessa Assoluto, lotta per giungere all'assolutezza dell'autocomprensione concettuale, e che compie il «lavoro del concetto», «una calza rattoppata è preferibile a una lacerata, non così però l'autocoscienza». Heidegger rovescia la formulazione letterale della frase hegeliana perché dà voce immediatamente a quell'autocoscienza che in Hegel viene fatta intervenire per via negativa e mediata.

Senza lacerazione, niente lavoro del concetto. Senza dilacerazione, niente lotta dell'autocoscienza per giungere all'Assoluto che essa stessa è. E niente soggettività autocosciente, che della lacerazione vive. Nella prospettiva del buon senso comune, o nella vita quotidiana di quei soggetti che sono le persone empiriche che vivono nel mondo, così si potrebbe completare il pensiero di Hegel, è conveniente e necessario che un oggetto d'uso venga ricomposto dopo aver subito un danno. Ma la vita della soggettività autocosciente non è un oggetto che serva all'uso quotidiano, non è quello che Heidegger chiamerebbe un «utilizzabile». Nella lacerazione della coscienza soggettiva si misura la sua alterità rispetto al mondo delle oggettualità naturali. La soggettività si definisce per differenza rispetto al mondo degli oggetti utilizzabili. E la vita che il soggetto autocosciente possiede sarebbe impensabile se essa non consistesse nella ricomposizione di una lacerazione dialettica. Se, insomma, l'unità fosse altra cosa da ciò che traspare dalla e nella lacerazione. Con questo schema dialettico, la concezione della costitutiva estraneità alla coscienza come propria della vita psichica in sé inconscia può convivere non conflittualmente.

Abbiamo preso le mosse dall'aporeticità di una domanda sul soggetto che presuppone come dato (non problematico) il soggetto che domanda. E' qui che abbiamo colto una prima situazione di lacerazione interna alla soggettività, che si scinde per definirsi, senza che tuttavia riesca a dare una legittimazione a questa scissione. Quest'ultima rimane perciò *aperta*. Non ci è sfuggita la circostanza che

¹⁴ Ibid.

¹⁵ M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a.M.: 1977; tr. it. di M. Bonola, *Seminari*, Milano 1992, p. 41 sgg. e nota 2, p. 41.

¹⁶ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. cit., p. 125.

all'interno della aporeticità della domanda, che apre una lacerazione nella soggettività, non viene evocata quella diversa e forse più radicale rottura della compattezza della soggettività cosciente che risale alla scoperta dell'inconscio psicoanalitico. Abbiamo infatti di proposito cercato di mostrare che la lacerazione freudiana della compattezza della coscienza può non essere *primaria*: cioè, che la filosofia in quanto tale, presa per così dire *al di qua* della sua contaminazione psicoanalitica, non rimane estranea alla ricerca e alla manifestazione del modo in cui il soggetto si presenta dilacerato, o almeno non composto e conciliato in un'unità. In sostanza, abbiamo voluto mettere in rilievo che l'ingresso dell'inconscio nella regione della soggettività psichica conferma ed aggrava, ma non fornisce il fondamento della lacerazione del soggetto. L'espressione, certo fortemente metaforica, di Husserl che parla dell'«angolo oscuro della soggettività» ci ha indirizzato verso la tesi che, per esprimerci ancora in via figurata, il gettare luce sulla fonte stessa della luce cartesiana del soggetto pensante comporta paradossalmente che vi si riconosca una zona di buio, una assenza di luce – anche se ciò voglia dire soltanto che il senso della luce della soggettività, e della visibilità che essa rende possibile, resta aperta ad una ricerca infinita.

L'approdo hegeliano-heideggeriano cui ora giungiamo si presenta dunque come una ripresa circolare del tema iniziale, declinato stavolta in chiave dialettica. Non sfugge, naturalmente, l'eterogeneità delle prospettive teoriche che sono state chiamate in campo in questa analisi della soggettività. Né sfugge che il concludere con la calza lacerata di Hegel, interpretata da Heidegger, non possa nascondere che l'obiettivo di Heidegger non è la rivitalizzazione della dialettica, ma il mostrare il senso del percorso che da Cartesio giunge ad Hegel. Un percorso in cui la progressiva conquista della soggettività dell'Assoluto e del *fundamentum inconcussum* della certezza soggettiva ospita in sé la dimenticanza della «differenza ontologica» che segna la storia della tradizione filosofica occidentale. Ma una ricerca teoretica deve badare proprio a come prospettive diverse possano convergere in quel risultato concettuale a cui si vuole pervenire. L'eterogeneità dei materiali è funzione della edificazione di una costruzione unitaria, di una teoria della soggettività che possenga una qualche coerenza.

La riflessione seminariale di Heidegger sulla calza lacerata presenta una sorta di mutamento di prospettiva. Non più e non soltanto il fondamento assoluto di una soggettività certa di sé e puramente *rappresentativa* preoccupa Heidegger. Ad un certo punto, il passaggio attraverso quel concetto del «bisogno della filosofia» di cui Heidegger stesso sottolinea il valore di genitivo soggettivo e oggettivo e che da Hegel viene collegato alla presenza di una lacerazione, di una scissione non composta, gli consente di passare al concetto di «logos» progettato verso le cose, verso un'altra forma di «riunione». L'aletheia è il luogo dell'incontro tra «ciò che viene alla presenza» e l'ente, «il cui modo della presenza è l'aprirsi per accogliere questa presenza»¹⁷. Qui Heidegger inserisce un ricordo del suo maestro Husserl e della sua passione per la filosofia, segnalando tuttavia la distanza che lo separava da lui - ed indicando il metodo di una indagine *libera* sulla soggettività. «Una cosa per Husserl era semplicemente assente: il senso profondo della storia come tradizione (come ciò che ci lascia liberi), nel senso che Platone è qui, Aristotele è qui e ci parla, ci è presente ci deve essere presente. E questo» si legge ancora nella trascrizione seminariale, «ci riconduce nuovamente a Hegel».

Con questo Hegel heideggeriano si può provare a mettere un punto provvisorio alla ricerca. Heidegger è convinto che la frase che Hegel avrebbe voluto scrivere è «Una calza lacerata è preferibile a una calza rattoppata, non è così per l'autocoscienza». Due pagine più avanti¹⁸ ripete infatti la stessa frase, *corretta* rispetto ad Hegel, perché con tutta evidenza parla in lui non la voce del buon senso, ma la voce stessa dell'autocoscienza. Hegel contrappone buon senso e autocoscienza, Heidegger lascia parlare quest'ultima correggendo il testo di Hegel per interpretarlo nel suo senso autentico, come s'è detto. Dato che sembra vero piuttosto il contrario, è evidente che «il senso comune è rovesciato, capovolto»¹⁹. Si osservi tuttavia con quale decisione Heidegger asserisca che l'analisi della fisionomia dell'autocoscienza soggettiva condotta attraverso la metafora della calza lacerata preferibile a quella rattoppata, richiede un «vedere fenomenologico», anzi una «prima esercitazione nel *giardino di infanzia*

¹⁷ M. Heidegger, *Seminari*, tr. it. cit., p. 52.

¹⁸ Ivi, p. 45.

¹⁹ Ivi, p. 42.

fenomenologico». Dirà più avanti²⁰, a conferma della consapevolezza piena con cui chiama in gioco la fenomenologia, che nello Husserl della *Crisi* si verifica una oscillazione tra il significato comune del termine «scienza» (il nome del soggetto consapevole di se stesso come *fundamentum inconcussum*) e il «suo significato hegeliano». Propongo dunque che si legga il testo heideggeriano enfatizzandone il senso fenomenologico, ossia mirando a ritrovarvi la via dell'analisi della soggettività che abbiamo presentato in queste pagine. Parlare di *sensu fenomenologico* della lettura heideggeriana del passo hegeliano potrebbe non voler significare altro che leggere fenomenologicamente non (o non soltanto) la categoria logica della scissione, ma la fisionomia stessa dell'autocoscienza soggettiva.

Sappiamo, dunque, che la lacerazione e l'unità divenuta visibile tramite la lacerazione sono dei fenomeni e che questi fenomeni descrivono quello che chiamiamo *soggetto*, nell'atto stesso in cui ne rifiutiamo la riduzione ad un mero *fatto categoriale*, al suo essere il solo soggetto logico di un giudizio apofantico. Lacerare nel senso di *zerreißen*, osserva Heidegger, significa dividere, far due di una cosa sola. Da un lato, accade che la calza lacerata non sia più presente *come calza*. Osservo i miei piedi e non vi trovo una calza: una calza non in buono stato non è una calza. L'esser calza della calza, la calza *come calza* non c'è. Se tuttavia la mia attenzione fenomenologica si concentra sul dato di fatto della lacerazione, e non sull'assenza della calza *come calza*, io vedo, attraverso la calza a brandelli, LA calza, che la sua lacerazione riferita all'oggetto stesso impediva di vedere. Constato, indagando riflessivamente la natura della domanda sul *chi* è del soggetto, che una scissione e una lacerazione incomponibili si presentano al mio sguardo, e per questa via il mio sguardo scorge il soggetto che io stesso sono nella sua unità.

«In altre parole: ciò che manca alla calza lacerata è l'UNITÀ della calza. Ma, paradossalmente, questo difetto è in sommo grado positivo, perchè, nell'essere strappata della calza, questa unità è *presente* in quanto unità *perduta*»²¹. Si noti, prima ancora di analizzare la nozione dell'esser presente dell'unità *in quanto perduta*, che Heidegger mette in rilievo un punto fenomenologicamente essenziale: l'analisi che è stata intrapresa deve essere «rivissuta (*„realizata“*, *réalisé*, nel senso di Cézanne) e non semplicemente rappresentata concettualmente». La domanda che rimane sospesa nella nostra analisi della esposizione heideggeriana del presentarsi dell'unità solo in quanto l'unità stessa sia perduta, e attraverso la concentrazione dello sguardo fenomenologico nella frattura, nella scissura, si può presentare nella forma seguente. Non è forse chiaro che non è tanto un appannaggio della soggettività il cogliere l'unità nella scissione e grazie alla scissione di un oggetto, quanto piuttosto che qui l'oggetto è del tutto risolto nella soggettività che lo intenziona, che proprio per questo diviene del tutto legittimo parlare dell'unità perduta come del modo privilegiato del suo presentarsi, e che, infine, quel che è in questione è appunto soltanto la figura fenomenologica della soggettività?

L'invito a *realizzare*, a *rivivere* l'analisi della situazione dialettica che Heidegger prende a prestito da Hegel, *disloca* in maniera radicale il senso stesso originariamente dialettico della situazione stessa. Se, infatti, nell'analisi di cui si parla la soggettività fosse la *cosa* di cui si parla, perché mai dovrebbe essere avanzato l'avvertimento essenziale a non *concettualizzare*, ossia a non seguire quello che Hegel stesso chiamerebbe l'«automovimento» della *Sache selbst*, ma a *vivere* (Husserl direbbe: a «riattivare») l'esperienza del nesso intrinseco tra unità e scissione? Che la lacerazione mostri l'unità assente, e la renda in tal modo presente come non potrebbe avvenire se l'unità fosse già da sempre presente e garantita, non è una *rappresentazione* della soggettività, ma è la *vita stessa della soggettività*. Che questa vita, che va costantemente riattualizzata, possa o debba trovare voce concettuale, non può nascondere che la vita e solo l'esser vissuta della vita ne rappresenta la fisionomia originaria. Questo originario, si direbbe utilizzando una movenza famosa di Jacques Derrida, è originariamente successivo, dunque originariamente segnato da una lacerazione incomponibile – e visibile solo in quanto vissuta.

Il senso del «bisogno della filosofia», che Hegel fa risalire al darsi di una *Entzweiung*, coincide significativamente per Heidegger con la *esperibilità della scissione*. La soggettività è null'altro che l'esperibilità della scissione, che viene vissuta e riattivata. Si noti come Heidegger nel suo parlare seminariale, sovrapponga ed intrecci il proprio pensiero e quello di Hegel, e come si preoccupi di mettere questo incontro-sovrapposizione nel segno di ciò che deve restare, «al fondo», «vivente». «Tutti

²⁰ Ivi, p. 51.

²¹ Ivi, p. 42.

i tentativi di sopprimere la *lacerazione* (*Zerrissenheit*) devono essere abbandonati, - in quanto la *lacerazione* è ciò che sta e deve rimanere al fondo (*im Grunde*)». Perché? Risposta: perchè solo nella lacerazione... può apparire in quanto assente l'unità. «Nella lacerazione», così si esprime Heidegger, «è sempre sovrana l'unità o la riunificazione necessaria, cioè l'unità *vivente*»²². Mi chiedo se la nozione di *unità assente* che solo in quanto tale rende *sovrana* l'unità stessa, non ci fornisca il modo per gettare sulla oscurità della soggettività la luce che Husserl assegna alla fenomenologia come suo compito essenziale.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

²² Ivi, p. 43.