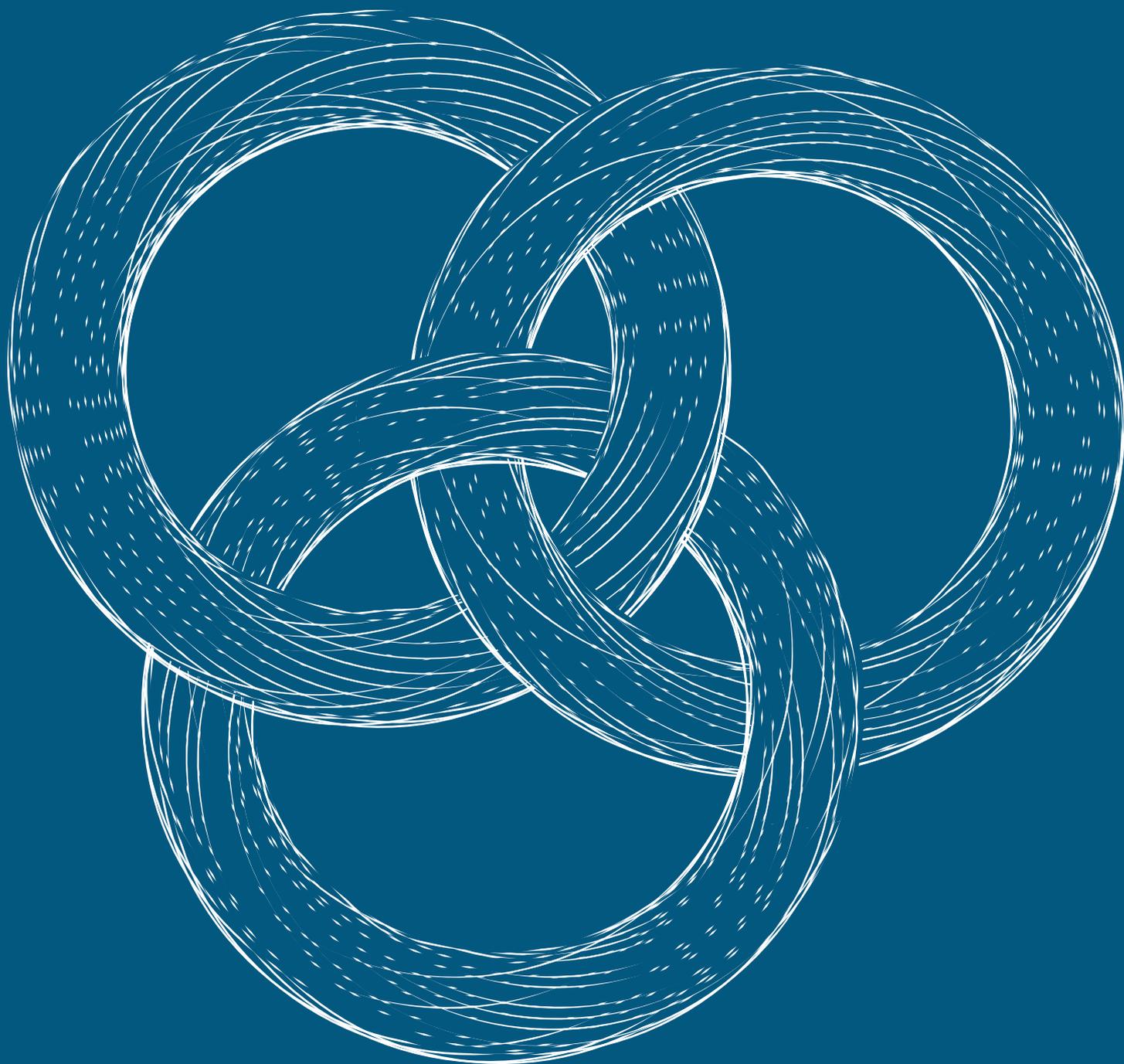


Philosophy
Kitchen #9

Anno 5
Settembre 2018
ISSN: 2385-1945



Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi



Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi

EDITORIALE

7

Soggettivazioni: tra vuoti e contiguità

Lorenzo Curti,
Irene Ferialdi

I. GENESI

15

Estrarre il soggetto

Pier Giorgio Curti

25

Intrecci concettuali. Il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan

Caterina Mola

35

L'atto reale e la genesi del soggetto nella psicoanalisi di Jacques Lacan

Alessandro Lattuada

47

Per un'analisi non significativa della soggettività:

La funzione del punto-segno ne l'*Anti-Edipo*

Davide Tolfo

II. TRASFORMAZIONI

61

La parola contaminata dei movimenti non autoritari degli anni settanta

Lea Melandri

73

Drammaturgia e meta- morfosi del genio mali- gno: Soggetti e spettri tra follia e ragione

Rosanna Chiafari

85

La psicoanalisi come estetica dell'esistenza

Michele Di Bartolo

93

Streaming subjectivation:

Two questions and one thesis about netflix

Andityas Soares De
Moura Costa Matos

III. REALE

107

La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan

Felice Cimatti

121

Verso il reale: schizofrenia/ psicoanalisi

Alex Pagliardini

139

Le origini trascenden- tali del mondo.

Per un'*ontologia* topologica del *reale*

Fabio Vergine

TRADUZIONI

155

Differenza sessuale e ontologia

Alenka Zupančič

167

La fosforescenza delle cose

Frédéric Rambeau

INTERVISTE E RECENSIONI

187

Intervista a Franco Lolli

197

Una quasi-recensione a *Lacan, oggi. Sette conversazioni*

per capire Lacan

di Sergio Benvenuto
e Antonio Lucci.

Considerazioni margi- nali sul rapporto filosofia – psicanalisi.

Filippo Zambonini

Soggettivazioni: tra vuoti e contiguità

Lorenzo Curti, Irene Ferialdi

Il lavoro che presentiamo in questo volume è tutt'altro che un punto di arrivo. Per rendere conto di questa provvisoria conclusione, che qui felicemente presentiamo, non possiamo prescindere dallo spendere qualche parola nel riportare forme e contorni di un progetto che qui conclude la sua prima parte e aspetta di rilanciarsi in altre direzioni.

Chi scrive ha avuto modo di prendere parte a un progetto seminariale che si è svolto a Torino, tra il gennaio del 2016 e il maggio del 2018, che ha preso il nome de *Il testo del Reale – Seminario di psicoanalisi*, e che ha avuto a tema, come *nomen omen*, il vasto panorama della psicoanalisi freudiana e lacaniana. Il seminario è nato spontaneamente, come spontaneamente affiorano le esigenze, per proporzionare doveri e aspettative di un gruppo di studenti e studentesse per lo più afferenti alle facoltà di Psicologia e Filosofia dell'Università di Torino. Inseriti a pieno regime nel compito della propria formazione, nonché, quindi, della propria individuazione, abbiamo lavorato per tre cicli di incontri seminariali, cominciati e conclusi rispettivamente ogni inverno e primavera tra il 2016 e il 2018. In questo arco di tempo abbiamo ospitato per discussioni seminariali ricercatori, docenti e psicoanalisti, che qui non è possibile ricordare tutti, ma che abbiamo presente uno per uno e che ringraziamo, tanto per la disponibilità e il lavoro che hanno preparato per noi, tanto per la solidarietà umana che ci hanno portato: è grazie al loro “stare al gioco” se oggi possiamo sentirci arricchiti e tentare oltre.

Inoltre, poiché l'adagio lacaniano recita di “pensare con i piedi”, non possiamo non menzionare gli spazi entro cui abbiamo immaginato e attuato questo progetto, ovvero sia non possiamo non ricordare lo spazio occupato torinese entro cui tutto è andato in scena: il *Laboratorio Culturale Autogestito Manituana*. Sito in un primo tempo dirimpetto Palazzo Nuovo, con stanze quadrate e sottili; successivamente dentro i locali dell'Ex Cineporto di via Cagliari, in un unico e luminoso ampio spazio; completamente all'aria aperta ora, sgomberato nel merito di politiche urbane, ma sempre in piedi, in attesa di una nuova casa.

Infine, vogliamo sinceramente ringraziare la vivacità con cui la redazione di Philosophy Kitchen si è “assunta la responsabilità” di guidare la nostra

inesperienza e dare fiducia al nostro lavoro dandoci questa opportunità; un ringraziamento particolare quindi a Giovanni Leghissa, Veronica Cavedagna, Alberto Giustiniano, Carlo Molinar Min e infine a Giulio Piatti, che ha seguito tutti i nostri passi incerti con consigli tanto meticolosi e puntuali, quanto discreti e rispettosi delle nostre opinioni.

Esprese le dovute coordinate orientative sul quando e sul dove, rimane il compito di confrontarsi con l'esito del nostro progetto, nato sicuramente con l'insistenza con cui si desidera e assieme con l'ingenuità di quel che non si è mai fatto. Che posizione prendere di fronte questo fatto compiuto? Che sguardo impostare? Sottolineare il trasporto o l'inesperienza? Essere entusiasti oppure puntigliosamente critici? Il problema di ogni giudizio dato in posizione frontale, specialmente nei confronti di se stessi, è che sarà sicuramente narcisistico, *specularmente* autoriferito, ovunque poi cada – nel bene e nel male. Se quindi possiamo isolare un insegnamento dai nostri studi vorremmo che questo fosse una certa educazione alla lateralità, alla formazione di uno sguardo che ridisegni i fili di quel che si è costruito ponendo attenzione a quel che, di volta in volta, si è perso: intorno a quel che si lascia andare affiorano i germi di qualsiasi trasformazione. Noi sentiamo di aver perso molto – e acquisito altrettanto.

Chiarita la genesi del nostro percorso, qualche parola su questo volume. L'intento di questa raccolta, che prende il titolo di "*Soggettivazioni*", è stato quello di aprire una riflessione attorno alla teoria della soggettivazione lacaniana, così per come ce l'ha lasciata in eredità Lacan, a singhiozzi, nei testi stabiliti a partire dai suoi trent'anni di insegnamento orale. Cosa può dirci una psicoanalisi assistematica, distante dalle istituzioni universitarie rispetto a problemi di una concretezza innervata di realtà? Chi frequenta i dipartimenti di Psicologia e assieme l'insegnamento lacaniano sa che è incommensurabile la distanza che intercorre tra la specificità e la settorializzazione degli strumenti istituzionali a confronto con l'universalità dei concetti larghi e volontariamente mai definiti dello psicoanalista parigino. Tra l'estremamente particolare (l'*ad hoc* della psicologia contemporanea) e l'estremamente universale (il concetto, unità sintetica della filosofia) si rischia di incorrere in un deragliamento del punto focale, causato da uno scontro di metodi epistemologici che si sono stabilizzati ai bordi opposti l'uno rispetto all'altro. Nella scelta di prendere in considerazione un tema vasto e generale come la teoria della soggettivazione c'era l'interesse, da parte nostra, di porlo in dialogo con il campo altrettanto vasto e generale del presente. Speriamo che questa prima ricerca possa costituirsi come un'indagine (sebbene parziale) sullo statuto del soggetto in quanto campo epistemologico *aperto*: attingendo dalla teoria psicoanalitica e dal dibattito che ne è scaturito, il presente volume segue molteplici sentieri analitici e sottolinea di contributo in contributo la difficoltà di giungere a un'idea organica di soggetto, per la varietà di ipotesi spesso contrastanti in merito alla sua rappresentazione, formalizzazione e interpretazione. In questa raccolta crediamo che i punti maggiormente messi in rilievo da chi ha collaborato riguardino il problema della genesi, lo statuto della trasformazione, e infine un'attenzione specifica è stata rivolta al registro del Reale e ai suoi effetti.

La crisi del soggetto razionale è stata oggetto d'analisi di due contributi in volume: *Drammaturgia e metamorfosi del genio maligno* di Rosanna Chiafari e *Psicoanalisi come estetica esistenziale* di Michele Di Bartolo. Se si può dire che, fino agli inizi del 1900, il *cogito* cartesiano godesse di ottima salute e, infatti, io e

pensiero si trovavano tendenzialmente coincidenti in un'istanza interna e razionale, a partire dalla divulgazione de *L'Interpretazione dei Sogni* Freud presenta una visione radicalmente nuova dello psichismo. L'io non è più padrone in casa propria: l'ombra dell'inconscio si allunga definitivamente sul mito della Ragione. Lapsus, sogni e atti mancati giungono a interrompere la continuità dell'io e a mettere in discussione l'integrità monadica della sua sostanza. Questo momento di discontinuità all'interno della storia del pensiero viene recuperato nei contributi di Chiafari e Di Bartolo a partire dal diverbio che ne ebbero in merito Foucault e Derrida. In un intento simile di ricostruzione storica si pone anche il contributo *Intrecci concettuali: il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan* di Caterina Mola che, a partire dalle frequentazioni concettuali che Lacan poté fare di Hegel tramite l'insegnamento kojéviano, presenta un'analisi delle logiche dialettiche che ricorrono parallelamente in Lacan, e che sono riconducibili alle formalizzazioni del filosofo di Stoccarda. Similmente, nel contributo *Estrarre il soggetto* di Pier Giorgio Curti, viene ripercorso il dibattito "hegeliano" tra Lacan e Hyppolite sulla nascita del soggetto a partire dalla comparsa della funzione psichica della Negazione (la *Verneinung* freudiana), a cui lo psicoanalista e il filosofo francesi attribuirono un inedito ruolo nella teorizzazione dell'origine della struttura soggettiva.

Dunque il *cogito ergo sum* di cartesiana memoria viene rovesciato da Lacan nel monito «penso dove non sono, dunque sono dove non penso»: il diffondersi di questa concettualizzazione non-lineare della rappresentazione dell'individuo avrà eco in tutta la produzione culturale del Novecento. La rivoluzione copernicana cominciata da Freud prosegue rivelando un profilo umano modellato dai segni di un registro Simbolico. Lacan, dunque, portò al centro della sua indagine le intuizioni della linguistica, ibridando psicoanalisi e strutturalismo, al fine di sottolineare la priorità logica del significante nella vita psichica, aprendo così, di fatto, ad un intenso dibattito nella scena intellettuale francese del secondo '900. Per il Lacan di *Funzione e Campo della parola e del linguaggio* infatti la parola, la lettera e il significante non si limitano a essere elementi logico-astratti ma possiedono una corporeità tanto sottile da permettergli di iscriversi sulle immagini del corpo. Invece, in un'altra tradizione della filosofia francese, quella di Deleuze e Guattari, l'attenzione alla linguistica viene rivolta alla funzione che il segno (il punto-segno guattariano) assolve sul versante della produzione semiotica dei desideri, come illustrano nella presente raccolta *Per un'analisi non significante della soggettività: la funzione del punto segno ne L'anti-Edipo* di Davide Tolfo, e – sebbene con alcune differenze – *Streaming subjectivation: two questions and one thesis about Netflix* di Andityas Soares De Moura Costa Matos.

I significanti tuttavia sono armi a doppio taglio: se da una parte sono gli elementi che permettono l'articolarsi della soggettivazione, dall'altra – per dirla con W. S. Burroughs – sono dei virus, si comportano come dei parassiti che si inscrivono nella carne e nella memoria, scavandola e definendola come la pioggia scava il litorale della *Lituraterra* lacaniana. Le loro tracce si producono nel corpo come resto ineliminabile, insimbolizzabili della pulsionalità Reale del godimento. Il conflitto fra segno (Simbolico) e scarto (Reale), costringe dunque il soggetto a parlare per *sintomi*, ossia a riprodurre nell'immagine fantasticata del suo stesso corpo il paradosso di segni indicibili. Questo paradosso di un'estraneità intima, ossia il tratto Reale, è stato trattato da diversi contributi: *La lingua c'è* di Felice Cimatti, *Verso il reale: schizofrenia/psicoanalisi* di Alex Pagliardini e nella traduzione gentilmente concessaci da Frédéric Rambeau *La fosforescenza delle cose*.

La psicoanalisi dunque non è mai stata troppo interessata a mostrare

quanto di naturale o culturale vi fosse nell'essere umano, ripudiando un'opposizione fra queste dimensioni. Piuttosto, sembrerebbe voler mostrare che il Simbolico, col suo effetto regolatore sul corpo, produce collateralmente anche un eccesso – *surplus* di godimento – che in *Differenza sessuale e ontologia* di Alenka Zupančič viene ricondotto all'inconsistenza ontologica del Reale della sessualità. Sarebbe proprio la produzione paradossale (e poco “naturale”) di questa sessualità insimbolizzabile (definita da Zupančič come “curvatura dello spazio simbolico” generata da un eccesso nella significazione) a rendere strutturalmente così asimmetrico e conflittuale il campo del linguaggio, che diviene luogo di continua costruzione e destrutturazione per il soggetto.

Dunque una nebulosa di tratti e catene significanti gravitano attorno ad un'origine in conoscibile, Reale. Di pari passo a una teoria che si è fatta sempre più complessa e *quantica*, è interessante notare che nel corso del '900 le nozioni più radicali di soggettività abbiano fatto ricorso all'utilizzo di analogie spaziali-topologiche, tratte variamente da diverse branche – dalla biologia alla matematica: i mille piani e il rizoma di Deleuze e Guattari, il concetto lacaniano di *extimité*, l'utilizzo dei nodi e delle figure topologiche (come il nastro di Möbius), la “mente estesa” di Bion e la sua concettualizzazione delle trasformazioni. Da quando le teorizzazioni sulla soggettività non hanno più potuto fregiarsi della dicotomia interno-esterno, si è dovuto fare i conti con il tentativo di ricercare rappresentazioni in grado di rendere conto di questa dissoluzione dei confini (in volume, il contributo *Le origini trascendentali del mondo* di Fabio Vergine affronta questo problema). Quel “territorio straniero interno” – nelle parole di Freud – viene reso da Lacan con il neologismo *estimità* – termine che include sia esteriorità che intimità – e contrassegna specificatamente l’“alterità intima nel soggetto”. Il nastro di Möbius, enigmatica figura topologica composta da un solo lato e un solo bordo, diviene metafora dell'*extimité*, volto a rappresentare la disgregazione dei bordi e dei confini che raffigurano l'umano. Similmente, il concetto bioniano di mente estesa ci invita a pensare a una psiche che si espande «fuori dalla sua calotta cranica», comprendendo relazioni, gruppi, spazi e ambienti. Non a caso secondo Bion gli individui possono agire nelle relazioni delle vere e proprie trasformazioni geometrico-topologiche dei loro vissuti psichici: i materiali mentali vengono proiettati fuori dai confini del corpo – come nelle identificazioni proiettive – e gli spazi possono riempirsi di “oggetti bizzarri”, composti allucinatori proiettati nel campo psicofisico. Lo stesso statuto dell'oggetto in Lacan subisce un ribaltamento, facendo crollare il dualismo classico soggetto-oggetto. Infatti, nell'insegnamento dello psicoanalista francese, l'individuo emerge costruendosi attorno a un buco (la mancanza) lasciato dalla perdita della Cosa (*Das Ding*), il mitico stato di fusionalità primordiale con la madre. Ma questa Cosa perduta lascia una traccia, un resto che si iscrive sotto la forma dell'oggetto piccolo (a), elemento Altro ed esteriore rispetto al soggetto, che però si innesta nel suo punto più intimo, permettendo l'articolazione del suo desiderio e l'emergenza del fantasma. A questo tema sono dedicati i contributi *Verso il Reale: schizofrenia/psicoanalisi* di Alex Pagliardini e *Estrarre il soggetto* di Pier Giorgio Curti. L'oggetto non è più una semplice *meta* del desiderio – come nell'insegnamento freudiano e nella tradizione delle relazioni oggettuali – ma è la causa più intima del desiderio.

Di questo ampliamento epistemologico che ha attraversato la psicoanalisi durante il Novecento, troviamo traccia anche nell'intervista che gentilmente ci ha concesso Franco Lolli a proposito del suo ultimo libro *Prima di essere io: il vivente, il linguaggio, la soggettivazione*. Nel testo lo psicoanalista indaga il

tempo pre-soggettivo della vita, ossia la dimensione impersonale, domandando cosa avviene a un organismo che non può farsi corpo, a un Si che non può farsi Sé, suffragando le sue tesi con osservazioni raccolte durante l'attività clinica nel campo delle disabilità intellettive.

Infine, un'ulteriore proposta d'analisi è presente in *La parola contaminata dei movimenti non autoritari degli anni Settanta* di Lea Melandri: ricostruendo il rapporto storico che si è dato tra psicoanalisi, femminismo e movimenti per una pedagogia non autoritaria, il testo segue le fila del dibattito che si ebbe in merito ai processi inconsci e alla complessità psichica all'interno delle pratiche politiche di emancipazione nei gruppi autorganizzati, come i gruppi di autocoscienza e le assemblee di insegnanti.

Questa rosa di sentieri analitici compone il numero e si allarga in differenti direzioni. Per sistematizzare i contenuti, sono state organizzate tre sezioni principali entro cui sono stati ripartiti gli articoli: in *Genesis* sono stati ordinati i contributi di Curti, Mola e Tolfo; in *Trasformazioni* quelli di Melandri, Chiafari, Di Bartolo e Matos; in *Reale*, infine, gli articoli di Cimatti, Pagliardini e Vergine. Le traduzioni di Zupančič e Rambeau si trovano sotto l'omonima sezione, ugualmente per quanto riguarda l'intervista a Lolli e la recensione a *Lacan, oggi* di Sergio Benvenuto e Antonio Lucci, a cura di Zambonini. L'eterogeneità dei contributi e le difficoltà che abbiamo incontrato nel proporre una loro sistematizzazione sono indizio, crediamo, proprio di quella complessità epistemologica sopra accennata, che si incontra necessariamente quando ci si affaccia a questi problemi cercando un sistema e vi si trova invece un punto nevralgico da cui irradiano infinite linee di fuga.

I. GENESI

15

Estrarre il soggetto

Pier Giorgio Curti

25

Intrecci concettuali. Il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan

Caterina Mola

35

L'atto reale e la genesi del soggetto nella psicoanalisi di Jacques Lacan

Alessandro Lattuada

47

Per un'analisi non significativa della soggettività: La funzione del punto-segno ne l'*Anti-Edipo*

Davide Tolfo

Estrarre il soggetto *

Pier Giorgio Curti

The paper aims to investigate the issue of the genesis and emergence of the subject in the peculiar debate between Lacan and Hyppolite upon the Freudian writing *Negation* (*Verneinung*). Along with a brief description of a clinical case, characterized by the patient's dream of the psychoanalyst as a dentist extracting his patient's teeth (a metaphor for his subjectivity/symptomatology), the author highlights the emergence of subject through the fundamental notion of original repression (*Ur-Verdrängung*), structural model for all the future repressions and for the articulation of the subject. Furthermore, the symbol of negation owns an important role in the emergence of subjectivation, led by two functions: the judgement of attribution and the judgement of existence. Both for Hyppolite and Lacan, in fact, these two psychical functions are constitutive in the origin of the thought because they permit, respectively, the subject to accede the difference between introjection and expulsion, good and bad, (this way defining the inside-outside of the subject and, eventually, reality principle) and the difference between existing and non-existing.

*L'articolo è una versione modificata dell'intervento del dott. Pier Giorgio Curti durante il seminario di psicoanalisi Dispositivi di Soggettivazione

Parlare di come la psicoanalisi affronti la questione del soggetto e come questo possa diventare l'occasione per leggere i temi correlati ad una possibile interpretazione del sociale, ovvero come la psicoanalisi possa diventare un pensiero critico capace di rilanciare una riflessione sui temi fondamentali e strutturali della società contemporanea, è un impegno non da poco. Ci sono percorsi principali che favorirebbero questa lettura, in particolare tutto il dibattito che si è sviluppato intorno al saggio freudiano del *Disagio della civiltà*, ma, in questo scritto, vorrei partire da un cammino minore, quello che vide protagonisti Lacan e Hyppolite intorno al saggio di Freud *La negazione*. Hyppolite venne invitato dallo psicoanalista durante il suo seminario dedicato agli scritti tecnici di Freud tenuto al Sainte-Anne negli anni 1953-54, la competenza hegeliana di Hyppolite lo poneva nella condizione di essere l'interlocutore ideale. Questo piccolissimo e tardivo saggio freudiano di poche pagine sarebbe rimasto un'appendice ai consigli tecnici di Freud, se non fosse stato ripreso da Lacan e Hyppolite. Prima di entrare nel vivo dei testi, mi va di entrare nella logica del discorso in un modo un po' diverso. Pongo questa riflessione per mettere in rilievo un punto preciso, cioè quello che deve rimanere sempre in tensione per noi analisti, che non deve mai smettere di fare mistero: come può la parola curare il corpo? Nel momento in cui ciò smette di fare mistero agli analisti, è meglio cambiare professione, diventare un'altra cosa, magari psicoterapeuti. Un altro modo per dirlo in maniera ancora più semplice: come può un complimento far arrossire una persona a cui lo fate? Che forza ha una parola per segnare il corpo? Come mai ciò è possibile? È una questione che noi diamo per scontata, ma non lo è per niente. Riflettere su questo punto ci porterà a porre il problema del rapporto fra il soggetto e il linguaggio. Il titolo dell'articolo, *Estrarre il Soggetto*, mi è stato ispirato da un mio paziente in una seduta del giorno in cui mi è stato chiesto di intervenire al seminario de Il Testo del Reale *Dispositivi di Soggettivazione*, per la precisione da un sogno che ha portato in seduta. Questi si mise sul lettino, e senza un attimo di esitazione iniziò a parlare, e disse: "È la seconda volta, oggi, che vengo da lei. Infatti oggi, durante la mia pennichella pomeridiana" – è una persona che ha bisogno di riposarsi il pomeriggio – "ho sognato di venire da lei. Ho suonato allo studio, lei mi ha aperto, sono entrato, ma una volta entrato al posto della *dormeuse* c'era il lettino del dentista. Io, con fiducia nei suoi confronti, mi sono seduto sul lettino. Lei, con serenità ha preso gli strumenti del dentista e mi ha detto 'apra la bocca'. Io, sempre con la fiducia che ripongo nei suoi confronti, ho aperto la bocca e lei ha impugnato uno dei tanti attrezzi dentistici. Aveva però difficoltà ad infilarmelo in bocca: la mia bocca era impenetrabile. Io ero la mia bocca, troppo piena. Poi mi sono svegliato di colpo, ma con la sensazione di avere ancora la bocca piena. Non sono riuscito a tirare fuori niente". Nel seguito dell'analisi abbiamo lavorato su questo sogno, di cui vi porterò un po' a conoscenza delle riflessioni svolte. Il paziente ci dice di avere la bocca troppo piena, ingombra di troppi oggetti. È proprio questo forse l'argomento del saggio *La Negazione* di Freud. Il testo inizia riportando alcune vignette cliniche:

Ora Lei penserà che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione." Comprendiamo che questo è il ripudio, mediante proiezione di un'associazione che sta or ora emergendo. Oppure: "Lei domanda chi possa essere questa persona del sogno. *Non* è mia madre" Noi rettifichiamo: dunque è la madre. (Freud 1925a, 197)

Freud, senza alcun tentennamento, ci dice: sicuramente è la madre; oppure: sicuramente in questo voleva parlare male dell'analista. Il "non", la negazione, (Hyppolite si spenderà poi a favore del termine denegazione) che compare nel discorso dell'analizzante – ci dice Freud – indica la verità del soggetto. Poi aggiunge anche, scherzosamente:

Si domanda: Qual è secondo Lei la cosa più inverosimile fra tutte in quella situazione? Che cosa a Suo parere era allora più lungi da Lei? Se il paziente cade nella trappola e nomina la cosa in cui gli riesce di credere meno, quasi sempre così facendo confessa la cosa giusta. (Freud 1925a, 197)

Freud prosegue in questo saggio dicendoci che il paziente riesce a manifestare il contenuto della rimozione, senza che la rimozione venga meno. Questo è un primo passaggio fondamentale, perché proprio la rimozione e il suo correlato (il ritorno del rimosso), si presentano come la struttura fondamentale attraverso la quale la soggettività umana si articola in relazione alla propria dinamica identificatoria. È qui implicata la costruzione del principio di piacere-realtà, costruzione che imbandisce lo spazio lasciato vuoto dall'azione costitutiva della rimozione originaria. Il meccanismo della negazione permette al contenuto inconscio della rimozione di emergere alla coscienza senza che la rimozione, in quanto tale, sia messa in discussione. È opportuno porre l'attenzione su questa osservazione di Freud, la negazione permette al paziente di poter raccontare la rappresentazione rimossa senza interrompere la rimozione stessa. Questo, conseguentemente, non interrompe il processo psicopatologico che riguarda il paziente, e perciò il suo strutturarsi come soggetto. Permettetemi un inciso, prima di tornare al dibattito sulla negazione: se Freud ha ragione, si può facilmente desumere come la terapia cognitivo-comportamentale sia perfettamente inutile. Se infatti l'intellettualizzazione, cioè la capacità di rappresentare ciò che è rimosso, non toglie l'effetto della rimozione, tutto quello che succede nei protocolli cognitivo-comportamentali non incide assolutamente sulla struttura causativa della psicopatologia del soggetto. Gli effetti terapeutici rimangono sulla superficie. Si produce infatti l'effetto per cui si può anche raccontare un fatto rimosso o una rappresentazione rimossa, ma non si toglie la rimozione. Il lavoro cognitivista è soltanto l'operare sul piano della cognizione e dell'azione, e il loro intersecarsi, e infine sulla modulazione di comportamenti, ma tutto questo non toglierà mai il sintomo o la rimozione, se riteniamo che la rimozione è una struttura che attiva una psicopatologia.

Freud nel saggio *La Negazione* si domanda proprio come mai ciò possa accadere. Cosa succede nel processo della negazione? Come mai il soggetto può raccontare la rappresentazione inconscia della rimozione e sebbene anche il lavoro dell'analisi gli faccia cogliere l'evidenza di ciò, questa costruzione pur rappresentando la verità del soggetto, non produce l'effetto di rettifica soggettiva? Nulla si sposta sul piano del sintomo.

Freud ci dice:

Mediante il simbolo della negazione il pensiero si affranca dai limiti della rimozione e si arricchisce di contenuti che gli sono indispensabili per funzionare. La funzione del giudizio ha in sostanza due decisioni da prendere. Deve concedere o rifiutare una qualità a una cosa e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione. (Freud 1925a, 198)

Freud parla di “simbolo della negazione”, concetto che Hyppolite e Lacan prenderanno in estrema considerazione. Dunque c'è una negazione, c'è un analista che ti porta a conoscenza che quella negazione è la tua verità, ma, paradossalmente, quella stessa cosa impedisce che si possa svelare il meccanismo della rimozione. Hyppolite sostiene che in questo passo Freud parli della nascita del pensiero: “Ma questa osservazione porta Freud ad una generalizzazione piena di arditezza, ed in cui porrà il problema della denegazione in quanto potrebbe essere l'origine stessa dell'intelligenza.” (Hyppolite 1971/1974, 886) Freud indicherà che questa emergenza ha a che fare con due possibilità: in *primis* il giudizio di attribuzione e successivamente il giudizio di esistenza. Il giudizio di attribuzione equivale a accettare o rifiutare la rappresentazione in questione. La formula di Freud “In principio l'io”, sarà un concetto ripreso sia da Hyppolite che da Lacan allo scopo di rompere la logica della costituzione del soggetto su un piano evolutivo, come una sequenza di stadi di maturazione. A livello epistemologico contrappongono l'eziologia del soggetto sul piano evolutivo a quella strutturale. *In principio, l'io*: si vede bene che qui si sta parlando di un tempo non storico ma mitico o mitologico. “In principio, sembra dire Freud, ma in principio non vuol dire altro che «c'era una volta» nel mito... In questa storia c'era una volta un io (intendiamo qui un soggetto) per il quale non c'era nulla di estraneo.” (Hyppolite 1971/1974, 890) Si dà, accade qualcosa che non è dell'ordine del tempo storico. Non è una faccenda di natura cronologica. L'io-Piacere ha il compito di accettare, introiettare ciò che è buono, ma prima di introiettarlo deve espungere ciò che è cattivo (Freud, 1925a; Lacan, 1971/1974). Ma è necessario notare quanto sottolinea Hyppolite:

La distinzione fra estraneo e se stesso è un'operazione, una espulsione. Il che rende comprensibile una proposizione che, sorta abbastanza rudemente, appare per un istante contraddittoria: «*Das Schlechte*, ciò che è cattivo, *das dem Ich Fremde*, ciò che è estraneo all'io, *das Aussenbefindliche*, ciò che si trova fuori, *ist ihm zunächst identisch*, gli è inizialmente identico». (Hyppolite 1971/1974, 890)

Il mondo può iniziare a costruirsi, il principio di realtà comincia a emergere proprio attraverso l'espulsione del cattivo e dell'introiezione del buono. Si possono semplificare in questi termini i processi primari a cui si fa riferimento: ciò che è buono lo tengo, ciò che non mi piace lo sputo via. Sappiamo l'uso che farà Freud di questa visione anche per parlare dell'odio e dei processi correlati ad esso. Freud sostiene che l'odio è più antico dell'amore, proprio perché dai primi moti di espulsione prende avvio il potere organizzativo della rappresentazione. Per questo è fondamentale, per il discorso psicoanalitico, ritornare su questi momenti specifici del farsi soggetto. Proprio su questi la Klein ha sviluppato uno dei concetti più fecondi della psicoanalisi: la *schizo-paranoid position*. Il concetto di posizione non va confuso con quello di stadio o di fase: siamo di fronte a concetti differenti. Lo stadio ha a che fare con dei passaggi nella storia del soggetto, si passa da uno stadio ad un altro; la posizione permane e si ripete nella storia del soggetto. La Klein legge l'articolarsi e lo svilupparsi del soggetto tramite le posizioni, in particolare il sovrapporsi della posizione schizo-paranoide a quella depressiva. Freud però tocca forse un punto ancora più radicale. Mentre la Klein avviluppa queste dinamiche attorno alla genesi dell'io e ai suoi inciampi nello sviluppo, Freud qui sta ponendo un'altra questione, che emergerà quando parlerà del giudizio di esistenza. Il giudizio di attribuzione, come abbiamo visto si occupa di dividere il buono dal cattivo, per tenere o espungere la cosa. Ma, aggiunge, sempre il simbolo della negazione ha un altro importantissimo compito: quello di giudicare se una cosa esiste oppure no. Nella lettura di Hyppolite che stiamo seguendo:

Ma ciò che è all'origine del giudizio di esistenza, è il rapporto fra rappresentazione e percezione. Ed è molto difficile non mancare il senso in cui Freud approfondisce questo rapporto. Quel che è importante è che «in principio» è uguale e neutro saper se c'è o non c'è. C'è. Il soggetto riproduce la sua rappresentazione delle cose dalla percezione primitiva che ne ha avuto. (Hyppolite 1971/1974, 890)

Hyppolite riprende questo passaggio freudiano e ci introduce nella dimensione dell'evento, qualcosa si dà, *Es gibt* direbbe Heidegger: c'è. Ma di che si tratta quando si parla di questa percezione primitiva? Quale evento si è dato e poi è venuto radicalmente a mancare? Ciò che viene ricercato nella rappresentazione è, quindi, *qualCosa* di perso per sempre, un soddisfacimento *Uno* Reale che è andato perduto e che la rappresentazione insegue nel giudizio di esistenza, ovvero nelle rappresentazioni del desiderio.

In altri saggi, ad esempio *Inibizione, sintomo e angoscia*, Freud (1925b) nomina questo soddisfacimento Reale, facendo riferimento alla Cosa materna, ma non nel senso del seno materno, come poi rinvia la Klein, ma direi proprio alla *sostanza della madre*. La dimensione del soddisfacimento reale, nel percorso di soggettivazione, viene immediatamente perduta, anzi possiamo dire che è da quel momento in poi, che si tratta nel fare il soggetto insistendo nella ricerca mediante le rappresentazioni della possibilità di ritrovare le sensazioni e le percezioni di quella Cosa perduta.

Come egli ha sottolineato – Hyppolite –, questa creazione del simbolo va concepita più come un momento mitico che come un momento genetico. Giacché non si può neppure rapportarla alla costituzione dell'oggetto dato che concerne una relazione del soggetto con l'essere e non del soggetto con il mondo. (Lacan 1971/1974, 374)

Questa è la lettura che propone Freud, che da un punto di vista propriamente clinico individua tre caratteristiche specifiche della psicoanalisi. *In primis* introduce nel lavoro della rimozione e della negazione, e le pone in alternativa. La rimozione va intesa come la modalità specifica del farsi soggetto, in questo esso è costantemente sintomo in quanto è il prodotto della insistente ricerca dell'oggetto perduto della rimozione originaria. Il Super-io, direbbe Freud con la sua seconda topica, si pone sul confine e vigila sulle rappresentazioni che possono fare io, soltanto ciò che è compatibile con il processo di organizzazione del principio di piacere-realtà può accedere alla coscienza. Il resto, appunto, rimane *Resto*, affetti che vagano e si ripresentano sotto forma di ritorno del rimosso, ovvero sintomo. Passaggio importante che Lacan coglierà subito, rinviando al saggio freudiano *La rimozione*, presente nella *Metapsicologia*. Lacan riprende qui Freud e lo spinge verso la questione radicale della rimozione originaria (*Ur-Verdrängung*), che ha a che fare, come accennavamo anche sopra, con la struttura del soggetto. Freud ne *La Rimozione* dice una frase che ripeterà continuamente anche in *Inibizione Sintomo Angoscia*. L'aspetto della *rimozione originaria* fa eccezione nel modo di fare teoria di Freud, egli, da buon neopositivista, non lascia mai niente in sospeso, tutto segue una logica costruttiva. Anche quando chiede che venga lasciato fantasticare con la sua strega, la metapsicologia, egli è sempre puntuale e logico, puntiglioso. C'è solo un punto in cui Freud diventa ineffabile, ed è con la rimozione originaria. La prima volta che compare quest'espressione è “qualcosa è stato rimosso, ciò che è stato rimosso diverrà la trazione per tutte le rimozioni successive”. Lacan dirà “La Cosa materna è stata rimossa”. Freud

ogni volta che riprende il concetto di rimozione la riprende sempre in questa maniera. Questo conduce sia Hyppolite che Lacan a riflettere su questo punto costitutivo della soggettività umana come punto mitologico. Non stiamo parlando di junghismi. Un punto che non sta nella dimensione della storia, perché è prima di essa, ma allo stesso tempo “fa”, “produce” la storia. Quindi è questo “qualcosa” che è stato rimosso che in qualche modo attiverà tutti i processi di rimozione successivi che costituiscono la struttura della nevrosi ossessiva, ovvero quando va bene, della nostra vita. Senza il momento inaugurale della rimozione originaria non ci sarebbe questo avvistamento tra l’anelito a “qualcosa”, che è stato rimosso una volta per tutte, e il destino della pulsione, che continuamente ricerca una soddisfazione impossibile. La figurazione del desiderio è una bilancia fra ciò che è perduto e ciò che si ricerca per quanto introvabile, quello che Lacan chiamerà piccolo oggetto a. In questo, perciò si articola l’emergenza della logica del desiderio. Proprio perché il desiderio è abitato da una mancanza incolmabile, e proprio perché Lacan dirà, anni dopo, che ha a che fare con l’oggetto piccolo (a), estratto dalla Cosa, causa del desiderio che non satura mai il desiderio, la rimozione continua a cercare e incontrare nei *desiderata* qualcosa che è dell’ordine del rimosso originale, che continua però a scivolare via dal soggetto, ma ne costituisce la radicale condizione. In questo la rimozione originaria è ciò che costituisce tutti i soggetti, nessuno escluso, e a che fare col punto in cui qualcosa è stato rimosso. C’è qualcosa di specifico nell’esperienza del bambino che si soddisfa realmente che viene poi perduta una volta per tutte. Non a caso Freud introduce, una differenza sostanziale, non parla di “realtà” quanto di il principio di realtà. Perché è costretto a introdurre questa doppia parola, principio di realtà, quando avrebbe potuto utilizzare realtà o reale? Nel suo rigore è costretto infatti a intenderlo come principio di piacere-realtà, il principio che tende alla soddisfazione ma che in quanto tale deve sempre essere differito nella realtà nell’attesa di un incontro con qualcosa che non ci sarà mai. Freud parla di principio per distinguere il principio di realtà dalla soddisfazione reale. È come se quella cosa che è successa una volta per tutte non potesse più succedere. Potremmo addirittura ipotizzare che l’introduzione del significante “principio” miri a mettere in evidenza la necessaria dinamica di controllo che l’apparato psichico è costretto a mettere in campo per cercare di controllare il continuo tentativo di fuga della pulsione dai binari della rappresentazione.

Dovremmo addirittura sperare che, l’incontro con la “cosa” non succeda più: la maggior parte dei meccanismi psicopatologici correlati alle dipendenze hanno a che fare con questo punto, soprattutto quelli strutturati sulla dimensione psicotica: l’incontro “stupefacente” con la sostanza presentifica la cosa ed attiva la dipendenza senza fine. Infatti, sempre nel commento che Lacan fa al saggio *La Negazione* di Freud estrapola un altro concetto, la *Verwerfung*, tradotto con forclusione. La forclusione è il meccanismo specifico che struttura le psicosi, meccanismo operante sul significante che permette l’articolazione del simbolico, e forcludendolo impedisce che la “cosa” acceda al simbolico, conseguentemente ritorna nel Reale, nelle allucinazioni o nei deliri degli psicotici. L’essere umano è fortunato se non incontrerà più questa realizzazione totale. È come se, altrimenti, fossimo totalmente ubriachi, persi completamente nella relazione col tempo e con lo spazio e con la memoria (elemento fondamentale), e questa perdita totale è ciò che può permetterci di immaginarci l’esperienza della Cosa. Infatti nessuno può ricordare quello che veramente ha fatto in stato di ebbrezza totale.

La psicoanalista Piera Aulagnier (1975/1992) utilizza un'espressione molto precisa: in quel primo momento la madre porta un pensiero pensato (concetto bioniano) nella testa del bambino. Il processo secondario della madre, la pulsione già domata dalla rappresentazione, viene portato all'interno del processo primario del bambino. Il processo primario per Freud è indicato con la frammentazione delle pulsioni parziali del bambino, quello che Lacan definirà corpo in frammenti. Non c'è ancora niente dell'ordine della rappresentazione, se la pulsione è il limite del somatico con lo psichico, lì nel bambino prevale il fisiologico. Esiste soltanto la percezione. Affinché la percezione si organizzi intorno alla rappresentazione è necessario che il soggetto vi sia introdotto da qualcuno. La funzione materna, quella simbolica, è proprio il trauma del linguaggio. Obbliga il bambino a perdere la cosa, la fisiologia, la natura (la *zoé* aristotelica), per farlo entrare nel *bios*, nel corpo, un corpo regolato dalla rappresentazione. Questo è il passaggio fondamentale e strutturale, il momento in cui si struttura la soggettività umana, il suo punto o: S1. Lacan mette in luce come proprio qui si acceda al simbolico. Da questo momento in poi, da quando entriamo nella Parola perdiamo la Cosa (il soddisfacimento reale). Per dirla con altre parole, quelle dell'antropologia di Levi-Strauss, per l'essere umano la natura è subito cultura. Non c'è differenza fra natura e cultura, perché in quel momento preciso strutturale della soggettività umana noi perdiamo completamente la nostra animalità. Ci umanizziamo, da quel momento lì in poi non possiamo più tornare animali: anche la crudeltà umana non ha nulla a che fare con la ferocia naturale delle fiere. Ecco, questo è l'aggancio al simbolico: la presenza, l'intervento della parola della madre, che informa la natura del soggetto, la metaforizza all'interno della domanda (questa cosa che non è una domanda), la porta attraverso la risposta prematura che lei gli dà, la trascina dentro la logica della domanda. Per questo Lacan invitò Hyppolite, a parlare della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel: la dialettica del riconoscimento che sarà un tema costitutivo della filosofia hegeliana, rimarrà fondamentale per Lacan almeno fino al *Seminario VII*, come la logica attraverso la quale il piccolo dell'uomo diventa soggetto attraverso il riconoscimento dell'altro: desiderio di riconoscimento e riconoscimento di desiderio. Lacan si chiede come facciamo a essere certi dell'effettivo funzionamento di questo meccanismo. Lacan allora recupera dalla sua clinica la dimensione dell'allucinazione e la interpreta in modo inedito. Diventa la prova del nove, sul piano clinico, di questo ragionamento teorico. Lacan dice: quando qualcosa non viene simbolizzato, che cosa succede? Risponde: ciò che non entra nel simbolico ritorna nel reale. Che cosa vuol dire questa frase, avvicicabile a certi elementi della teoresi di Bion? Quello che Bion (1962/1988) individua nei meccanismi dell'identificazione e controidentificazione proiettiva in quanto mette in mostra un movimento, nel caso di cattivo funzionamento della *rêverie* materna, che impoverisce a tal punto il piccolo dell'uomo al punto che viene invaso da oggetti bizzarri, elementi β , che torneranno come allucinazioni e come deliri. Ciò che entra nel pensiero non sparisce allorché non venga simbolizzato, bensì ritorna nel reale, nell'insimbolizzabile. Lacan cita l'esempio del caso clinico dell'Uomo dei Lupi di Freud (1914) e dell'allucinazione del dito reciso. A un certo punto, mentre l'uomo dei lupi (allora bambino) è con la sua cara tata Nania, vede il suo dito reciso, tenuto insieme soltanto da un filo di pelle (rinvio alla castrazione che l'uomo dei lupi non aveva avuto modo di vivere nella sua infanzia). L'uomo dei lupi rimane attonito sulla sua sdraia senza poter dire niente e Lacan sottolinea questo suo non aver potuto dire niente di questo momento di pura paura, di terrore senza nome. Egli avrebbe,

infatti, potuto urlare e comunicare alla sua tata che aveva il dito reciso; ma ciò non è successo. Non ha potuto dire niente perché quell'esperienza non era dell'ordine del simbolico. Non poteva, strutturalmente, trovare parole per dire quella cosa. Era qualcosa che stava fuori dall'ordine del simbolico, qualcosa che era non simbolizzato primariamente, che ritornando nella vita dell'uomo dei lupi si è presentata nella forma dell'inassimilabile. Infatti il soggetto non ha avuto parole per dirlo, per poi rendersi conto che il dito era ancora intero e continuare a vivere. Fatto peculiare, nota Freud, è che l'Uomo dei Lupi fosse convinto di avere già raccontato questa cosa, pur non avendola mai accennata, e lo psicoanalista ravvisa in questa dinamica una negazione della negazione. Lacan riprende questo punto: ciò che qui si può osservare non è la relazione del soggetto con l'oggetto, ma il rapporto del soggetto con l'essere. Lacan evoca Heidegger, non è il rapporto del soggetto con la realtà/oggetto, ma qualcosa che viene prima, cioè la possibilità che ha il soggetto, agganciandosi all'essere, di avere un rapporto con un essente, e quindi di instaurare gli eventuali rapporti oggettuali. Qui abbiamo a che fare con la dimensione strutturale della soggettività umana e possiamo osservare come, in qualche modo, il soggetto si struttura e di come si struttura nel corpo del soggetto. Nel momento in cui noi elaboriamo ciò che riguarda questa dimensione, la dimensione del passaggio dal reale al simbolico (teniamo da parte l'immaginario), abbiamo una dimensione clinica che è dell'ordine della psicosi, perché è dell'ordine del rapporto del soggetto con l'essere. Quando diciamo che lo psicotico è derealizzato, vive di allucinazioni e deliri in un altro mondo, che vuol dire? Cosa significa che non partecipiamo della stessa logica dello psicotico? Significa che lo psicotico in qualche modo è escluso dalla logica del simbolico che ci riguarda. Questo è il punto di aggancio: da una parte la rimozione originaria ordisce la relazione del soggetto con la rimozione propriamente detta, che è la storia del soggetto nevrotico (noi), dall'altra parte la forclusione ha a che fare con la non avvenuta simbolizzazione della Cosa e conseguentemente il non-aggancio all'essere, la non simbolizzazione dell'essere, e infine la condizione della derealizzazione psicotica, con i sintomi che ne conseguono.

Per concludere, perché ho iniziato parlando di questo corpo che è segnato dalla parola? Come può il corpo essere segnato dalla parola? Perché, una volta per tutte il corpo, è *fatto* dalla parola, tant'è che già Lacan in *Funzione e Campo* dice che la parola ha una corporeità - una corporeità sottile ma pur sempre corpo- che quindi modifica il corpo del soggetto. L'analisi e l'esperienza clinica, ma anche il conforto di una relazione amicale, è tale in quanto il corpo in quanto *bios* (dunque non *zoé*) è strutturato dalla parola, è la parola che l'ha fondato e lo fa vivere. Il significante continua a lavorare il corpo, anche nei banali atti della quotidianità: l'emozione che blocca durante le interrogazioni degli esami, oppure come negli attacchi di panico dove un corpo non anatomico grida il proprio dolore senza perché. Un corpo lavorato insistentemente da quel lavoro del simbolico, che una volta per tutte si è inserito dove noi abbiamo perso la natura. Noi siamo ciò che siamo per questo punto specifico della nostra genesi e dell'ingresso nel mondo della parola. Per il fatto di aver perduto l'organismo-natura e nella mancanza di questo godimento assoluto, possiamo insistere nella logica del desiderio, che è la logica propriamente umana della domanda. È per questo che il corpo è così lavorato dalla parola, e che il malessere del corpo è metaforizzato dalla parola. Allora chiudiamo con la bocca troppo piena del mio paziente. Cosa aveva quella bocca troppo piena? Perché non diceva ciò che le mie pinze avrebbero potuto estrargli? Cosa stava rivivendo nell'opportunità della dimensione

onirica? Il percorso dell'analisi ha mostrato che quello che lui non riusciva a dire era dell'ordine dell'affogamento. Infatti, gli venne poi raccontato da una prozia che quando era molto piccolo, durante la poppata, aveva bevuto talmente tanto potentemente e con talmente tanta foga che il latte, andandogli di traverso, lo aveva completamente affogato. Intervenero ambulanza e pediatra per rianimarlo veramente. Questo rimosso che gli hanno ricordato, e che il lavoro onirico gli aveva anticipato, ha riarticolato la possibilità che il paziente da sempre aveva bloccato. Era un paziente estremamente avido e allo stesso tempo estremamente avaro, due cose che non vanno insieme. L'avidità e l'avarizia non si sposano insieme, mentre lui era queste due cose contemporaneamente. Il suo conflitto era legato al non riuscire a tenere insieme queste due parti di sé. Successivamente, attraverso l'articolazione di questi temi nella sua analisi, ha potuto rimettere in discussione questo soffocamento della cosa, la sua bocca troppo piena, in cui non si poteva più mettere altre cose, ma all'interno della quale voleva anche tenerle tutte allo stesso tempo, e ha potuto iniziare a svuotare. Ecco che il transfert offre l'occasione per poter ripetere l'irripetibile, riporta il paziente nel tempo senza tempo del trauma e ricostruisce il tessuto di un rilancio simbolico: una seconda occasione *après coup* di rifarsi del soggetto.

Bibliografia:

- Aulagnier, P. (1975). *La violenza dell'interpretazione: dal pittogramma all'enunciato*. Roma: Borla, tr. it. A. Luchetti, 1992.
- Bion, W. R. (1962). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando Editore, tr. it. A. Armando, 1988.
- Freud, S. (1914). *Dalla storia di una nevrosi infantile (caso clinico dell'Uomo dei Lupi)*. In OSF Vol. VII, tr. it. M. Lucentini e R. Colorni. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1925a). *La negazione*. In OSF Vol. X, tr. it. E. Fachinelli. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1925b). *Inibizione, sintomo e angoscia*. In OSF Vol. X, tr. it. M. Rossi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hyppolite, J. (1971). Commento parlato sulla *Verneinung* di Freud. In J. Lacan (1971), *Scritti*, (885-893), trad. it. G. Contri. Torino: Einaudi 1974.
- Lacan, J. (1971). Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla *Verneinung* di Freud. In J. Lacan (1971), *Scritti*, (373-390), trad. it. G. Contri. Torino: Einaudi 1974.

Intrecci concettuali. Il soggetto tra Hegel, Kojève e Lacan Caterina Mola

Following the articulation and development of the Lacanian theory of the subject, the article aims to highlight the similarities between Lacan's idea of the subject and that which emerges from Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. Hegel's Lacanian reading, however, has always been mediated by the interpretation of Kojève who, with his concept of the *end of history*, led the French psychiatrist to distance himself from the Hegelian dialectic before time. On the one hand, the symbol in Lacan is what leads us out of the imaginary impasse but, on the other hand, it is what opens the subject to a radical linguistic alienation. In the same way, the Hegelian Geist cannot be an absolute subject, nor absolute knowledge is configured as the ultimate stage of the dialectical movement: it is rather the immanent point of view that manages to capture the dynamic tension that permeates the relationship between Singular and Universal. Therefore, the real way in which Lacan distances himself from the Hegelian thought is not so much the question of the articulated subject starting from the symbolic order, but rather the issue of *jouissance* and the central tendency of the order of Real.

Introduzione

Il tema del soggetto è centrale in tutta la produzione lacaniana e resta prevalentemente legato al registro simbolico. Se il primo Lacan insiste sulla distinzione tra *moi*, quale prodotto della dinamica speculare, e *je*, in quanto soggetto inconscio, e legge il simbolico come quell'orizzonte di senso che consente l'uscita dall'altalena mortifera di narcisismo e aggressività, successivamente il secondo registro assumerà dei tratti di ambiguità che apriranno il soggetto ad un'alienazione significativa ancor più radicale di quella implicata nella dinamica immaginaria. L'elaborazione di tale registro e la riflessione sul soggetto, conducono Lacan ad un confronto, spesse volte polemico, con la dialettica hegeliana, con particolare riferimento alla figura di Signoria e Servitù sviluppata nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il significante Hegel, tuttavia, più che indicare direttamente il filosofo di Stoccarda, è sovraccarico di tutte quelle interpretazioni del suo pensiero che si sono sviluppate in Francia negli anni Trenta durante la cosiddetta *Hegel-renaissance* (Fazioni 2012, 104). Il riferimento di Lacan può quindi essere rintracciato principalmente in Alexandre Kojève, di cui lo psichiatra francese fu allievo. Seguendo dunque lo sviluppo della teoria lacaniana della soggettivazione, il nostro intento è cercare di districarci concettualmente all'interno di questo rimando di interpretazioni mostrando fin dove la soggettività che emerge dalla *Fenomenologia* possa essere accostata al pensiero lacaniano del soggetto e come il distacco che lo psichiatra prende da Hegel sia dovuto alla mediazione kojèviana.

Il simbolico come via d'uscita dall'impasse immaginaria

Il simbolico, nella sua prima articolazione, si qualifica come il luogo del «patto» (Lacan 1974, 265), la sede del linguaggio e della parola, che apre il soggetto ad una dimensione realmente intersoggettiva e propriamente umana, capace di andare al di là dell'altalena di narcisismo e aggressività. Il piccolo altro della relazione immaginaria diviene ora il grande Altro del linguaggio, il desiderio non è più rivolto semplicemente all'oggetto dell'altro (invidia) o all'altro in quanto oggetto, ma si fa ora domanda di riconoscimento.

Sulla scorta di Kojève, Lacan illustra questa fase di passaggio attraverso la figura hegeliana di Signoria e Servitù: il servo e il signore si costituiscono come tali dopo aver ingaggiato una *lotta di puro prestigio* nella quale hanno messo a rischio la propria vita, elevandosi così oltre il livello animale. Tale lotta, tuttavia, non può concludersi con la morte effettiva dei due rivali senza ricadere nella mera naturalità, dunque uno dei due contendenti si sottomette all'altro e si vengono così a costituire le due polarità del servo e del padrone. Il riconoscimento, però, non è mai reciproco, infatti se il servo riconosce il padrone egli tuttavia non fa altrettanto; dunque, come nella relazione immaginaria, si incorre in un'impasse, che viene superata dalla parte del servo attraverso il lavoro, «e quando si va al lavoro ci sono delle regole, degli orari – entriamo così nel dominio simbolico» (Lacan 1978, 262). L'ambito del simbolico è ciò che regola fin dall'inizio la relazione, è la condizione di possibilità della relazione stessa. ¹ La struttura del desiderio come desiderio *antropogeno* di riconoscimento è dunque sviluppata da Lacan sulla base dell'originale interpretazione kojèviana ² della *Fenomenologia* che

¹ Cfr. schema dello stadio dello specchio: il simbolico stabilisce il campo visuale. Cfr. Lacan (1978,167).

insiste sull'irriducibilità dell'uomo alla mera naturalità **3** e rimarca la differenza tra l'assumersi il rischio della vita, che implica il disprezzo della morte, e la morte effettiva.

La pratica della psicoanalisi si propone dunque un depotenziamento dell'Ego, per liberare il desiderio del soggetto, dare voce alla parte inconscia che viene intralciata dall'Io: **4**

L'analisi progredisce attraverso la parola del soggetto in quanto essa va al di là della relazione duale, non incontrando perciò più nient'altro che l'Altro assoluto, che il soggetto non sa riconoscere. Progressivamente deve reintegrare in sé questa parola, ossia parlare finalmente all'Altro assoluto da dove egli è, da là dove il suo io si deve realizzare, reintegrando la scomposizione paranoide delle sue pulsioni, rispetto alle quali non basta dire che egli non vi si riconosce – fondamentalmente, in quanto io, egli le misconosce. (Lacan 2006, 311).

L'analisi, in quanto *talking cure*, **5** mira a simbolizzare le immagini, permettendo così l'iscrizione delle varie identificazioni immaginarie nella storia del soggetto: il rimosso ed il suo ritorno come *segno cancellato* devono realizzarsi sul piano simbolico, in modo da inserirsi nella *Geschichte* del soggetto rideterminando così il suo passato. Il ritorno del rimosso «non sarà mai altro se non una cosa che, a un dato momento di compimento, *sarà stata*» (Lacan 1978, 189). L'uomo, secondo una prima teoria della soggettivazione (Recalcati 2012, 5), si realizza sempre nel futuro anteriore, **6** la simbolizzazione dell'immaginario ha una funzione retroattiva (*nachträglich*) che va a risignificare tutto il vissuto del soggetto: **7** «Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto [...], né il perfetto [...], ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire» (Lacan 1974, 293). Non si tratta di andare a cercare il passato del paziente, ma piuttosto di giungere ad una rimemorazione, ovvero ad una «successione di eventi simbolicamente definiti, puro simbolo che genera a sua volta una successione di simboli» (Lacan 2006, 213).

Il simbolico, sulla base di quanto detto, è allora accostabile al *Geist* hegeliano: il simbolo permette al soggetto di nominare il proprio desiderio singolare, garantisce l'accesso ad un mondo di esseri che parlano, ovvero ad una realtà sociale ed interumana; **8** allo stesso modo lo spirito è quell'orizzonte umano, culturale ed etico nel quale soltanto l'uomo può costituirsi e agire, è la rete di relazioni che le autocoscienze intessono fra loro e al contempo l'insieme delle strutture sostanziali che consentono l'agire dei singoli:

2 Cfr. Dati (1998,14), lettera a Tran Duc Thao (7 ottobre 1948): «Per quel che riguarda la mia teoria del desiderio di desiderio, neppure essa si trova in Hegel, e non sono sicuro ch'egli abbia ben capito la cosa».

3 Hegel certamente distingue l'uomo dall'animale ed ammette anche una differenza tra Natura e Spirito, infatti la prima è il luogo dell'alienazione del secondo; essi tuttavia non coincidono mai perfettamente, nonostante siano entrambi inclusi nel medesimo movimento dialettico. Kojève, invece, insiste notevolmente sulla distinzione tra essere semplicemente vivente ed essere umano, infatti egli contrappone il mondo della Storia dell'Uomo al mondo fisico della Natura, la quale non può mai essere dialettica, ma si qualifica solamente come identità. Cfr. Dati (1998, ca: 5).

4 Per quanto riguarda l'opposizione tra la funzione di misconoscimento dell'io immaginario e la domanda di riconoscimento che si dà attraverso il simbolico cfr. schema L (Lacan 2006, 281).

5 Cura parlata. Nota definizione dell'analisi data da Anna O., paziente di J. Breuer, maestro di Freud.

6 Cfr. ancora una volta l'influsso di Kojève: l'uomo presenta il tempo come sua forma universale, si definisce come divenire in quanto «sarà (nell'avvenire) ciò che è diventato mediante la negazione (nel presente) di ciò che è stato (nel passato)» (Kojève, 1996, 19).

7 Per un approfondimento cfr. Recalcati (2012, 93-96).

8 Cfr. Di Ciaccia & Recalcati (2000, 40): «Un soggetto parla perché la verità della sua parola sia riconosciuta dall'altro. La centralità attribuita alla parola si annoda così con quella attribuita alla dimensione dell'intersoggettività».

Di seguito gli autori ricordano

Il mondo etico [...] e la visione morale del mondo sono allora gli spiriti in cui s'andranno a sviluppare il movimento e il ritorno entro il Sé, semplice e per-sé essente, dello spirito; e come meta e risultato di quel movimento, a emergere sarà l'autocoscienza effettiva dello spirito assoluto [...]. L'autocoscienza produce come *propria opera*, e con ciò come *realtà effettiva*, l'unità fra il proprio Sé e la sostanza. (Hegel, 2008, 294).

come una tale concezione del soggetto, costruita in termini relazionali, sia influenzata dalla visione hegeliana.

Il soggetto barrato e l'alienazione significativa

Lacan, dopo aver indicato il simbolico come via d'uscita dalla dinamica speculare, approfondisce lo studio su questo registro e pone una distinzione tra linguaggio e parola. Rifacendosi alla linguistica strutturalista di Saussure, infatti, definisce la lingua come sistema universale ed extrasoggettivo che opera secondo proprie leggi, le quali devono necessariamente essere rispettate dalla parola, quale funzione soggettiva. Il soggetto, infatti, è sempre «servo del linguaggio» (Lacan 1974, 490), più che parlare egli è parlato; Saussure, nel suo *Corso di linguistica generale*, elabora il cosiddetto *schema del segno* nel quale il significato e il significante, rispettivamente l'elemento concettuale del senso e la componente fonetica e materiale che costituiscono il segno, stanno fra loro in un rapporto reciproco. Tuttavia, se l'algoritmo di Saussure (s/S) stabilisce una supremazia del significato sul significante e la barra, oltre a separare i due elementi funge anche da collegamento, in Lacan il rapporto tra i due fattori viene invertito e la barra diviene un elemento di netta divisione (S/s). Egli dunque radicalizza la tesi saussuriana dell'*arbitrarietà del segno*, tra significato e significante non c'è dunque mai completa corrispondenza, tra le parole e le cose non v'è che un nesso arbitrario:

Poiché intendiamo con segno l'associazione di un significante a un significato, possiamo dire [...]: *il segno linguistico è arbitrario* [...]. La parola *arbitrarietà* [...] non deve dare l'idea che il significante dipenda dalla libera scelta del soggetto parlante [...]; noi vogliamo dire che è *immotivato*, vale a dire arbitrario in rapporto al significato, col quale non ha alcun aggancio naturale. (Saussure 2005, 85-86).

«Non c'è alcuna significazione che si sostenga se non nel rinvio ad un'altra significazione» (Lacan 1974, 492). Il significato, infatti, non indica la cosa, ma la significazione («Ogni volta che parliamo diciamo la cosa, il significabile, tramite il significato. C'è qui un abbaglio, perché è bene chiaro che il linguaggio non è fatto per designare le cose. Ma questo abbaglio è strutturale al linguaggio umano» Lacan 1978, 290), il senso non è costituito dal rapporto rappresentativo significato-significante, bensì dalla *catena significativa*, dal continuo rimando da un significante all'altro secondo le leggi del linguaggio, che seguono il modello della metonimia e della metafora. ⁹

Attraverso la linguistica strutturalista, dunque, Lacan espone una concezione della soggettività privata di ogni sostanzialità: il soggetto non è più una totalità, ma è sempre decentrato, la S dello schema L, che rappresenta il soggetto dell'inconscio, è ora una S barrata. La *catena significativa* viene dunque presentata come una nuova forma di causalità psichica: a livello simbolico, è la concatenazione dei

⁹ Lacan interpreta le leggi di condensazione e spostamento esposte nella *Traumdeutung* di Freud secondo gli schemi della metafora e della metonimia elaborati dalla linguistica strutturalista di Jakobson. Per un approfondimento dei temi trattati cfr. Di Ciaccia & Recalcati (2000, 47-59).

significanti che, secondo le sue leggi, costituisce il soggetto. Essendo il significante del tutto inconsistente, anche il soggetto non potrà presentare una sostanzialità, ma sarà costantemente rimandato dal *significante-padrone* ad un altro significante. Lacan, partendo dalla sovversione operata da Freud, la approfondisce e la radicalizza: non è più solamente l'io (*moi*) ad essere diviso in se stesso, ma anche il soggetto dell'inconscio. Dall'alienazione immaginaria si è passati all'*alienazione significante*, infatti il linguaggio si presenta come strutturalmente ambiguo: l'iscrizione del desiderio nell'ambito simbolico, se garantisce il superamento della dinamica immaginaria, tuttavia incatena il soggetto all'Altro, in quanto la parola si pone sempre come domanda che assume il suo senso retroattivamente tramite la risposta dell'Altro: **10** «Ecco allora la funzione decisiva della mia propria risposta che non consiste soltanto, come si dice, nel fatto di essere ricevuta dal soggetto come approvazione o rifiuto del suo discorso, ma veramente nel fatto di riconoscerlo o abolirlo come soggetto» (Lacan 1974, 293).

10 Cfr. Recalcati (2012, 121): «Il linguaggio dona la possibilità della parola – dona il dono della parola – ma solo in cambio di una erosione del soggetto, di una rapina del suo essere».

Il significante è infatti caratterizzato da una violenza propria, esso uccide la Cosa del godimento, il *Ding* freudiano, il quale in Lacan non si dà mai se non come già da sempre irraggiungibile. Il desiderio, dunque, non potendo mai essere appagato del tutto, si fa inesauribile: «così il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio» (Lacan 1974, 313). Il linguaggio costituisce quindi il soggetto come metonimia della *manca ad essere*, **11** l'uccisione della Cosa perpetrata dal significante separa l'uomo dalla vita naturale e dal mondo istintuale: il simbolico non fa che mortificare la vita. Tuttavia, bisogna notare che se, da una parte, il linguaggio elimina l'animale, dall'altra lo inserisce nell'ambito intersoggettivo e sociale, propriamente umano. Il linguaggio è dunque strutturalmente ambiguo, oscilla in continuazione tra il dono della parola e l'espropriazione dell'essere e non v'è mai un lato che prevale sull'altro (Recalcati 2012, 121-122).

11 Si noti come il legame tra desiderio e mancanza, che a partire dal Seminario VII aprirà la strada alla figura del godimento, è elaborato da Lacan attraverso il confronto con il Kojève heideggeriano e con il *dèsir d'être* sartriano.

La particolarità del bisogno, alienandosi nella domanda, viene ricondotta alla dimensione universale del linguaggio **12** e così soltanto può trovare una possibilità di appagamento. Il bisogno va quindi distinto dal desiderio, il quale si dà solamente nel momento in cui il primo si è simbolizzato, cioè si è fatto *appello*. Il bisogno naturale, dunque, acquista un senso solamente nel momento in cui l'Altro retroattivamente glielo fornisce: esso, per poter essere appagato, dev'essere messo in forma significante. La soddisfazione infatti passa sempre attraverso la mediazione dell'alterità. La domanda, tuttavia, si qualifica sempre anche come domanda d'amore, domanda della presenza dell'Altro, il quale allora non dev'essere soltanto il luogo impersonale del linguaggio, ma, per poter dare risposta, deve a sua volta farsi soggetto: «La domanda d'amore come fondo esistenziale di ogni domanda – come fondo a cui debbano

12 Si noti come anche per Hegel il linguaggio sia il luogo dell'universale cui ogni singolare viene inevitabilmente ricondotto: «È il linguaggio però, come vediamo, a essere più veritiero; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente il nostro *intendere*, e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio non esprime che questo vero, non c'è assolutamente mai la possibilità di dire un essere sensibile per come lo *abbiamo in mente*» (Hegel 2008, 72). Cfr. Cesaroni (2008, 89): il sapere «si costituisce come oggetto solo nella misura in cui viene linguisticamente e concettualmente articolato».

riferirsi tutti i travestimenti significanti della domanda -, esige l'incontro con un Altro incarnato, con la soggettività dell'Altro» (Recalcati 2012, 132).

La domanda, pur mettendo in forma significante il bisogno, permettendo così che esso si costituisca come desiderio e che si dia una possibilità di appagamento, tuttavia, non lo esaurisce mai del tutto: il bisogno tramite la domanda viene *deviato*, lascia sempre un resto che non può essere simbolizzato, un residuo che si presenta come la prima apparizione nel pensiero lacaniano dell'oggetto piccolo (a) quale oggetto causa di desiderio. Gli studi lacaniani successivi, a partire dai primi anni Sessanta con il seminario sull'etica della psicanalisi, prenderanno il via da questo punto per svilupparsi attraverso il concetto di *plusgodere* ed apriranno ad una concezione dell'Altro che non sarà più limitata alla dimensione intersoggettiva; l'Altro sarà anch'esso barrato, in quanto appunto la domanda non riesce a simbolizzare completamente il bisogno, ma lascia sempre un resto. Tale residuo sarà quindi il punto di partenza per l'elaborazione del registro del reale, **13** che segnerà un effettivo distacco dall'orizzonte hegeliano.

13 Per una trattazione completa dell'insegnamento di Lacan, cfr. Recalcati (2012), oppure Di Ciaccia & Recalcati (2000).

Ciò che invece porta Lacan, fin dal Seminario II (Lacan 2006, 82-85), a prendere le distanze da Hegel è l'idea che il sapere assoluto si dia come fine, nel duplice significato di scopo e conclusione, del movimento dialettico. Tale interpretazione, tuttavia, è fortemente influenzata dal pensiero kojéviano che introduce il concetto di *fine della storia* e di *domenica della vita*: **14** la Storia infatti è intesa come quel processo di emancipazione progressiva del servo, attraverso la sua *attività negatrice*, dalla Natura e dalla sottomissione al signore. La battaglia di Jena e la diade Hegel-Napoleone sanciscono quindi la definitiva *fine della storia* e l'ingresso in un'epoca post-umana di desideri già desiderati, dove il dominio sulla Natura va semplicemente consolidato e la conquista dei diritti va allargata, ma non conquistata: «Napoleone porta a compimento la storia, Hegel ne prende coscienza, è il "Sapere assoluto" che non dovrà più essere modificato né completato, perché non ci sarà più niente di nuovo nel Mondo» (Kojève 1996, 53).

14 *Le dimanche de la vie* (1952), è il titolo dell'ultimo dei tre romanzi di Raymond Queneau che Kojève stesso definisce, nel saggio dedicato alla produzione letteraria dell'allievo, contenuto ne *Il silenzio della tirannide* (Adelphi, Milano: 2004), come «romanzi della saggezza».

Il sapere assoluto hegeliano, al contrario, lungi dall'essere la definitiva conclusione del processo che la coscienza compie per potersi riconoscere nel suo essere-altro, è piuttosto il punto di vista del *per noi*, una prospettiva immanente ad ogni tappa, che permette di cogliere l'esperienza coscienziale non come un semplice passaggio arbitrario da un oggetto ad un altro, ma come un divenire, come un percorso che conduce alla scienza: «Per la coscienza ciò che è sorto è solamente come oggetto; *per noi*, esso è, nel contempo, come movimento e divenire. Questa necessità fa sì che tale cammino verso la scienza sia a sua volta già *scienza*, e perciò, secondo il suo contenuto, scienza dell'*esperienza della coscienza*» (Hegel 2008, 67).

La soggettività presentata da Hegel, resta così accostabile a quella del primo Lacan: il soggetto è sempre barrato, presenta una frattura strutturale, è alienato come io (*moi*) nella sua immagine speculare e come soggetto (*je*) nella dimensione del significante. Il negativo non può mai essere definitivamente eliminato, l'inquietudine non si ferma al livello coscienziale, ma si presenta anche nel concetto («tutti i modi di essere e di operare della coscienza appariranno, all'occhio della filosofia, sempre inseriti all'interno del reticolo spirituale che in

essi, in modo più o meno evidente, si manifesta, dei quali è la sostanza, rendendoli mobili, inquieti, mai definitivamente risolti» Cesaroni 2008, 104); v'è sempre un scarto che porta il circolo a riaprirsi, la soggettività non è un possesso dato o acquisito una volta per tutte, ma è processualità,

Bildung. 15

15 Per un approfondimento del rapporto di Lacan con Kojève, cfr. Vegetti (1998, ca: 2).

Conclusione

Seguendo lo sviluppo e l'articolazione del registro simbolico, abbiamo cercato di evidenziare i punti di contatto del pensiero lacaniano con la concezione del soggetto che emerge dalla *Fenomenologia* hegeliana.

Il simbolico in un primo momento viene presentato come quell'orizzonte che consente di andare al di là dell'altalena mortifera di narcisismo e aggressività che incatena il soggetto alla propria immagine speculare. Il secondo registro lacaniano si configura dunque come il luogo dell'Altro assoluto, irriducibile all'altro speculare, dove attraverso la «parola piena» (Lacan 1974, 240 ss.) il soggetto può nominare il proprio desiderio e aprirsi così ad una prospettiva realmente intersoggettiva. In tal senso è dunque possibile accostare questo registro - e non solamente quello immaginario, come spesso sembra limitarsi a fare Lacan («La struttura di partenza di questa dialettica hegeliana [figura di Signoria e Servitù] appare dunque senza sbocco. Vedete allora che non è priva di affinità con l'impasse della situazione immaginaria» Lacan 1978, 161-162) - alla dimensione spirituale presentata da Hegel: il simbolo, così come lo spirito, elevano l'uomo al di sopra della mera naturalità e dischiudono un orizzonte dove il rapporto con l'alterità non è semplicemente oggettuale (dinamica speculare in Lacan, momento della nuda vita in Hegel), ma permette una relazione pienamente interumana. «L'io (*moi*) è, come tale, una pazzia», dice Lacan (2006, 285), in quanto vorrebbe costituirsi come totalità chiusa; il soggetto (*je*) invece non è mai completo in se stesso, ma deve sempre rapportarsi all'altro da sé, esso contiene in sé una dimensione che lo trascende, c'è sempre un'eccedenza che non può mai essere eliminata. Pur senza negare le funzioni di sintesi dell'io (*moi*) e tenendo presente che la dimensione immaginaria è costitutiva della soggettività ed è dunque ineliminabile, Lacan sottolinea l'importanza del registro simbolico attraverso il quale le identificazioni immaginarie possono essere iscritte nella storia del soggetto. Il simbolo è dunque il «patto» (Lacan 1974, 265) che consente al soggetto di uscire dal circolo vizioso dell'altalena immaginaria e di accedere al piano universale ed intersoggettivo, dove l'altro è riconosciuto in quanto altro.

Il «complesso edipico» è ciò che simbolizza la realtà del soggetto del desiderio; esso coincide con la Legge stessa della Cultura che, per un verso, si sovrappone all'ordine della Natura normativizzandolo e, per l'altro, rompe la gabbia immaginaria della relazione speculare aprendo il soggetto alla dialettica del riconoscimento del proprio desiderio (inconscio). (Recalcati 2012, 100)

Il *Geist* hegeliano, allo stesso modo, si configura come quell'orizzonte più ampio entro il quale la singolarità viene ricompresa senza tuttavia essere eliminata, è l'ambito delle strutture sostanziali che formano i rapporti tra le autocoscienze; esso tuttavia non è un semplice universale estraneo, ma piuttosto è la realizzazione del concetto che si produce attraverso il fare delle autocoscienze stesse.

Lo spirito è l'essenza reale e assoluta che sostiene se stessa. Tutte le figure della coscienza [...] sono astrazioni di esso; in tali astrazioni lo spirito si analizza, differenzia i propri momenti e indugia presso ciascuno di essi singolarmente. Questo isolare tali momenti ha per *presupposto* e per sussistenza lo spirito stesso. (Hegel 2008, 292)

A partire da *L'Istanza della lettera* l'articolazione del registro simbolico si concentrerà maggiormente sulla funzione strutturante del linguaggio e sulla differenza che intercorre tra *langue* e *parole*, ripresa dalla linguistica saussuriana. La causalità psichica viene ora rintracciata nella catena significante, dove il soggetto, costantemente rinviato da un significante all'altro, si dà solo come effetto della significazione, segno della sua costitutiva scissione: il soggetto non si dà, dunque, se non come già da sempre barrato. La barra che, nell'algoritmo di Saussure, divide il significato e il significante è anche la barra che incide il soggetto, che lo costituisce essenzialmente come scisso in se stesso. Lacan, pertanto, attraverso il riferimento alla linguistica strutturalista di Saussure, ma anche di Jakobson, radicalizza la sovversione freudiana e priva definitivamente il soggetto, oltre che il *moi*, di ogni presunta unità e sostanzialità. È proprio su questo punto che Lacan deciderà di prendere le distanze dal modello hegeliano, infatti Hegel segna:

un revisionismo permanente, in cui la verità è in costante riassorbimento in ciò che ha di perturbante, in se stessa non essendo altro che ciò che manca alla realizzazione del sapere, l'antinomia che la tradizione scolastica poneva come principale, qui è supposta risolta in quanto immaginaria. La verità non è che ciò che il sapere può apprendere di sapere a condizione di far agire la sua ignoranza. Crisi reale in cui l'immaginario si risolve, per usare le nostre categorie, col generare una nuova forma simbolica. Questa dialettica è convergente ed arriva alla congiuntura definita come sapere assoluto. Essendo dedotta, non può essere altro che la congiunzione del simbolico con un reale da cui non c'è più nulla da attendersi. E questo che altro è se non un soggetto compiuto nella sua identità con se stesso? In ciò si legge che questo soggetto è già lì perfetto, e che è l'ipotesi fondamentale di tutto il processo. Ed infatti è nominato come ciò che ne è il sostrato: si chiama *Selbstbewusstsein*, essere cosciente di sé, onnicosciente. (Lacan 1974, 800)

Lacan, infatti, nel secondo seminario, secondo un'interpretazione di chiara matrice kojèviana, sostiene che «la fine della storia è il sapere assoluto» e che «l'insieme del progresso di questa fenomenologia dello spirito è una padronanza sempre più elaborata» (Lacan 2006, 82-83), ma subito Jean Hyppolite replica:

È del tutto possibile che il sapere assoluto sia, per così dire, immanente ad ogni tappa della *Fenomenologia*. Ma la coscienza lo manca. Essa fa di quella verità, che sarebbe il sapere assoluto, un altro fenomeno naturale, che non è il sapere assoluto. Mai dunque il sapere assoluto sarebbe un momento della storia, che rimane per sempre. Il sapere assoluto sarebbe l'esperienza come tale e non un momento dell'esperienza. La coscienza, essendo nel campo, non vede il campo. Vedere il campo, è questo il sapere assoluto. (Lacan 2006, 83)

La lettura lacaniana di Hegel risulta dunque filtrata dall'interpretazione kojèviana, la quale interpreta il sapere assoluto come la tappa finale e definitiva del percorso che realizza un riconoscimento pieno senza resto. Tuttavia, tale interpretazione della *Fenomenologia* può essere messa in discussione. Se infatti la coscienza, così come il concetto, sono caratterizzati da una costitutiva *Unruhe*, se la sintesi si dà solo in un processo dinamico, allora il negativo e la differenza sono sempre

immanenti all'unità, il circolo non è mai concluso; permane sempre uno scarto che lo porta a riaprirsi, a riprendere il movimento che lo aveva portato a conclusione. ¹⁶

¹⁶ Cfr. Cesaroni (2008, 100-101), Fazioni (2015, 79-80).

Questa seconda articolazione del simbolico, incentrata sul linguaggio come struttura extra-soggettiva dotata di proprie leggi alle quali la parola soggettiva deve necessariamente adeguarsi, conduce ad una nuova torsione del pensiero lacaniano. Il simbolo da una parte è ciò che permette al soggetto di nominare il proprio desiderio, sfuggendo così all'altalena mortifera della dinamica speculare, ma dall'altra è anche ciò che lo incatena sempre all'Altro: il linguaggio è costitutivamente ambiguo, infatti, da un lato si presenta come dono della parola, ma dall'altro come privazione dell'essere. Il bisogno naturale, come si è visto, per poter trovare appagamento, deve alienarsi nella domanda e costituirsi così come desiderio. Tuttavia, la simbolizzazione del bisogno non è mai completa, permane un resto reale, che Lacan designerà con il nome di oggetto piccolo (a), oggetto causa di desiderio e dunque sempre perduto, quale prodotto dell'azione letale del significante sulla Cosa del godimento. Date queste premesse è chiaro che ora non è più solamente il soggetto ad essere barrato, ma anche l'Altro, nel simbolico v'è un buco, in quanto non è mai possibile una significantizzazione completa del reale: non c'è Altro dell'Altro. A partire dalla cosiddetta svolta del Seminario VII, Lacan inizierà ad incentrare la propria attenzione sul terzo registro del reale e sul concetto di *jouissance*. È in questo contesto, più che sulla questione della soggettività, che, a parer nostro, va rintracciato un reale distacco dalla dialettica hegeliana. Il sistema di Hegel, infatti, si costituisce come circolo, che si chiude sempre per riaprirsi, o meglio è un «processo di chiusura [che] si realizza concretamente solo come apertura» (Fazioni 2005, 80), se in esso il negativo e l'inquietudine, intrinseci non solamente alla coscienza, ma anche al concetto (Cesaroni 2008), giocano un ruolo fondamentale, tuttavia non inceppano mai il meccanismo. Per Hegel, la negatività è sempre immanente all'unità e ricompresa in essa, è il motore del processo dialettico, ma il «reticolo spirituale» (Cesaroni, 2008, 104) non ha buchi.

Bibliografia

- Bazzanella, E. (1998). *Il luogo dell'Altro. Etica e topologia in Jacques Lacan*. Milano: Franco Angeli.
- Brandalise, A. (2012). Il tempo della pratica. Lacan, Wirkungstheorie. *International Journal of Žižek Studies*, 6, 4.
- Cesaroni, P. (2008). *Struttura della coscienza e sapere assoluto. La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*. Verifiche, 1-3, 83-104.
- Chiereghin, F. (1994). *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: La Nuova Italia.
- Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and Otherness. A philosophical reading of Lacan*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dati, R. (1998). *Alexandre Kojève interprete di Hegel*. Napoli: La Città del Sole.
- Di Ciaccia A., & Recalcati M. (2000). *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Fazioni, N. (2012). *Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e Hegel*. In G. Rametta (Ed.), *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica* (103-149). Segrate (MI): Polimetrica International Scientific Publisher.
- Fazioni, N. (2012). Lacan e il politico Tre affondi per un lavoro a venire. *International Journal of Žižek Studies*, 6, 4.
- Fazioni, N. (2015). *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*. Milano: Franco Angeli
- Hegel, G.W.F. (2008). *La fenomenologia dello spirito*. Trad. it. di G. Garelli. Torino: Einaudi.
- Hyppolite, J. (1972). *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*. Trad. it. di G. A. De Toni. Firenze: Nuova Italia.
- Hyppolite, J. (1974). *Commento parlato sulla Verneinung di Freud* in J. Lacan, *Scritti* (885-893). Trad. it. di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Kojève, A. (1996). *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello Spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*. Trad. it. di G. F. Frigo. Milano: Adelphi.
- Lacan, J. (1966). *Scritti*. Trad. It. Di B. Contri. Torino: Einaudi, 1974.
- Lacan, J. (1978) *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2006) *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (1994). *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Laplanche J., & Pontalis J.-B. (2003) *Enciclopedia della psicoanalisi*, Trad. it. di L. Mecacci & C. Puca. Roma-Bari: Laterza.
- Recalcati, M. (2012). *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Saussure, F. d. (2005). *Corso di linguistica generale*. Trad. it. di T. De Mauro. Roma-Bari: Laterza.
- Vegetti, M. (1998). *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*. Milano: Jaca Book.
- Vinci, P. (1999). *"Coscienza infelice" e "anima bella". Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Milano: Angelo Guerini e Associati.

L'atto reale e la genesi del soggetto nella psicoanalisi di Jacques Lacan

Alessandro Lattuada

This paper proposes to analyze the genesis of the subject in Lacanian psychoanalysis. Through Freudian concepts as the principle of pleasure and the Thing (das Ding), Lacan elaborates an original theory of subjectivation, based on the dialectical relationship between the pursuit of individual pleasures (pleasure principle) and the needs of society (reality principle). In this regard, Žižek's interpretation is extremely significant; he finds in Lacan a guide for the contemporary world: a political philosophy founded on the Ethics of psychoanalysis able to identify the subject who can face the empire of economic globalism. The problem of analysis, from its medical and individual essence, expands itself to the point of investing the problem of society - and therefore, it insinuates itself to the full right in the field of philosophical and political questions. Lacan, tracing and implementing the Freudian path, appears - according to Žižek's interpretation - as an essential resource to understand the role of the subject in the contemporary world.

I. Introduzione: psicoanalisi, inconscio, società

La psicoanalisi è percorsa da due tensioni: una teoretica (o filosofica) e l'altra clinica (o medica). Attraverso il colloquio coi pazienti, lo psicoanalista osserva l'emergenza dei problemi psichici ed elabora una teoria funzionale al metodo di cura da applicare. Tenendo conto dei casi clinici che si trova a fronteggiare (e che mutano col progressivo mutamento sociale), egli è costretto a rimodellare e modificare la parte teoretica, che a sua volta influenzerà nuovamente il metodo. Per questa sua impostazione, che la conduce ad un perpetuo divenire in conformità ai cambiamenti storici, la psicoanalisi rispecchia sempre lo spirito del proprio tempo; questo la solleva a "dignità" filosofica. D'altro canto, nella priorità concessa al ramo clinico, essa si presenta come una branca della medicina che si occupa delle malattie della mente; questo suo aspetto la rende in effetti del tutto estranea all'occhio filosofico. In un tempo in cui lo spazio teoretico della psicoanalisi (il problema della psiche o della mente) è invaso dalle neuroscienze e dal cognitivismo, il pensiero moderno si trova di fronte a un bivio e a una questione di fondo – bisognerà congedare senza appello il sapere psicoanalitico?

Questo è uno dei problemi centrali di Slavoj Žižek. La sua posizione si segnala anzitutto per la chiarezza: «Lungi dal temere le scienze cognitive, o dall'ignorarle, penso che dovremmo accettare pienamente la sfida e combattere» (Žižek & Daly 2004, 87). La sua scelta, è noto, inclina alla psicoanalisi, in particolare all'opera di Lacan. La psicoanalisi lacaniana, sostiene Žižek:

non consiste in una teoria e in una tecnica volte a curare disturbi psichici, ma in una teoria e in una pratica che pongono l'individuo a confronto con gli aspetti più profondi dell'esistenza umana. Essa non mostra all'individuo come adattarsi alle richieste della realtà sociale; viceversa, spiega in che modo qualcosa come una "realtà" anzitutto si costituisce. La psicoanalisi, insomma, [...] mostra [...] come la dimensione della verità emerga nella realtà umana. (Žižek 2006, 25)

In questa definizione si insinua un preciso intento: isolare il pensiero di Lacan dai suoi risvolti clinici. Secondo Žižek (2006, 27) l'obiettivo dell'opera di Lacan non è quello che si associa comunemente alla psicoanalisi: curare i pazienti in vista di una adeguata integrazione sociale; l'obiettivo consiste invece nel fornire una descrizione della realtà sociale (o "umana") che faccia emergere le verità in essa custodite. Si tratta naturalmente di una forzatura, perché «Lacan era anzitutto un clinico»: egli tendeva pertanto a ricavare terapie mediche anche dalla lettura di autori come Platone, Tommaso d'Aquino, Hegel e Kierkegaard. «Ma proprio l'ubiquità di questi problemi è quanto ci permette di escluderli: dal momento che il clinico è ovunque, possiamo innescare nel processo un cortocircuito per concentrarci, invece, sui suoi effetti, sul modo in cui esso colora tutto ciò che non appartiene all'ambito clinico [...]». Così, "malattie" come psicosi, nevrosi e perversioni cessano di essere considerate come disturbi e deviazioni che necessitano di una cura e diventano *strumenti per la descrizione della realtà* – in altri termini, esse assumono la statura di *categorie filosofiche*.

Al mondo del cyberspazio e della teoria computazionale della mente si oppone dunque il mondo psicoanalitico dell'inconscio e del rimosso, delle psicosi e delle perversioni. Il lacanismo, in particolare, prevede tre registri della realtà – Simbolico, Immaginario e Reale – e due principi – di realtà e di piacere – il cui perno fondamentale è l'oggetto del desiderio: la Cosa (*das Ding*). Ma l'intento di

Lacan non è quello di sostenere una tesi nuova ed “originale”; egli si considera piuttosto l'interprete di Freud ed il custode del suo messaggio. Di conseguenza la sua opera si presenta come un “commento” all'opera freudiana. Ciò è manifesto nell'uso del concetto di *Das Ding* – termine mutuato dal linguaggio freudiano. Come chiarisce Lacan, l'utilizzo di questo termine è fondamentale, in quanto al contrario della lingua francese – e anche di quella italiana – il tedesco conosce due termini per designare la cosa: *das Ding* e *die Sache*. Mentre *die Sache* reca alla cosa una connotazione generica, *das Ding* è un oggetto dal significato peculiare. Esso è l'oggetto perduto, eppure mai posseduto: esso è perduto da sempre e per sempre. La sua natura è fantasmatica, virtuale; eppure attorno ad esso si articolano tutti gli investimenti rappresentazionali del soggetto, cioè gli elementi che formano la storia clinica di un paziente e ne caratterizzano la vita sociale.

Il problema della Cosa è strettamente connesso alla questione della felicità. *Das Ding* è infatti l'oggetto stesso della ricerca della felicità, attorno a cui Aristotele e Freud articolano l'intero agire umano. Lacan (1986, 17) evidenzia in tal senso che la radice del termine felicità (come nel caso dell'inglese *happiness*) è connessa al senso della socialità, all'esperienza dell'incontro (*happen*). Il superamento freudiano del paradigma aristotelico avviene secondo Lacan attraverso l'inclusione di tutte le deviazioni – o “perversioni” – che nel pensiero dello stagirita appartengono al dominio della “bestialità” all'interno della limitante categoria della “normalità”. Respingendo il concetto aristotelico di “naturalità”, che separa le azioni “naturali” volte alla felicità da quelle che appartengono alla sfera della bestialità, Freud ascrive all'inconscio tutte quelle tendenze considerate socialmente inaccettabili ma che si possono osservare nel comportamento umano. La prospettiva aristotelica ha tuttavia continuato a condizionare una corretta ricezione dell'inconscio freudiano; per lo più esso è stato interpretato come un contenitore caotico di mere pulsioni ferine. Spetta a Lacan il compito di ristabilire la giusta distanza tra la tradizione aristotelica e la scoperta di Freud; ciò avviene attraverso la nota concezione dell'inconscio come «una struttura di linguaggio» (Lacan 1986, 39). Lacan, seguito da Žižek, tenta di delineare questa realtà psichica che *parla* un altro linguaggio rispetto a quello che si utilizza per descriverlo (cioè il linguaggio della “coscienza”). Ma non si tratta di mettere in scena i sogni, cioè l'espressione stessa del linguaggio dell'inconscio; questa era la strada seguita da Freud – Lacan sceglie un altro percorso. Si tratta di indovinare nelle manifestazioni più estreme della socialità (per es. nel sadismo) l'espressione di un meccanismo profondo che ne costituisce il sostrato. L'inconscio articola il pensiero del soggetto, ma è la coscienza a rendere possibile l'osservazione del fenomeno: «È solo in quanto il dolore fa lanciare un grido al soggetto che l'oggetto in quanto ostile, ci dice Freud, si segnala a livello della coscienza».

La ricerca di Lacan è dunque proiettata verso quelle manifestazioni sociali che rivelano la realtà, *in sé* ignota, dell'inconscio – la verità del soggetto. ¹ A tal fine, occorre anzitutto introdurre le tre nozioni che definiscono il rapporto fra l'individuo e la società: Simbolico, Immaginario e Reale.

II. La verità fra il reale e il fittizio

Nella presentazione del *Seminario VII*, Lacan afferma che il *Simbolico* corrisponde a ciò che Freud definisce “*fittizio*”. Esso non

¹ Lacan distingue soggetto ed individuo, in quanto il primo appartiene alla sfera dell'inconscio ed il secondo a quella della coscienza (Cfr. Lacan 1978, 69-70). Poiché l'inconscio è la verità del soggetto, e quest'ultimo non corrisponde all'io freudiano, l'autore conclude che «il nucleo del nostro essere non coincide con l'io» (p. 52).

rappresenta un oggetto ingannevole, ma un elemento costitutivo della verità (Lacan 1986, 16): «ogni verità ha una struttura di finzione». Il *Simbolico* lacaniano rappresenta l'insieme dei codici non scritti che regolano il comportamento sociale. Ogni incontro, ogni relazione, ogni comunicazione non è mai diretta, ma sempre filtrata, schermata da codici inconsciamente accettati. Questi confluiscono nella figura del “grande Altro” che rappresenta il “*si*” impersonale presupposto in ogni forma di comunicazione. Non rispettare le regole del “grande Altro” comporta l'alienazione e la *sociopatia* (Žižek 2006, 35). Di fatto, il sociopatico è inadatto ai rapporti sociali proprio perché non tiene conto dell'ordine del fittizio; pertanto, egli intrattiene un rapporto puramente strumentale con il linguaggio.

Al registro dell'*Immaginario* appartiene l'insieme di sensazioni che determinano l'identità di ogni “piccolo altro” agli occhi della realtà sociale. Il *Reale*, con ciò, potrebbe apparire come la “cosa in sé” inattingibile che prescinde da ogni esperienza individuale. Ma questa ipotesi è già esclusa dalla nozione di *simbolico*; quest'ultimo, come abbiamo detto, costituisce infatti una parte – tutt'altro che ingannevole – della verità. Lacan non sostiene l'idea di un ordine trascendentale superiore al mondo esperibile. Il Reale non è il “nocciolo duro” e statico che soggiace alla mutevolezza delle apparenze divenienti: anche «le apparenze *contano*» (Žižek 2006, 102). Esso è piuttosto l'elemento inattingibile in quanto terrificante, inelaborabile nella sua impossibilità.

Il Reale di Lacan è *simbolicamente* impossibile, eppure esiste; per tal motivo, l'esperienza del suo incontro provoca il trauma. Ma, nella misura in cui quest'incontro è *possibile*, se non inevitabile, il trauma appare come un'esperienza fondamentale. Secondo Žižek (2004, 148), il film di David Fincher, *Fight Club*, descrive questo genere di esperienza: esso mette in scena «la dimensione emancipatoria del picchiare se stessi, il nostro aver bisogno, in qualche modo, di correre rischi attraverso una violenza. Quando viviamo in uno spazio isolato e virtuale, ogni riconnessione con il Reale ovviamente è devastante, è una violenza». Per fuoriuscire dallo stato di alienazione (l'insonnia del protagonista ne è la metafora) occorre confrontarsi violentemente con se stessi. Il trauma del dolore non causa dunque deviazioni e disadattamento sociale; l'esatto opposto: esso permette una riconnessione col Reale. Per spiegare il funzionamento delle nozioni della triade lacaniana, Žižek paragona la società al gioco degli scacchi:

Le regole che occorre seguire per partecipare al gioco coincidono con la sua dimensione simbolica [...]. Il presente livello è chiaramente diverso da quello immaginario, ossia dalla maniera in cui i diversi pezzi sono modellati e caratterizzati dai loro nomi (re, regina, cavallo); [...]. Infine, reale è l'intero insieme complesso di circostanze contingenti che influenzano lo svolgimento del gioco: l'intelligenza dei giocatori, nonché le imprevedibili intrusioni che potrebbero sconcertare uno dei giocatori o interrompere direttamente il gioco. (Žižek 2006, 30-31)

Di nodale importanza è la figura del grande Altro, che

opera a un livello simbolico [nel gioco così come nella comunicazione]. [...] Anzitutto, vi sono le regole grammaticali, [...] poi il sostrato della comune appartenenza al medesimo mondo della vita. [...] Mentre parlo, non sono mai solamente un “piccolo altro” (individuo) che interagisce con altri “piccoli altri”: il grande Altro deve sempre essere presente.

I tre elementi della triade possono essere proiettati sul Reale:

La triade stessa – reale, simbolico, immaginario – è in fondo mappata, o proiettata sul Reale stesso. Abbiamo così il Reale reale, il Reale immaginario e il Reale simbolico. Il Reale reale sarebbe la Cosa orribile: la testa di Medusa; l'alieno dei film di fantascienza; l'abisso; un mostro. Ma poi tendiamo a dimenticare che in Lacan ci sono due altri Reali. C'è il Reale simbolico, che è semplicemente formule scientifiche senza senso. [...] E poi abbiamo il Reale immaginario [...] [ovvero] non l'illusione del Reale, ma il Reale nell'illusione stessa. (Žižek 2004, 95-96)

Allo stesso modo, la “mappatura” può avvenire sugli altri due registri: «Così il vero nodo lacaniano del reale, immaginario e simbolico, è piuttosto una configurazione tridimensionale. E cioè, ognuna di queste tre categorie può essere mappata su ognuna delle altre due». Chiosa infine l'autore: «Il punto è che queste tre nozioni [...] sono realmente intrecciate nel senso più radicale; come una struttura cristallina nella quale i diversi elementi sono mappati e [...] ripetono se stessi in ogni categoria» (Žižek 2004, 96-97).

La struttura tridimensionale qui delineata mostra la natura fragile, inconsistente e virtuale del Reale. Essa esclude le ipotesi scientifico-empiriste che pretendono di attingere alla conoscenza di un nocciolo duro e fisso e, a un tempo, contrasta le teorie metafisiche che affermano l'esistenza di una sostanza immutabile al di là delle apparenze. Il Reale lacaniano non è un oggetto esauribile dalla conoscenza scientifica, non è riducibile alla cosa in sé inattingibile e nemmeno ad una *sostanza* in senso metafisico; esso non è impossibile, ma non è nemmeno un oggetto comune. Il Reale è *possibile* e, per ciò stesso, inquietante, traumatico. La coscienza, secondo Žižek, ha avuto origine proprio dall'incontro con il Reale: essa «si è sviluppata come un sotto-prodotto involontario che ha acquisito una sorta di funzione di sopravvivenza [...]. [...] la coscienza si origina da qualcosa che è andato storto [...] o, per dirla in termini lacaniani, da un'esperienza del Reale, di un limite impossibile» (Žižek 2004, 86).

La nascita della coscienza annuncia l'imposizione di forti limitazioni alla ricerca del piacere; è dalla necessità di delineare il rapporto fra la coscienza e l'inconscio che emergono i due principi freudiani: il principio di piacere e il principio di realtà.

III. Principio di piacere e principio di realtà

Il rapporto fra il principio di piacere e il principio di realtà esemplifica la comunicazione fra l'inconscio – che determina «l'enigmatica formazione delle [...] idee nel pensiero» (Lacan 1986, 57) – e la coscienza – che impone la necessità di «verbalizzare» o di «esprimere in parole» tali idee. La verbalizzazione imprime all'idea una forma artificiale che la rende accessibile. Ciò spiega l'importanza nodale del registro *simbolico* e delle apparenze.

Come abbiamo detto, la ricerca del proprio bene – la felicità — è il motore principale dell'azione umana; ma la vita sociale impone delle regole simboliche che la contrastano. La ricerca del piacere, in sé priva di limiti, impedirebbe l'integrazione sociale e di conseguenza comporterebbe il fallimento del suo stesso obiettivo; d'altra parte, un eccesso di interdizione (realtà) arresterebbe la ricerca del proprio bene. ² Dalla problematizzazione di tale dialettica origina l'etica.

L'etica di Aristotele, sostiene Lacan (1986, 27), mira alla ricerca del Sommo Bene: ovvero, alla

² In tal senso, i due principi sono necessari l'uno all'altro: «[...] nel principio di piacere, il piacere, per definizione, tende verso la propria

realizzazione di una realtà sociale in cui la ricerca individuale di felicità del soggetto (ἡθός) si situi in continuità con l'ordine generale della società in cui egli è inserito (ἔθός). In questo senso, l'etica entra in un registro politico. Il problema della prospettiva aristotelica risiede nella sua teorizzazione desueta del rapporto fra servo e padrone:

fine. Il principio di piacere è che il piacere cessi». Sotto quest'aspetto, prosegue Lacan, «il principio di realtà consiste nel fatto che il gioco duri, cioè che il piacere si rinnovi [...]. Il principio di realtà consiste nell'aver riguardo per i nostri piaceri, quei piaceri la cui tendenza è proprio di arrivare alla cessazione» (Lacan 1978, 99).

Il padrone antico [...] non è affatto l'eroico brutto che ci viene rappresentato nella dialettica hegeliana dove funge da perno e punto di svolta. [...] Nella prospettiva aristotelica il padrone antico è una presenza, una condizione umana legata allo schiavo in un modo molto meno strettamente critico di quanto venga articolato dalla prospettiva hegeliana. In effetti, il problema che viene posto è proprio quello che resta irrisolto nella prospettiva hegeliana, il problema di una società di padroni. [...] È un'etica quindi ristretta, direi quasi a un tipo sociale, a un esemplare privilegiato, diciamo pure, di ozio. (Lacan 1986, 28)

Ciò non significa che l'etica aristotelica debba essere scartata: i suoi schemi, di per sé antiquati, «possono essere ricomposti, trasposti» e applicati alla realtà sociale contemporanea. Secondo Lacan, il pensiero freudiano ne realizza un'attualizzazione perfetta. Lo schema lacaniano pone al livello del principio di piacere “il bene” del soggetto; la sua ricerca incontra però le resistenze della civiltà (principio di realtà): essa richiede qualcos'altro al soggetto; “qualcosa” che, coniugato alla ricerca della felicità individuale, dovrebbe condurre al Sommo Bene aristotelico. Ma le richieste della civiltà rendono impossibile qualsiasi compromesso:

la civiltà, la cultura, chiedono sicuramente troppo al soggetto. Se c'è qualcosa che si chiama il suo bene, la sua felicità, non c'è nulla che possa aspettarsi, in proposito, né dal microcosmo, cioè da se stesso, né dal macrocosmo. (Lacan 1986, 41)

Il motivo di questo fallimento risiede in una richiesta antiquata rispetto alla realtà moderna:

Quel che ci viene chiesto bisogna chiamarlo con una parola semplice, è la felicità. [...] È a causa dell'entrata della felicità nella politica che la questione della felicità non ha per noi una soluzione aristotelica possibile, e che la tappa preliminare si situa a livello della soddisfazione dei bisogni per tutti gli uomini. Mentre Aristotele fa una scelta tra i beni che offre al padrone, e gli dice che solo alcuni di questi beni sono degni della sua devozione, ossia della contemplazione, la dialettica del padrone ha perso valore per noi [...] per ragioni storiche che dipendono dal momento storico in cui viviamo e che si esprimono nella politica con la formula seguente: *Non può esserci soddisfazione per nessuno senza la soddisfazione di tutti*. È in questo contesto che l'analisi fa la sua comparsa [...] e che l'analista si offre di ricevere [...] la domanda di felicità. (Lacan 1986, 338)

Il clinico, tuttavia, non può fornire alcuna risposta alla domanda del paziente

La questione del Sommo Bene si pone ancestralmente per l'uomo, ma lui, l'analista, sa che tale questione è una questione chiusa. Non soltanto quel che gli si chiede, il Sommo Bene, egli non l'ha di certo, ma sa che non c'è proprio. (Lacan 1986, 347)

La causa dell'interdizione della Cosa, e la conseguente impossibilità di un

ricongiungimento con il Sommo Bene aristotelico, è interna alla natura stessa dell'oggetto del desiderio.

IV. Das Ding. Desiderio e sublimazione

Das Ding, in quanto oggetto del desiderio che orienta il comportamento umano, è il *télos* sotteso alla ricerca di felicità del soggetto. Sostenendo che esso è l'oggetto del desiderio inconscio e, al tempo stesso, il fine ultimo della ricerca di felicità di derivazione aristotelica, Lacan lega a doppio filo psicoanalisi e politica. Egli sostiene implicitamente che la disciplina psicoanalitica si situa alle radici dell'azione politica. Žižek porterà all'estreme conseguenze quest'idea; lo vedremo più avanti.

La ricerca della Cosa si mostra dunque vincolata in rapporto dialettico al principio di realtà. Quest'ultimo adempie alla funzione del Super Io freudiano, esprimendo la «legge fondamentale, [...] primordiale» a fondamento della morale, che determina il passaggio dallo stato di natura a quello di cultura: «la legge dell'interdizione dell'incesto» (Lacan 1986, 78). La madre, con ciò, rappresenta proprio *das Ding*, ovvero l'oggetto inconscio del desiderio; quell'oggetto che, situandosi come fine ultimo della ricerca di felicità, orienta le rappresentazioni del soggetto. La legge dell'interdizione dell'incesto permette dunque l'esistenza della *domanda* e, di conseguenza, la proiezione degli investimenti inconsci che costituiscono la base strutturale della personalità del soggetto. Senza questa legge non ci sarebbe la “parola”: «il divieto dell'incesto non è altro che la condizione affinché la parola sussista» (Lacan 1986, 81). Affermando che «non c'è Sommo Bene – che il Sommo Bene, [...] *das Ding*, [...] la madre [...], è un bene interdetto, e che non c'è altro bene» (Lacan 1986, 82), Freud annulla il senso della legge morale.

L'oggetto è dunque eternamente perduto; ma il suo fantasma deve sussistere affinché non sia annullato il processo rappresentazionale che permette l'azione e la parola. Dunque, *das Ding* non è un oggetto impossibile, comune o fantasmatico; come afferma Žižek, esso è in sé scisso: la Cosa è in certo senso empiricamente reale, ma è anche l'oggetto delle pulsioni primordiali e immaginarie del soggetto. Per questo motivo, essa è posta sempre a una certa distanza poiché il desiderio non *deve* mai essere appagato (dal punto di vista del principio morale) e non *può* essere appagato perché non corrisponde empiricamente alle proiezioni immaginarie del soggetto; ma l'oggetto deve essere sempre *prossimo* affinché l'universo della domanda (*conditio sine qua non* della “parola”) sussista. In altri termini, il *dovere* morale maschera la profonda *impossibilità* reale. Sotto questa luce, la Cosa in certo senso *non è*: essa «brilla per la sua assenza, per la sua estraneità» (Lacan 1986, 74). Il processo di avvicendamento senza fine all'oggetto è chiamato *sublimazione*: si tratta dell'elevazione di un oggetto alla dignità della Cosa (p.132). Tutto il plesso amoroso è dominato dalla sublimazione; un esempio letterario si osserva nell'amor cortese: qui l'oggetto femminile, la donna, diviene *das Ding* attraverso gli investimenti immaginari dell'artista, che le si avvicenda *ad infinitum*. La sublimazione sopperisce al problema della mancanza del Sommo Bene, essendo la Cosa eternamente interdetta.

Posto l'equilibrio dialettico fra principio di piacere e principio di realtà e il mantenimento del desiderio attraverso il processo di sublimazione, la realtà lacaniana sembra conchiudersi in uno schema deterministico. Tuttavia, come aveva già osservato Freud, esiste un impulso situato *Al di là del principio di*

piacere che crea una deviazione ³ rispetto al percorso “naturale” del desiderio – si tratta del *Todestrieb*, o *Pulsione di morte*.

³ Lacan lo dice chiaramente (1986, 130): «Trieb [che l'autore preferisce tradurre con pulsione piuttosto che con istinto] è deviato rispetto a quello che Freud chiama il suo Ziel, la sua meta».

V. L'al di là del principio di piacere: jouissance e todestrieb

La *pulsione di morte*, secondo Žižek, rappresenta il vero “punto debole” delle scienze cognitive: essa infatti mostra «una disfunzionalità fondamentale che non può essere spiegata in termini di evolucionismo cognitivista». Il cognitivismo non ha un linguaggio per descrivere tale fenomeno; viceversa,

l'idealismo tedesco e la psicoanalisi hanno dei termini specifici [...]. Nell'idealismo tedesco è la negatività auto-relativa assoluta; in psicoanalisi è la pulsione di morte. Questo è il nocciolo del mio lavoro in generale. La mia tesi basilare è questa: il tratto centrale della soggettività nell'idealismo tedesco – questa nozione desostanzializzata di soggettività come scarto nell'ordine dell'essere – è consonante con la nozione dell'«oggetto *a* piccola», che per Lacan è un fallimento. Non è che falliamo perché non riusciamo a incontrare l'oggetto, piuttosto l'oggetto stesso è solo una traccia di un certo fallimento. (Žižek 2004, 88)

In questa pulsione, Žižek individua il *trait d'union* fra psicoanalisi e filosofia: «la nozione freudiana di pulsione di morte non è una categoria biologica ma ha una dignità filosofica». Essa rappresenta la “follia della ragione”: «l'eccesso della ragione [che] è insito nella ragione stessa. [...] la ragione non si confronta con qualcosa fuori di sé; piuttosto, si confronta con la propria follia costitutiva» (Žižek 2004, 90). Il *Todestrieb*, creando una deviazione rispetto alla meta del piacere, distrugge il senso dell'ordine morale. Lacan mostra la centralità di questa pulsione attraverso un confronto fra l'etica di Kant e l'anti-etica di Sade.

La tesi di Lacan è che, come la follia è interna alla ragione, l'*oltraggio* sadiano è interno alla Legge Morale di Kant. La legge kantiana – *Opera in modo che la massima della tua volontà possa valere in ogni tempo come principio di una legislazione che sia per tutti* – pertiene ad un ordine *naturale* piuttosto che sociale (Lacan 1986, 92). Il funzionamento della società prevede infatti la necessità di trasgredire la Legge Morale. La massima che Lacan (1986, 93) estrae da *La filosofia nel boudoir* di Sade recita: «assumiamo come massima universale della nostra azione il diritto di godere di altrui, chiunque esso sia, come strumento del nostro piacere». Quest'affermazione apre la strada ad una “società naturale”, vale a dire al «rovescio e [al]la caricatura» dell'etica kantiana, di cui tuttavia ne rappresenta «uno dei complementi possibili» (Lacan 1986, 94). Tale paradosso annuncia «l'acme della crisi dell'etica» (Lacan 1986, 90). Nel commentare un passo dell'opera kantiana, Lacan avvalorava ulteriormente questa tesi:

[...] possiamo vedere a priori che la legge morale, come motivo determinante della volontà, per il fatto stesso di arrecare danno a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che può essere chiamato dolore. E questo è il primo e forse anche l'ultimo caso nel quale, con i concetti a priori, possiamo determinare la relazione di una conoscenza che proviene da una ragion pura pratica con il sentimento del piacere e del dispiacere. (pp. 94-95)

Insomma, Kant è del parere di Sade. Infatti, per raggiungere assolutamente *das*

Ding, per aprire tutte le chiuse del desiderio, che cosa ci mostra Sade all'orizzonte? Essenzialmente il dolore. Il dolore altrui, come pure il dolore proprio del soggetto, che sono in tal caso una sola e medesima cosa.

Lacan associa i due autori sotto una medesima affermazione: l'etica ritrova il suo sfacelo e al tempo stesso il suo acme nella legge che, esprimendo in sé l'interdizione della Cosa e *nominandola* in quanto oggetto che non *deve* essere desiderato, provoca un effetto inaspettato: il divampare smisurato del desiderio che giunge alla sperimentazione del godimento (*jouissance*) attraverso il dolore. ⁴ I Comandamenti includono in sé la *possibilità* di trasgredire la Cosa vietata – dal dire menzogne, al desiderare la Cosa dell'altro, etc. In altre parole, viene messo in evidenza proprio l'oggetto della trasgressione, la Cosa, della quale, senza la legge che obbliga a non desiderarla, «io non ho potuto prendere conoscenza» (Lacan 1986, 98). Inoltre, in rapporto alla legge, il peccato «acquisisce un carattere smisurato, iperbolico» e il desiderio divampa divenendo «desiderio di morte» (Lacan 1986, 99). In breve, è la Legge stessa che fomenta la perversione, la trasgressione e la sublimazione. Più l'interdizione è forte, più l'oggetto viene sopravvalutato. Secondo Lacan, in Kant il processo di sublimazione è completamente ignorato:

⁴ La differenza fra godimento e piacere riflette la distinzione fra vero e reale: «il vero è qualcosa che fa piacere, ed è questo a distinguere dal reale. Il reale non fa piacere [...]». Il piacere dunque non ha nulla a che fare col reale, mentre «il godimento è qualcosa del reale» (Lacan 2005, 75).

Supponete, dice Kant, che per mettere un freno agli eccessi di un lussurioso si realizzi la situazione seguente. C'è, in una camera, la signora verso cui lo portano momentaneamente i suoi desideri. Gli si lascia la libertà di entrare nella camera per soddisfare il suo desiderio, o il suo bisogno, ma alla porta d'uscita c'è la forca a cui sarà impiccato. [...] Per Kant non fa una grinza l'idea che la forca rappresenti un'inibizione sufficiente. (Lacan 1986, 128)

È proprio il contesto di interdizione estrema (la privazione della vita) a generare la sublimazione. Nella sublimazione si rivela il dispositivo psicoanalitico che garantisce l'autonomia del soggetto:

[...] la psicoanalisi opta per l'autonomia. Il nome psicoanalitico per questa autonomia è pulsione di morte. [...] La pulsione di morte è questa spinta non-funzionale della libido, o quella volontà che non può essere spiegata in termini oggettivi. Questo significa che negli esseri umani c'è un aspetto del comportamento che persiste al di là di ogni attività strumentale volta a raggiungere certi fini (piacere, riproduzione, benessere, potere). È una sorta di pulsione auto-sabotatrice. [...] penso che [...] la psicoanalisi segni l'affermazione più forte dell'autonomia, ovvero della pulsione di morte. (Žižek 2004, 165)

La pulsione di morte è all'origine dell'atto Reale; un atto, per nulla impossibile o irrealizzabile, che accade senza poter essere simbolizzato o accettato socialmente. ⁵ Diversamente dalla sublimazione, tuttavia, essa fuoriesce del processo di ricerca di felicità individuale; essa fuoriesce dall'ambito del desiderio in quanto è una *pulsione* diversa da quella che conduce al piacere. Sulla base di questi presupposti, Slavoj Žižek attualizza Lacan.

⁵ Nel seminario sul *sinthomo*, l'autore evidenzia il senso del rapporto fra *Todestrieb* e Reale, rimarcando l'impossibilità di simbolizzazione: «La pulsione di morte è il reale in quanto non può essere pensato se non come impossibile. Vale a dire che ogni volta che fa capolino è impensabile. Accostarsi a questo impossibile non può costituire una speranza,

VI. Žižek e il soggetto politico lacaniano

Uno dei temi più dibattuti nel panorama filosofico-politico contemporaneo riguarda la nozione di *evento*. Diversi autori (Heidegger, Deleuze, Badiou 6 – per citarne solo alcuni) hanno tentato di comprendere in che modo l'ordine dell'essere possa tener conto di ciò che viene definito un *evento*. Al di là delle differenti teorizzazioni, è possibile definire l'evento come un fenomeno che sconvolge e rivoluziona l'assetto politico, sociale ed etico di un'epoca – esso è l'elemento “traumatico” che modifica sostanzialmente e imprevedibilmente il percorso della storia. Žižek lo interpreta attraverso la categoria psicoanalitica di *pulsione*:

Il paradosso è che un evento è un fenomeno retroattivo che si auto-pone. [...] Badiou porta l'esempio della Rivoluzione Francese. Non possiamo spiegare questa Rivoluzione semplicemente con le sue condizioni sociali. Fu un atto autonomo che ci permette di leggere le condizioni precedenti come rivoluzionarie. [...] C'è una sorta di atto originale di creazione; un certo universo del significato emerge, per così dire, dal nulla. Ora, penso sempre più che questa logica dell'evento sia troppo idealistica. In contrasto, la nozione lacaniana di pulsione cerca di render conto – e forse questo è il problema materialista di fondo – di come un evento possa emergere dall'ordine dell'essere. (Žižek 2004, 166)

L'autore risolve in questo modo la classica opposizione fra materialismo e idealismo coniugando i due orientamenti in un rapporto di cooperazione: l'evento sarebbe l'espressione cosciente di una pulsione inconscia. In esso si esprime l'atto Reale separato dalla schermatura del simbolico: «facciamo la cosa Reale, l'atto libero, ma lo troviamo troppo traumatico per accettarlo; perciò ci piace razionalizzarlo in termini simbolici. Ma gli atti Reali accadono». Žižek (2004, 194) dichiara radicalmente che «dobbiamo rischiare e decidere», assumendoci pienamente la responsabilità della nostra azione; si tratta di una scelta di «decisionismo eroico» (Žižek 2004, 135). La *decisione* perimetra l'area dell'evento, in cui si iscrive il trauma dell'incontro col Reale. L'ordine socio-simbolico contemporaneo ha costruito, attraverso il mezzo mediatico, una censura al Reale: l'*interattività*. Essa, promossa come la massima espressione di democrazia, ha in realtà generato il fenomeno opposto: l'*interpassività*. I media garantiscono dunque solo una pseudo-attività, o una “falsa attività” (osservabile, per es., nei dibattiti accademici “privi di senso”, (Žižek 2006, 48), che non intacca il potere capitalistico. “Esprimere la propria opinione” significa non *fare* nulla. Attraverso quest'illusione di compartecipazione sociale, il sistema capitalistico impone il suo Comandamento – l'obbligo di godere: «[...] oggi siamo bombardati da ogni lato di versioni diverse dell'ingiunzione “Godi!”, dall'immediato godimento nell'atto sessuale al godimento nelle conquiste professionali [...]» (Žižek 2006, 120)

Žižek invita dunque a «*ritirarsi nella passività*», per ambire a una «vera attività, a un'azione che effettivamente cambi le coordinate della scena». Su questo sfondo si iscrive l'importanza della ripresa lacaniana di Freud. La scoperta del *Todestrieb*, che “trascende” il principio di piacere e dunque il principio di realtà, mostra una direzione differente che supera l'ordine simbolico e permette

poiché l'impensabile in questione è la morte, e il fatto che non possa essere pensata è il fondamento del reale» (Lacan 2005, 121).

6 Cfr. Deleuze, 1969 (in particolare la ventunesima serie) e Badiou, 1988. Per una comparazione critica delle varie teorie sull'evento in rapporto alle nozioni lacaniane del Reale e della Cosa, cfr. Žižek, 2012 (in particolare parte III, cap. 8 e parte IV, cap. 12) e Žižek, 2014.

al soggetto di eludere il “grande Altro” (Dio, il Re, la Democrazia, 7 etc.) e di liberarsi del fantasma che determina la sua auto-identità sociale. Tutto ciò conduce Žižek a rivalutare il ruolo dell’analista:

[...] l’obiettivo ultimo dell’analista è di privare il soggetto proprio del fantasma fondamentale che regola l’universo della sua (auto)esperienza. Il soggetto freudiano dell’inconscio emerge soltanto quando un aspetto-chiave dell’(auto)esperienza del soggetto (il suo fantasma fondamentale) gli diviene inaccessibile, rimosso a un livello primordiale. [...] ciò che caratterizza la soggettività umana [...] è [...] la breccia che separa i due, ossia il fatto che il fantasma, al suo livello più elementare, diviene inaccessibile al soggetto. [...] In altre parole, la psicoanalisi ci consente di formulare una paradossale fenomenologia senza un soggetto; sorgono fenomeni che non sono fenomeni *di un* soggetto, che appaiono *a un* soggetto. Questo non significa che il soggetto non sia qui coinvolto: lo è, ma precisamente nella maniera dell’*esclusione*, in quanto diviso, in quanto agire [*agency*] che non è in grado di assumere il nocciolo della sua esperienza interiore. (Žižek 2006, 73)

Attraverso questa breccia, attraverso la creazione di questo spazio divisorio fra il soggetto e il fantasma identitario, si delinea il soggetto lacaniano che si erge sulle ceneri dell’ordine simbolico e delle sue ingiunzioni. Secondo Žižek, è proprio questo il fine ultimo dell’etica di Lacan (Žižek 2006, 79): «quello del vero risveglio: non solo dal sonno, ma dall’incantesimo del fantasma». La separazione dal fantasma autoidentitario permette di sperimentare l’incontro con il Reale; **8** solamente quest’esperienza giace al fondo della realizzazione dell’atto Reale: l’azione politica.

7 Avanziamo qui l’ipotesi che il termine “democrazia” possa costituire la personificazione contemporanea del “grande Altro” lacaniano. Il fantasma democratico si presenta infatti come il “si impersonale” che scherma ogni interazione sociale. Non rispettarlo comporta l’emarginazione o la calunnia: non a caso, sostenere un’opinione non conforme all’ordine simbolico provoca l’accusa di anti-democrazia e totalitarismo. Quel che viene celato è che nell’attuale realtà occidentale non è in scena alcun contrasto politico; piuttosto, lo scenario mostra uno scontro fra un’etica del controllo politico contro l’incontrollato strapotere economico. Il vero contrasto dovrebbe essere (semmai) fra globalisti e statalisti. L’inganno simbolico, incarnato dal “grande Altro”, inasprisce false contese fra lo statuto “democratico” (attraverso cui si maschera l’intento di un potenziamento del sistema economico capitalista) e quello “antidemocratico” (che demonizza l’idea di un controllo politico dell’economia). Così, viene interdetto lo scontro diretto e traumatico con il Reale – ovvero, l’onnicomprendente presenza del globalismo economico. In un recente pamphlet Badiou giunge ad una conclusione affine, sostenendo che il reale della nostra epoca è il «capitalismo imperiale mondializzato» e che «la parvenza contemporanea del reale capitalista è la democrazia». Quest’ultima è definita la «maschera» simbolica del capitalismo mondiale [Badiou 2015, 22].

8 Nel seminario XI, Lacan descrive l’«incontro con il reale» come «un incontro essenziale» (Lacan 1973, 52), in quanto indica il luogo del soggetto: «Il soggetto [...] è [...] là dove era [...] il reale». (Ivi, pp. 44-45).

Bibliografia

- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'Événement*. Paris: Le Seuil. Trad. It. *L'essere e l'evento*. A cura di P. Cesaroni, M. Ferrari, G. Minozzi. Milano: Mimesis.
- Id. (2015). *À la recherche du réel perdu*. Paris: Fayard. Trad. It. *Alla ricerca del reale perduto*. A cura di G. Tusa. Milano: Mimesis.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Les éditions de minuit. Trad. it. *Logica del senso*. A cura di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris: Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (1978). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris. Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (1986). *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Id. (2005). *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome (1975-1976)*. Paris : Éditions du Seuil. Trad. it. *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-1976)*. A cura di A. Di Ciaccia. Roma: Astrolabio.
- Žižek, S. & Daly, G. (2004). *Conversation with S. Žižek*. Cambridge: Polity. Trad. it. *Psicoanalisi e mondo contemporaneo. Conversazioni con Žižek*. A cura di G. Senia. Bari: Dedalo.
- Žižek, S. (2006). *How to Read Lacan*. London: Granta Publications. Trad. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*. A cura di M. Nijhuis. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London-New York: Verso. Trad. It. *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Volume secondo*. A cura di C. Salzani e W. Montefusco. Milano: Adriano Salani Editore.
- Id. (2014). *Event: A Philosophical Journey Through A Concept*. New York: Melville House Pub. Trad. It. *Evento*. A cura di E. Acotto. Torino: Utet.

Per un'analisi non significativa della soggettività: La funzione del punto-segno ne l'*Anti-Edipo* Davide Tolfo

The aim of this article is to investigate the correlation between semiotic and the question of subjectivity in Deleuze and Guattari's *Anti-Oedipus*. For doing so, the first part explores how Deleuze and Guattari move away from a negative interpretation of desire, and rethink in a productive way the movement and the investments of desire. This premise is fundamental to understand the nature and the function of a concept that, at first sight, seems to be irrelevant, the notion of *pointsign*. This concept is important for two reasons: indeed, it has a central role in both untangling the relationship that - inside the Lacan's approach to psychoanalysis - connects desire to signifier and in creating a different relation between sign and desire. Finally, I will show how these semiotic considerations can be used as tools to search and investigate the new process of subjectification inside our contemporaneity.

Pars destruens, una pulizia dell'inconscio

Se vi è una direzione poco battuta all'interno del dedalo di strade che compongono l'impianto concettuale de l' *Anti-Edipo* è certamente quella che porta a mettere in luce le importanti considerazioni sul legame tra semiotica e produzione di soggettività che, di lì a pochi anni, costituiranno il nucleo filosofico principale della riflessione di Félix Guattari. La centralità del problema della soggettività e il suo legame con una nuova immagine dell'inconscio è ribadita dallo stesso Guattari, il quale, in alcuni appunti e lettere che forniranno il materiale per la stesura de l' *Anti-Edipo*, scrive:

Il punto non è di riportare lo schizo nel *suo corpo*, ma di produrre un'altra soggettività. Questo altro, prodotto in questo modo, non è l'«Altro» linguistico ma un'altra tecnica, l'alterità rivoluzionaria del terzo mondo, della donna, del perverso, dei Katanga, del drogato, etc. (Guattari 2012a, 208. trad. it. nostra)

Come si può notare già ad una prima lettura, il riferimento critico di Guattari non è solo il modello dell'inconscio proposto dalla psicoanalisi ma è, più nello specifico, l'Altro lacaniano e la particolare posizione soggettiva che ne deriva. Per chiarire questo aspetto è necessario ritornare su alcuni punti fondamentali dell' *Anti-Edipo*. Come è noto, il testo di Deleuze e Guattari non ha come finalità quella di mostrare gli errori della psicoanalisi tradizionale in nome di un suo indirizzo alternativo, ma è diretto a scardinare una precisa immagine dell'inconscio. ¹ Ciò che interessa a Deleuze e Guattari è mostrare quali effetti e quali conseguenze derivino dal concepire l'inconscio in termini *espresivi* e *rappresentativi* (Deleuze & Guattari 1975, 27): che cosa significa, infatti, dire che l'inconscio si esprime attraverso i sogni, i lapsus e sotto forma di mito? Ma, soprattutto, quali processi di soggettivazione sono legati a quest'immagine dell'inconscio? La scommessa di Deleuze e Guattari è mostrare che una tale immagine dell'inconscio non deriva dall'impostazione psicoanalitica ma è, ben più radicalmente, la conseguenza di posizioni di desiderio che costituiscono uno specifico ordinamento sociale (Deleuze & Guattari 1975, 73-135).

Questo cambio di prospettiva è possibile solo dal momento in cui il desiderio non viene più concepito negativamente come "desiderio di qualcosa" - come spinta inconscia verso qualcosa che non può mai essere raggiunto in modo soddisfacente e che quindi lega il desiderio alla mancanza - ma viene pensato in termini produttivi, *macchinici*, ossia viene considerato come un movimento che investe direttamente l'ordine sociale. In questa logica produttiva il termine macchina non va letto in senso metaforico: il desiderio non funziona *come* una macchina, ma è macchina. Al desiderio, in altri termini, non è attribuita una particolare esistenza psichica o immaginaria distinta dalla produzione materiale, bensì la sua natura e la sua produzione coincidono con la produzione sociale (Deleuze & Guattari 1975, 33). Questo non significa, tuttavia, che tra quelle che possono essere definite *macchine sociali* o tecniche e le *macchine desideranti* non vi sia differenza. Nonostante, infatti, siano entrambe prodotte dallo stesso processo di desiderio - la produzione sociale non è, cioè, altro che la produzione desiderante stessa in condizioni determinate - esse non funzionano nello stesso modo o, meglio, tra esse sussiste una differenza di grandezza o di *regime* (Deleuze &

¹ Per un'indagine più approfondita e per le fonti a cui la nostra analisi rimanda cfr. Bogue 2001, 83-105; Gil 2015, 193-226; Godani 2009, 139-162; Tarizzo 1996, 128-137 e Treppiedi 2014.

Guattari 1975, 33-35). Tale differenza consiste nel cogliere le stesse macchine o come *macchine molar*, cioè come specifiche unità sociali, tecniche o organiche a cui la produzione desiderante è subordinata, oppure come *macchine molecolari* che sottomettono al proprio funzionamento tali fenomeni di massa (Deleuze & Guattari 1975, 326-327).

Questo punto è particolarmente importante, perché è a partire da questa distinzione che si diramano due concezioni del desiderio e dell'inconscio divergenti. Considerare il desiderio in termini di mancanza, e affermare che l'inconscio deve essere interpretato in base alle sue specifiche rappresentazioni, significa infatti considerarlo a partire da una lettura molare, ovvero una lettura che subordina il funzionamento del desiderio ai caratteri che descrivono le macchine sociali. Questo modello di inconscio, lungi dall'essere neutro, è essenziale per esorcizzare e vanificare gli effetti rivoluzionari che ogni posizione produttiva di desiderio comporta. Se il mantenimento e la stabilità dell'ordine sociale necessitano di una cattura, di un rallentamento, della forza produttiva desiderante, e se l'inconscio che viene descritto dalla psicoanalisi è strettamente legato a questo fenomeno, ne deriva, per Deleuze e Guattari, che la rimozione del desiderio – la quale può avvenire, ad esempio, con il confinamento stesso del desiderio all'interno dei limiti familiari nel complesso di Edipo – è strettamente legata alla repressione sociale:

Se il desiderio è rimosso, non è perché sia desiderio della madre, e della morte del padre; al contrario, diventa questo proprio perché è rimosso, non assume questa maschera che sotto la rimozione che gliela modella e gliela affibbia. [...] Il desiderio è rimosso proprio perché ogni posizione di desiderio, per quanto piccola, ha di che mettere in causa l'ordine stabilito di una società: non che il desiderio sia asociale, al contrario. Ma è sconvolgente; nessuna macchina desiderante può essere posta senza far saltare settori sociali tutti interi. [...] È dunque d'importanza vitale per una società reprimere il desiderio, - anzi trovar meglio della repressione, perché la repressione, la gerarchia, lo sfruttamento, l'asservimento siano essi stessi desiderati. (Deleuze & Guattari 1975, 129)

In altri termini, la rimozione del desiderio non sorge in modo spontaneo nel funzionamento stesso dell'inconscio, ma deriva piuttosto da un'immagine trasfigurata del desiderio volta a disinnescare il suo potenziale critico e creativo. Nello specifico, per Deleuze e Guattari, la rimozione si esercita grazie al funzionamento di tre elementi: la *rappresentazione rimovente*, la *rappresentante rimosso* e la *rappresentato spostato*. La *rappresentazione rimovente* si esercita sulla produzione desiderante - in quanto *rappresentante rimosso* - deviando il suo movimento creativo, innestato sulla società, in direzione di un'immagine familiare, edipica, dell'inconscio – il *rappresentato spostato* - che riesce a catturare la forza produttiva del desiderio (Deleuze & Guattari 1975, 127-128). Si tratta, perciò, di un vero e proprio *spostamento*, tale per cui all'identità della produzione desiderante e della produzione sociale viene sostituita l'immagine di un desiderio chiuso all'interno delle coordinate familiari, perché solo deformandone l'immagine vi è la possibilità di arginare il movimento del desiderio. Ricoperto dall'immagine familiare, il desiderio rimane incastrato all'interno di uno spazio distinto da quello della società che lo spinge a desiderare la propria limitazione. L'immagine indotta della proibizione dell'incesto riesce così a fare da barriera al potenziale rivoluzionario del desiderio, in nome del mantenimento della stabilità sociale (Deleuze & Guattari 1975, 133-134).

Significante, desiderio e soggettività

Questo sfondo critico è essenziale per comprendere in che modo la psicoanalisi non solo rafforzi questa concezione dell'inconscio, ma partecipi attivamente alla formazione di processi di soggettivazione funzionali al mantenimento della società. Un ruolo fondamentale in questo processo è dato tanto dai mezzi con cui la psicoanalisi ha contribuito a formare una concezione manchevole del desiderio, quanto dalle modalità con cui il desiderio è stato letto mediante le griglie della legge e della logica significante. Così come parlare di mancanza a proposito del desiderio significa ribaltare la natura affermativa e produttiva del processo desiderante, associare il funzionamento del desiderio a quello della legge ha come importante conseguenza l'assunzione dell'interdizione e della trasgressione come parametri in base ai quali stabilire una normatività del desiderio. È tuttavia solo a partire dal confronto con il legame tra significante e desiderio, il quale viene sancito dall'insegnamento psicoanalitico di Jacques Lacan, che il desiderio e, parallelamente, la semiotica diventano un vero e proprio campo di battaglia all'interno del quale poter lavorare a nuove modalità di soggettivazione.

Come spiega Guattari nel saggio *Per una micropolitica del desiderio* (1978, 151-180), uscito due anni dopo l'*Anti-Edipo*, la possibilità che un segno possa funzionare in modo significante si fonda su un duplice processo di formalizzazione che riguarda la pluralità di espressioni di una lingua e i contenuti della produzione desiderante. Condizione minima affinché possa esserci una funzione significante è, infatti, tanto la definizione di un insieme di partenza costituito da un numero delimitato di segni all'interno della molteplicità virtuale del linguaggio, ² quanto la presenza di un insieme di arrivo composto da contenuti formalizzati a cui i segni rinviano e che deriva dai rapporti di forza esistenti in società. Risulta evidente da questa argomentazione che non solo per Guattari un segno può presentare modalità di funzionamento diverse rispetto a quelle significanti, ma ne deriva, inoltre, che legare il desiderio alla logica significante vuol dire smorzare la sua forza produttiva per farne un semplice strumento di trasmissione, di *espressione*, delle stasi del desiderio su cui si stabiliscono i rapporti di una società. Per chiarire questo punto vale la pena ritornare all'*Anti-Edipo* dove, in un passo decisivo, si trova condensato il rapporto che intercorre fra semiotica, desiderio e posizioni soggettive:

Appena si fa dipendere il desiderio dal significante, lo si rimette sotto il giogo di un dispotismo il cui effetto è la castrazione, là ove si riconosce il tratto del significante stesso: ma il segno di desiderio non è mai significante; esso è nei mille tagli-flusso produttivi che non si lasciano significare nel tratto unario della castrazione, sempre un punto-segno a più dimensioni, la polivocità come base d'una semiologia puntuale. (Deleuze & Guattari 1975, 124)

Il riferimento al tratto unario merita un'attenzione particolare perché può essere utilizzato come chiave di lettura dell'intero passaggio. Jacques Lacan, nel ciclo di lezioni del 1960-61 che costituiscono il contenuto del seminario VIII dedicato al transfert (2008), si era soffermato su un passaggio della *Psicologia delle masse* nel quale Freud metteva in luce che il movimento psicologico dell'identificazione passava attraverso un'identificazione parziale, cioè attraverso un solo

² Sulla virtualità del linguaggio e sulla differente attualizzazione di alcune sue parti in una specifica lingua cfr. Deleuze 1997, 263.

aspetto (*ein einziger Zug*) della persona con cui ci si identifica (Freud 1967, 295). Per Lacan questo singolo aspetto, questo singolo tratto della persona, che egli traduce con *tratto unario* (*trait unaire*) corrisponde ad un segno minimo, il quale non può essere ancora definito un significante, alla base delle identificazioni immaginarie e della costituzione dell'io ideale (Lacan 2008, 388-389). Nel successivo seminario (2012), che ruota attorno al tema dell'identificazione, il tratto unario subisce un'importante modificazione: definito come elemento centrale per il costituirsi dell'identità di un soggetto esso non viene più concepito come un segno, ma come un vero e proprio significante prelevato dall'ordine simbolico. Il *tratto unario* assume l'importante ruolo di essere il significante che preserva la possibilità, nell'iscrizione del soggetto all'interno dell'ordine simbolico, di costituire la propria identità come qualcosa di unico, cioè come una differenza singolare. Si capisce in questo modo perché il nome proprio, in quanto segno che non rinvia ad altro se non a quella contingenza assoluta che corrisponde all'esistenza del soggetto, derivi, per Lacan, dal tratto unario (Recalcati 2012, 345-350). Se già a questo livello risulta evidente che soggettività e tratto unario si richiamano a vicenda, non si potrebbe comprendere perché l'uso del tratto unario porterebbe in direzione della castrazione e della mancanza se non si esaminasse il legame che sussiste in Lacan tra tratto unario, ordine simbolico e fallo differenziante.

La correlazione fra significante e tratto unario si può spiegare se si tiene presente che, per Lacan, l'identificazione che deriva dal tratto unario è un tentativo di colmare la scissione (*Spaltung*) che divide il soggetto e che marca il suo rapporto con l'Altro, ovvero il suo incontro con il significante e il suo ingresso nell'ordine simbolico:

Basta che prendiate un significante come insegna di questa onnipotenza, cioè di questo potere tutto in potenza, di questa nascita della possibilità, perché abbiate il tratto unario che, colmando l'invisibile marchio che il soggetto riceve dal significante, aliena questo soggetto nella prima identificazione, quella che forma l'ideale dell'io. (Lacan 1974, 810)

Alla base della catena significante troviamo infatti, per Lacan, un elemento senza il quale non potrebbero darsi tutti gli altri significanti che rappresentano il soggetto: il significante S () (Lacan 1974, 822). Tale significante, tuttavia, non si pone come ciò che fa da centro e completa il registro simbolico. Al contrario, esso va letto come «significante di una mancanza nell'Altro» e testimonia una duplice mancanza interna al registro simbolico, in quanto indica sia che non tutto è significante, e sia che non vi è nessun significante che possa porsi come garante degli altri significanti (Lacan 1974, 815-816; Di Ciaccia & Recalcati 2000, 103-104). A sua volta, questa mancanza interna all'Altro come luogo dei significanti è costantemente messa in luce dalla funzione del Nome proprio il quale, come abbiamo visto, si fonda sul tratto unario. È proprio l'irriducibile particolarità del Nome proprio ad affermare costantemente la strutturale incompletezza dell'Altro (Lacan 1974, 810; Recalcati 2012, 345-346).

Questo insieme teorico rimarrebbe tuttavia indeterminato se non vi fosse un ultimo elemento che presiede in pari tempi alla distribuzione della mancanza nei soggetti e alla traduzione della produzione desiderante all'interno del discorso significante, ossia il *fallo differenziante*.³ L'importanza del fallo differenziante risiede nel suo essere un elemento fondamentale della rilettura lacaniana del complesso di Edipo. Come è noto,

³ Per una ricognizione introduttiva a questo argomento cfr. Di Ciaccia e Recalcati 2000, 74-111 e Tarizzo 2003, 62-72.

nell'insegnamento di Lacan il complesso di Edipo subisce un importante riposizionamento in seguito alla sua traduzione all'interno delle coordinate linguistiche. Nello specifico, diversamente da Freud, per Lacan il complesso di Edipo si articola attraverso la messa in gioco di quattro elementi: il bambino, il Desiderio della Madre, il Nome-del-Padre e il fallo (Lacan 2004, 162-180). Inizialmente, per il bambino sussiste solo il rapporto con il Desiderio della Madre ossia con quell'elemento che continua ad oscillare tra un avvicinamento e un allontanamento, tra una presenza e un'assenza, e che rende misterioso l'oggetto di tale desiderio, il suo *significato*. È all'interno di questo rapporto che, in un secondo momento, subentra il significante Nome-del-Padre. Questo significante, sostituendosi al Desiderio della Madre, garantisce l'uscita dall'indeterminazione in cui il bambino è catturato, iscrivendolo sotto un altro e diverso significante, il fallo, come significante della castrazione. La significazione fallica è, in altri termini, il risultato, il prodotto, di questa operazione di sostituzione definita da Lacan *metafora paterna*. È grazie a questa operazione che il soggetto potrà regolare il proprio desiderio sessuale potendo trovare nel fallo l'elemento rispetto al quale il suo sesso viene situato all'interno dell'ordine simbolico. L'importanza del fallo deriva perciò dal suo funzionare come anello di congiunzione tra il corpo pulsionale e l'ordine dei significanti, essendo il risultato dell'operazione di castrazione operata dal significante Nome-del-Padre. È per questo motivo che Deleuze e Guattari ritengono il fallo un elemento centrale nella costituzione di una soggettività mancata, castrata. Come afferma Guattari, la coniugazione operata da Lacan tra iscrizione nell'ordine significante e divisione dei sessi rispetto al fallo come significante porta il fallo ad essere «il simbolo di un corpo a cui sono state amputate le proprie macchine» (Guattari 2012a, 420. trad. it. nostra).

Pars construens, elementi per una semiotica minore del desiderio

Questo atteggiamento critico e decostruttivo verso l'impianto teorico di Lacan non ha come sua unica finalità quella di decostruire il legame fra produzione desiderante e logica significante, ma lascia aperta la possibilità di costituire un nuovo piano dove poter sperimentare un atteggiamento non riduttivo nei confronti del desiderio. Un piano, in altre parole, in cui il confronto con gli investimenti di desiderio non passa esclusivamente attraverso il filtro del dispositivo significante. È evidente che la posta in gioco in queste considerazioni non è quella di un semplice mutamento di significato del concetto di desiderio, bensì la possibilità di far emergere e seguire differenti focolai di soggettivazione. Dopo aver scritto che il desiderio è refrattario al significante, Deleuze e Guattari aggiungono infatti che la sua natura è quella di un *punto-segno* dotato di molteplici dimensioni (Deleuze & Guattari 1975, 27). Guattari aveva utilizzato per la prima volta il concetto di punto-segno in un saggio intitolato *Da un segno all'altro (stralci)* uscito per *Recherches* nel 1966 e incluso nell'importante raccolta di testi *Psicoanalisi e trasversalità* (Guattari 2012b, 162-182). In questo saggio – nato a partire dal seminario sulla *Lettera Rubata* tenuto da Lacan nel 1955⁴ – l'attenzione di Guattari è rivolta tanto ad esplorare i diversi effetti di slittamento di senso che derivano dalla trascrizione di un elemento da una semiotica ad un'altra (Guattari 2012b, 173), quanto a lavorare alla costruzione di quella che si può descrivere come la base

⁴ Per un breve confronto tra Guattari e Lacan su questo saggio cfr. Watson 2009, 32-29

per un differente approccio semiotico. Diversamente da Lacan, che poneva il *tratto unario* come segno minimale, come «tratto monosemantico», sul quale poteva agganciarsi un'identificazione immaginaria, per Guattari il tratto unario stesso poteva essere ulteriormente scomposto in un altro elemento, il *punto-segno*. Tale elemento viene definito attraverso quattro caratteristiche principali: è generato a partire da due macchie; forma un tratto unario se unito ad un altro punto-segno; rinvia solo a se stesso e, in questo modo, non è segno di niente; non rinviando a nulla è sprovvisto di un interno e di un esterno, ossia degli elementi in base ai quali potrebbe essere definito un *significante* ⁵ (Guattari 2012b, 163-165). Queste caratteristiche che, ad una prima lettura, possono sembrare delle speculazioni prive di concretezza sulla natura dei segni, assumono un diverso significato se lette in continuità con quanto scrive lo stesso Guattari in una nota che precede la stesura dell'*Anti-Edipo* (Guattari 2012a, 49-50). In questa nota, indirizzata a Deleuze, Guattari afferma che il suo saggio *Da un segno all'altro* era fondamentalmente una critica a Lacan volta a mostrare che il tratto unario non poteva essere considerato l'elemento di base su cui costruire una semiotica generale, la quale, al contrario, poteva essere costruita sul punto-segno. Per Guattari tale impossibilità era legata al fatto che il tratto unario e il fallo differenziante funzionavano come un dispositivo il cui effetto sulla soggettività era quello di creare, attraverso le modalità che si sono viste, un'identità segnata dalla mancanza, «incavata» (*identité en creux*). Per questo motivo il punto-segno, scomponendo dall'interno gli elementi impiegati da Lacan, viene considerato come ciò che contamina la sua teoria, ciò che ha le potenzialità di gettare le basi per un nuovo approccio. Proprio all'interno de *l'Anti-Edipo* tale elemento viene testato per la prima volta come utile strumento per poter seguire l'immanenza del desiderio attraverso i diversi codici e ambienti che attraversa:

È merito di Lacan l'aver scoperto questo ricco campo di un codice dell'inconscio, che ingloba la o le catene significanti; e l'aver così trasformato l'analisi (il testo base resta, a tal proposito, la *Lettera rubata*). Ma come è strano questo campo in virtù della sua molteplicità, al punto che non si può quasi parlare d'*una* catena o anche di *un* codice desiderante. Le catene sono dette significanti perché sono fatte di segni, ma questi segni non sono significanti di per se stessi. Il codice somiglia meno a un linguaggio che a un gergo, formazione aperta e polivoca (*polyvoque*). I segni vi appaiono di natura qualunque, indifferenti al loro supporto [...]. Ognuno parla la sua lingua propria, e stabilisce con altre delle sintesi tanto più dirette in trasversale quanto più rimangono indirette nella dimensione degli elementi. Le disgiunzioni proprie a tali catene non implicano ancora alcuna esclusione, le esclusioni non potendo sorgere che per un gioco di inibitori e di repressori che determinano il supporto e fissano un soggetto specifico e personale. ⁶ (Deleuze & Guattari 1975, 41)

Si noterà, innanzitutto, che in questo passo viene ripreso e utilizzato uno dei caratteri che Guattari ascriveva al punto-segno, il suo non avere «esterno né interno», ossia il suo funzionare in modo diverso rispetto ad un segno significante. Non solo, ma questo passaggio permette di mostrare in che modo le considerazioni sui segni non siano delle semplici riflessioni marginali ma, al contrario, occupino un ruolo

⁵ Si potrebbe giustamente obiettare che, se il segno è segno del nulla, esso avrebbe comunque un referente – un esterno - a cui rinvia. Tuttavia Guattari è chiaro nell'affermare che il segno *porta il nulla in sé*, da intendere nel senso che esso, essendo autoreferenziale, è privo di qualsiasi esterno.

⁶ Sulla distinzione fra scrittura lineare e scrittura polivoca si veda anche Guattari 2012a, 338-339.

decisivo nell'esplicitare la differenza di intenti e di metodi che distingue una concezione produttiva e immanente del desiderio, la quale trova il suo culmine nella *schizoanalisi* introdotta per la prima volta ne *l'Anti-edipo*, da una concezione che lo connota in termini negativi tipica della psicoanalisi. Ne è una conferma il primo compito positivo della schizoanalisi, che consiste nello scoprire in un soggetto la natura, il funzionamento e la formazione delle sue macchine desideranti, il quale assume un diverso senso se analizzato alla luce delle considerazioni che si sono fatte. La soggettività a cui si riferiscono Deleuze e Guattari a questo proposito non può infatti essere la stessa che deriva dall'operazione del significante sull'inconscio. Se l'operazione di congiuntura tra il significante e il desiderio è una dimensione che soffoca, schiaccia, l'universo pluridimensionale attraverso cui il desiderio opera, la scoperta delle macchine desideranti inerenti a un soggetto non potrà essere messa in pratica se non a partire da un radicale cambiamento di prospettiva. È all'interno di questa logica che si può comprendere perché, prima di scrivere *l'Anti-Edipo*, Guattari affermi che non solo l'inconscio non si esprime attraverso i significanti né è strutturato come un linguaggio, ma non vi è nemmeno la possibilità di parlare di un soggetto dell'inconscio. Parlare ancora di soggetto a proposito dell'inconscio significherebbe, per Guattari, recuperare sotto altre vesti quelle strutture che sorreggono l'identificazione di una soggettività coscienziale tanto nota alla filosofia moderna da Cartesio in poi:

Lacan ha creato la teoria [...] di un soggetto che parla sotto la costrizione della scrittura, dell'economia dei flussi, del referente dispotico [...]. Ma non del soggetto dell'inconscio: per l'unica ragione che non esiste un soggetto dell'inconscio (ritorno a Cartesio? E a Freud? Husserl?), e l'inconscio non parla, né discute. (Guattari 2012a, 268. trad. it. nostra)

Seguendo su questo punto le dettagliate analisi del collettivo *Obsolete Capitalism* a proposito di alcuni passaggi decisivi de *l'Anti-Edipo*, si può affermare che la finalità di Deleuze e Guattari non è quella di trovare dei «soggetti rivoluzionari confezionati dall'ideologia» (*Obsolete Capitalism* 2016, 46), ma di collocarsi a livello dei diversi processi sperimentali dai quali derivano come resto, come effetto, le posizioni occupate dai soggetti. Indicazioni più precise a questo proposito si possono ritrovare in un passaggio del già citato saggio *Per una micropolitica del desiderio*, nel quale Guattari analizza gli effetti della formalizzazione operata dal significante sulla formazione della soggettività:

Lo stato di formalizzazione del contenuto è [...] produttore di una soggettività vuota e trasparente a se stessa, di una soggettività di pura significanza che corrisponde perfettamente alla formula lacaniana: un significante la rappresenta per un altro significante. Si può dar conto di questa soggettività su due piani: il soggetto dell'enunciato e quello dell'enunciazione. [...] Ogni enunciazione dovrà perdere la sua polivocità e accontentarsi, seguendo una modalità biunivoca, del soggetto dell'enunciato. Tale è il progetto dell'*edipizzazione linguistica*. [...] La nostra prospettiva è opposta: quel che interessa è individuare gli indizi, le tracce residue, le fughe trasversali di una concatenazione collettiva di enunciazione che costituisce comunque l'istanza produttiva reale di ogni macchinismo semiotico. (Guattari 1978, 163)

Il riferimento a un'analisi che pone al suo centro i *concatenamenti di enunciazione collettiva* ci permette di mostrare come siano proprio le riflessioni attorno alla nozione di punto-segno a condurre a un diverso approccio semiotico. 7 È lo

stesso Guattari a indicare, in alcuni appunti che precedono la scrittura de *l'Anti-Edipo*, che la possibilità di costruire un piano filosofico aperto al campo molteplice dei flussi e degli investimenti di desiderio – e, con esso, il concetto di *concatenamento di enunciazione collettiva* – è legata all'uso dei punti-segno (Guattari 2012a, 388). Per chiarire questo passaggio è necessario fare riferimento al paragrafo *La rappresentazione capitalistica* contenuto ne *l'Anti-Edipo* (Deleuze & Guattari 1975, 272-299). In questa sezione il punto-segno viene descritto come uno degli elementi principali che distinguono una linguistica dei flussi da una linguistica fondata sul significante. Se, come si è visto, la possibilità stessa che un segno funzioni come significante derivava per Guattari da un duplice processo di riduzione, una linguistica del significante sarà una linguistica che considererà il segno solo a partire da questa riduzione, ossia lo considererà esclusivamente nella sua funzione di *lettera* (Deleuze & Guattari 1975, 233). È per questo motivo che Deleuze e Guattari definiscono la logica significante come una logica dispotica, perché essa – come si è visto con gli effetti che la significazione fallica comporta sul desiderio – si fonda sull'assunzione di un unico elemento o di un unico principio come unità di misura che definisce e sottomette al proprio funzionamento gli altri elementi presi in considerazione. Al contrario, Deleuze e Guattari descrivono come linguistica dei flussi un approccio che analizzerà le diverse modalità di funzionamento dei segni a partire dalla specifica congiunzione di flussi, dallo specifico *concatenamento*, che essi costituiscono. È a questa altezza che si ritrova la nozione di punto-segno:

In primo luogo, tutto va bene per il linguaggio non significante: nessun flusso fonico, grafico, gestuale, ecc., è privilegiato in questo linguaggio che rimane indifferente alla propria sostanza o al proprio supporto come continuo amorfo. [...] I flussi deterritorializzati di contenuto e di espressione si trovano in uno stato di congiunzione o di presupposizione reciproca, che costituisce figure come unità ultime dell'uno e dell'altra. Queste figure non sono per nulla del significante [...] sono non-segni, o meglio segni non significanti, punti-segno a più dimensioni, tagli di flusso, schize che formano immagini per riunione in un insieme, ma che non conservano alcuna identità da un insieme all'altro. (Deleuze & Guattari 1975, 273-274)

Il carattere fluttuante dei punti-segni, lungi dall'essere un elemento negativo, è indicativo di una ricerca che non si fonderà sul tentativo di trovare dei principi universali in grado di ridurre la diversità delle funzioni dei segni, ma sarà diretta a moltiplicare, a specificare, le prospettive impiegate così da giungere a un «poli-centrismo semiotico» (Guattari 1978, 186). Per quanto questa prospettiva non venga analizzata ulteriormente ne *l'Anti-Edipo*, la possibilità che ne deriva di poter utilizzare elementi semiotici in grado di uscire dal movimento di soggettivazione correlato alla logica significante porterà Guattari, nelle riflessioni che seguono il testo scritto con Deleuze, a distinguere fra *codifiche a-semiotiche*, *semiologie simboliche*, *semiologie significanti* e *semiotiche a-significanti* (Guattari 1978, 181-190). Per concludere si può quindi dire che la modalità con cui viene teorizzata e impiegata la nozione di punto-segno ne *l'Anti-Edipo* è centrale in un duplice senso. Se da una parte il punto-segno ha un ruolo chiave nell'analizzare criticamente il legame che in Lacan legava il desiderio al tratto unario, dall'altra esso funziona come primo elemento di un'analisi che sancisce l'unità fra segni e posizioni di desiderio. In questo modo è la stessa nozione di segno a venire

7 Sul rapporto fra macchine desideranti e il concetto di *concatenamento* consiglio Zourabichvili 2012, 25-28.

radicalmente cambiata: il segno, infatti, non viene più considerato come segno di qualcosa, ossia non ha più unicamente una funzione denotativa, ma *segna* il grado, la soglia, di deterritorializzazione e di territorializzazione dei differenti investimenti di desiderio presenti in un gruppo, in un'istituzione o, più generalmente, in una situazione (Deleuze & Guattari 2014, 114). È solo, dunque, grazie a strumenti teorici come il punto-segno che sarà possibile tracciare i contorni di un metodo di analisi che, non considerando più la soggettività come un dato naturale, si porrà come una *micropolitica del desiderio*, ovvero sarà in grado di cogliere e sviluppare i processi di soggettivazione che animano silenziosamente il presente.

Bibliografia

- Bogue, R. (2001). *Deleuze and Guattari*. London and New York: Routledge.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. di G. Guglielmi. Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *L'Anti-edipo. capitalismo e schizofrenia*. Trad. it. di A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2014). *Millepiani. capitalismo e Schizofrenia*. Trad. it. di G. Passerone. Roma: Castelvecchi.
- Di Ciaccia, A. & Recalcati, M. (2000). *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*. Milano: Mondadori.
- Freud, S. (1967). Psicopatologia delle masse e analisi dell'io. In Id. *Opere 1917-1923. L'io e l'Es e altri scritti*. Trad. it. di C. L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gil, J. (2015). *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze*. Trad. it. di G. Ferraro e M. Masini. Napoli: Cronopio.
- Godani, P. (2009). *Deleuze*. Roma: Carocci.
- Guattari, F. (1978). *La Rivoluzione Molecolare*. Trad. it. di B. Bellotto et al. Torino: Einaudi.
- Guattari, F. (2012a). *Écrits pour l'Anti-œdipe*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.
- Guattari, F. (2012b). *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e trasversalità*. Trad. it. di G. Perretta. Milano-Udine: Mimesis.
- Lacan, J. (1974). *Scritti. Volume secondo*. Trad. it. di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2004). *Il seminario. Libro V, Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2008). *Il seminario. Libro VIII, Il transfert 1960-1961*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2012). *Séminaire IX. L'identification 1961-1962*. Consultabile online all'indirizzo: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-identification-1961-1962.252>.
- Obsolete Capitalism (2016). *Moneta, rivoluzione e accelerazione nell'Anti-Edipo di Deleuze e Guattari*. In Id. *Moneta rivoluzione e filosofia dell'avvenire. Nietzsche e la politica accelerazionista in Deleuze, Foucault, Guattari, Klossowski*. Consultabile online all'indirizzo: <http://obsoletecapitalism.blogspot.it/2016/05/out-now-moneta-rivoluzione-e-filosofia.html>.
- Recalcati, M. (2012). *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Tarizzo, D. (1997). L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico. *aut aut*, 276, 127-144.
- Tarizzo, D. (2003). *Introduzione a Lacan*. Roma-Bari: Laterza.
- Treppiedi, F. (2014). *La contromossa del desiderio. Quarant'anni dopo l'anti-Edipo*. Consultabile online all'indirizzo: <http://www.ladeleuziana.org/2014/06/01/la-contromossa-del-desiderio-quarantanni-dopo-lanti-edipo-di-fabio-treppiedi/>.
- Watson, J. (2009). *Guattari's diagrammatic thought. Writing between Lacan and Deleuze*. London: Continuum international publishing group.
- Zourabichvili, F. (2012). *Il vocabolario di Deleuze*. Trad. it. di C. Zaltieri. Mantova: Negretto Editore.

II. TRASFORMAZIONI

61

**La parola contaminata
dei movimenti
non autoritari degli
anni settanta**

Lea Melandri

73

**Drammaturgia
e metamorfosi
del genio maligno:
Soggetti e spettri
tra follia e ragione**

Rosanna Chiafari

85

**La psicoanalisi come
estetica dell'esistenza**

Michele Di Bartolo

93

**Streaming
subjectivation:
Two questions and one
thesis about netflix**

Andityas Soares De
Moura Costa Matos

La parola contaminata dei movimenti non autoritari degli anni settanta

Lea Melandri

This paper shows the function of the word in the process of subjectivation of the body. Starting from Fachinelli's notion of "contaminated word", the author investigates how the word has always been an expressive vector for drives, needs and desires. The paper, characterised by an historical and autobiographical perspective, deals with the paths that this "contaminated word" has undertaken in the 70s within self-organized groups: both in the assembly of movements of teachers who fought for a non-authoritarian pedagogy, and in feminist self-consciousness groups. The author also retraces the Italian feminist debate upon the issue of psychism and unconscious as it was brought into the political practices of emancipation.

Elvio Fachinelli usa l'espressione "parola contaminata" nel commento che accompagnava la pubblicazione, per la collana dei libri "Erba voglio", del *Diario psicanalitico* di Jean-Jacques Abrahams. L'irruzione di Abrahams nello studio del suo analista con un magnetofono, "come se volesse appropriarsi della sua voce", viene letto come un agire che "oltrepassa l'interpretazione, scavalca di colpo il piano della parola" (Fachinelli 1977). La dissimmetria di potere, ma si potrebbe dire la violenza che passa nel rapporto analitico, sta nel presupposto di traducibilità, o equivalenza verbale, di tutto ciò che accade. A rendere "contaminata" la parola analitica è la comparsa di pulsioni, desideri, gesti messi in scena come tali.

Su quanto il linguaggio sia radicato nella memoria del corpo, Fachinelli aveva già scritto nel saggio *Il paradosso della ripetizione* a proposito del rapporto tra il bambino piccolo e sua madre, o, "come si dice orridamente, il 'sostituto' di sua madre":

Il mondo che lo foggia (il mondo della madre –la madre come mondo) è un mondo corpo in continuazione con il suo, prima, poi comunicante con esso; un corpo che lo tocca, lo accarezza, lo nutre, lo fa sobbalzare, lo tratta con delicatezza oppure no, con esitazione oppure no; un corpo che gli comunica caldo, freddo, equilibrio, squilibrio, pressione, contatto, odori, ritmo, suoni...Quest'esperienza traccia alcune linee *fondamentali* nel bambino come corpo desiderante e comunicante, sulle quali si innesta poi l'universo del linguaggio. E questa è un'esperienza che, mentre a sua volta modella il bambino, presuppone quell'esperienza precedente; vale a dire: il simbolico presuppone quei privati simboli corporei. (Fachinelli 1974, 274)

L'originale interpretazione che Fachinelli farà del '68, come ricerca di nessi tra psicanalisi e politica parte dallo stesso presupposto: l'individuazione di un campo pratico-teorico, di un luogo specifico della realtà umana, in connessione con la biologia e con la storia, ma "irriducibile a ciascuno dei termini della coppia".

È il passaggio del bambino da essere biologico a essere inserito nell'universo proprio dell'uomo. La rilevazione dei nessi tra poli tradizionalmente contrapposti era già cominciata con Freud, come una sorta di *nexologia umana* che include il corpo come interlocutore e parte in causa.

Ma è Fachinelli che, in modo nuovo, riconosce in questo processo di formazione degli individui un "ritmo temporale" diverso da quella "corsa verso la morte" che è per Freud la coazione a ripetere: la tendenza delle esperienze più intense e significative fatte nell'infanzia, a ripresentarsi, a voler essere rivissute e non solo ricordate. È proprio la nostalgia – dice Fachinelli – che, ritornando sul passato, si accompagna paradossalmente, in un contesto di realtà mutato, alla possibilità di una *ripresa*, aperta a nuove soluzioni.

Questa teorizzazione si colloca tra il 1971 e il 1973 e ha presente dichiaratamente l'evoluzione della "breve, intensa, esclusiva" stagione rivoluzionaria del '68 verso forme chiuse, settarie di organizzazione. Erano le gerarchie, la dipendenza, la passività di massa, gli stessi bisogni, prima criticati nel sistema di dominio, che ricomparivano. Era come dire che il passato non ha mai smesso di essere una "presenza reale", qualcosa che urta nel presente e insiste per la sua reincarnazione e risoluzione futura.

Mosso – come dirà di se stesso – da una "curiosità spinta" per tutto ciò che avveniva intorno a lui in un dato momento, e, al medesimo tempo, da una "passione per il preistorico", Fachinelli non poteva non cogliere i cambiamenti che stavano avvenendo alla fine degli anni '60, come portato di una società di

massa. Il venir meno dei confini tra la sfera personale e quella pubblica faceva apparire come astratti e ideologici i saperi nati dalla “rovinosa dialettica” che aveva contrapposto individuo e società, natura e cultura, femminile e maschile, corpo e pensieri, sentimenti e ragione. Occorreva uscire dal dualismo e riconoscere che la parola, i linguaggi, prodotto storico della violenta separazione tra aspetti inscindibili dell’umano, sono stati da sempre “contaminati” da ciò che hanno considerato “altro da sé”, e consegnato all’immobilità della natura.

È quello che Fachinelli farà nella sua lettura del ’68 e che gli sarà rimproverato sia dalla cultura marxista, «per la quale la verità degli individui si trova fuori dagli individui stessi, nell’insieme dei rapporti sociali e oggettivi», che dalla psicanalisi, «che ha elaborato uno specifico campo di osservazione per alcuni aspetti essenziali dell’individuo, ma che di fronte a processi sempre più totalitari di intervento diretto sulle condizioni di formazione degli individui e dei gruppi, si trova disarmata» (Fachinelli 1974, 137-138).

Sono gli anni che vedono comparire sulla scena pubblica *soggetti imprevisi* – i giovani e le donne –, e con essi tutte quelle esperienze essenziali dell’umano che erano state considerate “non politiche” e consegnate al privato.

Ripensare la cultura e la politica a partire da ciò che tradizionalmente avevano considerato “scarti”, “residui”, vissuti impresentabili, voleva dire in qualche modo farsi “barbari”, prendere distanza dalla continuità del noto, mettere in discussione il rapporto ottimistico che la civiltà occidentale aveva intrattenuto con le sue mete tecno-scientifiche, non aver paura di addentrarsi nel “caotico mondo dell’anti-ragione”. Anche i giovani del ’68 –scriveva Fachinelli– erano comparsi “imprevisi”, come “barbari” dall’esterno di una civiltà esaurita, come per “un’astuzia di Eros”.

Con loro si affacciavano “prospettive impensate”, a riprova dell’incompletezza delle alternative concesse alla specie umana. La domanda da cui si può far partire il pensiero e la pratica di Fachinelli –intreccio o contaminazione di psicanalisi e politica– è quello che chiude la “voce “Freud e che troverà una prima risposta nell’articolo su Don Milani e la scuola di Barbiana di poco successivo.

«Come si passa da questo individuo alla generalità degli individui?» (Fachinelli 1966). Nella *Lettera a una professoressa*, faceva notare Fachinelli, c’era qualcosa di più della disuguaglianza e della selezione di classe. C’era una verità che arrivava inaspettata alla coscienza e che “sorprendeva”: qualcosa che conosciamo, ma che finiamo per dimenticare. «[...] mia rimozione individuale del sociale è parallela alla rimozione sociale degli individui. Questo rimosso permane, sta sempre sveglio, mi deforma dal di dentro anche se lo ignoro.» (Fachinelli 1967). Si trattava perciò di ricollocare l’individuo –la storia personale e tutte le passioni che vi sono connesse– nel contesto storico culturale e politico. È stata questa l’intuizione più originale del movimento non autoritario nella scuola e del femminismo, sintomi essi stessi del modificarsi dei confini tra privato e pubblico ed embrione di una ridefinizione della politica.

La ricerca di nessi tra corpo, individuo e legame sociale, tra immaginario e realtà, inconscio e coscienza, è al centro dell’analisi che Fachinelli fa della “dissidenza giovanile” del ’68 nei due articoli usciti nello stesso anno e poi raccolti nel libro *Il bambino dalle uova d’oro* (Feltrinelli 1974): *Il desiderio dissidente* (febbraio 1968) e *Gruppo chiuso o gruppo aperto?* (novembre 1968).

Benché consapevole che bisogno e desiderio sono sempre presenti l’uno nell’altro, Fachinelli non può evitare di nominarli separatamente, quando si tratta di evitare che la nuova forma di rivoluzione, espressa dalla contestazione

degli studenti, venga forzatamente riportata a vecchi schemi: “come se la spinta del desiderio fosse meno materialistica o addirittura un’astuzia dell’avversario”. Dietro la contestazione di un padre forte e autoritario, figura già sbiadita, si profila un “bersaglio più lontano” e più difficile da portare allo scoperto, un fantasma di società che abbina a un’offerta di sicurezza immediata la “completa liberazione dal bisogno”, una prospettiva inaccettabile: la “perdita di sé come progetto e desiderio”. Al culmine del suo sviluppo, la società dei consumi sembra configurarsi immaginariamente come una madre “saziante e insieme divorante”, che offre cibo in cambio di una dipendenza incondizionata, a cui si accompagnano senso di impotenza e angosce di inglobamento.

Nella Nota in corsivo che faceva seguito ai due articoli – si legge:

Tira l'aria del '68 in questi due articoli, e credo non ci sia motivo per vergognarsene. Forse per questo essi vennero attaccati sia dai rappresentanti della psicoanalisi istituita, sia dai marxisti più o meno ortodossi. [...] Gli psicanalisti furono scandalizzati dal brusco allacciamento che facevo tra la figura dell'autorità familiare e lo stato di questa autorità nelle società capitalistiche avanzate. Si finiva per ribadire la separazione tradizionale tra ambito familiare in cui si forma l'individuo, e ambito sociale in cui si costruisce la famiglia; una separazione considerata a sua volta immobile, fissa e naturale, anziché socialmente definita. La difficoltà del marxismo di fronte al '68 fu dovuta al fatto di trovarsi davanti a masse che chiedevano la rivoluzione e contemporaneamente non erano ancora entrate nel sistema della produzione sociale, non erano dunque inquadrabili in termini di classe [...] il regime del desiderio, sorto dal lungo dominio del bisogno, si era dimostrato reale e intransigente, ma transitorio. (Fachinelli 1974, 137-139)

Che il '68 avesse visto il “reale” e il “possibile” - esigenze radicali al presente impossibili, e perciò destinate a ripresentarsi -, lo dimostra un articolo scritto nel 1987, due anni prima della sua morte:

Gli anni Settanta si muovono, ondeggiando e fluttuano [...] vanno avanti per un po', poi si dissolvono, spariscono per ricomparire eventualmente un po' più in là. Somigliano a quelle strutture chiamate cristalli liquidi [...] Dove siete finiti? Siete falliti, non è vero? Così dice la voce, quella che suonava più alta, degli anni '80. Ma altre voci mormorano: non c'è fallimento né scacco, non può esserci, dal momento che quelli là andavano secondo un altro ritmo, seguivano un'altra logica [...] quella del desiderio e della libertà. E alla fine si sono dissolti in ciò che è venuto dopo, pronti a ricristallizzarsi in un momento chissà dove chissà quando. (Fachinelli 1987)

Fin da questi scritti si profila con chiarezza la regione “bio-psico-sociologica” in cui la riflessione di Fachinelli si andava inoltrando, lontano dal pensiero setto rizzato e da quella che era stata la “tragica necessità del dualismo”, in cui si era inoltrata la ragione nel corso dei secoli. Il femminismo, con maggiore attenzione alla specificità del rapporto uomo-donna, parlerà della ragione e della cultura maschile patriarcale, che aveva separato il corpo e la polis, identificandoli coi differenti destini della femmina e del maschio.

Alla pratica analitica, che non abbandonerà mai, Fachinelli rimprovera la “segregazione nel rapporto duale”, mentre avrebbe dovuto essere “senza fissa dimora”, portare il proprio interrogativo “oltre”, dar vita a un sapere capace di scoprire e dire “l'inquietante in ciò che in apparenza ci è più familiare e consueto”.

“Oltre”, nel '68, erano i “nuovi paesaggi” aperti dalla rivolta giovanile;

negli anni '80, finiti i movimenti, “oltre” significherà per Fachinelli la svolta verso un tempo “più solitario”, di un viaggio attraverso la propria esperienza, l'esplorazione coraggiosa delle estreme regioni della formazione personale, avendo se stesso “come unica bussola”.

Per incontrare Edipo bisogna trovarsi sulla strada di Tebe; bisogna che l'analista costituisca in altri luoghi, condizioni, possibilità, linguaggio dell'interrogazione analitica [...] L'ascolto analitico deve manifestarsi come capacità di percepire il negativo, l'irregolare [...] le situazioni che, appena accennate, rischiano di essere subito soffocate o, meglio ancora, inquadrare e funzionalizzate [...] in più deve però anche manifestarsi come capacità e possibilità di interrogare i tentativi che, spesso in modo rozzo, elementare, disordinato, vengono continuamente sorgendo nella nuova generazione come risposta a nuovi problemi. (Fachinelli 1974, 155)

Con la stessa radicalità, Fachinelli guarderà alla politica separata dalla vita nella sua interezza. Nello scritto *Masse a tre anni* – riflessioni a margine dell'esperienza dell'asilo autogestito di Porta Ticinese, aperto a Milano il 12 gennaio 1970 e nato all'interno del contro corso di pedagogia all'università statale di Milano, si legge:

[...]eliminando la figura dell'adulto, astrattamente considerato autoritario, si vede sorgere una gerarchia di ferro, basata sulla forza e sulla prepotenza [...]sembra di trovarsi in una società violenta, tra il fascista e il mafioso, in cui il più forte e il più prepotente protegge quelli della sua famiglia [...] Qui la sola politica che abbia un *minimo* senso liberatorio [...] una politica necessaria, anche se può apparire impossibile, è una politica radicale, nel senso marxiano di 'prendere l'uomo alla radice'. (Fachinelli 1974, 175)

Il 1970 è stato l'anno in cui ho conosciuto Elvio Fachinelli. Ero arrivata a Milano abbandonando all'improvviso due famiglie – quella d'origine e quella in cui ero entrata da pochi mesi per un matrimonio infelice – e il liceo scientifico dove avevo appena preso servizio come insegnante di ruolo. Avevo 25 anni, venivo da un paese di provincia, in Romagna, cresciuta in una famiglia molto povera di contadini mezzadri - tre nuclei famigliari stipati in poche stanze -, ma figlia unica che aveva avuto il privilegio di studiare. La fuga, benché meditata a lungo, è avvenuta con uno strappo improvviso, quando mi è sembrato che la mia vita fosse ormai definita una volta per sempre: la laurea, il matrimonio, un lavoro sicuro, un orizzonte di sogni, attese, che si eclissava. Il treno per Milano significava là libertà, la possibilità di una nuova nascita. Ho scoperto più tardi che a fare quel passaggio alla fine degli anni '70, erano stati molti giovani, maschi e femmine. “La città rende liberi” è un pensiero che non mi ha mai abbandonato.

Il primo anno non è stato facile: senza lavoro, senza fissa dimora, ho dormito qualche volta in stazione, sulle panchine dei viali, in pensioni di basso costo. Paure, angosce, ma anche l'euforia di un nuovo inizio e la sicurezza che in una città così grande nessuno avrebbe potuto trovarmi e riportarmi a casa. Ho amato Milano per le sue strade, i suoi tram, i suoi bar, le sue cabine telefoniche, i suoi parchi. L'anonimato mi faceva paradossalmente sentire protetta.

La svolta che avrebbe cambiato profondamente e durevolmente la mia vita è venuta poco dopo, verso la fine del '68, quando ho ottenuto il trasferimento nella scuola media di Melegnano e ho cominciato ad accostarmi alle assemblee del movimento non autoritario degli insegnanti. È lì che ho sentito per la prima volta parlare di “dimissioni del ruolo” ed è stata per me quasi una illuminazione. La

politica passava finalmente vicino alle mie esigenze più intime: i vissuti più significativi e dolorosi, legati alla condizione sociale, all'essere femmina, alla sessualità, ai rapporti familiari, rimasti il *fuori tema* per tutto il mio percorso scolastico, diventavano *Il tema*. La scelta della provincia e della scuola primaria non furono casuali: avrei incontrato alunni che venivano per lo più dalla campagna, bocciati più volte da una scuola diventata di massa e fortemente selettiva, potevo, rifiutando mezzi repressivi e coercitivi – come il voto, le bocciature, le note disciplinari – aiutarli a prendere parola, vincere la passività, stabilire rapporti capaci di liberare energie, creatività, pensiero critico, garantire la partecipazione egualitaria alle decisioni che si prendevano nella scuola, quanto a contenuti, ruoli, tempi.

Come me, furono molti, donne e uomini, di quella generazione a uscire dalla dimensione privata, grazie a una politica che usciva da una secolare separatezza per andare “alle radici dell’umano”: E le radici sono, appunto, l’infanzia, la prima formazione degli individui.

Fu Fachinelli stesso – di cui avevo letto gli articoli usciti nel '68 sui *Quaderni piacentini* e apprezzato le sue originali analisi sulla dissidenza giovanile, a invitarmi alle riunioni che si tenevano nel suo studio milanese in via Ansperto in preparazione di un convegno sulla pratica non autoritaria nella scuola. Dietro suo invito, preparai una relazione sull’esperienza fatta con i miei alunni di Melegnano e fu quello il mio primo scritto pubblico. Il convegno si tenne all’Umanitaria nel giugno 1970 e in settembre dello stesso anno. Le relazioni, più altri scritti di studenti, insegnanti, psicologi, furono raccolte nel libro *L'erba voglio* pubblicato da Einaudi nel 1971.

A seguito del grande successo – cinque edizioni in pochi mesi, tremila cartoline che persone che ci chiedevano collegamenti – decidemmo di dare vita a una rivista omonima, con l’idea di estendere la pratica non autoritaria ad altre aree sociali.

Ne uscirono 28 numeri, dal 1971 al 1977 e successivamente si passò a una collana di libri, edizioni Erba voglio, tra cui, nel 1977, il mio primo libro *L'infamia originaria*.

L’ambizione della rivista era di raccogliere materiali da singoli e gruppi esistenti in varie città, “tenere voci diverse in un insieme comune”, attenersi alla logica del desiderio e dell’ accomunamento.

Si può dire che la rivista *L'erba voglio*, di cui sono stata redattrice insieme a Fachinelli, Luisa Muraro e altri fino al 1976, e il movimento delle donne, incontrato sempre nel 1971, hanno rappresentato un prolungamento del '68, dei suoi temi, delle sue radicali pratiche politiche.

L’ “utopia realizzata”, e proprio per questo “sommamente realista”, che portava avanti il movimento non autoritario nella scuola, guardava dichiaratamente a traguardi ampi e ambiziosi: l’idea era di un cambiamento che doveva investire la concezione e l’esercizio del potere, la separazione tra decidere ed eseguire, tra la minoranza che controlla la società per i suoi fini e le masse che ne sono escluse.

Non una scuola rinnovata, dunque, o un’ “isola felice”, ma un processo formativo che si prefiggeva come sua condizione essenziale l’uscita dalla passività e dalla paura, la presenza e la partecipazione di coloro che sono esclusi dal potere, l’abitudine alla pratica assembleare, alla decisione collettiva: esercizio del potere tra individui uguali e sempre autonomi.

Nel libro erano già evidenti le premesse per l’estensione della pratica non autoritaria “ad altre specifiche forme di oppressione”: «Autorità e potere

non sono temi in classe. Il rapporto pedagogico non nasce sui banchi e la parola caserma non si applica soltanto alla scuola. Servitù e liberazione, oggi, riguardano tutti o nessuno» (L'erba voglio 1971,6).

La critica alla politica separata e all' economicismo, allora dominante nelle analisi dei gruppi extraparlamentari, diventò ancora più radicale nel momento in cui la rivista cominciò a pubblicare scritti legati all'elaborazione teorica e alle pratiche del femminismo. Scriveva Luisa Muraro:

Facilmente riconosciamo il modo economicistico di rappresentare e usare la vita umana... Non è sentimentalismo: la vita di un essere umano è più che il suo posto nella produzione; lo sappiamo per l'esperienza concreta iscritta in noi dalle ore passate a giocare, a fare l'amore, a ricordare, a dimenticare. La separazione tra uomo e donna, il dominio di quello su questa, hanno amputato l'essere umano della sua umanità...una vera e propria disumanizzazione (essere donna, come essere bambino o vecchio o malato è parte interna costitutiva della sua umanità) non inferiore, anche se diversa, di quella che comporta il lavoro sfruttato (Muraro 1973, 10)

Un femminismo attento all'esperienza personale e ai risvolti profondi del rapporto uomo-donna entrava di diritto nella tematica della rivista, ma avrebbe anche portato verso la metà degli anni '70, a difficoltà, divergenze, all'interno del gruppo che aveva sostenuto fino allora la rivista, alla messa in crisi rapporti che erano stati personali e politici e, infine, all'uscita dalla redazione, mia e di Luisa Muraro nel 1976.

Il femminismo e le “acque insondate della persona” (Rossanda)

Nell'estate del 1970 esce a Roma il *Manifesto* di Rivolta femminile, firmato da Carla Lonzi, Carla Accardi, Elvira Banotti e altre. Nel settembre Carla Lonzi si trasferisce a Milano e fonda un gruppo che, insieme ad Anabasi (giugno 1970) è il primo formato da sole donne. Sono di un anno dopo i due scritti che più hanno influito sulla nascita del femminismo milanese, e non solo: uno firmato da Rivolta Femminile, *Sessualità femminile e aborto*, e uno della stessa Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*. (14) Pur riconoscendo la forza provocatoria di quegli scritti, non ho mai nascosto, né allora né in seguito, le mie riserve. Vedere il femminile e il dualismo sessuale solo come costruzione ideologica dell'uomo finalizzata a un dominio significava ridurre al fattore cultura, storia, linguaggio un processo che tocca zone di inconsapevolezza: la vicenda originaria della specie e di ogni singolo. Spariva l'interesse per la vita psichica, per il rapporto inconscio-coscienza, e quindi anche per il contributo dato dalla psicanalisi alla comprensione dei movimenti sotterranei che hanno dato forma allo sviluppo degli individui e della civiltà.

Altrettanto riduttivo mi sembrava il fatto di vedere il potere dell'uomo solo come potere del padre e, di riflesso, l'alleanza possibile tra la madre e il figlio, tra la donna e il giovane, entrambi vittime dell'autorità paterna. «Non è il figlio che ci ha fatto schiave [...] ma il padre da sempre li ha oppressi in un legame solo: l'autorità paterna [...]. Contro di essa si è creata l'alleanza tra la donna e il giovane». (Lonzi 1974,25)

La sparizione dall'analisi di uno dei poli della dualità – l'origine, l'infanzia, l'interiorità- impediva di vedere l'ambivalenza e la conflittualità che c'era tra

la madre e il figlio, ma anche le connessioni inconsce tra le paure e i desideri del figlio e il dominio storico dei padri. Da notare, in questo, la straordinaria analogia con l'impostazione freudiana: per Freud il rapporto madre-figlio è l'"unico esente da ambivalenze". Si può pensare invece che la comunità dei padri sia l'esito e poi la causa di quel processo di differenziazione che vede ogni volta il figlio staccarsi con sentimenti opposti, di amore e di odio, desiderio e paura, dal corpo che l'ha generato.

Per Carla Lonzi i "miti della femminilità", in quanto costruzioni dell'uomo, non avrebbero intaccato la donna, rimasta "autentica", in una "dimensione altra", "esistenziale", a cui sarebbe mancata solo la "costruzione simbolica che le è propria".

La "differenza" e l'"autenticità", rivendicate nella loro positività, erano, di fatto, tutto ciò che è stato tradizionalmente attribuito al femminile.

Modellata sulle figure di genere era anche l'identità del maschio: «La specie dell'uomo si è espressa uccidendo, la specie della donna si è espressa lavorando e proteggendo la vita» (Lonzi 1975,30). «L'inconscio maschile è un ricettacolo di sangue e di paura [...] abbandoniamo l'uomo perché tocchi il fondo della sua solitudine.» (p.29).

Importante è sicuramente stato sicuramente il fatto di aver collegato la nascita della soggettività della donna a un fondamento solido: una sessualità femminile "non specificamente procreativa, ma polimorfa". Tale era per Carla Lonzi la sessualità clitoridea. L'autonomia sessuale dall'uomo veniva dunque collocata su un dato fisiologico –la clitoride, "il nostro fisiologico centro del piacere- un organo sessuale distinto dalla procreazione. Il bisogno di marcare una "differenza" porta anche qui a una contrapposizione netta: la sessualità vaginale sarebbe quella imposta dall'uomo per il suo piacere e in virtù della sua "superiorità" storica; la donna vi consentirebbe per un effetto di "omertà" propria del colonizzato.

Da questa polarizzazione tra schiavitù e privilegio quello che scompare è il "sogno d'amore" – la ricomposizione armoniosa di "nature diverse", il "matrimonio dei contrari" di cui parla Virginia Woolf –, che si può pensare abbia fatto e faccia tuttora da velo al rapporto di potere e alla violenza che passano attraverso l'amore.

Per abbandonare l'identificazione con l'uomo –col suo desiderio, il suo piacere- era necessario analizzare la complessità della vita psichica, le fantasie e i sentimenti che hanno permesso la confusione tra il *sacrificio* e la realizzazione di sé della donna.

L'autocoscienza è stata essenzialmente la capacità di riscrivere, ripensare la propria vita, riattraversando gli annodamenti ancora oscuri che hanno stretto insieme, sovrapponendoli, divaricandoli, dati fisiologici, sogni, affetti, costruzioni simboliche; un innesto di elementi diversi che si trattava di scomporre e analizzare, far riemergere attraverso lo scavo paziente di ogni donna dentro di sé e l'ascolto di altre.

L'uscita dalla separazione tra pubblico e privato, che era già stata del movimento non autoritario nella scuola, per il piccolo gruppo femminista di autocoscienza diventa la scoperta che, paradossalmente, erano state considerate "private" le esperienze più universali dell'umano. La messa a tema dei nessi che ci sono sempre stati, tra la storia dei singoli e la grande storia si riassumevano nello slogan "il personale è politico".

cui non rinvia ad un soggetto psicologico, ma, proprio in quanto prefigura la risoluzione della scissione, presuppone il soggetto politico. Nel personale si iscrive già la politicizzazione del privato (Fraire 2002, 77)

La nascita della donna come soggetto politico non poteva che partire dalla riscoperta del corpo - sessualità, maternità, inconscio- con cui era stata identificata, un corpo a cui l'uomo aveva dato nomi e funzioni e su cui aveva imposto il suo dominio, nella famiglia *come* nella società.

La violenza sessista ha significato per la donna non poter esistere che come donna-dell'uomo. L'antagonismo non è tra la funzione materna e la funzione paterna (materia-spirito) perché la madre partecipa, sia pure in modo conflittuale e contraddittorio, dell'ordine instaurato dal padre. È tra la donna e l'uomo, tra una sessualità che si è imposta e una sessualità cancellata, tra una capacità produttiva che ha avuto modo di dilatarsi nelle forme più diverse e una produttività ridotta alla sua funzione biologica. (Melandri 2017, 37)

Il femminismo degli anni '70 non ha segnato solo l'ingresso massiccio delle donne nella vita pubblica - lavoro extradomestico, istruzione, urbanizzazione, impegno politico, ecc. -, e neppure solo la nascita di una soggettività femminile singolare e plurale. Cambia l'idea stessa di rivoluzione rimasta fino allora dentro logiche economiciste. Partire da tutto ciò che è stato considerato "non politico" voleva dire riportare alla storia quanto della vita umana è stato "naturalizzato", sottratto perciò a possibili cambiamenti, riconoscere nel sessismo l'atto fondativo della politica e nella differenziazione del destino del maschio e della femmina il fondamento di tutte le dualità che conosciamo.

Quella che si profila attraverso una inedita coscienza e parola femminile è un'idea diversa di cultura, di storia, di democrazia, di libertà. Non si trattava di un sapere che si aggiungeva ad altri, completandoli, ma, come scrisse lucidamente Rossana Rossanda, "una critica vera, e perciò unilaterale, antagonista, negatrice della cultura altra. Non la completa, ma la mette in causa." È sempre Rossanda a dire che le femministe avevano osato addentrarsi "nelle acque insondate della persona, in una "materia segreta, imparentata con l'inconscio" e che da lì, da quelle "lande deserte", da quella "preistoria" pietrificata, avevano cominciato a guardare con occhi diversi la storia, a sovvertire l'ordine esistente. E concludeva: «Cosa avverrà delle istituzioni quando si accorgeranno di essere funzionalizzate a un sesso solo?» (Rossanda 1979).

L'autocoscienza è stata la forma che ha preso il discorso femminile sul corpo, sulla sessualità, e non poteva non fare i conti con la psicanalisi. «Se si decide di non passare oltre con trovate ideologiche, è inevitabile fare i conti con la psicanalisi. Non ci sono a disposizione tanti modi per elaborare un sapere e render possibili delle modificazioni riguardo alla sessualità» (*L'erba voglio*, 18/19).

Nel passaggio dall'autocoscienza ai gruppi di "pratica dell'inconscio", una parte importante ebbe sicuramente il riattualizzarsi nei rapporti tra donne della relazione madre-figlia, con tutte le sue contraddizioni e i suoi conflitti: paura e rifiuto di essere come la madre, perché significava essere sottomesse, e, contemporaneamente, il bisogno di essere amate da lei, il desiderio sessuale per la simile.

Si può dire che con il femminismo italiano, che si innesta tra i movimenti del '68 e del '77, la psicanalisi fa il suo ingresso ufficiale come strumento di indagine e pratica politica. Sui rischi e l'ambiguità di questo "ingresso" Manuela

Fraire e Biancamaria Frabotta: «...ostinazione nel cercare la propria strada fuori dai tracciati che la storia dell'uomo ha segnato per noi, anche se sicuramente non so quanti elementi 'regressivi' contenga questa ostinazione [...] portando alla luce un rimosso di secoli: il rapporto con la madre. Come discernere gli elementi 'regressivi' contenga questa ostinazione» (Fraire 2002, 88).

Quando si parla di femminismo degli anni '70 si ricordano quasi solo le battaglie per i diritti: divorzio, aborto, riforma del diritto di famiglia, legge sulla violenza sessuale. Si ricordano le manifestazioni, salutate dai gruppi di sinistra come l'"uscita all'esterno". "Interne", perché anomale, rispetto alla politica tradizionale, erano considerate l'autocoscienza e la pratica dell'inconscio, i luoghi delle donne, le vacanze femministe, dove al centro c'era il corpo, la sessualità, l'omosessualità.

Non si ricordano quasi mai i convegni nazionali di Pinarella di Cervia, nel 1974 e 1975, la nascita dei gruppi di medicina delle donne, i consultori autogestiti.

Anche la questione dell'aborto fu affrontata all'interno di pratiche specifiche:

[...]noi affrontiamo questa tematica nei modi politici che sono nostri, che non sono appunto quelli della politica tradizionale e quindi con il racconto di esperienze e anche con prese di posizione che magari non hanno grande coerenza, ma riflettono quello che è il nostro pensiero e il nostro desiderio [...] non è nel nostro interesse trattare del problema dell'aborto per se stesso. Il nostro sforzo è invece, mi sembra, di legare questo problema a tutta la nostra condizione, ed a una questione in particolare, che è quella della nostra sessualità e del nostro corpo... (24)

Fu nel convegno nazionale di Paestum, nel 1976, che si avvertirono le prime difficoltà di un movimento che fino ad allora era riuscito a tenere insieme, pur nella conflittualità, le sue diverse pratiche, alcune più vicine alla psicanalisi, altre al marxismo. A Paestum venne riconosciuto nelle tematiche del corpo e nel discorso sulla sessualità l'asse portante della 'rivoluzione' femminista, ma, di fronte alla grande diffusione che era avvenuta, comparve anche una richiesta di organizzazione, di parole d'ordine, di leadership.

Io vidi allora i limiti e il pericolo di una "regressione", legati all'analisi del rapporto originario con la madre, che consideravo tuttavia necessario per la costruzione di una socialità tra donne, storicamente inedita. Il rischio era di sostituire l'analisi dell'inconscio a processi reali, di non vederne l'intreccio, di addentrarsi nelle vite singole e di restarci impigliate. Riconobbi che l'analisi dei rapporti tra donne rallentava o impediva spesso di viverli, capii che questo ripensamento della politica poteva approdare a una "rimozione" della politica stessa. Un mio documento scritto dopo Paestum aveva come titolo "La modificazione di sé non è la rivoluzione" (Melandri 1979, 116).

Come sempre accade, sono le esigenze radicali a ripresentarsi nel corso della storia. Non sono perciò meravigliata se, fra le tante ricomparses del femminismo a cui ho avuto modo di assistere e partecipare, è stata la rete Non Una Di Meno, una generazione giovanissima di donne – ma anche di soggetti LGBTQI- a riprendere e riattualizzare temi e pratiche dei movimenti non autoritari e del femminismo degli anni '70. In particolare, ha preso centralità la ricerca di nessi tra le tante forme di violenza, dominio, che ha conosciuto la comunità storica degli uomini: sessismo, razzismo, nazionalismi, omofobia, xenofobia, ecc.

Oggi, più che mai, io penso che la cultura prodotta dal femminismo,

quella che ha mantenuto attenzione al corpo, alla storia personale, al rapporto individuo e società, abbia una parte importante, non tanto nel dare risposte quanto nel porre interrogativi al contesto in cui viviamo, alle derive che in modo semplicistico chiamiamo “barbarie”, “irrazionalità”. Importante è approfondire la ricerca di quella che Elvio Fachinelli chiamava la “parola contaminata”, a partire da quei “barlumi di sapere che vengono dalla lenta modificazione di sé”

[...] per sconvolgere, nella scrittura delle donne, i modi di pensare e di esprimersi acquisiti senza che si avesse la libertà di scegliere, rintracciare l'origine e il farsi della parola scritta dentro la storia del corpo, imparare a leggere impietosamente, dentro i nostri scritti, la scrittura dell'inconscio. (*A Zig Zag* 1977)

Bisogna, in altre parole imparare quello che Laura Kreyder, una delle redattrici della rivista “Lapis”, ha chiamato un “salvifico bilinguismo”:

«...il ragionare con la memoria profonda di sé, la lingua intima dell'infanzia e, contemporaneamente, con le parole di fuori, i linguaggi della vita sociale, del lavoro, delle istituzioni» (*Lapis* 1998, 10)

Bibliografia

- Fachinelli,E. (1977) *L'uomo col magnetofono*. L'erba voglio: Milano.
- Fachinelli,E. (1974) *Il bambino dalle uova d'oro*. Feltrinelli: Milano.
- Fachinelli,E. (1966) Freud. In *I protagonisti della storia universale. Il mondo contemporaneo*, XII, (365-391), CEI - Compagnia Edizioni Internazionali: Milano.
- Fachinelli,E. (1967) Don Milani e i ragazzi di Barbiana. in *Quaderni Piacentini*, 31, 271-275.
- Fachinelli,E. (1987) Che bella rivoluzione. Oggi siamo tutti soli. In *L'Espresso*, 14
- Fraire,M. (a cura di) (2002), *Lessico politico delle donne*. Fondazione Badaracco, Franco Angeli: Milano.
- L'erba voglio* (1971),1, Edizioni Nessi: Milano.
- Lonzi,C. (1974) Sputiamo su Hegel, la donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti. In *Scritti di Rivolta Femminile*, 1,2,3, Rivolta Femminile: Milano.
- Melandri,L. (1979) *L'Infamie originarie*. Editions des Femmes: Paris
- Melandri,L. (2017) *L'infamia originaria. Facciamola finita col Cuore e la Politica*. Manifestolibri: Roma.
- Muraro,L. (1973). Le donne invisibili. In *L'erba voglio*, 10, Edizioni Nessi: Milano.
- Rossanda,R. (1979) *Le Altre. Conversazioni sulle parole della politica*. Feltrinelli: Milano.
- Alcune femministe milanesi (1975), Pratica dell'inconscio e movimento delle donne. In *L'erba voglio*, 18/19, Edizioni Nessi: Milano.
- Sessualità, procreazione, maternità, aborto*. Documenti di gruppi femministi, testimonianze di donne, interventi dell'incontro del 1 e 2 febbraio al Circolo De Amicis di Milano, fascicolo speciale di "*Sottosopra*", Milano 1975.
- A zig zag*, fascicolo speciale, Milano 1977.
- Lapis. Sezione aurea di una rivista*, Manifestolibri: Roma 1998, pag.10.

Drammaturgia e metamorfosi del genio maligno: Soggetti e spettri tra follia e ragione

Rosanna Chiafari

The aim of this work is to come into the debate of “cogito” that Michael Foucault and Jacques Derrida have put in scene during the second half of twentieth century, starting by their respective readings of the Cartesian text. To get straight into the heart of the matter, there are three original and unusual points of view that we would like to raise: the first is a particular condition of the history’s concept; the second is the role of Freud’s psychoanalysis in the general economy of Foucault’s work; the last one, it’s about the relationship between philosophy and literature. Walking down these three runs, we would like to prove that every process of subjectivation redefines the borders of human being and affects the subject also in his peripheral structures.

Con quale argomento si potrebbe negare che queste stesse mani e tutto questo corpo siano i miei? A meno forse di considerarmi uguale a uno di quei dissennati (insanis), il cui cervello è così sconvolto da una nera bile che sostengono continuamente di essere, mentre sono dei miserabili, o di essere vestiti di porpora, mentre sono nudi, o di avere la testa di coccio, o di essere interamente delle zucche, o fatti di vetro; ma costoro sono dementi (amene-tes), e io sembrerei non meno demente se in qualcosa mi regolassi sul loro esempio. Benissimo, certo, se però non fossi uomo che di notte è solito dormire, e nei sogni, prova tutte quelle cose, o a volte anche meno verosimili, che costoro provano da svegli.

R. Descartes, I Meditazioni

I. Silenzi, storie e spettri

È come se lo vedessimo: proprio lì davanti ai nostri occhi, nel suo studio, davanti al camino, col suo abito invernale; mentre si guarda le proprie mani e quel foglio di carta che, candidamente, attende assetato l'inchiostro della sua penna: comincia così lo psicodramma di Descartes che buca lo schermo della pagina e ci cata-pulta nella folle finzione che creerà il soggetto moderno.

Michel Foucault nella sua *Storia della follia nell'età classica* riconosce proprio in questo “momento cartesiano” un punto di non ritorno nella storia del pensiero, o meglio nella storia di quella razionalità edificante un soggetto chiamato a rifiutare l'eventualità di immaginarsi folle (Foucault 1992). Lo «strano colpo di forza» (Foucault 1992, 51) della *ratio* moderna che espelle definitivamente la follia fuori dal pensiero è contenuto, secondo Foucault, nella prima delle *Meditazioni*. Descartes arriva al fondamento della indubitabilità del cogito tramite uno speciale percorso meditativo che prevede uno squilibrio tra follia ed errore nell'economia del dubbio, principale pratica di definizione del soggetto pensante. Il folle, colui che va letteralmente “a vuoto”, ¹ per Descartes è colui che non dubita, che non ha bisogno di dubitare che la sua testa sia fatta di argilla; come sosteneva anche Hobbes, i pazzi oltre a non sapere ragionare, non sanno di non saper ragionare (Hobbes 2011). Descartes deve, dunque, escludere di essere folle per poter dubitare e procedere nella meditazione.

¹ Dal latino, *folle*, muoversi qua e là e usato metaforicamente per indicare un uomo di “testa vuota”.

Uno degli orientamenti più vantaggiosi per riguardare a questo momento nodale della produzione del soggetto moderno potrebbe essere quello di posizionarsi sugli orli delle pagine cartesiane, sui contorni del cogito di Descartes rilevati da due grandi personaggi della filosofia francese del Novecento, Michel Foucault e Jacques Derrida. L'intento di posizionarsi nel dibattito sul cogito che i due filosofi hanno messo in scena non avrà come scopo quello consueto di seguire e riportare alla lettera le battute e le risposte del loro ben noto copione più volte riscritto a partire dalle loro rispettive letture dei passi cartesiani in questione. L'intenzione, invece, sarà quella di seguire, in maniera - si potrebbe dire - esoterica, alcuni percorsi filosofici che conducono verso zone poco esplorate di tale dibattito, al fine di mostrare, per quanto possibile, che ogni processo di soggettivazione dell'essere umano si ripercuote non solo sulla produzione del soggetto, centro e polo dell'alterazione, ma in maniera periferica e non meno performante, ridefinisce i confini strutturali degli spazi da esso frequentati.

In particolare, il proposito è quello di muoversi in tre direzioni oblique

al tema del dibattito sul cogito in questione: la prima è quella riguardante il problema dell'intrecciarsi di storia e silenzi come uno dei presupposti fondamentali di *Storia della follia*; la seconda condurrà, sulla scia della tematica del sogno come iperbole della follia, a Freud e alla psicoanalisi come eredità ambigua raccolta dal progetto foucaultiano e analizzata in un testo di Derrida del 1992, *“Essere giusti con Freud”*. La storia della follia nell'età della psicoanalisi; la terza seguirà la relazione fraticida tra il soggetto della filosofia e il soggetto della letteratura, sotto la lente di una metodologia di esclusione, simile a quella che intercorre tra ragione e follia fatta emergere da Foucault nella Prima delle *Meditazioni* cartesiane. Si potrà così osservare, in controluce, che tutte queste direzioni condividono un'inquietante ossessione per un minaccioso ed eclettico genio maligno, che grazie alla sua polimorfia incombe su ogni plausibile modalità di sistematizzazione. Dal meccanismo di tale procedura emerge un Io, che oltre a riscoprirsi ancora “tragico”, si rivela sempre più “drammatico”, vale a dire perennemente in scena sul palcoscenico dell'esistenza, dove il mondo è l'unica sua credibile “finzione”, il suo indispensabile componimento da recitare, il cui tempo proprio risulta essere ininterrottamente doppio, affatto armonico, ma tormentato, lacerato e squarciato da una cesura che riapre in modo risorgivo all'emergenza di un soggetto sempre eterogeneo nel procedere della storia.

Nondimeno, la storia stessa è il regno del possibile, dove essa non necessariamente assume la fisionomia di una processualità progressiva, ma dove, invece, spesso si rimane spiazzati dalla sua eventualità piuttosto che dalla sua concettualità. Di qui, la consapevolezza disincantata secondo la quale il passato sia mutevole, dato che la storia è il nostro sguardo sui fatti e non i fatti in se stessi. Difatti, è forse a partire da queste elementari considerazioni, che è possibile individuare l'intuizione che orienta, fin dal suo inizio, il percorso filosofico foucaultiano e cioè quello di fare una storia dei silenzi e dei balbettii da cui possano ben emergere quei dispositivi di soggettivazione, ossia quelle strutture di oggettivazione culturali che in uno specifico momento storico trasformano l'essere umano in un soggetto determinato.

La ben nota intenzione di Jacques Derrida nel suo *Cogito e storia della follia* è quella di interrogare alcuni presupposti filosofici di quella *Storia della follia* foucaultiana, ossia di quella archeologia del silenzio (Vergani 2000). La posta in gioco nelle pagine derridiane è anche l'intricato rapporto tra storia, linguaggio e senso che una tale archeologia metterebbe in crisi: «ogni storia è storia del senso, cioè della Ragione *in generale*» (Derrida 1990, 42) sintetizza Derrida, ogni storia è logos, memoria, ἀλήθεια, non-oblio; ogni discorso è la memoria dei codici che rispetta.

Di fatto, sia Foucault che Derrida insistono su un aspetto fondamentale: la storia è in sostanza economia del negativo, è in se stessa produzione del dentro e del fuori, razionalità e *deraison*, del sano e del folle. È la stessa storia, espressione del logos, che si fonda sulla necessità della follia come momento vitale e condizione di possibilità della stessa storicità.

Alla base del progetto titanico di Foucault di scrivere una “storia” della follia in se stessa, della follia selvaggia, prima di essere catturata dalla ragione classica, della follia come *sujet*,² vi è un certo rifiuto del linguaggio della ragione, proprio in quel dichiarato appello al silenzio. Questo silenzio per Foucault sembra divenire un accesso privilegiato ad una certa zona di confine, la cui marca narrerebbe l'esistenza di

² La parola francese *sujet*, oltre al letterale significato di “soggetto”, descrive anche ciò che fornisce la materia di una discussione, di uno scritto, di un'opera in gene-

un suolo vergine, unitario, originario, radice comune tanto della ragione quanto della follia. Riesumere quel terreno dove si è compiuto uno specifico atto decisionale che separa (ma che quindi anche collega) ragione e follia, significa in definitiva risalire al momento precedente alla separazione, a quel momento in cui il dialogo diventa monologo dell'uno e silenzio dell'altro. (Derrida 1990)

Secondo la lettura derridiana, però, questo progetto foucaultiano sottende una certa pretesa purista (Derrida 1990), metafisico-teologica che sta nell'intento di accedere all'origine, all'origine del protezionismo della ragione verso la follia. Tuttavia, il concetto di origine sembra essere per il filosofo della decostruzione una rappresentazione extra-storica, che vorrebbe pensare il meccanismo di separazione un attimo prima del suo attivarsi. (Derrida 1998). La cesura di cui parla Foucault è dunque, una decisione, una scelta nel senso del κρίνειν, una vera e propria crisi: «questa crisi è già sempre cominciata ed è interminabile. È chiaro dunque che «essa è classica, non forse nel senso dell'*età classica*, ma nel senso del classico essenziale ed eterno, benché storico in un senso insolito» (Derrida 1990, 79).

Ma, allora, a quale altro linguaggio potrà mai attingere l'archeologia del silenzio voluta da Foucault, se l'intento è sempre, comunque, quello di «scrivere una storia della follia *in se stessa*, vale a dire a partire dal proprio istante, dalla propria istanza e non nel linguaggio della ragione»? (Derrida 1990, 43).

Si potrebbe «tacere con un certo silenzio» ³ oppure si potrebbe prendere consapevolezza che ogni storia non può fare a meno del logos, che il linguaggio non si può mettere tra parentesi. «Non è possibile svincolarsi *totalmente* dalla *totalità* del linguaggio storico che avrebbe prodotto l'esilio della follia, liberarsene per scrivere l'archeologia del silenzio» (Derrida 1990, 45). Il rapporto tra la follia e la ragione è un'economia, la cui storia si scrive in una struttura di *différance*, «un rapporto regolato tra l'eccedente e la totalità ecceduta» (Derrida 1990, 78). Di conseguenza, ogni pensiero «del fuori» è possibile solo pensandolo «da dentro», inseguendo nel dentro quegli scarti, corridoi e finzioni, specchi e spettri che restano come tracce e differenze del fuori, tutte metonimie di uno «storico» genio maligno. ⁴ Precisamente, «è vero che il *cogito* è l'inizio assoluto; ma non bisogna dimenticare che il genio maligno gli è anteriore.» (Foucault 1992, 161).

In fondo, «tutto comincia con l'apparizione di uno spettro» che «prima o poi verrà» (Derrida 1996, 11). È la minaccia spettrale del genio, l'ombra e l'ossessione che tutto il sistema della razionalità del soggetto possa crollare. La follia, e in generale «ciò che è escluso, non è mai semplicemente escluso, senza che vi faccia ritorno» (Derrida 1994, 49). Probabilmente, è questa la funzione iperbolica

rale. Vale la pena sottolineare un certo resto di questa materialità anche nel significato letterale, una materialità del soggetto non solo sottomessa all'osservazione, ma anche implicata come «sostanza» su cui agiscono i processi di soggettivazione nel soggetto stesso.

³ Cfr. J. Derrida, *Cogito e storia della follia*, o: cit. : 45; si potrebbe ipotizzare che questo "certo silenzio" che è il tacere di cui fa qui menzione Derrida, si possa ricollegare a quanto Heidegger sottolinea in *Essere e Tempo* proprio sul tacere, insieme all'ascoltare, come modo d'essere del parlare e, quindi, una modalità interna e non estranea allo stesso linguaggio della ragione in generale. Il riferimento al silenzio come una dimensione autentica dell'esistenza emerge ancora quando Heidegger sottolinea che soltanto chi tace può parlare nel suo senso d'essere originario, poiché chi tace mette a tacere la chiacchiera. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. It. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1970, : 257-258.

⁴ Per Manlio Iofrida, è questo in sostanza il punto focale del cosiddetto storicismo antimetafisico di Jacques Derrida. «La *différance* si definisce come il processo per cui vengono a distinguersi e contrapporsi l'interno (tempo) all'esterno (spazio), il successivo al coesistente, il fluire alla stabilità, mentre la metafisica è l'occultamento del nesso reciproco e indiscindibile che lega fra loro queste coppie di concetti. L'analogia di spazio e tempo non significa affatto che essi siano *la stessa cosa*, ma piuttosto che ognuno dei due

del genio maligno, una funzione storica ricorrente, la vertigine in cui la verità si mantiene all'interno di un vuoto assoluto, luogo di spettri e di fantasmi. Tutto, dunque, si apre con l'immanenza di una riapparizione: l'*hantise*, l'aggirarsi spettrale del genio maligno è storica e, in generale, il fantomale è il movimento della stessa storia. ⁵

Nello stesso movimento del cogito cartesiano, come movimento della fondazione del sapere e della scienza, emerge dal testo delle *Meditazioni* la natura spettrale dello stesso dubbio iperbolico del Genio maligno, che è allo stesso tempo l'ospite letterario e l'alleato meditativo, ma anche il nemico da sconfiggere. ⁶

II. “Essere giusti con Freud”

Uno dei punti più acuti del dibattito Foucault/Derrida del 1963 sulle pagine cartesiane è lo statuto del sogno. Il sogno è lo spazio limite del sapere “disciplinato”, cioè è il luogo e il confine del potere regolatore della ratio del soggetto; è il bordo dell'istanza ordinatrice onnivora di significato, una scollatura tra segno e significato, una cicatrice sul dominio semantico del soggetto, obbediente ad un'*ars theologica* della nominazione. Il sogno è una rapsodia di immagini verso cui la storia del pensiero opera un'intrinseca manutenzione del senso in funzione del significato: la “traduzione” del sogno verso la trasparenza semantica del linguaggio “razionale” è la grande trama costitutiva della soggettività moderna.

Colui che sogna inventa la propria grammatica. Non c'è materiale significante o testo preliminare che egli si accontenterebbe di utilizzare, anche se non ci rinuncia mai. [...] Il fatto che manchi un codice di riferimento esauriente e infallibile, significa che nella scrittura psichica, che annuncia così il senso di ogni scrittura in generale, la differenza tra significante e significato non è mai radicale. L'esperienza inconscia [...] produce i propri significanti; certo, non li crea nel corpo, ma produce la loro significanza. [...]. (Derrida 1982, 270-271)

La volontà del soggetto moderno sembra, invece, aver disautorato di valenze gnoseologiche lo statuto del sogno sin dai gesti fondativi della ratio cartesiana, dove il sogno viene rilegato nell'ambito dello psicologico e dove evidenza, chiarezza ed esercizio analitico deduttivo lasciano il posto a flussi umorali di vario genere (Decartes 2001).

Per il Derrida di *Cogito e storia della follia*, il sogno della meditazione cartesiana è un'esperienza iperbolica della follia stessa: «chi sogna è più folle del folle» (Derrida 1990, 64). Il sogno risulta essere un espediente filosofico più universale della follia, un “buon esempio”, e da un punto di vista logico-dimostrativo, il sogno non è meno potente della follia: la frequenza e l'accessibilità al sogno

concetti rinvia *entro di sé* all'altro come il suo altro» (Iofrida 1988, 42-43). Il concetto di storicità qui in gioco con il dispiegarsi della *différance*, non ha nulla a che fare con il teleologismo ed il linearismo, ma piuttosto si tratta di una radicale impossibilità di «sfuggire» alla ripetizione (Iofrida 1988).

⁵ Il verbo *hanter* in francese può significare sia assillare o essere ossessionati in senso patologico, quanto riferirsi alla presenza di spettri e fantasmi in un determinato spazio. Oltre a ricorrere spesso negli interventi sull'architettura, l'*hantise* nell'opera di Derrida si associa alla figura del *revenant*, dello spettro e, più precisamente, ciò che nel suo apparire, implica la possibilità indefinita del ritorno, della ripetizione.

⁶ In *Aporie*, testo del 1996, Derrida rivela il suo interesse in una serie di termini che unisce l'ospitalità all'identità e alla spettralità, e in testi successivi, come *Politiche dell'amicizia*, *Spettri di Marx e Sull'ospitalità*, non sarà più abbandonata. Questa serie, *hospes*, *hostis*, *hostage*, *host*, *guest*, *hôte*, *ghost* e *geist*, permette di muoversi verso un concetto di ospitalità, sia essa politica, storica o letteraria, che implica in modo costitutivo l'alterità, anche nelle sue forme più inquietati, nelle vesti cioè di un *revenant*, di uno spettro, dell'altro che, sopravvivendo, ritorna incondizionatamente.

come iperbole della follia è il suo vantaggio pratico nell'economia del discorso cartesiano (Derrida 1990).

Descartes, infatti, ricorda di sognare e la decisione di pensare al sogno ha come effetto quello di fare del dubbio sulla veglia un oggetto di riflessione. Inoltre, riflettere sul sogno ha un effetto di stupore e confusione sul soggetto meditante durante il percorso della meditazione. Per Foucault, infatti, bisogna comprendere la scelta cartesiana del sogno sulla scia dell'esercizio meditativo e non come iperbole della follia, già esclusa in precedenza (Foucault 1992). Essendo il sogno un'esperienza diretta e interna del soggetto, essa stimola il percorso meditativo e non lo blocca come invece sembra fare la follia, altro dalla ragione, abbandonata fin dalle prime righe del testo cartesiano. Per Derrida, questa esclusione non è definitiva: la follia sembra solo essere trascurata come "cattivo esempio". Sta di fatto, però, che la lettura derridiana è per Foucault superficiale, in quanto Derrida non sembra tener conto del tono e del timbro del discorso cartesiano sulla follia (Foucault 1992). Ancora questioni di silenzi e segni.

Nella sua critica allo statuto del sogno, sembra in effetti che Derrida non abbia tenuto conto di un testo di Foucault del 1954; si vuole far qui riferimento all'introduzione di Foucault a *Sogno ed esistenza* di Ludwig Binswanger. In questa introduzione, Foucault dopo aver ripercorso alcune tappe fondamentali del rapporto tra psicoanalisi e fenomenologia, spiega come il sogno fosse una figura specifica dell'esperienza cognitiva, erroneamente interpretata da una certa tradizione psichiatrica e anche da Freud, il quale ha avuto da un lato il merito di far emergere quegli spettri che da sempre avevano taciuto, ma dall'altro ha avuto il demerito di cadere in interpretazioni fallaci dei simboli onirici. La particolarità del sogno per Foucault consiste nel fatto che questo enfatizza l'originaria esistenza dell'uomo nelle possibilità simboliche. In altri termini, l'obiettivo di Foucault non sembra essere tanto quello di decifrare le enigmatiche dinamiche del sogno, al fine di gettar luce su una possibile sua "traduzione", scopo di gran parte delle istanze psicoanalitiche; piuttosto, l'intento foucaultiano si spinge verso l'idea secondo cui per tutelare l'essenza dell'esistenza in generale, si dovrebbe procedere verso una nuova modalità di approcciare l'ordine del simbolico.⁷

Se al Derrida di *Cogito e storia della follia* sembra sfuggire il testo foucaultiano del 1954, la problematica dell'eredità di Freud nel progetto di Foucault di *Storia della follia* sembra essere centrale in un testo derridiano del 1992, "*Essere giusti con Freud*". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*.

Nelle prime righe di questo testo, pronunciato da Derrida in occasione della cerimonia funebre di Foucault, il filosofo accenna con una nota di rammarrico alla discussione da lui avuta con Foucault dopo l'uscita di *Storia della follia*, a quell'"ombra" che li ha tenuti divisi per più di un decennio (Derrida 1994). In questo scritto, dunque, Derrida ci invita letteralmente ad alleggerire il peso di quell'ombra decennale, convito ora che le poche ma intense pagine su Descartes, oggetto della discussione del 1963, non siano il centro propulsore del testo foucaultiano. Questa volta, le domande che guidano il testo derridiano scaturiscono da una riflessione non sull'epoca storica

⁷ Scrive Foucault nella sua introduzione a *Sogno ed esistenza*: «Il privilegio significativo accordato da Binswanger all'onirico è di duplice importanza. Definisce il modo di procedere concreto verso le forme fondamentali dell'esistenza: l'analisi del sogno non si esaurirà mai a livello di un'ermeneutica dei simboli; ma, a partire da un'interpretazione esteriore che è ancora nell'ordine della decifrazione, essa potrà, senza dover celarsi in una filosofia, pervenire alla comprensione delle strutture esistenziali. D'altro canto, questo privilegio dell'esperienza onirica [...] esige una nuova definizione dei rapporti del senso e del simbolo, dell'immagine e dell'espressione; in breve, una nuova maniera di concepire come si manifestano i significati». (Binswanger 1993, 18)

descritta e raccontata in *Storia della Follia*, ma sul tempo e sulle condizioni storiche in cui il testo di Foucault si radica. In particolare, nel testo del 1992, Derrida si domanda se il progetto foucaultiano del 1961 fosse stato possibile senza la psicoanalisi di cui esso è contemporaneo: Foucault deve qualcosa a Freud? (Derrida 1994).

Secondo Derrida, Foucault esclude l'eredità freudiana nel suo percorso filosofico, non lo considera coinvolto e massimamente compromesso, ma solo in parte implicato in quell'intento di costruzione razionale che ci consegna la nostra idea di soggetto. Eppure, non è proprio la psicoanalisi che sembra riallacciare i rapporti con una certa visione della follia che la determina non come semplicemente una malattia psichica, ma come una "cosa della ragione"?

In realtà, Freud resta sospeso. O meglio, Freud sembra essere un «uscire dell'oggi» (Derrida 1994, 36) sulla soglia di una nuova epoca della follia, la nostra, ossia quella a partire da cui Foucault scrive, quella inaugurata da Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Van Gogh e nella quale Freud sembra collocarsi sul bordo, proprio lì dove «si pongono i più sconcertanti problemi di topologia» (Derrida 1994, 33), come custode delle chiavi, in una figura doppia, che si muove con il doppio movimento di una cerniera: **8** un'andata e un ritorno, un dentro e un fuori, un'apertura e una chiusura.

Per Foucault, Freud pare diventare uno strano alter ego di un genio maligno a parti invertite, come se questa volta il Genio si trovasse non dalla parte della *dérison* e della follia, ma dalla parte dell'ordine, del giudice, del padre, dell'*homo medicus* (Derrida 1994).

Agli occhi del malato il medico diventa taumaturgo; egli detiene ora da solo l'autorità che attingeva all'ordine, alla morale, alla famiglia; lo si crede dotato di questi poteri appunto in quanto medico [...], si crederà, e per primo il malato, ch'egli ha trovato il potere di vincere le alienazioni nell'esoterismo del suo sapere, e in qualche segreto quasi demoniaco della coscienza. (Foucault 1992, 435)

8 La charnière è propriamente la figura usata da Derrida per descrivere la presenza di Freud nel progetto foucaultiano: «è un dispositivo assiale attorno a cui si assicura il giro, il tropo o la forma di una rotazione. Ma si può anche fantasticare nei paraggi del suo omonimo, cioè quell'artefatto che il codice della falconeria chiama pure charnière, il luogo in cui il cacciatore si accanisce contro l'uccello mettendovi la carne come un'esca» (Derrida 1992, 35).

Quando, dunque, i muri del manicomio cedono alla psicoanalisi, osserva Foucault, è nella figura del medico come "uomo d'ordine" che si raccolgono anche poteri segreti, magici, esoterici e taumaturgici (Derrida 1994): l'oggettività scientifica della tradizione psichiatrica da Pinel a Freud è per Foucault «una reificazione d'ordine magico» (Foucault 1992, 436). Per descrivere questa nuova "taumaturgia" nella coppia medico-malato, Foucault non esita, come si è appena letto, a parlare del demoniaco, del satanico e del maligno, come se chiunque abbia tentato bene o male di far risuonare la follia taciuta sotto lastre di parole, abbia dovuto fare una specie di "patto col diavolo" e costruire un certo gioco tra sragione e ragione (Derrida 1994).

[...]Per *corto circuito geniale* (corsivo mio), l'alienazione sconfigge l'alienazione, perché, nel medico, essa diventa soggetto. Il medico, come figura alienante, resta la chiave della psicanalisi. Forse perché non ha soppresso quest'ultima struttura, e perché vi ha riportato tutte le altre, la psicanalisi non può e non potrà intendere le voci della *dérison*, né decifrare per se stessi i segni dell'insensato. La psicanalisi può risolvere alcune forme di follia; ma rimane fuori dal dominio incontrastato della *dérison*. (Foucault 1992, 437)

Ecco il verso del movimento della cerniera che impedisce a «questo discendente di Descartes che è Freud» (Derrida 1994, 59) di appartenere, secondo Foucault, allo spazio a partire da cui si può tentare un'archeologia del silenzio, spazio a partire dal quale si può scrivere una storia della follia. Ciò che iscrive Freud nella linea che da Nietzsche passa per Artaud, è sicuramente una sua certa complicità sia nell'evidenziazione, propria del lavoro psicanalitico, di un "interdetto" sul linguaggio della ragione, sia del ritorno ad una certa prossimità della ragione stessa con la follia, che il pensiero moderno aveva mascherato (Foucault 1992). Freud è dunque l'evento di una scoperta, quella dell'inconscio e della stessa psicoanalisi come il ritorno alla possibilità di "parlare con la follia", ed è «per questo (che) bisogna essere giusti con Freud» (Foucault 1992, 282), ma ciò che separa "Nietzsche da Freud" è, per Foucault, un simulacro ipocrita, una nuova maschera di libertà che la psicoanalisi fa indossare alla follia, padroneggiata così da un medico-taumaturgico, presentato da una filiazione che discenda dal soggetto cartesiano stesso.

È come se, osserva Derrida, in *Storia della follia* Freud «avesse due luoghi, o avesse luogo due volte» (Derrida 1994, 68); e questo movimento di oscillazione, segnala ancora Derrida, non solo è presente in *Storia della follia* ma anche in testi immediatamente successivi, come ad esempio, *Maladie mentale* del 1962 (Derrida 1994). Vi è dunque, per Foucault, un Freud "psicologo", che tace e resta senza parole di fronte alla lacerazione operata dalla follia, e un Freud, storico dell'individuo, un Freud dal tono "tragico" ed estraneo all'homo medicus dello spazio ospedaliero. ⁹

La questione freudiana evidenziata nel testo del 1992 da Derrida, non è un semplice evidenziare una contraddizione; non si tratta per Derrida di "aver torto" o "aver ragione", – ed è forse questo l'aspetto meno compreso di qualsiasi lettura che si voglia far carico della decostruzione- di "dar torto" o "dare ragione", quanto invece, di evidenziare una sregolatezza del principio, che risiede anche in quel bisogno di "essere giusti" con qualcuno o qualcosa, come se si sentisse l'esigenza di modificare un impulso o rovesciare il senso di una predisposizione. È probabilmente in tutti questi idiomi (avere/dare ragione/torto, "essere giusti") che risiede la storia della ragione stessa «che è anche la storia della follia che voleva, probabilmente, raccontarci Foucault» (Derrida 1994, 65).

III. Il soggetto tra scarti e finzioni: letteratura, scrittura e filosofia.

Forse, proprio in quell'esperienza del raccontare, in quella ripetizione – come suggerisce la particella *re* stroncata all'inizio di questo ulteriore modo del raccogliere e del contare – si annida una nuova metamorfosi del genio maligno che sfida ancora una volta la sistemazione razionale e filosofica: la letteratura. Proprio questa "ripetizione", quella interpretazione che maggiormente vede sullo stesso fronte letteratura e mimesis, questo mimetologismo che proclama la precedenza dell'imitato sull'imitazione, sottomette la letteratura ad uno stato di secondarietà

⁹ Derrida sembra individuare come linea di demarcazione nei testi foucaultiani tra "i due Freud" la questione della finitudine originaria, ossia nel modo di approcciare la tematica della morte. Nella lettura derridiana, dunque, è il Freud di *Al di là del principio di piacere* che Foucault reintegra nella stirpe dei "folli geniali" da cui si trova bandito ad intervalli regolari: tra *Storia della follia* e *Le parole e le cose*, passando per *Nascita della clinica*, Foucault ammetterà con più ammirazione l'operato della psicoanalisi sul limite delle figure concrete della follia e della finitudine, che lo porteranno fino al gioco di una spirale che vede intrecciarsi e impigliarsi eros, thanatos e potere (Derrida 1992). ⁷ Cfr. la lettera di Gobetti a Natalino Sapegno del 19 settembre 1920 pubblicata in Gobetti (2003, p. 159). Si veda in proposito anche quanto si legge in Morra di Lavriano (1984, pp. 94-95, 135).

metaforica rispetto al linguaggio razionale della filosofia (Gasché 2013).

Uno degli obiettivi essenziali dell'opera di Foucault è proprio quello di re-inscrivere il soggetto della letteratura al centro del pensiero filosofico e *Storia della follia nell'età classica* rappresenta lo sforzo di ricostruire la linea spezzata dal razionalismo filosofico e ricongiungervi quel soggetto scartato, folle e bastardo che solo la letteratura del XIX e XX secolo sembra riaccogliere come parte vitale.

Dallo snodo di questi processi di soggettivazione che si ammatassano nel dibattito “folle” sul cogito, di cui se ne stanno inseguendo alcune implicazioni, il testo della prima *Meditazione* cartesiana sembra ancora poter servire a ripristinare quell' Io ipertrofico, che di volta in volta si definisce “soggetto”, che è l'umano. Rileggendo con questa lente le pagine cartesiane in questione, si ha, infatti, la sensazione che Descartes ci racconti due storie allo stesso tempo: quella di un soggetto filosofico e quella di un soggetto letterario.

È palese fin dalle prime righe l'esigenza di quel soggetto, che si vuole scoprire alla fine della meditazione come razionale, di intraprendere la “via” letteraria, quella dell'errore, del vagabondare, quella dell'esilio fuori dalla certezza e dalla verità scientifica, quella via perfino di rivolta verso una divinità che sia essa anche maligna. Questa via letteraria è quel fondamentale intervallo che raddoppia e mostra, proprio nella frattura, questa maledizione di un soggetto in cui l'io è sempre anche un altro. Sembra essere questa anche una chiave d'accesso all'impossibile segreto ¹⁰ della letteratura suggerito da Derrida. «Il segreto della letteratura è il segreto stesso» (Derrida 2003, 23), grazie al quale essa diventa matrice dell' «indicibilità tra finzione e realtà, ordine narrativo e attualità, singolarità dell'evento e iterazione di scrittura e lettura» (Facioni & Regazzoni & Vitale 2012, 164).

Attraverso la stessa chiave, quindi, si può affermare che la letteratura apre al soggetto anche lo spazio virtuale della *fiction*. Il concetto di *fiction* letteraria è stato anche al centro delle analisi di Foucault, oltre che in *Le parole e le cose* anche in scritti come *L'arrière-fable*, o *Il pensiero del fuori*. Nell'articolo apparso nel numero 29 de *L'Arc* del 1966, dedicato a Jules Verne, la finzione letteraria è analizzata nella sua relazione alla fabula; la *fiction* sembra occupare il livello performativo e pre-discorsivo, il liquido amniotico in cui galleggia il nervo verbale di ciò che la fabula racconta con la sua trama di personaggi, dialoghi e avventure. La *fiction* è «“aspetto” della fabula», “spettro” di ciò che è raccontato, «presenza o assenza di uno sguardo neutro che percorre le cose e le persone» (Foucault 1994, 506). La *fiction* è quel testo nel testo che «cambia segno, si inverte, prende le distanze, viene da altrove, come da un'altra voce [...] una sola fabula per un testo, ma raccontata da voci diverse, reticolate, oscure e in contrasto l'una con le altre» (Foucault 1994, 507).

Così sembra, anche nel testo cartesiano, che proprio come il soggetto che costruisce, si vuole identificare come filosofico e non letterario, che riecheggi dietro l'intreccio del dubbio «tutto un teatro d'ombre, con le sue rivalità e le sue

¹⁰ Il segreto è uno dei termini che attraversa obliquamente tutto il pensiero derridiano, dalla questione della responsabilità in testi come *Donare la morte*, fino alle questioni della legge, del lutto e dell'autobiografia, legati a testi come *Il gusto del segreto*, *Il segreto del nome*. Nonostante il termine venga esplicitamente tematizzato a partire dagli anni '90, la nozione di segreto, e le questioni etiche e teoretiche che vi ruotano intorno, lavora sin da subito al servizio della decostruzione. Inseguendo l'intreccio tra opera letteraria e segreto, la letteratura «costituisce l'ambito in cui è possibile interrogare il cuore del segreto» (Facioni & Regazzoni & Vitale 2012, 164), poiché vi è un segreto che attraversa l'accadere storico di ogni produzione segnica o iscrizione, segreto che lavora al cuore del concetto stesso di opera. Infatti, l'insaturabilità di un'opera letteraria è il suo stesso segreto come eccedenza sempre assente e occultata nella traccia. È anche qui che si incrocia l'idea di resto della scrittura, del testo e del senso: resto che resiste, *res(is)tance*, alle regole teoriche e alle leggi di composizione di uno scritto in generale.

lotte notturne, i suoi duelli, le sue perdite e i suoi trionfi» (Foucault 1994, 507): delle voci senza corpo si battono per raccontare dietro la tragedia del soggetto razionale, il dramma del soggetto folle.

La *fiction* evidenzia, dunque, quell'evento di dispersione e ricomposizione del soggetto, sulla base di duplicazioni intensive che danno luogo nel testo ad una temporalità ed una spazialità interrotte, sulle quali poter avviare una valida riflessione sul linguaggio. Foucault sottolinea propriamente l'importanza dell'uso di un certo tipo di linguaggio, quello letterario, come ultimo baluardo per la comprensione della follia nella sua dimensione di radicale estraneità e alterità rispetto alla ragione. Invero, il punto in cui la letteratura ha da sempre posizionato il soggetto è un punto di follia, delirio, stravaganza ed erranza: si può affermare che la letteratura è proprio il luogo dell' "altro" soggetto. Proprio nella letteratura, Foucault mira a ritrovare un'altra concezione di follia, una follia che sia forza rivelatrice, creatrice ed esoterica: nei rari casi di scrittori come Nietzsche, Hölderlin, Artaud, Sade, Roussel o Mallarmé, vi è nella loro scrittura una follia in grado di squarciare i limiti stessi della ragione, la quale proprio presso quei confini sviluppa una calamitante possessione verso il suo altro.

Ancora, ne *Il pensiero del fuori*, la finzione emerge con caratteristiche simili a quelle che Foucault utilizza per descrivere la follia come "assenza d'opera": «La finzione consiste dunque non nel palesare l'invisibile, ma nel palesare quanto sia invisibile l'invisibilità del visibile» (Foucault 1998, 25-26). La vicinanza tra letteratura e follia va cercata, ancor più, quindi, che nel concetto di finzione, nel fatto che la follia «designa la forma vuota da cui quest'opera deriva, vale a dire, il luogo da dove essa non cessa di essere assente» (Foucault 2004, 108). Assenza d'opera, follia come condizione di possibilità stessa di quello spazio letterario di cui ci parla Maurice Blanchot:

scrivere comincia soltanto quando scrivere è l'approccio di quel punto in cui si rivela niente, dove, in seno alla dissimulazione, parlare è ancora l'ombra della parola, è il linguaggio che è soltanto la propria immagine, linguaggio immaginario e linguaggio dell'immaginario, quello che nessuno parla, mormorio dell'incessante e dell'interminabile, al quale bisogna imporre il *silenzio* se si vuole, in fine, farsi intendere. (Blanchot 1975, 33)

Lo spazio letterario è, dunque, in ultima istanza lo spazio della scrittura e di un soggetto scrivente, che sembra obbedire, in fondo, al desiderio stesso di una letteratura nel suo grado zero, **11** nuova metamorfosi di un genio maligno ossessionante ogni filosofia ben sistemata nella sua forma e nel suo senso: «Che cos'è la letteratura? E innanzitutto, che cos'è lo scrivere? In che modo lo scrivere viene a scompaginare perfino la questione "che cos'è" e "che cosa questo vuol dire?» (Derrida 1999, 228-229).

Invero, l'esperienza letteraria inquina sin dagli albori la nascita della soggettività filosofico - razionale. Si può affermare che la stessa filosofia nasce come genere letterario e la letteratura in generale è da sempre la sua risorsa fondamentale. Fin dalle sue origini infatti, la filosofia attinge a forme multiple di discorsi letterari che essa afferma esserle estranee (Culler 2002). Platone stesso è dominato da

11 Il riferimento a *Il grado zero della scrittura*, di Roland Barthes è qui lampante. Nel saggio, Barthes cerca di evidenziare ciò che nella letteratura, separato dalla lingua e dallo stile nelle epoche storiche, tocca il grado zero, assumendo una propria conformità: attraverso questa "letteratura" tra virgolette, che è la scrittura, anche Derrida in *Fuori Libro*, afferma che «"letteratura" nominerebbe ancora ciò che già si sottrae alla letteratura – a quello che si è sempre inteso e significato con questo nome» (Derrida, 1989: : 47). In questa direzione, una riflessione sulla "letteratura" conduce a un'interrogazione radicale della filosofia e della stessa letteratura.

un cosiddetto demone letterario che si sovrappone all'idea del sapiente:

Ogni persona seria non deve scrivere di cose realmente serie [...]. Se vediamo delle opere scritte, siano esse a opera di un legislatore o cose di altro genere, dobbiamo dedurre che, anche se l'autore è una persona seria, queste non erano per lui le cose più importanti, perché queste ultime restano affidate alla sua parte più nobile; e se davvero le cose che ha messe per iscritto sono per lui le più importanti, allora possiamo dire che gli uomini, e non gli dei, gli hanno *tolto il senno* (Platone, VII Lettera, 344 c-d- corsivo mio-).

Questa mania **12** che è la scrittura, è una delle ossessioni platoniche, uno spettro che si aggira presso gli argini costruiti dal logos. Platone critica la poesia, l'arte, la letteratura, la scrittura in generale, ma la sua inclinazione più forte è quella del drammaturgo: è dall'impasto di sapienza e scrittura che nasce, infatti, quel genere letterario che ancora oggi chiamiamo filosofia (Colli 1975). Probabilmente, «la filosofia, forse, è questa gigantesca confessione [...] La confessione è nello stesso tempo, nel suo presente, dimenticanza e disvelamento, protezione ed esposizione: economia» (Derrida 1990, 78). È in questo senso, che si potrebbe affermare che la sfortuna maggiore della filosofia, che sogna di essere essenzialmente logos e liberarsi dalle sue scorie, producendo da sé gli scarti che la contaminerebbero, è costituita dal fatto che essa è – già da sempre - messa per iscritto. «Il logos ama se stesso» (Derrida 1989, 194) e la scrittura è da sempre il suo veleno. **13**

Ma solo «dopo aver chiuso la farmacia, Platone [...] ha fatto qualche passo nell'ombra, verso il fondo della riserva, si è chinato sul *pharmakon*, ha deciso di analizzare. [...] Tenendo(lo) con una mano, il calamo con l'altra, trascrive il gioco delle formule mormorando». È in questo retro-bottega, in questa *arrière-fable*, che Platone - la filosofia - organizza le parole e «i frammenti di frasi (che) si separano, [...] si riarticolano, si ripercuotono, si contraddicono, fanno storie, [...] istituiscono un commercio interno, si prendono per un dialogo, pieno di senso. Tutta una storia. Tutta la filosofia» (Derrida 1989, 194). È sempre in quello spazio chiuso della farmacia, in quell'ombra che Platone - la filosofia - si riconosce nella letteratura, è lì che Platone scrive. Il *pharmakon*, «ciò che riguarda un colpo demoniaco, [...] un colpo di forza» (Derrida 1989, 194): ancora una volta, un genio maligno, una metamorfosi, un dramma, Theuth che inventò la scrittura.

E nella scena della scrittura si consuma l'atto più persuasivo sul palcoscenico dell'esistenza di un io ipertrofico che incontra se stesso in uno specchio infranto, il quale riflette un soggetto che è sempre su un tracciato di fuga, spersonalizzato: *sujet*, materia malleabile degli eventi, della storia, della ragione, della follia, dell'abisso del suo fantasma e dei suoi spettri.

12 Tra i dialoghi in cui Platone tratta questioni legate al concetto di mania, è degno di considerazione il *Fedro*. Nel testo, ne vengono distinte due specie generali: la mania umana e quella divina. L'una dipende dallo stato d'animo dell'uomo e viene condannata, mentre l'altra viene trattata come un dono da parte degli dèi per il genere umano. Nella concezione platonica, la mania prende forma di ispirazione poetica, profezia, amore, nella sua origine divina, mentre danza e malattia mentale nella sua origine umana. Anche se la scrittura non è qui riportata tra le manie umane, l'immagine dell'"uomo-scrittore" fuori di senno, richiamata nella citazione precedente tratta dalla celebre *VII Lettera*, potrebbe costituire un ulteriore motivo di condanna della teoria della scrittura e della letteratura nel pensiero platonico. Cfr. Platone, *Fedro*, 244a- 246a .

13 Ne *La farmacia di Platone*, Derrida riflette sulla declinazione platonica di scrittura come *pharmakon*, rimedio e veleno, come lo è ogni farmaco, secondo la posologia. Attraverso l'analisi del racconto del mito egizio di Theuth che inventa la scrittura per Thot, riportato nel *Fedro* di Platone, Derrida apre sfondi inauditi sul rapporto tra oralità e scrittura, logos e gioco del supplemento, tramite la catena semantica *pharmakon-pharmakeus-pharmakos*.

Bibliografia

- Blanchot, M. (1975). *Lo spazio letterario*, trad. it. di G. Zanobetti, Torino: Einaudi.
- Barthes, R. (1966). *Il grado zero della scrittura*, trad. it. di G. Bartolucci, Milano: Lierci Editore.
- Colli, G. (1975). *La nascita della filosofia*, Milano: Adelphi.
- Culler, J. (2003). *Sulla decostruzione*, trad. it. di S. Cavicchioli, Milano: Bompiani.
- Descartes, R. (2001). *Meditazioni*, trad. it. di L. Urbani Ulivi, Milano: Bompiani.
- Derrida, J. (1994). “Essere giusti con Freud”. *La storia della follia nell’età della psicoanalisi*, trad. it. di G. Scibilla, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Derrida, J. (1989). *La disseminazione*, trad. it. di S. Petrosini, Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (1990). *Cogito e storia della follia*, in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1999). *Del Diritto alla Filosofia*, trad. it. di F. Garritano, Catanzaro: Abramo editore.
- Derrida, J. (1996). *Spettri di Marx*, trad. it. di G. Chiaruzzi, Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Derrida, J. (1982). *Freud e la scena della scrittura* in *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1998). *Della grammatologia*, trad. it. di R. Balzarotti et al. Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. (2003). *Genèses, généalogies, genres et la génie. Les secrets de l’archive*, Paris: Galilée.
- Facioni, S. & Regazzoni, S. & Vitale, F. (2012). *Derridario. Dizionario della decostruzione*, Genova: il Melangolo.
- Foucault, M. (1993). Introduzione a *Sogno ed esistenza*, di L. Binswagner, trad. it. di L. Corradini e G. Giussani, Milano: SE.
- Foucault, M. (1994). *L’arrière-fable*, in *Dits et écrits 1954-1988*, Vol. I, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1998). *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, Milano: SE.
- Foucault, M. (2004). *Scritti letterari*, trad. it. di C. Milanese, Milano: Universale Economica Feltrinelli.
- Foucault, M. (1992). *Storia della follia nell’età classica*, trad. it. di F. Ferruci, Milano: Rizzoli.
- Gaschè, R. (2013). *Dietro lo specchio, Derrida e la filosofia della riflessione*, trad. it. di F. Vitale e M. Senatore, Milano: Mimesis.
- Hobbes, T. (2011). *Il Leviatano*, trad. it. di G. Micheli, Milano: Rizzoli.
- Iofrida, M. (1988). *Forma e materia: saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, Pisa: ETS.
- Vergani, M. (2000). *Jacques Derrida*, Milano: Mondadori. Morra di Lavriano, U. (1984). *Vita di Piero Gobetti*. Con un saggio di N. Bobbio e una testimonianza di A. Passerin d’Entrèves. Torino: UTET.

La psicoanalisi come estetica dell'esistenza

Michele Di Bartolo

Michel Foucault, at the beginning of his course on *The Hermeneutics of the Subject*, excludes and includes, at the same time, psychoanalysis between practices of spirituality. The reason for this double movement is, according to Derrida, in the ambivalence of Freud's speech. Derridian interpretation of the concept of resistance to analysis offers the possibility of rethinking psychoanalysis as an aesthetics of existence.

È il 6 gennaio del 1982 quando Michel Foucault, durante la prima lezione del corso sulla cura di sé, con un doppio movimento del tutto simile a quello che Derrida metterà nitidamente a fuoco una decina di anni più tardi (Derrida 1994) pone e ad un tempo esclude la psicoanalisi dal novero delle pratiche di spiritualità. La psicoanalisi e il marxismo, egli afferma, rappresentano altrettanti luoghi in cui, nel campo del sapere, assistiamo al riemergere delle strutture della spiritualità.

È possibile ritrovare tanto nel marxismo quanto nella psicoanalisi, al cuore di entrambi, o in ogni caso al principio e alla conclusione dell'uno e dell'altro di questi due saperi [...] due questioni che, lo ripeto ancora una volta, sono assolutamente caratteristiche della spiritualità, vale a dire il problema di quel che accade all'essere del soggetto, di quel che deve avvenire dell'essere del soggetto, affinché egli possa avere accesso alla verità e, di rimando, la questione relativa a quel che del soggetto può trasformarsi per il fatto di aver avuto accesso alla verità. (Foucault 2016, 26)

A questo primo movimento di inclusione ne segue subito uno opposto che assume in primo luogo la forma della denegazione – «Con questo, non voglio affatto dire che si tratta di due forme di spiritualità» (Foucault 2016, 26) – e poi quella della posizione di un problema senza soluzione:

E ciò solleva un problema che naturalmente non potrò risolvere, ovvero se sia possibile o meno, nei termini stessi della psicoanalisi, dunque in ogni caso nei termini di effetti di conoscenza, porre la questione dei rapporti tra soggetto e verità, vale a dire una questione che – almeno dal punto di vista della spiritualità e della epimeleia heautou – non può per definizione essere posta nei termini stessi della conoscenza. (Foucault 2016, 27)

Il movimento di pensiero foucaultiano è qui più che mai spiazzante. Al cuore della psicoanalisi (dopo la sua apparizione spettrale, lo si noti, il marxismo scompare e non riapparirà più per tutta la durata del corso) o, per lo meno, al suo principio e alla sua conclusione, troviamo la questione del rapporto tra il soggetto e la verità; ma tale questione non può essere posta nei termini della psicoanalisi, nella misura in cui questa si presenta come una forma di conoscenza. Spiritualità e conoscenza, occorre forse ricordarlo, risultano agli occhi di Foucault eterogenei. Il trionfo della conoscenza come forma privilegiata di accesso alla verità coincide in larga misura con il momento cartesiano che ha in Aristotele e nella teologia scolastica i propri precursori. Fatta eccezione per questi predecessori, tuttavia, la storia della filosofia prima di Cartesio sarebbe stata caratterizzata dal prevalere della dimensione spirituale e della cura di sé, ovvero da un insieme di pratiche volte a produrre nel soggetto una trasformazione tale da renderlo capace di accogliere una verità che, una volta raggiunto il soggetto, avrebbe a sua volta la capacità di trasformarlo. In tal senso la filosofia si sarebbe configurata anzitutto e per lo più come una forma di terapia, caratteristica questa che la modernità avrebbe poi rimosso riducendo la cura di sé al conosci te stesso.

Da questo punto di vista la posizione di Foucault nei confronti della psicoanalisi non sembra significativamente mutata rispetto all'epoca della *Storia della follia*, almeno stando alla lettura derridiana. All'incirca intorno alla metà di quel libro, esattamente alla fine della seconda parte, Derrida ritiene di rintracciare «la matrice di tutti gli enunciati futuri sulla psicoanalisi» (Derrida 1994, 39). Si tratta della proposizione che dà il titolo al saggio di Derrida: *Essere giusti con Freud*.

Per questo bisogna essere giusti con Freud. Tra le “Cinq psychanalyses” e la meticolosa inchiesta sulle “Médications psychologiques” c'è qualcosa di più dello spessore di una “scoperta”; c'è la violenza sovrana di un “ritorno”. Janet enumerava gli elementi di una separazione, faceva l'inventario, annetteva qua e là, forse conquistava. Freud riprendeva la follia al livello del suo “linguaggio”, ricostituiva uno degli elementi essenziali di un'esperienza ridotta al silenzio dal positivismo; egli non aggiungeva alla lista delle cure psicologiche della follia un'addizione maggiore; egli restituiva, nel pensiero medico, la possibilità di un dialogo con la sragione. (Foucault 2010, 282)

Già allora Foucault aveva evocato con quel suo appello alla giustizia, una potenzialità insita nella pratica della psicoanalisi, la sua capacità di resistere a certe pratiche discorsive e alle logiche di dominio ad esse connesse e aveva riconosciuto tale forza di resistenza a livello di una certa passività intesa come capacità di ascolto, di lasciar parlare la follia. Tuttavia l'appello foucaultiano alla giustizia testimonia anche una qualche resistenza ad essa.

Quando si dice «bisogna essere giusti...», spesso è perché si intende correggere un impulso o invertire il senso di una inclinazione: si consiglia così di resistere a una tentazione. (Derrida 1994, 39)

La tentazione, appunto, di non essere *giusti* con Freud, di non riconoscergli il merito di aver riaperto la possibilità di un dialogo capace di restituire alla follia la parola di cui il momento cartesiano prima e la psicologia positivista poi l'avevano privata. Ma cosa determinerebbe la resistenza di Foucault a riconoscere fino in fondo il potenziale di resistenza insito nella psicoanalisi? Secondo Derrida il motivo di questa ambiguità potrebbe essere rintracciato nella natura stessa dell'oggetto e «dalla parte della psicoanalisi, dalla parte dell'evento di questa invenzione chiamata psicoanalisi» (Derrida 1994, 34). Se la posizione di Foucault rispetto alla psicoanalisi oscilla, è forse perché nella psicoanalisi stessa – ammesso che si dia qualcosa come *una* psicoanalisi, una psicoanalisi unica, indipendentemente dai nomi propri – troviamo un movimento di oscillazione. L'oscillazione di Foucault, dunque, troverebbe la sua ragione in una duplicità insita nel discorso freudiano. Il movimento di inclusione ed esclusione non sarebbe che il movimento dell'oggetto, di Freud, della sua speculazione. Di questo movimento Derrida si era già occupato in *Speculare – su Freud*, lettura di *Al di là del principio di piacere* (Freud 1977) che, con una strategia tipicamente decostruttiva, rintracciava un singolare rispecchiamento tra contenuto e forma del testo. Il movimento alternato di allontanamento e avvicinamento di cui Freud parla nel secondo capitolo analizzando il gioco del rocchetto, il *Fort/Da* del piccolo Ernst, finiva lì col diventare il ritmo stesso del discorso freudiano, il suo passo.

Si trova così confermato il “riporto” abissale [...]: fra l'oggetto o il contenuto di *Al di là...*, ciò che si suppone Freud scriva, descriva, analizzi, interroghi, tratti ecc. e, d'altro canto, il sistema dei suoi gesti di scrittura, la scena di scrittura che allestisce e sulla quale egli stesso è di scena [...]. È lo stesso gioco completo del *Fort/Da*. Freud fa con (senza) l'oggetto del suo testo proprio quello che Ernst fa con (senza, *without*) il suo rocchetto. (Derrida 2000, 72)

Derrida segue l'incessante movimento pendolare delle assegnazioni topologiche attraverso e oltre *La storia della follia*, fino ad arrivare alla *Storia della sessualità*,

dove assistiamo ad un nuovo rilancio del *Fort/Da*. Vediamo ora «la psicoanalisi ridotta, più di quanto non lo sia mai stata, a un momento molto circoscritto e dipendente in una storia delle “strategie di sapere e di potere” (giuridico, familiare, psichiatrico)» (Derrida 1994, 82). Qui però Foucault non si limiterebbe più ad accusare gli «stratagemmi che avrebbero permesso di *internare senza internare* il malato nel manicomio invisibile della situazione analitica» (Derrida 1994, 82), ma andando oltre l'opposizione di potere e piacere intenderebbe far cadere l'illusione di quanti credono che Freud abbia «liberato il sesso dalla sua repressione da parte del potere» (Derrida 1994, 84).

La funzione del potere nei confronti della sessualità non è semplicemente quella dell'interdetto, ma «quella di una generazione di discorsi molteplici, di parole e di mormorii inesauribili attorno a un segreto» (Derrida 1994, 106). La psicoanalisi stessa non sarebbe che una di queste discorsività, di queste strategie di potere che si realizzano mediante la parola, l'ascolto, la confessione, il segreto: trasporre il sesso in discorso, ascoltarlo e conoscerlo per dominarlo e trarne piacere ad un tempo. Ben più subdola, dunque, di una strategia meramente repressiva, la psicoanalisi esercita il proprio potere insinuandosi nella prossimità del piacere, facendosi quasi tutt'uno con esso.

Il potere funziona come un meccanismo di richiamo, attira, estrae le stranezze sulle quali veglia. Il piacere si trasmette al potere che lo insegue. [...] L'esame medico, l'investigazione psichiatrica, il rapporto pedagogico, i controlli familiari possono ben avere come obiettivo globale e apparente di dire di no a tutte le sessualità erranti o improduttive; nei fatti funzionano come meccanismi a doppio impulso: piacere e potere». (Foucault 2008, 44)

Emerge qui un motivo, quello delle spirali perpetue del potere e del piacere, sul quale Derrida si sofferma per porre la domanda decisiva circa i rapporti tra il discorso di Foucault e la psicoanalisi. Proprio nel momento in cui Freud sembra definitivamente reinscritto entro una certa tradizione di strategie di potere, emerge un tema che mostra più che mai la prossimità tra Freud, un certo Freud se non altro, e il luogo a partire dal quale il discorso di Foucault è reso possibile. Vi sarebbe qualcosa dell'eredità di Freud che «non solo non si lascerebbe oggettivare dalla problematizzazione foucaultiana, ma vi contribuirebbe nel modo più determinante, più efficace» (Derrida 1994, 89). Il Freud al quale Derrida fa riferimento è quello di *Al di là del principio di piacere*.

Per comprendere appieno cosa voglia dire Derrida quando parla di un'eredità di Freud capace di contribuire alla problematizzazione foucaultiana può essere utile prendere in mano *Resistenze*, una conferenza pronunciata da Derrida alla Sorbona circa tre settimane prima di *Essere giusti con Freud*. Se in quest'ultimo scritto la posizione di Freud nei testi di Foucault è descritta mediante l'immagine della cerniera, «nel senso tecnico o anatomico dell'articolazione cardinale» (Derrida 1994, 35) che rende possibile quel movimento pendolare di inclusione ed esclusione, di apertura e di chiusura, di accettazione e di rifiuto che definisce la posizione di Freud nei confronti della follia e la posizione di Foucault nei confronti di Freud, *Resistenze* mette a fuoco il perno intorno al quale quella cerniera ruota. La nozione di resistenza all'analisi è ad un tempo la condizione di possibilità e di impossibilità non solo dell'analisi in quanto tale, ma dell'evento stesso della psicoanalisi in quanto evento a partire dal quale diventano possibili una *Storia della follia* e una *Storia della sessualità*, nonché un ripensamento del nesso tra soggetto e verità come quello proposto dall'ultimo Foucault. In questa

prospettiva il lavoro di Derrida può gettare luce sul problema posto e subito liquidato come non risolvibile nella lezione del 6 gennaio alla quale facevamo riferimento in apertura.

Se l'evento della psicoanalisi non ha avuto pienamente luogo è perché qualcosa la trattiene al di qua di se stessa e all'interno di quello che Foucault chiama il momento cartesiano. Senza voler toccare qui la questione del confronto con Derrida sul ruolo della follia nelle *Meditazioni metafisiche*, ci limitiamo a far notare che in *Essere giusti con Freud* Derrida mostra come la presenza della follia sia posta dallo stesso Foucault al cuore della logica di potere insita nella pratica analitica. La resistenza di Foucault a includere definitivamente e senza riserve *Freud* nel novero di quanti aprono la possibilità di una parola e di un ascolto nuovi della follia e della sessualità – e, aggiungerei, *la psicoanalisi* tra le pratiche di spiritualità – dipende proprio dalla presenza di un certo fondamento irrazionale dell'autorità medica che lo psicoanalista ancora incarna. Tale autorità non si fonda tanto sulla ragione, quanto piuttosto sulla capacità del medico di far supporre al paziente di possedere una qualche capacità taumaturgica (Derrida 1994, 54).

Il concetto di resistenza all'analisi sembrerebbe offrire un'ulteriore conferma di questo fondamento irrazionale e autoritario dell'analisi. La resistenza opposta dal paziente all'interpretazione proposta dall'analista è intesa come un segnale della validità dell'interpretazione stessa. Il paziente deve accettare la soluzione in ogni modo e ogni rifiuto è prova che l'analisi sta andando nella giusta direzione. In tal senso si può certo dire che l'analista chieda sì al paziente una conversione – il che sembrerebbe riportare effettivamente la psicoanalisi tra le pratiche di spiritualità – ma una conversione alla verità dell'analista stesso. Derrida rintraccia, nelle pieghe del testo freudiano, e segnatamente nel sogno dell'iniezione fatta ad Irma (Freud 1976), una sorta di legge, di imperativo ermeneutico, che comanda di interpretare come resistenza all'analisi la riserva del paziente verso le interpretazioni proposte. «Una tale legge [...] reinscrive ogni analisi in un rapporto di forze, e ogni interpretazione nella politica di un *polemos* e di un *eros*, nella seduzione [...] di un *poleros* irriducibile» (Derrida 2014, 53). Dietro ogni analisi e ogni interpretazione risuonerebbe l'ingiunzione «scegli la mia soluzione, [...] ama la mia soluzione, sarai nel vero se non resisti alla mia soluzione» (Derrida 2014, 53)

Questo concetto di resistenza, installato «come un processo autoimmunitario nel cuore della psicoanalisi» (Derrida 1993, 9) è ciò che determina la resistenza della psicoanalisi a se stessa, la sua incapacità di rappresentare quell'evento che pure sembra annunciare (Derrida 2013, 20-25). In *Inibizione, sintomo e angoscia* (Freud 1978) Derrida rintraccia, tuttavia, la tematizzazione di un altro tipo di resistenza che non solo mette in crisi l'autorità dell'analista, ma destituisce dall'interno ogni potere del soggetto su se stesso, ogni logica di sapere-potere. Si tratta di una resistenza che, afferma Freud, proviene direttamente dall'Es. Quest'ultima resistenza, questa resistenza suprema, si sottrae ad ogni comprensione intellettuale. Quando tutte le altre resistenze, provengano esse dall'Io o dal Super-io, sono vinte, ciò che ancora resiste è la diabolica compulsione di ripetizione. Ed essa resiste, osserva Derrida, proprio in virtù della sua tendenza alla disgregazione, alla dissoluzione, allo scioglimento. Proprio in quanto, essenzialmente, *analitica*. Resiste all'analisi perché non resiste, ma si lascia sempre attrarre, dividere, sezionare in un processo infinito di disseminazione del senso.

Quanto alla resistenza venuta dall'Es, essa richiede quel lavoro analitico che Freud chiama *Durcharbeitung* [...]. Accade che in questa laboriosa traversata il soggetto «affondi nella resistenza», dice Freud. La rimozione persiste ancora, insiste, resiste, mentre la resistenza dell'Io è già eliminata. In questo momento, vediamo che l'accettazione intellettuale, teorica [...] dell'interpretazione analitica non basta a eliminare la rimozione, cioè, secondo Freud, la fonte ultima della resistenza. Ciò che resta ancora da vincere è la compulsione di ripetizione. (Derrida 2014, 79-80)

Poco più avanti Derrida definirà questa resistenza, con una allusione che in questa sede non possiamo fare a meno di rimarcare, *iperbolica*. Ancora una volta compare l'ombra del genio maligno come paradossale condizione di possibilità del soggetto. Ciò che non basta alla psicoanalisi è esattamente l'analisi in quanto sapere. Perché essa diventi efficace deve farsi pratica e investire l'essere del soggetto. È proprio la resistenza iperbolica a fondare la possibilità dell'apertura del soggetto all'incontro con la verità. La resistenza iperbolica al sapere analitico, nel momento in cui fa fallire il progetto di dominio dell'ego, interrompe l'io e la circolarità economica entro cui esso sembra costituirsi. C'è nel soggetto un meccanismo autoimmunitario che lo porta a difendersi da se stesso, a trattare sé come un altro e che, proprio per questo, decostruisce la soggettività. Il soggetto è sempre in decostruzione, lo è costitutivamente, nella misura in cui in esso opera una demoniaca compulsione di ripetizione, una pulsione di autodistruzione a partire dalla quale diviene possibile la trasformazione di sé. La resistenza dell'Es, questa resistenza ultima e invincibile, proprio nella misura in cui sfugge ad ogni tentativo di riappropriazione ad opera del soggetto cartesiano, proprio perché si sottrae all'intelligenza analitica e mette in scacco tutte le interpretazioni, rilancia sempre l'analisi, provoca sempre nuove interpretazioni. È esattamente a questo livello che si colloca una discontinuità radicale che impone un salto e una decisione capaci di trasformare il soggetto. Qui l'interpretazione si fa pratica, performativa, produttiva. Siamo di fronte, per dirla con Foucault, alla possibilità di una psicoanalisi come cura di sé, come estetica dell'esistenza.

Come ha rilevato Agamben le nozioni di arte di vivere ed estetica dell'esistenza vanno comprese alla luce dalla concezione foucaultiana della soggettività. L'arte mediante la quale il soggetto si costituisce non è l'attività di un soggetto che plasma se stesso come una materia inerte. «Parlare della vita come un'opera d'arte implica [...] revocare in dubbio il paradigma dell'artista creatore esclusivo di un'opera oggetto». (Agamben 2014, 139) Occorre comprendere la radice nietzscheana di queste idee: non si danno soggetti, ma solo processi di soggettivazione. Il soggetto si costituisce come una traiettoria di senso risultante da giochi di verità entro i quali è preso, è giocato, ma rispetto ai quali può anche sempre esercitare una certa resistenza. L'attenzione dell'ultimo Foucault per le tecniche del sé non è in contrasto con la precedente riflessione sul potere, ma ne è in qualche modo implicata. Da una parte i processi di soggettivazione derivano da pratiche di assoggettamento, dall'altra da «pratiche di libertà» e di resistenza. «Nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza [...] non ci sarebbero affatto relazioni di potere» (Foucault 1998, 284-285). Il soggetto si costituisce come la risultante di un sistema di forze, di una trama di rapporti di potere che si danno sempre anche come giochi di verità. Il soggetto in questione non è quello dell'ontologia tradizionale, «non è mai dato in anticipo, e l'opera da costruire è lo stesso soggetto costruttore» (Agamben 2014, 140).

Che la creazione di sé non vada intesa in senso estetizzante risulta a questo punto chiaro. Ciò che è in gioco è la possibilità per il soggetto di costituire se stesso in quanto soggetto etico. L'estetica dell'esistenza non è altro che l'ermeneutica del sé, intesa non come l'attività interpretativa di un qualche soggetto sovrano, ma come un gioco di verità in cui la resistenza all'interpretazione, proprio perché paralizza il soggetto e mette in scacco ogni analisi e ogni ermeneutica, rilancia sempre l'interpretazione e moltiplica il senso. Questa resistenza è del tutto simile al gesto di Bartleby che «ad ogni domanda, questione, pressione, richiesta, ordine [...] risponde senza rispondere, né passivo né attivo: "I would prefer not to"». (Derrida 2014, 83-84)

Né passiva né attiva, la resistenza iperbolica che proviene dall'Es e che va in ultimo ricondotta alla compulsione di ripetizione e alla pulsione di morte, al genio maligno e alla follia, rappresenta la matrice della vita psichica e della creatività, il punto zero del soggetto a partire dal quale il sé si dà come avvenire possibile. Il sé, questo soggetto a-venire, è anche il darsi *après-coup* del senso e della verità. Una psicoanalisi capace di farsi carico di una simile nozione di resistenza e di farne uso, assumerebbe in ultimo il significato di un'estetica dell'esistenza, di una pratica di resistenza, di una tecnica di autopoiesi e di liberazione. Usare le pulsioni, comprese le pulsioni autodistruttive per generare quel movimento di posizione di sé che è già da sempre il soggetto, significa compiere un'azione di sé su sé che rende impossibile distinguere agente e paziente: «soggetto e oggetto sono così disattivati e resi inoperosi» (Agamben 2014, 55). Questa interruzione del proprio, questo movimento autoimmunitario, è esattamente ciò che, secondo Derrida, espone alla possibilità dell'evento, all'accadere del nuovo, alla venuta dell'altro.

Bibliografia

- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri pozza.
- Derrida, J. (1993). *Résistances – de la psychanalyse*, Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*. Trad. it. di P.A. Rovatti. Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, J. (2000). *Speculare – su "Freud"*. Trad. it. di G. Berto. Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, J. (2013). *Stati d'animo della psicanalisi*. Trad. it. di C. Furlanetto. Pisa: ETS
- Derrida, J. (2014). *Resistenze – Sul concetto di analisi*. Trad. it. di M. Di Bartolo. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Foucault, M. (1998). *Archivio Foucault*, vol. 3. Trad. it. di S. Loriga. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2008). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Trad. it. di P. Pasquino & G. Procacci. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2010). *Storia della follia nell'età classica. Con l'aggiunta di La follia, l'assenza d'opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*. Trad. it. di M. Galzigna. Milano: Rizzoli.
- Foucault, M. (2016). *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Trad. di M. Bertani. Milano: Feltrinelli.
- Freud, S. (1976). *L'interpretazione dei sogni*. Trad. it. di In S. Freud, *Opere*, vol 5. Torino: Bollati Boringhieri.*
- Freud, S. (1977). *Al di là del principio di piacere*. Trad. it. di A. M. Marietti & R. Colorni. In S. Freud, *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri.*
- Freud, S. (1978). *Inibizione, sintomo e angoscia*. In S. Freud, *Opere*, vol 10. Torino: Bollati Boringhieri.*

Streaming subjectivation: Two questions and one thesis about netflix*

Andityas Soares De Moura Costa Matos

This paper aims to investigate – shortly – the subjectivation process that emerges from Netflix, here understood as a spectacular apparatus that articulates, in a very specific way, the category of “subject”. For this purpose, it uses ideas of authors such as Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Michael Hardt & Antonio Negri and Gilles Deleuze. The paper initially delineates a brief theoretical introduction to problems regarding subjectivation and desubjectivation in the post-modernity, especially considering the role played by the new technologies and the new media. Then, it presents two questions about Netflix and its relationship with the guilt, the common and the spectacle. The paper concludes with one thesis: Netflix is a new expression of political theology, since it works dividing and unifying the reality, like the disjunctive synthesis thought by Deleuze. Finally, the text indicates some quick hypothesis that point to a new use – profanatory and careless – of Netflix.

*This paper was developed in the context of the Research Project *Desobediência civil e democracia: a participação cidadã não-violenta como estratégia de luta por direitos em contextos de exceção econômica permanente* (Civil disobedience and democracy: the citizen participation as a strategy of fighting for rights in contexts of permanent economic exception) sponsored by FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais) and of the Research Project *Desobediência civil como prática constituinte e interpretação popular da Constituição: fundamentação jurídico-filosófica para estratégias não violentas de luta por direitos em contextos de estado de exceção econômico* (Civil disobedience as constitutive practice and popular interpretation of Constitution: juridical-philosophical principles to non-violent strategies of fighting for rights in contexts of economic state of exception), which has been developed in IEAT's Resident Professor Program (Institute of Advanced Transdisciplinary Studies of Minas Gerais Federal University, Brazil).

NETFLIX

SUBJECTIVATION

GUILT

DISJUNCTIVE SYNTHESIS

POLITICAL THEOLOGY

Only the child and the animal are innocent (*unschuldig*); the man must have guilt (*muss Schuld haben*).

G.W.F. Hegel

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte

Introduction

Netflix is nowadays the major streaming service on the planet with more than 100 million of subscribers. The company was originally established in 1997 as a DVD delivery service through mail, currently offering its streaming services worldwide (190 countries), except from China, North Korea, Crimea, and Syria. In 2016, its revenue was US\$8.83bi, profiting US\$380mi in the same year. However, more than these impressive numbers, the most important aspect regarding Netflix is its capacity to establish a new way for people to relate to the media, to the world and to themselves, thereby becoming a powerful apparatus of (de)subjectivation.

In this regard, the paper intends to investigate the modes of (de)subjectivation that this apparatus utilizes, also indicating alternatives to its destitution and profanation, in the sense that Giorgio Agamben applies to these terms:

And if “to consecrate” (*sacrare*) was the term that indicated the removal of things from the sphere of human law, “to profane” meant, conversely, to return them to the free use of men. The great jurist Trebatius thus wrote, “In the strict sense, profane is the term for something that was once sacred or religious and is returned to the use and property of men”. And “pure” was the place that was no longer allotted to the gods of the dead and was now “neither sacred, nor holy nor religious, freed from all names of this sort, means of profanation”. The thing that is returned to the common use of men is pure, profane, free of sacred names. But use does not appear here as something natural: rather, one arrives at it only by means of profanation (Agamben 2007, 73-74).

For this purpose, we will discuss two questions related to the specific functioning of Netflix (section 2), which will point to a proposal, with a philosophical character, regarding what Netflix does actually represent in the contemporaneity (section 3). Nevertheless, before we proceed to the critical-philosophical study of Netflix, we need to delineate a brief theoretical introduction to the epochal context in which it is located (section 1), bearing in mind some problems regarding subjectivation and desubjectivation in the post-modernity, especially considering the role played by the new technologies and the new media that characterize this scenario.

I. (De)subjectivation, technotopia and contemporaneity

The power and the extent of the current (de)subjectivation processes are revealed when we consider its maximization through contemporary technology and technique, which promise to offer to society instruments of immediate presentification (digital democracy or e-democracy) ¹ or ways to popularize cultural goods using internet, as in the case of Netflix.

Nevertheless, it is necessary to carefully think about this frame. Without underestimating the libertarian potential of the communication and entertainment technologies, we should recognize that they are responsible for the

most complete way of desubjectivation that has been worldly known, and this in a context of an extreme political-foundational gap, contributing to a radical disembodiment of the political power that we now support. Although the social network, the streaming services and the technologies associated to them can be used to convoke a popular assembly or to release a critical content film, they, mostly and in a long term, are used instead as structures that guarantee the removal of the subjects from the social life.

This happens because these technological devices are not simple apparatus that can eventually be turned against the power; by the contrary, they figure as a specific type of postmodern apparatus whose primary function is to desubjectify the subjects, rendering vain the justification that many of them use, according to which there would be correct and incorrect ways of using technology. Only who has been captured can think that way and, as a necessary result of this process, they cannot perceive it. As Agamben argues:

Here lies the vanity of the well-meaning discourse on technology, which asserts that the problem with apparatuses can be reduced to the question of their correct use. Those who make such claims seem to ignore a simple fact: If a certain process of subjectification (or, in this case, desubjectification) corresponds to every apparatus, then it is impossible for the subject of an apparatus to use it “in the right way”. Those who continue to promote similar arguments are, for their part, the product of the media apparatus in which they are captured (Agamben 2009, 21).

When networks and streaming services filter all social relations, the experience of life in society is impoverished and formalized, shared and/or reproduced to the same extent of its lack of realism. The gadgets – cell phone, tablets, computers – that make possible the experience of Facebook or Netflix become thus the true gate to the law, never surmountable by its users, in the exact sense of Kafka’s terrible parable (*Before the law*). The users actually limit and value their experience based on the continuous insertions in the parallel universes to which they submit themselves, whether they called Facebook, Netflix, or any other one. The problem is that these universes do not communicate with the world of political action. This world, which is always conflicting, contradictory, and present, is replaced by another world in which new identities – intensively mediated – overlap with those that gave rise to them, settling a process that affects not only the political level of bourgeois-liberal representativeness, but also almost all the social dimensions.

The communicational logic is guided by the intense mediatic exposure, which, in turn, legitimizes itself through an even faster process of complete insertion of the life on the internet, the only place for “action” recognized as legitimate and “real” by the users. The political action, aestheticized to the limit, becomes the exhaust valve for the guilt created by the omission, or even worse, turns itself into a privileged way of building mediatized identities that want to *appear* socially responsible and libertarian, but deep down, refuse to bodily participate as living beings in the causes that they support, weakening and exposing them to a process of emptying, typical of the tired post-modernity.

Without being able to revisit here all the profound criticism addressed to the problem of technique, especially the one peculiar to an important part of the German thought of the first half of the 20th century (Martin Heidegger, Ernst Jünger, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin etc.), it is necessary

to recognize that the belief in the libertarian possibilities of apparatuses such as the e-democracy, Facebook and Netflix are nothing more than a technotopia that ignores the basic warning addressed to the views that intend to depoliticize the men's world based on the argument that technological innovation and the domain of digital machines/platforms would be neutral and, therefore, able to guarantee the collective wealth: any machine – as well as its effects and results, for example, Netflix – composes a concrete dimension of ideological superstructure. According to Charles Douglas Lummis, machines are human relationships materialized (Lummis 1996), which is the reason why they can never be neutral or apolitical; contrarily, they express certain socially determined and constituted desires and intentions in their own configuration. In the following sections (2 and 3) we will specifically discuss the desires and intentions related to Netflix, as well as its fractures and contradictions.

Each society produces the machines necessary to the maintenance of the original political decision that continually bases it. In a society in which the rational or dialectical mediation has become problematic – as presented by Carlo Galli in his significant book on Carl Schmitt (Galli 2010) – and which is based, thus, on the ideas of separate power, hierarchy and liberal representation, the belief in the magical powers of technology would be just another element for the strengthening of these limited notions of the political. The simple acceptance of the e-democracy's procedures, with the popularization of the network and the machines that keep it active, does not in any way determine important political transformations, as the very core of what it consists – or what it can be (*potentia*) – the politics is not questioned and stressed, topic briefly discussed in the last section of this paper.

According to the Invisible Committee, the technological paraphernalia that we enjoy today is only used to refuse, in a hallucinating way, our contact to the world, which maintains the crisis which is above all, before being ecological, political or economic, a crisis of presence. The separate power – the term is here used in the meaning applied by Guy Debord in the first and fundamental chapter of *The society of the spectacle* – is only able to impose itself in front of a void, in an artificial absence that separates the living beings and the things, changing mutant subjectivities into fixed subjects. Therefore, it is necessary to the separating and mediating power to deepen the absences while covering them. The smartphone is an essential instrument for this purpose, since, by apparently concentrating all the access to the world – it is in the same time a telephone, a compass, a cinema, a place of erotic and/or family gatherings –, ends to function as a prosthesis that prevents any relation with the presence of persons or things, imposing a state of constant semi-presence to its users (The Invisible Committee 2015), now completely subjectivated in the role of zombies that the technocratic postmodernity reserves to them.

Two senior Google executives published an influential work in which they predict the imminent replacement of representative governments by the online direct participation of all citizens, thereby shaping a new, efficient, creative, and participatory digital democracy (Cohen & Schmidt 2014, 3), in which both Google and Netflix can participate as forums of ideological basis. All of this will only be possible, as said by the neoprophets, through the increasingly conscious use of an instrument that human beings have created and still do not understand very well: the internet, classified by the authors as the most important anarchic experiment of human history.

However, this prediction is no more than a lie. The digital democracy dreamed up by the technophiles is impossible due to the same reasons that make it seem seductive. Instead of eliminating the government, the cybernetics enables new types of separate governments, presenting them, however, as transparent and open to the participation of all. Rather than creating new subjectivities, freer and more responsible, the apparatuses such as Netflix continually desubjectify and resubjectify whilst reactivating the ancestral mechanism of guilt, as it will be discussed in section 3.

The Invisible Committee is right in uncovering the decline of the old sovereignty centralized on the idea of individual subjectivities, process that gives way to an impersonal government in which the subject merely appears as part of a much larger structure, in which it is only important to forecast trends based on large amounts of statistical data – such as the big data –, essentials to the functioning of Netflix's mechanism. In this context, the classic idea of “one man, one vote”, translated in the digital shape of the alleged e-democracy, reveals itself illusory and useless. In the cyber government, individuals and their rights to freedom, intimacy and election have no weight. It only matters that they continually feed the system with their data, improving the algorithms. This is the very essence of the apparatus like Netflix, which only works if people constantly use it, refining and expanding their functions and codes.

Behind the magic promise of a digital democratic society sustained by individual subjects accessing their computers or smartphones to see Netflix or Facebook, there is a clear project of global control and management that disregard them as living political beings, considering them merely points of network maintenance. If the old sovereignty produced subjects to establish a separation between who commands and who obeys, the new cybernetic science of government dissolves each and every subjectivity in the very lack of relation imposed on the subjects, who docilely share all of their data and experiences in an abstract community that no longer need to be governed, since it is by itself government in a pure state, self-vigilance and self-control beyond any panoptic: consummate separation, Guy Debord would say. It unites because it separates. It separates because it unites. Disjunctive synthesis. Like it occurs in Netflix, as it will be discussed in the following sections.

II. Two questions about Netflix

In this second section, we do not intend to technically analyze Netflix's functioning, but rather to explore the subjectivation process that occur in it through the discussion of two very specific aspects in its logic, to enlighten its totalizing meaning (which will be discussed in the third section).

The first question that seems essential to us is: *Why some movies and TV shows constantly get in and get out of Netflix?*

What is at stake here is the old guilt mechanism, which keeps under disguise its irrevocable mutuality with capital. The movies and TV Shows offered by Netflix – whether produced by it or other media companies – are not owned by anyone who pays the 7,99€ to access it, becoming only objects of use, since it is possible for an user to simultaneously watch the same movie with many others users, without the use of one limit the use of the other. This feature could deceive us by indicating the possibility of a common use. However, through a more carefully analysis, it demonstrates that it is the exact opposite. The movie

– take *Star Wars V: The Empire Strikes Back* as an example – does not become common just for being available in the Netflix catalog. On the contrary, its private features are even more strengthened, since it continues to have an owner. Specifically in the case of productions that were not created by Netflix, which are the overwhelmingly majority of its catalog, the viewer has only a limited right of use, that lasts for a certain time and then it is vanished.

This evinces the functioning of which Giorgio Agamben called unprofaneable. In his words:

If, as has been suggested, we use the term “spectacle” for the extreme phase of capitalism in which we are now living, in which everything is exhibited in its separation from itself, then spectacle and consumption are the two sides of a single impossibility of using. What cannot be used is, as such, given over to consumption or to spectacular exhibition. This means that it has become impossible to profane (or at least that it requires special procedures). If to profane means to return to common use that which has been removed to the sphere of the sacred, the capitalist religion in its extreme phase aims at creating something absolutely unprofaneable (Agamben 2007, 82).

Agamben and several others philosophers see in the use a mechanism capable of deactivating the right of property. However, the spectacle proves that even the use could be reversed and transformed into an apparatus of contemplative subjectivation, turning it against those who might become free from the capital. In this regard, the majority of movies and TV Shows shown on Netflix, since they belong to someone – in the example, to Disney – and, therefore, are not common, only offer an apparent and rigidly controlled use, which cannot be shared or profaned. We potentially challenge – what is a paradox – the property right when we have a DVD or even the file of a movie, which can be borrowed, uploaded, launched in the web, copied and so on. However, that becomes impossible when the radical loneliness of Netflix allows us only a private and limited use (controlled by login and password) of cultural goods marked unequivocally by the sign of property, more and more accumulating, more and more perfect in its perception that the use constitutes a dimension to be neutralized, so as to make it harmless, leading it to the juridical matrix of property in whose it appears just like another of its powers. In fact, say the lawyers, the owner can use, enjoy and dispose of his own property, thereby denying, by this acts, an ontological dignity to the use, one that could be potent enough to antagonize the owner apparatus.

As I said before, another element that explains the change of many TV Shows and movies on Netflix is the guilt. By knowing that these goods will not be available forever – being, therefore, scarce in a radically new sense, which nevertheless ceases to be a harbinger, in the manner proposed by the old political economy denounced by Marx –, the viewer feels obliged to use them as quickly as possible, in order to not lose the precious opportunity that is offered to him for a mere 7,99€ monthly. Furthermore, if we search for something on Netflix and we cannot find it, Netflix even informs us that what we are looking for was available at an uncertain moment, thus, throwing for us the burden of our absence in the right time and the right place, that is, in the limit, the wholeness of the life experience to be converted in time for spectacular devotion. The time for devotion is the access time. This not only refines the algorithm but also intends to keep a perpetual and desperate connection – we will never be able to watch everything we want –, an afflictive and productive relation – there is always more and more

and, if you have not watched what is no longer available, it is your fault. It reappears here, therefore, with all its terrible morbidity, the Benjaminian figure of the capitalism as a religion without holydays or pauses, pointing to an experience of total subjectivation in which guilt is the product of a constant cult that never redeems (Benjamin 1991). Instead: it produces more guilt.

The frequent change of movies and TV Shows on Netflix encapsulates the viewer, like the old Cartesian subject, which reemerges now as someone that watches, *ergo* exists; and produces an alienated subjectivity that, paradoxically, uses the competition with itself, betting how many hours per day someone can be plugged in this *experimentum vitae* completely unrelated to any notion of community, which appears only as an epiphenomenon of the algorithm, to indicate those goods that are on “top” or are the “most popular” ones. If the sharing that social networks as Facebook require as a rule does not guarantee by itself any potentiality for the construction of the common, what about an apparatus like Netflix? It was designed and thought to ensure an individual and private experience, tailored to particular tastes of its users – “the strangest the better”, “European movies awarded in Cannes”, “Movies and TV Shows to young adults”, and so on –, all of them treated like pinpoints essences. However, if Netflix structures itself in order to offer an experimentation/production of the own privacy, then why does it not explore the more tempting and lucrative side of the spectacular privacy?

In other words, and that is the second question: *Why is there not a section to porn movies on Netflix?*

The question, clearly, has nothing to do with the others streaming porn services in the world, including the Brazilian Sexflix – threatening by Netflix to be prosecuted for irregular use of its name and image ¹ – but to know why Netflix itself, the most powerful and influential visual media streaming service, does not have a section to porn movies (or even several sections, based on the preferences of the users), and still makes joke about this possibility. In fact, in April, 1st, 2017, the proverbial liar’s day, Netflix launched two videos in which it promised to add “adult content” to its catalog. ² In the first of them, we see a young housewife, barely naked, with a temper at same time imperious and languishing, opening the door to an electrician with a body equally Euclidian, suggesting to us that between them will begin soon the craziness of a spectacular copula. However, the “adult content” is solved in a joke, i.e., in a “class” about how to change the resistance of the electric shower, something obviously reserved for adults. The joke, nevertheless, is deeper than the end of the video in which the electrician, after replacing the resistance of the shower and actually taking a shower, says that he never takes more than five minutes. The video is developed with a strict obedience of all the canons and formal requirements of porn movies, as if Netflix wanted to tell us that it does not have a porn section because it simply does not want to, since it knows the arcans not only of its reproduction, but, mainly, of its production.

In this fact lays more than an obvious moralism, which does not make sense in our time, since, within four walls, the specific and “natural” *locus* of Netflix, in the despotic room of the *oikos*, even the fascists confess to be multicultural,

¹ http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2017/05/04/internas_viver,702263/brasileirinhas-lanca-sexflix-com-filmes-pornos-e-e-notificada-pela-n.shtml

² <http://cinepop.com.br/netflix-anuncia-adicao-de-filmes-porno-em-seu-catalogo-141159>

tolerant and sexually liberated, as is the case of Alice Weidel, that is only contradictory to a mind too embedded in the logic of the *siècle XIX*. Weidel, who is the leader of an extreme right party, *Alternative for Germany (Alternative für Deutschland)*, that conquered, in the last parliamentary elections in September, 13% of the votes and 98 chairs in the *Bundestag*, is assumed lesbian and married to a Sri Lanka immigrant, despite the defense by her party of the traditional family (man-woman) and of the closing of the German borders for immigrants. Alice Weidel explains those paradoxes stating that, within the private space of her home – which, incidentally, is in Switzerland –, she can make choices that would be unacceptable in the public space. ³

A small and surprisingly essay titled *Idea del comunismo* by Giorgio Agamben can help us to understand the goals of Netflix when it refuses to host porn movies. Although Agamben's text is from the 80s and pornography has changed a lot since then, what we intend to discuss, in this paper, is not an archeology or sociology of pornography, but rather to bring it as an exemplary case able to illustrate the ambiguous relation between public and private in the context of (de)subjectivation mechanisms such as Netflix. In this regard, as Agamben affirms, the eternal political reason of pornography is to reveal the potential of happiness in the most insignificant situations of the everyday life and in every way of human sociability (Agamben 1985). Once again, the Italian author assumes an unique Benjaminian statement, according to which it is in the most ridiculed and despised ideas of a time that the utopian path to revolution can be found. In the first line of Agamben's text, he says that the utopia of a classless society reveals itself in pornography. This is due, firstly, to the caricatured excess that marks the differences between the classes in porn movies, even in their clothes – the housewife and the electrician –, and then to the sexual relations that transfigure these differences, pointing to a world in which happiness is always available, always at hand.

It seems, therefore, that pornography deals with some potency to happiness, to the meeting and to the common that in no way is close to the apparatus of Netflix. Considering this idea, one could oppose that pornography is usually enjoyed alone, at home and as anonymously as possible, which reveals itself as a perfect profile to Netflix's user. However, this thought is wrong, since in the spectacular world what matters is *what is seen*, not *who sees*; the self is reduced to a mere function of the image. And, in this regard, the pornographic images do not stop to promise us, repeatedly, an easy happiness, an effortless, endless and worthless happiness translated in the excess and the fading materiality of perfect bodies always available. More than the loneliness of the viewer, the pornography itself – whether we like it or not, presents itself in silly, cruel or even exciting way – involves the idea of an endless community of desiring bodies that cannot be simply exposed on Netflix under the heading of a new profile framer, next to “kids” profile, without putting at risk all the mechanism that requires the reaffirmation of the home – and, for extension, of the family – as an opposite space to the public square, as wanted and practiced by Alice Weidel. Netflix is even more “post-modern” than Alice: it does not reaffirm the division between private and public, *oikos* and *agora*, reserving to each one distinct biopolitical competences, but, instead, it turns the *agora* in a function of *oikos*, dissolving the public in a residue that so becomes incommunicable with the mere

³ <http://uk.businessinsider.com/germany-afd-alice-weidel-everything-you-need-to-know-2017-9/#this-is-38-year-old-alice-weidel-the-co-leader-of-germanys-far-right-alternative-fuer-deutschland-party-1>

private, building a species of immunized community, a community of the ones that do not have communication, ⁴ where the possibility of happiness never will be solved by contact or infection, but by a seeming flow that, driven by algorithms, does not consider the individual; and this is not to overcome it in the name of the common – something that exists in the potential of every really pornographic gesture, which can only be done when it de-substantiates the real of the everyday *sub-iectum* –, but to return to old figures of subjectivation that can only be theological-political. In this regard, here is my thesis:

⁴ The recent tendency of “spontaneous sharing” of Netflix – when someone watches it through the cell phone or tablet of someone else in public places as buses, squares, lines, etc. without permission, “sneezing” and spying – just confirms my argument, since, in situations like that, 38% of the people say that pretend that nothing is happening and keep watching, but 23% pause the show and 21% cover the screen. See: <https://www.tecmundo.com.br/cultura-geek/124132-nova-moda-usuarios-assistindo-netflix-publico-frequencia.htm>

III. Netflix is political theology

Gilles Deleuze and Felix Guattari, probably having in mind the paragraph 54 of *La Société du Spectacle* by Guy Debord (Debord 1992), developed the concept of *disjunctive synthesis*, which indicates an apparatus that unites and divides at the same time, enabling a circular functioning in which both axes turn around themselves, dividing to unite and uniting to divide (Deleuze & Guattari 1972). The classic example is political representation that allows the unitary idea of “people”, denying, at the same time, the real people, and separating it from itself due to their representatives, as demonstrated by Michael Hardt & Antonio Negri (Hardt & Negri 2004, 241-242). However, the most recent and strongest example of disjunctive synthesis is given by Roberto Esposito, another qualified reader of Deleuze. For him, the theological-political machine can be understood as an apparatus which, like the “person” category – the most mature and unsuspected fruit of the theological-political machine –, divides the reality in transcendence and immanence, making of one the secret basis of the other in a circular dialectics that, as a game of *chiaroscuro*, does not only closes the access to the basis, but also keeps the living beings constantly in tension in inclusive-exclusive operations (Esposito 2013).

This apparatus described by Esposito is intrinsically connected with the logic of exception demonstrated by Agamben through his series *Homo Sacer*. In this work, the exception, firstly understood as a certain apparatus which organizes itself based on the poles *zoé/bios*, grows and indicates a general function – an accumulation of apparatus – that comprehend not only a particular case of biopolitics, but also a totalizing structure called bipolar anthropological machine. This structure divides and creates an hierarchy into reality, bringing as the secret basis of a practice or of an idea its opposite, as in the dyads *anomia/nómos*, kingdom/glory, potency/act, animal/human, constituent power/constituted power, revolution/reformation, indicating, thus, an horizon of inability to overcome the machine, which intends to work by itself, autotelically, already without any significant contact with the living beings that continually are subjectivated and desubjectivated under the sharp – but flexible – horizon of the capital (Agamben 2014).

In this context, since these three main participants (Agamben, Negri and Esposito) do not dialogue among themselves, assuming the inescapable heritage of Deleuze in a very different way, the specific contribution of Esposito to this debate is to think the most terrible of the dyads, that is, transcendence and

immanence, poles that spinning over themselves in the emptiness, originate the theological-political machine of the West. For this purpose, Esposito resumes a potent reflection of the very last Deleuze, which, in postulating the immanence field, concludes that it cannot be understood as a space opposed to transcendence. The ones that understood it in that way confused immanence with empiricism, failing to notice that the immanence performs the character perpetually unfinished of the real, its feature to contain itself and not to create an outside, in order to integrates itself by transcendence and immanence, at the same time (Deleuze 2003).

In this sense, Hardt & Negri affirm that post-modernity – and the Empire that makes itself owner of it – is defined by the impossibility to be thought in terms of inside and outside (Hardt & Negri 2000). The immanence is absolute and happens – as the multitude and the Empire – inside borderless structures, being our task to transform it or, as proposed by Agamben, to profane it. Against this multitudinous tendency, the theological-political machine intends to establish once again the borders, the inside and the outside, the unsurpassed difference between transcendence and immanence, even if it operates beneath an exceptional or synthetically-disjunctive logic, problematically requiring the assumption of the immanence field.

Finally, what we propose is that Netflix – and everything it represents – is a special figure of the theological-political machine, and that is why it is entangled in the very paradoxes of this apparatus, what, in an even more paradoxical way, empowers it. Recapitulating: the theological-political machine is paradoxical because, working under the logic of the inclusive-exclusion in order to assert an inside and an outside, an immanent domain and a transcendent domain, has necessarily to do it under the background of immanence, that does not recognize inside and outside, since it operates under an ontological unlimited horizon. This dual character of the theological-political machine is appropriated by an apparatus (Netflix) that, being itself also dual, it is able to assert and to impose its duality everywhere it passes, thus, granting a presence which is permanent and virtually absent.

From this perspective, rise the difficulties of analyzing Netflix: the subject that it constitutes in collaboration with others subjects, but which uses its goods in the safety of home or notebook, is it a public or a private one? The Netflix reproduces or produces subjectivities? Is it adapted to the post-moderns dynamics of the non-sovereign flux and to the non-identity *queer* monstrosity or it just reaffirms localities and *argots*? – as seems to indicate its “national” TV Shows (examples: the Brazilian *3%*, the Italian *Suburra* and the German *Dark*) and its “identity” TV Shows (*Sense 8*, *Orange is The New Black*, and so on), that are tailored not only for specific political communities, but also to groups that describe themselves as minorities. Does it free when it makes available only what can be used by the subject – no movies or TV Shows are property of the Netflix’s user or can be downloaded or appropriated – or does it reaffirm, in an even more strong way, the logic of property? – now restrict to the producers and owners of the movies and TV Shows that get in and get out of the catalog, artificially imposing to immaterial goods, characteristics of the XXI century, the logic of property control, typical of the material goods from the classical economics based on scarcity. In this sense, regarding choice, can we consider that the availability of the *menu*, with pre-fixed options, even it is mutable, truly free the consumer, does it actually have a “right to choose”? – as in the elections of the

“democratic” nations, confirming, therefore, the logic of *menu*, present itself in all level of the capitalist biopolitical life (from videogames to supermarkets, from plastic surgery to haircuts), what Germán Huici demonstrated to be essential to the consolidation of the capitalism as a contemporary religion (Huici 2016).

The fact that these questions cannot be answered in a clear mode should not compromise the assertion that it is possible to make these questions. It is exactly in the impossibility to decide installed by them that rests the necessary escape lines not only to a minor politics that rises from confused practices – although never unorganized –, but also to observe effective and concrete resistances that make the disorder, the multiple and the entropy grow. Considering Netflix as an apparatus that points to transcendence – imposing on its users an impoverished experience of use that always takes the risk of turns itself in guilt or contemplation, indicating its own inexhaustibility in a expanding (its own movies and TV Shows) and mutant (movies and TV Shows from others) catalog that condemns us to the continuous privatization of the sight and of the choice –, it is urgent to introduce a *careless use* that knows not only to deactivate and let behind this intricate mesh, but also to give it new significations.

In this regard, strategies that would come to profane this new political theology could be represented as simple gestures, such as the public, open and random exhibition of TV Shows and movies from Netflix, in a systematic and interested political way, in schools, theaters, movie theaters, streets, squares, buildings, etc., passing through the offer of devices to open the access, what, in the limit, in the spirit of Tiziana Terranova ideas of free labour of collective minds in the Net (Terranova 2004, 73-97), could congregate endeavors to the creation of a *Contraflix* in the web, with the availability of the entire content of Netflix to the public, with no need to pay and with the additional possibility to create biddings between the users, that would be responsible for the continuous protection and the necessary nomadic reallocation of the platform, which, for obvious reasons, would be target to uninterrupted legal, political and economical attempts of neutralization. This *Contraflix* would be fed by the users, and would not be limited to being only a copy of the Netflix. The users must redirect the expectations of the passive contemplation to a ground of common construction that, although similar to YouTube, would be in of a much higher quality, having no requirements of personal profiles, thus congregating with much more intensity TV Shows and movies that became cult objects associated to Netflix and its characteristic “discommunicant” and private experience.

Lastly, in the midst of the strategies of careless use, we must indicate the functions of papers such as the present one, that bring Netflix to the pages of a philosophy journal. It inarticulate the dyads responsible for ripping apart high culture and entertainment, criticism and enjoyment, reading and watching television, indicating an urgent disorder of places, which becomes more radical due to the ontological and immanent mark that characterizes, in a very subtle and powerful way, desiring machines such as Netflix and ourselves

Bibliography

- Agamben, G. (1985). *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli.
- Agamben, G. (2007) *Profanations*. Trans. Jeff Fort. New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2009). *What is an apparatus?* and other essays. Trans. David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford: Stanford University.
- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Benjamin, W. (1991). Kapitalismus als Religion [Fragment]. In: Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*. Band 6. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 100-103.
- Bolognini, M. (2001). *Democrazia elettronica*. Roma: Carocci.
- Cohen, J. & Schmidt, E. (2014). *The new digital age: transforming nations, businesses, and our lives*. Vintage: New York.
- Debord, G. (1992). *La société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. (2003). L'immanence: une vie... In: Deleuze, G. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 359-363.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Esposito, R. (2013). *Due: la macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi.
- Galli, C. (2010). *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000) *Empire*: Cambridge, MA: Harvard University.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin.
- Hegel, G. W. F. (1840). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- Huici, G. (2016). *El dios ausente: iconografía y metafísica del capitalismo*. Barcelona: Elba.
- Levine, (2002). Can the internet rescue democracy? Toward an on-line commons. In R. Hayduk; K. Mattson. (eds.). *Democracy's moment: reforming the american political system for the 21st century*. Lanham: Rowman & Littlefield, 121-137.
- Lummi, C. (1996). *Radical democracy*. Ithaca: Cornell University.
- Margolis, M. & Moreno-Riano, G. (2009). *The prospect of internet democracy*. Farnham: Ashgate.
- Terranova, T. (2004). *Network culture: politics for the information age*. London: Pluto.
- The Invisible Committee (2015). *To our friends*. Trans. Robert Hurley. South Pasadena: Semiotext(e).
- Whittaker, J. (2004). Cyberspace and the public sphere. In: Whittaker, J. *Cyberspace handbook*. London: Routledge, 257-275.

III. REALE

107

**La lingua c'è.
Saussure, Chomsky
e Lacan**
Felice Cimatti

121

**Verso il reale:
schizofrenia/
psicoanalisi**
Alex Pagliardini

139

**Le origini trascenden-
tali del mondo.
Per un'*ontologia* topo-
logica del *reale***
Fabio Vergine

La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan

Felice Cimatti

Ferdinand de Saussure discovered that language does exist by itself. Language is not a means of communication, quite the contrary; communication can exist because previously there is language. In this paper, the subordinate position of the speaker is analyzed in respect to the autonomous language device. The possibility of a way out from such a condition is examined, using the Lacanian theorization about the concept of the “real”.

La lingua è semplicemente fascista; il fascismo, infatti, non è impedire di dire, ma obbligare a dire.

Roland Barthes, *Lezione*

La natura fornisce, diciamo il termine, dei significanti, e questi significanti organizzano in modo inaugurale i rapporti umani, ne forniscono le strutture e li modellano.

Jacques Lacan, *Seminario XI*

La grande scoperta *filosofica* (Cimatti 2010) di Ferdinand de Saussure (una scoperta sempre di nuovo rimossa) è che la lingua *c'è*. Cioè la lingua *esiste* di per sé, non soltanto quando qualcuno la usa. In un senso ancora più radicale; la lingua non ha bisogno dei parlanti. In questo senso la lingua è una *cosa*, come un pianeta o un ornitorinco. Ma la lingua non è una cosa, obietterà qualcuno. In effetti di primo acchito sembrerebbe che una lingua non potrebbe sopravvivere alla scomparsa dei suoi parlanti. Senza umani che la parlino, dovrebbe sparire anch'essa. Eppure non è così, non può essere così. Perché una lingua esiste *indipendentemente* da chi la parla. È questa la scoperta di Saussure. La lingua, appunto, *c'è*. La lingua «è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio ed un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui» (de Saussure 1978, 19). La lingua esiste per il corpo sociale, non perché il singolo parlante l'abbia scelta, e tantomeno inventata; la società *c'è*, come *c'è* la lingua che si parla in quella società. Si parte da qui.

Il punto da sottolineare è che la lingua è «un insieme di convenzioni necessarie». In questo ossimoro *c'è* il perché dell'esistenza autonoma della lingua. Una convenzione è arbitraria, mentre quelle della lingua si presentano, per il parlante, come *necessarie*, cioè appunto come non arbitrarie. Come un *fatto*. Per questo la lingua *c'è*. Per questo la lingua *c'è* anche se non *c'è* più nessuno che la parli, così come un pianeta *c'è* anche se non *c'è* nessuno che lo osservi attraverso un telescopio. È profondamente controintuitivo, ma è proprio così: «la lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente; non implica mai premeditazione, e la riflessione vi interviene soltanto per l'attività classificatoria» (p.20), successiva, ad esempio quando cerca di apprendere un uso linguistico di una lingua che sta provando a imparare. Il sapere che il parlante ha della 'sua' lingua, peraltro del tutto superficiale, non influenza in nessun modo la realtà 'oggettiva' della lingua. La lingua, ancora una volta, *c'è*. Risuonano, in questi passi di de Saussure, le pagine di Durkheim in cui discute dell'*oggettività* dei «fatti sociali»:

La società è reale come è reale un essere vivente; senza dubbio essa non può esistere al di fuori degli individui che ne costituiscono il sostrato; comunque essa è altro da questo. Il tutto non è identico alla somma delle parti, sebbene senza quest'ultime esso non sia nulla. Così riunendosi in una forma definitiva e attraverso legami durevoli, gli uomini formano un essere nuovo che ha una sua natura e sue specifiche leggi. È l'essere sociale. I fenomeni inerenti ad esso hanno senza dubbio le loro radici ultime nella coscienza dell'individuo. La vita collettiva non è però una semplice immagine ingrandita della vita individuale. Essa presenta caratteri *sui generis* che le sole induzioni della psicologia non permettono di prevedere (Durkheim 1996, 96).

C'è qualcosa della lingua che sfugge completamente al parlante. La lingua, in questo senso, non è un fenomeno psicologico, non è qualcosa che dipenda da quello che il parlante ricorda, crede o pensa. La lingua, anche se non riusciamo a spiegarci come sia possibile, *sta* fra i parlanti, come l'acqua fra i pesci del mare. E "pesce" non vuol dire, altro, in fondo, che: non sapere di vivere nell'acqua. C'è, appunto: «i fatti sociali non differiscono solo per qualità dai fatti psichici; *essi hanno un altro sostrato*, non si evolvono nel medesimo ambiente, non dipendono dalle medesime condizioni. [...] Gli stati della coscienza collettiva sono d'un'altra natura che gli stati della coscienza individuale; essi sono rappresentazioni d'un'altra specie. La mentalità dei gruppi non è quella dei particolari; essa ha leggi proprie» (Durkheim 1970, 16-17). Saussure scopre che la lingua non è un «fatto sociale» fra gli altri. La lingua è *il* «fatto sociale», tutti gli altri non sono che conseguenze di questo *fatto* fondamentale. La principale conseguenza di questa scoperta è che se la lingua c'è, c'è per ragioni *interne* alla stessa lingua: «una spiegazione puramente psicologica dei fatti sociali» ha infatti il «difetto di lasciarsi sfuggire tutto ciò che essi hanno di specifico, cioè di sociale» (p.158). In altri termini, non si parla per comunicare, si parla *perché si parla*. La scoperta di Saussure è che il parlante è subordinato alla lingua. C'è il parlante perché c'è la lingua, non il contrario. Ancora una volta, la lingua c'è, *originariamente*. Ma il parlante, che pensa di usare intenzionalmente la lingua, di fatto non sa nulla di come funziona la lingua che *crede* di usare. Il dispositivo della lingua è cioè sostanzialmente inconscio. La lingua 'parla', e il parlante si accoda.

Evidentemente chiunque parli una lingua ha imparato e interiorizzato una grammatica generativa che esprime la sua conoscenza della lingua. Ciò non equivale a dire che egli sia consapevole delle regole della grammatica, o che lo possa diventare, e neppure che le sue affermazioni relative alla sua conoscenza intuitiva della lingua siano necessariamente esatte. Una grammatica generativa interessante tratterà, per la massima parte, di processi mentali che vanno molto oltre il livello della consapevolezza effettiva o anche potenziale; inoltre, è evidente che le dichiarazioni e il punto di vista di un parlante riguardo al suo comportamento e alla sua competenza possono essere sbagliati. Quindi una grammatica generativa tenta di specificare ciò che il parlante sa realmente e non ciò che egli può dire riguardo alla propria conoscenza. Analogamente, una teoria della percezione visiva tenterà di rendere conto di ciò che un individuo vede realmente e dei meccanismi che determinano la visione, piuttosto che rendere conto delle dichiarazioni dell'individuo su ciò che vede e perché lo vede (Chomsky 1970, 49).

Per questa ragione il linguista contemporaneo forse più vicino a Saussure, Noam Chomsky, distingue la *performance* del parlante – che è più o meno paragonabile ¹ a quella che Saussure chiama *parole* – dalla 'sua' *competence*, cioè dalla conoscenza dei meccanismi sintattici della lingua. In realtà la *competence* non è affatto una abilità *del* parlante, piuttosto la *competence* è la dotazione innata che mette in condizione un essere umano di imparare a parlare una lingua determinata e ad usarla in modo corretto. La *competence*, cioè, è sostanzialmente impersonale. Se la *competence* non fosse già disponibile, *prima* dell'esposizione ad una lingua particolare, nessun essere umano potrebbe imparare a parlare. In effetti una teoria del linguaggio

¹ In realtà la *parole* di Saussure, che non dispone di una teoria formale della competenza linguistica, è meno determinata e circoscritta della *performance* di Chomsky. Tuttavia quello che conta sottolineare è che sia per Saussure che per Chomsky l'uso della lingua non ha (nulla) a che fare con le strutture della lingua. Cioè, sintassi e semantica sono sostanzialmente indipendenti dalla pragmatica linguistica.

che non sappia dare conto di come faccia un piccolo umano a imparare una lingua non è una teoria scientifica (ma neanche filosofica) del linguaggio:

Il modo in cui un bambino privo di istruzione può conseguire così rapidamente una padronanza completa di una lingua pone un problema [...] per i teorici dell'apprendimento. Naturalmente, un adulto intelligente può usare con diligenza una grammatica tradizionale e un dizionario per sviluppare un certo grado di padronanza di una lingua nuova; ma un bambino giunge a una perfetta padronanza con una facilità incomparabilmente maggiore e senza una istruzione esplicita. Non sembrano necessarie né un'istruzione accurata né una precisa programmazione delle eventualità di rinforzo. Evidentemente tutto ciò che si richiede affinché un bambino normale sviluppi la competenza di un parlante nativo è la semplice esposizione [ad una lingua] per un periodo notevolmente breve (Chomsky 1969, 109-110).

Per Chomsky la *competence* è sostanzialmente innata; una lingua non si impara come si impara ad andare in bicicletta o come si impara a girare una frittata. Ma se non si impara (cioè non viene memorizzata), allora vuol dire che la *competence* della lingua c'era *già*: «there is no doubt that memory plays an important role in language learning: words and idioms are the most obvious examples. Our results show that memory cannot substitute for the combinatorial power of grammar, even at the earliest stages of child language learning» (Yang 2013, 6326). Non è la memoria che può rendere conto dell'acquisizione di una lingua, bensì la conoscenza innata dei suoi (della lingua) dispositivi sintattici: «in language acquisition, children must focus on the development of general rules rather than the memorization and retrieval of specific strings» (p. 6326). Appunto, come dice Saussure, la (conoscenza degli elementi sintattici alla base del funzionamento della) lingua già c'è. Ma se c'è *prima* che qualcuno cominci ad usare quella competenza, allora questa stessa competenza *non* dipende dalla sua eventuale utilizzazione (cioè dalla *performance*). Se la lingua c'è, e non dipende dai parlanti, allora la lingua, almeno il suo nucleo sintattico – quello che permette di produrre un numero infinito di enunciati a partire da un insieme finito di elementi – è innata. Si tratta di una conseguenza inevitabile, se si parte dal fatto che la lingua c'è, e che la sua esistenza non dipende dai suoi utilizzatori. L'innatismo di Chomsky deriva da questa premessa. Un'ulteriore conseguenza è che ciò che sarà innato non può che essere un sistema computazionale molto astratto che permette di apprendere tutte le lingue del mondo, anche quelle non più parlate come quelle che saranno parlate nel futuro. Se la lingua c'è, sostanzialmente ce n'è solo una:

On the surface, English appears to differ sharply from German, Latin, Greek or Sanskrit in richness of inflection; Chinese even more so. But there is evidence that the languages have basically the same inflectional systems, differing only in the way formal elements are accessed by the part of the computational procedure that provides instructions to articulatory and perceptual organs. The mental computation seems otherwise identical, yielding indirect effects of inflectional structure that are observable, even if the inflections themselves are not heard in speech. That may well be the basis of language variation, in large measure. Small changes in the way a system functions may, of course, yield what appears to be great phenomenal variety (1995, 15).

Il nucleo sintattico innato (Berwick *et al.* 2013) previsto da Chomsky non è, ovviamente, a sua volta una lingua, perché questo innescherebbe un regresso

all'infinito. Si tratta piuttosto di un dispositivo compositivo *puramente formale* che, dati degli elementi di partenza, genera combinazioni fra questi elementi. Questa operazione fondamentale Chomsky la definisce «fondere [merge]»: si tratta di «una operazione che prende due oggetti già costruiti, chiamiamoli X e Y, e forma da essi un nuovo oggetto che consiste nei due oggetti immutati, e quindi semplicemente l'insieme con X e Y come membri. Corredata dagli atomi concettuali del lessico, l'operazione fondere, reiterata senza limiti, produce un'infinità di espressioni digitali strutturate gerarchicamente» (Berwick & Chomsky 2016, 73). «Fondere» non produce, propriamente, degli enunciati linguistici, che degli esseri umani possano usare in una conversazione reale. Produce una specie di mormorio sub-linguistico che può diventare linguistico solo quando i prodotti di fondere vengono passati da un lato al «sistema sensomotorio per l'esternalizzazione», dall'altro al «sistema concettuale per l'inferenza, l'interpretazione, la progettazione, l'organizzazione dell'azione, e per altri elementi di quello che informalmente è chiamato “pensiero”» (p. 89). «Fondere» è al di qua della lingua, ma già proiettato verso la lingua.

Una delle conseguenze più controintuitive di questa prospettiva è che il nucleo generativo di una lingua non ha alcun bisogno, per funzionare, di riferirsi a qualcosa di esterno a sé. In effetti se la lingua c'è – indipendentemente dal suo eventuale uso – allora *la lingua c'è perché c'è*, non è cioè che esiste per designare gli oggetti nel mondo. Se ora ci rifacciamo alla classica definizione del segno — *aliquid stat pro aliquo* — questo significa che quelli della lingua *non* sono segni. La lingua non parla del mondo. Se ora torniamo a Saussure è evidente che questo punto è implicito nel suo ragionamento, anche se non lo esplicita direttamente, **2** ma lo afferma indirettamente quando presenta la sua peculiare concezione del segno linguistico. Prima di analizzare cos'è un segno per de Saussure, proviamo a seguire l'ipotesi del senso comune, secondo cui le espressioni linguistiche, in particolare i nomi, hanno un riferimento: se la lingua dipendesse dall'uso che ne potrebbero fare i parlanti, ad esempio un uso comunicativo, allora ci aspetteremmo che ad ogni segno corrisponda appunto un riferimento, cioè un oggetto o un 'pensiero' che quel segno denota. Tuttavia de Saussure esclude esplicitamente che la lingua possa essere una «nomenclatura» (p. 26), cioè una lista o un codice, di corrispondenze segno-oggetto. Al contrario bisogna «studiare la lingua in sé stessa; senonché, fino ad ora, la si è esaminata quasi sempre in funzione di un'altra cosa, sotto altri punti di vista» (p. 26). Se invece si studia la lingua in sé stessa, si scopre che il segno non ha bisogno del riferimento per esistere come segno; un segno, cioè, non dipende dalla cosa che si presume che indichi. Può essere utile riportare lo schema che presenta nel *Corso*, uno schema che se osservato con attenzione contiene già molto del pensiero di Lacan sul linguaggio:

2 Un indizio in questa direzione è nel suo disinteresse per la questione dell'origine del linguaggio: «di fatto, nessuna società conosce e mai ha conosciuto la lingua altro che come un prodotto delle generazioni precedenti. Perciò la questione dell'origine del linguaggio non ha l'importanza che generalmente le si attribuisce» (de Saussure 1978, 90).



Ogni segno, cioè ogni entità bifacciale significato/significante, è collegato agli altri segni del sistema linguistico. Come lo schema mostra chiaramente, ogni segno è collegato *orizzontalmente* soltanto ad *altri* segni: «la lingua è un sistema in cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea di altri» (p. 139). Lo schema non mostra alcun collegamento verticale fra segni e cose, cioè fra lingua e mondo cosiddetto 'extra-linguistico'. La semantica di Saussure non ha bisogno della nozione di riferimento (e quindi nemmeno della coppia Vero/Falso). Ogni segno 'significa' soltanto la sua differenza rispetto agli altri segni del sistema segnico complessivo: «*nella lingua non ci sono che differenze*. Di più: una differenza suppone in generale dei termini positivi tra i quali essa si stabilisce; ma nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*» (p.145). La semantica, per Saussure, è sempre una semantica tutta linguistica, non ha a che fare né con la psicologia né con la percezione, e quindi con il mondo esterno. A rigore si può dire che per Saussure *la lingua parla della lingua*, non del mondo. Più in particolare, la semantica, per Saussure, è sostanzialmente *sintattica*, perché il valore di ogni segno dipende soltanto dalla sua *posizione* relativa rispetto agli altri segni del sistema. Si tratta di una semantica a base sintattica perché ogni segno, in fondo, è una entità puramente combinatorio-differenziale. Questo vuol dire che la lingua c'è, che sta lì, fra i parlanti e nella testa dei parlanti, *ma non dipende dai parlanti*. Anche in questo caso Chomsky è d'accordo con Saussure:

As for semantics, insofar as we understand language use, the argument for a reference-based semantics [...] seems to me weak. It is possible that natural language has only syntax and pragmatics; it has a "semantics" only in the sense of "the study of how this instrument, whose formal structure and potentialities of expression are the subject of syntactic investigation, is actually put to use in a speech community" [...]. In this view, natural language consists of internalist computations and performance systems that access them along with much other information and belief, carrying out their instructions in particular ways to enable us to talk and communicate, among other things (Chomsky 1995, 26-27).

Se la lingua c'è, e c'è a prescindere dai parlanti, allora la semantica non dipende da quello che i parlanti pensano o credono di fare con la lingua. In particolare, la lingua non c'è per permettere di parlare degli oggetti del mondo: «fondamentalmente anche le parole o i concetti più semplici del linguaggio e del pensiero umani sono privi della relazione con entità indipendenti dalla mente, che a quanto pare è una caratteristica della comunicazione animale» (Berwick & Chomsky 2016, 86). La semantica, in fondo, non si occupa d'altro che della stessa lingua, non del mondo non linguistico: l'uso dei «simboli del linguaggio e del pensiero degli esseri umani [...] non è ancorato automaticamente agli stati emotivi», così come questi stessi simboli «non selezionano nel mondo esterno oggetti o eventi indipendenti dalla mente. Per il linguaggio e il pensiero degli esseri umani non sembra esistere una relazione di *riferimento*» (p. 86). Conclusione: il parlante non sa nulla della lingua che parla. La parla, ma senza avere la minima idea di come sia possibile parlare, né di quello che succede realmente quando parla. Di fatto non sa nemmeno di *che* parla, quando crede di parlare di qualcosa.

L'ulteriore conseguenza di questa posizione, anch'essa del tutto controintuitiva, che parte dalla constatazione del *fatto* della lingua, è che non esiste, per quanto se ne sappia, una ragione adattativa che dia conto del *perché* la

lingua c'è. Se la lingua, infatti, fosse al servizio degli esseri umani, allora sarebbe semplice, almeno in linea di principio, ipotizzare una spiegazione evolutiva per il linguaggio umano. Ma come abbiamo appena visto la semantica linguistica non ha niente a che fare con il mondo delle cose, e quindi con i possibili e probabili bisogni umani. I segni linguistici non si riferiscono a cose, bensì si riferiscono a, e si differenziano da, *altri* segni linguistici. Un'operazione del genere non sembra avere nessuna ragione d'essere biologica. Infatti nessuna specie animale, a parte *Homo sapiens*, ha bisogno di un sistema così complicato per sopravvivere in modo efficace. Conseguenza finale di questa premessa, una volta scartata l'ipotesi comunicativa (secondo la quale il linguaggio serve per comunicare) ne discende che non esiste una spiegazione adattativa per l'esistenza del linguaggio e delle lingue:

In learning a language, the real problem is mastering externalization. Principles of semantic interpretation are virtually unlearnable, beyond the most superficial cases, and are probably simply determined by UG [Universal Grammar]; and the same appears to be largely or completely true for the syntactic operations (“narrow syntax”) that yield the structures at the C-I [Conceptual-Intentional] interface. A possible account of the origin of language is that some rewiring of the brain, presumably the result of some mutation, yielded the simplest computational operations for BP, including the link to some pre-existing CS [Conceptual Structures] providing a LOT [Language of Thought] (Chomsky 2015, xi).

In effetti postulare che l'esistenza delle lingue è l'effetto di «some mutation», è come dire che il problema delle origini del linguaggio è, in senso tecnico, un «mistero» (Hauser *et al.* 2014).³ Cioè un fatto da accettare per quel che è, un *fatto* che non si può spiegare, nel senso che sfugge per principio alla nostra comprensione. Un altro modo per dire «mistero» è, con una formula spesso ripetuta da Lacan, che «*il n'y a pas de métalangage*». Non esiste un punto di vista esterno non linguistico da cui poter osservare il linguaggio. O meglio, esiste, è ad esempio quello dell'*infans* o di un ragno, viventi al di qua del linguaggio. Il problema è che come il corpo umano diventa parlante (e questo accade prima ancora del concepimento; cioè l'umano è parlante *da sempre*) perde la capacità di 'uscire' dal linguaggio. In effetti può esserci un soggetto umano solo perché parla: come scrive Benveniste «*io* significa “la persona che enuncia l'attuale situazione di discorso contenente *io*”» (Benveniste 1994, 302). Come la comunicazione è un effetto della lingua, e non la sua causa (e tantomeno la sua origine), così il soggetto psicologico è un *effetto* del linguaggio. C'è “io” perché c'è il discorso, e non viceversa: «è nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce come *soggetto*: poiché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà che è quella dell'essere, il concetto di “ego”. La “soggettività” [...] è la capacità del parlante di porsi come “soggetto”» (p. 312). Uscire dal linguaggio, ammesso che sia possibile, significa quindi anche uscire dalla soggettività. Ma senza soggettività non c'è più nessun “io” che si collochi al di fuori del linguaggio. In questo senso per il soggetto parlante non c'è alcuna possibilità di metalinguaggio, cioè di occupare una posizione all'esterno del linguaggio. Questo vuol dire che non c'è metalinguaggio, «che nessun linguaggio saprebbe dire il vero sul vero» (Lacan 2002, 873).

³ Per Chomsky è un analogo mistero «l'origine dei concetti umano-specifici e degli “atomi della computazione” impiegati da fondere» (Berwick, Chomsky 2016, 107).

La lingua c'è, appunto. Si torna sempre a questo punto. Ma l'individuazione della conseguenza principale di questa scoperta la dobbiamo anch'essa a Saussure. In effetti, se la lingua è un fatto che non si spiega con motivazioni adattative (cioè biologiche ed evolucionistiche), comunicative o psicologiche, se la semantica è una specie di gioco sintattico interno fra segni, che cosa succede, propriamente, quando un essere umano prende la parola? Che vuol dire parlare? E soprattutto, che è, o meglio che *cos'è* che parla? Una possibile risposta a questa domanda la possiamo trovare, sebbene in modo indiretto, nelle ricerche di Saussure sugli anagrammi poetici, che lo impegnarono per molti anni, senza però approdare alla pubblicazione (cfr. Arrivé 2009; Bravo 2011; Testenoire 2013). In un anagramma, in generale, gli elementi che compongono una parola possono essere ricombinati per formarne un'altra. L'anagramma, in questo senso, mette in mostra che ogni parola è a sua volta composta di altre parole potenziali o di parti di parole. Perché ogni unità linguistica, come si vede nello schema saussuriano mostrato più sopra, rimanda ad altre unità linguistiche virtuali o attuali. Il senso è la deriva del senso: 4 «a costituire la nobiltà della [...] lingua sta il fatto che» dovendo «servirsi soltanto di elementi imposti e dotati di un significato qualsiasi» li riunisce «traendone continuamente un senso nuovo» (de Saussure, in Starobinski 1982, 16). Abbiamo già incontrato questa definizione, è esattamente quella di Chomsky. Il dispositivo ricorsivo «fondere», infatti, non fa altro che questo, prendere 'pezzi' di lingua e combinarli per formarne altri: «un'operazione diadica che prende due oggetti sintattici qualsiasi come argomenti [...] restituendo la combinazione dei due come un singolo oggetto sintattico nuovo» (Berwick & Chomsky 2016, 108). L'anagramma, in questo senso, mette in evidenza il funzionamento anonimo e impersonale del linguaggio, che non fa che smontare e rimontare le unità linguistiche; il linguaggio è questo movimento incessante. In effetti se torniamo allo schema saussuriano del segno visto più sopra, si vede che ogni unità linguistica non è altro che un continuo differenziarsi dalle altre unità linguistiche. Il linguaggio è questo incessante differenziarsi in sé stesso.

4 Qui, come nota Michel Arrivé, Saussure è lacaniano *ante litteram*: occorre infatti «chiedersi se la lingua saussuriana non sia già, per certi aspetti, lalingua lacaniana» (Arrivé 2005, 181). Come vedremo più avanti, per Lacan *lalingua* è proprio questo brusio indistinto e impersonale del linguaggio *prima* delle lingue determinate.

Diversamente da una lettura banale dell'anagramma, che mostrerebbe un senso 'nascosto' sotto quello superficiale, in realtà l'anagramma mostra proprio il contrario, che *non c'è nessun senso*, oppure — ma è la stessa cosa — che il senso non è altro che uno spostamento sintattico, cioè formale. Il senso è la permutazione inintenzionale, e sempre in azione, delle forme sintattiche; quindi il senso in realtà non ha alcun senso. Questo non significa che le lingue siano insensate, piuttosto che la combinatoria linguistica accade al di qua del contenuto e del significato.

All'inizio, tuttavia, Saussure si avventura nel campo dell'anagramma seguendo proprio questa ipotesi ingenua, che sotto il senso visibile se ne nasconda un altro, quello appunto anagrammato. Questo secondo senso nascosto si può trovare in quello che chiama «locus princeps»: «ogni componimento ben fatto deve presentare, per ciascuno dei nomi importanti che sorreggono l'ipogramma, un *locus princeps*: una sequenza di parole *serrata e delimitabile* che può essere definita come il luogo specificamente dedicato a questo nome» (Saussure, in Starobinski 1982, 45). Vediamo, ad esempio, l'analisi che propone di un verso di un poema composto da Pascoli in latino, *Catullo calvos*, nel 1897 (cfr. Pascoli

1995). Saussure, in particolare, si riferisce a questi due versi: *Hic ubi facundi calices hausere Falerni, / alterni dicunt discordi carmine Noctem*. Saussure, in una lettera a Pascoli, scrive: «è per caso o volutamente che [...] il nome di *Falerni* si trova circondato da parole che riproducono le sillabe di questo nome:

... / *facundi calices hausere – alterni*

FA AL ER ALERNI» (Saussure, in Starobinski 1982, 143).

Un nome dentro un altro nome, e così via. Questa è la procedura logico-linguistica della ricorsione, che infatti a sua volta, «si può ricondurre a fondere» (Berwick & Chomsky 2016, 73). Questo è il *meccanismo* elementare del linguaggio, «una procedura generativa ricorsiva, che prende elementi semplici [...] da un deposito, chiamiamolo “lessico”, e li applica ripetutamente per produrre espressioni strutturate, senza limiti» (p. 69). Saussure, con le sue ricerche sugli anagrammi, scopre questo vero e proprio abisso che si nasconde dentro ogni porzione di lingua. Da questo punto di vista la questione dell’anagramma non è se fosse o no codificato da un qualche insieme di regole, se fosse volontario o no, se fosse una possibilità di cui gli utilizzatori fossero coscienti oppure fosse del tutto inconsapevole. In realtà tutto questo ha importanza, perché l’anagramma è un dispositivo sempre all’opera nel linguaggio; riguarda la *competence* – cioè il «Processore centrale» (p. 44) del linguaggio – non la *performance*, cioè quello che i parlanti fanno o credono di fare con il linguaggio.

Nonostante Saussure sia stupito, e sempre meno convinto che quello che sta scoprendo sia un procedimento stilistico, si rende presto conto che l’anagramma – che chiama anche «ipogramma» (Saussure, in Starobinski 1982, 26), «paragramma» (p. 27), «logogramma» o «antigramma» (p. 28); l’oscillazione terminologica esibisce l’inafferrabilità del fenomeno, che non è riconducibile a nessuno schema intenzionale – è al contrario un dispositivo dalla «regolarità veramente implacabile» (p. 110). Il versificatore, ma più in generale il parlante, infatti «è sotto il dominio dell’anagramma» (p. 26), si trova così a «ricamare dei versi sulla trama delle sillabe di una parola e su quella dei tronconi o paraschemi di questa parola» (p. 109), per finire per letteralmente nuotare «letteralmente nell’ipogramma più irresistibile» (p. 109). Non è un caso che, alla fine, il progetto di ricerca sugli anagrammi si areni, perché «è l’abbondanza di questi fatti – nient’altro, in fondo – a diffondere [...] un’estrema vaghezza sul loro insieme. Tutto si tocca, e non si sa dove fermarsi» (p. 124).

Quando appare un primo anagramma, sembra sia fatta la luce. Poi, quando si vede che se ne possono aggiungere un secondo, un terzo, un quarto, è allora che, ben lontani dal sentirsi sollevati da tutti i dubbi, si comincia a non avere più fiducia assolutamente nemmeno nel primo: perché si arriva a chiedersi se in definitiva non si potrebbero trovare tutte le parole possibili in ciascun testo, o a chiedersi fino a che punto quelli che si sono offerti senza che uno li cercasse, siano veramente circondati da garanzie caratteristiche e implicino una somma di coincidenze maggiore di quelle della prima parola che si presenta, o a quella a cui non si faceva attenzione. Si è a un passo dal calcolo delle probabilità come risorsa finale, ma [...] questo calcolo, nel caso particolare, sfiderebbe le forze dei matematici stessi (p.127).

Saussure ha scoperto che il linguaggio c’è, e che procede indipendentemente dalla volontà (la *performance*) del parlante. Non è il parlante che usa l’anagramma

per ottenere un certo effetto poetico, al contrario, è la lingua a non essere altro che questo «implacabile» movimento anagrammatico. Saussure, prima di Lacan, si arresta di fronte alla scoperta che il linguaggio c'è, e che il parlante non è che un effetto inconsapevole di questo stesso movimento. In effetti la formula lacaniana del soggetto, in fondo, tira le fila del ragionamento interrotto di Saussure: «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante» (Lacan 2002, 822). Formula che si potrebbe parafrasare così: l'anagramma è quell'*autonomo* movimento sintattico che, attraverso un parlante, conduce ad un altro anagramma, e così via.

Quello che per Saussure erano gli anagrammi, e che per Chomsky è «fondere», Lacan, nel *Seminario XX*, lo definisce «lalingua» (Lacan 2011, 132), scritto proprio così, tutto attaccato. Cos'è *lalingua*? È questo ininterrotto brusio del linguaggio, al di sotto della lingua, e indipendente dalla lingua come comunicazione e uso, e soprattutto indipendente dal parlante e dalla sua volontà comunicativa: «il linguaggio non è l'essere parlante», è «qualcosa che sta lì, da parte, costituito nel corso dei secoli, mentre l'essere parlante, quelli che chiamiamo gli uomini, è ben altra cosa» (p. 4). Questo «qualcosa che sta lì» è al di sotto delle diverse lingue, della pragmatica, della semantica e della stessa psicologia, è un puro gioco combinatoriale degli atomi del linguaggio (in questo senso, è al di qua anche della coppia significato/significante). Questo qualcosa *parla*, ma non nel senso banale che dica qualcosa, perché si trova ad un livello che precede quello del soggetto e della sua eventuale intenzione di dire. Parla nel senso che ricorsivamente «qualcosa parla» (Lacan 2003, 25), ma appunto senza dire nulla. Quando Lacan dice che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio» (p. 21) sta parlando proprio di questo parlare senza intenzione, senza volontà, senza scopo. Rispetto a questo «qualcosa parla» le nostre lingue sono il tentativo – come quello di Saussure con gli anagrammi – di strappare un senso a ciò che, invece, non ne ha nessuno, o meglio, che si trova al di qua del senso e dell'intenzionale: «il linguaggio non è altro che ciò che il discorso scientifico elabora per rendere conto di [...] lalingua» (p. 132). Infatti, al contrario, «lalingua serve a tutt'altre cose che alla comunicazione. Ce l'ha mostrato l'esperienza dell'inconscio, in quanto esso è fatto di lalingua» (p. 132). Saussure, con la sua ricerca sugli anagrammi, scopre lalingua, e immediatamente si blocca (farà lo stesso per il *Corso di linguistica generale* che non scriverà mai, forse per le stesse ragioni per cui non ha pubblicato nulla sugli anagrammi, semplicemente perché non c'era niente da pubblicare) «perché il linguaggio, innanzitutto, non esiste. Il linguaggio è quel che si cerca di sapere circa la funzione di lalingua» (p. 132).

Ma se il soggetto umano parlante è da sempre attraversato da lalingua, questo non vuol dire che non esista un modo per prendere posizione rispetto alla stessa lalingua. Il punto è come 'uscire' dal linguaggio. Il «reale» lacaniano è appunto il fuori dal linguaggio. Già sappiamo che fuori dal linguaggio significa anche fuori dal soggetto. Ma allora il «reale» è *il reale del corpo*. Per arrivare al reale del corpo si passa per ciò che Jacques-Alain Miller chiama la «traversata del fantasma» (Miller 2012, 243), cioè la traversata del senso, della ricerca del senso. In altri termini, la traversata del desiderio, per arrivare al suo nucleo di mancanza: «il fantasma è essenzialmente ciò che, per il soggetto, fa schermo al reale. La traversata di questo schermo è supposta permettere al soggetto di accedere al reale, di avere con il reale un'intesa, da cui era fino ad allora scartato e di cui era incapace» (p. 243). Il fantasma, il linguaggio, il senso, lo stesso amore sono tutte forme di desiderio che allontanano il soggetto dalla cosa-corpo. Sono

tutte forme di trascendenza, cioè modi per separare e allontanare il soggetto dal reale del mondo. Ma siccome la condizione del soggetto umano *in quanto soggetto* è quella della mancanza, si tratta di rendere abitabile quella mancanza, ribaltarla in un pieno. Questo rovesciamento è topologico e non ermeneutico (e quindi corporeo e non cognitivo), lascia il corpo al *suo* posto, che è il posto in cui è sempre stato, anche se non se ne accorgeva nessuno, perché «il reale [...] è quel che si ritrova sempre nello stesso posto» (Lacan 2008, 82). Quando il soggetto smette di inseguire i desideri, trova lì quel corpo che non ha mai neanche visto. E cosa trova, nel corpo, il soggetto? Intanto, il corpo non lo trova il soggetto, perché finché c'è il soggetto il corpo non può esserci. Il corpo non è trovato da nessuno, il corpo è. Fino a questo momento il godimento del soggetto, come insegna Freud, era legato a un «sacrificio pulsionale» (Freud 1978, 586). Il godimento del corpo liberato dal desiderio (e quindi dal soggetto) è invece un «godimento al di là dell'interdizione, è un godimento positivizzato, quello di un corpo che si gode» (Miller 2012, 276). La castrazione, nella peculiare algebra di Lacan, è rappresentata con la formula $\neg\Phi$ (negazione del Fallo = castrazione); ma dal momento in cui, dopo il *Seminario vi*, ha intrapreso il movimento verso il reale, «l'insegnamento di Lacan», continua Miller, «è una avanzata dal negativo al positivo, da $(\neg\phi)$ a Φ » (p. Miller 2012, 273). Si tratta allora di un godimento che «si burla della negazione, fuori negazione» (p. 273), cioè fuori castrazione. Il godimento $\neg\Phi$ (castrato) è un godimento sotto il segno del desiderio e quindi del linguaggio. È un godimento che cerca qualcosa, che nasce da un vuoto che si cerca di riempire. Il godimento del corpo-cosa, al contrario, «non attiene a un'interdizione, è un evento di corpo» (p. 276). Il corpo, se non è altro che il reale del corpo, è pieno. Questo corpo è impensabile, perché il soggetto tutto può pensare meno che l'autonomia paziente e ostinata di quello che presuntuosamente chiama il «suo» corpo. Perché questo corpo non ha bisogno di essere pensato, e tantomeno sentito dal soggetto; non ne ha bisogno, basta a sé stesso, come un sasso o un pomeriggio di pioggia.

Secondo Miller il godimento dell'«evento di corpo» è affine a quello femminile, a quel peculiare godimento che almeno in parte sfugge alla legge della castrazione, per essere «concepito come principio del regime del godimento in quanto tale» (Miller 2012a, 127). Finora questa analisi parlava di corpo umano in generale, che come sappiamo non esiste; qui ora non solo prendiamo in considerazione in particolare il corpo femminile, ma in più lo si prende a modello di una corporeità reale, piena, positiva, che si pone oltre il principio della castrazione: «ebbene, è qui il godimento edipico [quello $\neg\Phi$], quello che deve essere rifiutato per essere raggiunto [quello femminile], quello che deve passare per una negazione – “no, è troppo poco per me” – per essere in seguito positivizzato» (p. 127). Se il godimento maschile è sotto il segno della Legge e cioè della Castrazione, in definitiva del linguaggio, *questo* godimento «evento di corpo» non ha bisogno, per arrivare alla soddisfazione, di subordinarsi a $\neg\Phi$, perché, brutalmente ma anche finalmente, «l'evento di corpo non ha senso» (p. 160).

L'«evento di corpo», collocandosi oltre il desiderio e il linguaggio, non ha bisogno dell'Altro, di essere sorvegliato e amato dall'Altro. L'«evento di corpo» è solitario, senza però essere egoista né egocentrico, perché solo il soggetto può essere narcisista; il corpo non ha bisogno di amare nessuno, e quindi nemmeno sé stesso: «questo vuol dire che il corpo in questione non si definisce con l'immagine dello specchio, con la forma immaginaria e non si definisce nemmeno con l'Uno. Non si definisce neanche come ciò che gode, ma come ciò che “si

gode”» (Miller 2013, 190). L'«evento di corpo» si muove in un campo del tutto privo di trascendenza, cioè è un corpo che finalmente abita la condizione in cui fattualmente si trova; la 'sua' condizione è quella che è, quello che fa è fare qualcosa di quello che si è. Il corpo che conosciamo è il corpo che parla, che si esprime attraverso un sintomo che qualcuno deve interpretare; ma se il corpo diventa un sintomo, cioè un segno, allora il corpo reale svanisce, e rimane solo il significante di qualcos'altro. Nel corpo reale questo continuo slittamento di senso – di per sé inarrestabile, come quello scoperto da Saussure negli anagrammi – si ferma. Il corpo reale smette di essere sintomo, cioè linguaggio, e diventa quello che Lacan con un neologismo definisce «sinthomo», cioè un corpo che vive fino in fondo la corporeità che è. Il «sinthomo» è allora il corpo che è passato «al livello del reale» (p. 223). Il nastro di Mœbius esibisce questo movimento:



Il passaggio dal corpo-sintomo al corpo-«sinthomo» non è, di per sé, un evento straordinario. Allo stesso tempo è un passaggio molto difficile. Non ha a che fare con un pensiero complicato da elaborare, o con una scoperta incredibile. In realtà non si tratta affatto di un *capire*. In fondo si tratta di *vedere* quello che era da sempre lì, il corpo appunto, e vederlo per quello che è, un corpo reale. Allora, come sul nastro di Mœbius, ci si accorge che allontanandosi in una direzione dopo un cammino che può essere anche molto lungo (la «traversata del fantasma» di cui parla Miller) si torna al punto di partenza. Si scopre così che non esiste un punto di partenza, e che siamo sempre stati nello stesso posto. Si scopre soprattutto che tutto è lì in vista, che non c'è un segreto, perché nel magico nastro di Mœbius l'interno diventa senza soluzione di continuità esteriore, e viceversa. Quindi non c'è né interiorità né esteriorità, c'è un corpo-superficie unitario. È questa unitarietà la caratteristica principale dell'«evento di corpo», che non ha bisogno dell'Altro, ma nemmeno lo teme; non ha bisogno di amore, ma neanche lo fugge; che vive la vita che vive, perché è l'unica vita che gli è dato di vivere; che, infine, può fare esperienza del godimento, perché «il desiderio viene dall'Altro, il godimento dalla Cosa» (Miller 2014, 208), cioè è il «si gode» del corpo. Alla coppia umanistica «Avere – Corpo» subentra quella tutta reale «Essere – Mondo» (p. 211). Il reale del corpo, finalmente, è a casa nel mondo semplicemente perché è diventato mondo.

Bibliografia

- Arrivé, M. (2005). *Linguaggio e psicoanalisi. Linguistica e inconscio*. Milano: Spirali.
- Arrivé, M. (2009). L'anagramme au sens saussurien. *Linx*, 60, 17-30.
- Barthes, R. (1981). *Lezione. Il punto sulla semiotica letteraria*. Torino: Einaudi.
- Benveniste, E. (1994). *Problemi di linguistica generale*. Milano: Il Saggiatore.
- Berwick, R. C., Friederici, A. D., Chomsky, N. & Bolhuis, J. J. (2013). Evolution, brain, and the nature of language. *Trends in Cognitive Science*, 17(2): 89-98.
- Berwick, R. C. & Chomsky, N. (2016). *Perché solo noi. Linguaggio ed evoluzione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bravo, F. (2011). *Anagrammes; sur une hypothèse de Ferdinand de Saussure*. Limoges: Lambert-Lucas.
- Chomsky, N. (1969). *Saggi linguistici, Vol. 1. L'analisi formale del linguaggio*. Torino: Boringhieri.
- Chomsky, N. (1970). *Saggi linguistici, Vol. II. La grammatica generativa trasformativa*. Torino: Boringhieri.
- Chomsky, N. (1995). Language and Nature. *Mind* 104(413): 1-61.
- Chomsky, N. (2015). *The Minimalist Program*. Boston (Mass.): The MIT Press.
- Cimatti, F. (2010). Concetto e significato. Saussure e la natura umana. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 3, 89-101.
- Durkheim, E. (1970). *Le regole del metodo sociologico*. Firenze: Sansoni.
- Durkheim, E. (1996). *La scienza sociale e l'azione*. Milano: Il Saggiatore.
- Freud, S. (1978). *Il disagio della civiltà*, in Opere, Vol. 10. Torino: Boringhieri.
- Hauser, M., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M., Watumull, J., Chomsky, N. & Lewontin, R. (2014). The Mystery of Language Evolution. *Frontiers in Psychology*, 5, 1-12.
- Lacan, J. (2002). *Scritti. Voll. I e II*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2003). *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2008). *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2011). *Il Seminario. Libro XX. Ancora*. Torino: Einaudi.
- Miller, J. (2012). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni i-iv). *La Psicoanalisi*, 51, 212-276.
- Miller, J. (2012a). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni v-vii). *La Psicoanalisi*, 52, 124-183.
- Miller, J. (2013). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni VIII-X). *La Psicoanalisi*, 53-54, 177-227.
- Miller, J. (2014). Seminario su L'Essere e l'Uno (lezioni XI-XII). *La Psicoanalisi*, 55, 188-212.
- Pascoli, G. (1995). Saturae (Catullocalvos, Fanus Vacunae), traduzione a cura di A. Traina. *Rivista Pascoliana*, 5, 213-231.
- de Saussure, F. (1978). *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro. Bari: Laterza.
- Starobinski, J. (1982). *Le parole sotto le parole. Gli anagrammi di Ferdinand de Saussure*. Genova: Il Melangolo.
- Testenoire, P. (2013). Ferdinand de Saussure à la recherche des anagrammes. Limoges: Lambert-Lucas.
- Yang, C. (2013). Ontogeny and phylogeny of language. *PNAS*, 110 (16): 6324-6327.

Verso il reale: schizofrenia/psicoanalisi

Alex Pagliardini

The paper aims to develop a path through Lacan's teaching and writings upon the relationship between psychoanalysis and schizophrenia. Particularly, it wants to show the movement from Symbolic to Real, element present both in schizophrenia and in the psychoanalytic practice, although the highlighted structural divergence in this movement between two sides. The different articulations of subject between symbolic and real, living body and language/signifier, are here exposed through three paradigms inferred from Lacan's teaching. Particular attention is devoted to the concept of *pousse-à-la-femme* (push-towards-woman), introduced by Jacques Lacan through the figure of Schreber, as a paradigmatic condition of psychosis. In fact, this push is characterized by the movement towards Real and the exception of not-all and the feminine *jouissance*.

*Insomma, piccola Lou,
tutto va bene
nel migliore dei modi possibili*

G. Apollinaire

Pousse-à-la-femme

Partiamo da un'ipotesi. Possiamo intendere la schizofrenia come un “movimento” che va dal simbolico al reale e possiamo intendere la pratica psicoanalitica, cioè un'analisi, come un “movimento” che va dal simbolico al reale. Cosa vuol dire dal simbolico al reale? La domanda è molto complessa e merita una trattazione a parte. Il seguito del ragionamento dovrebbe determinare qualche idea in merito. Forziamo però subito la mano e introduciamo una risposta molto parziale. Il simbolico, cioè la catena significante che rappresenta il soggetto e determina senso, si muove verso il reale quando si declina verso il diventare lettera, cioè incisione e fuori senso. Il simbolico, cioè il funzionamento della struttura con le sue determinanti e i suoi tagli, si muove verso il reale quando si declina verso il diventare un *farsi*, cioè un taglio in atto.

Posta questa ipotesi si tratta ora di andare a verificare due cose. La prima, cosa si intende qui con “movimento”. La seconda, quale è la differenza tra il movimento della schizofrenia e quello di un'analisi – dando per scontato che una qualche differenza dovrà esserci per forza. Queste due verifiche dovrebbero portare qualche elemento a sostegno della nostra ipotesi.

Per compiere questa operazione utilizzeremo, e ci faremo orientare, da una questione, quella della spinta-a-la-donna, della *pousse-à-la-femme*, della quale Lacan parla una sola volta, ma che è stata molto commentata e sviluppata dai suoi allievi e più in generale dalla “comunità” lacaniana. Il riferimento a la *pousse-à-la-femme* si trova nel testo *Lo stordito*, dove viene introdotta a proposito del caso clinico del Presidente Schreber. ¹ Non è nostra intenzione entrare nel dettaglio del caso e della logica dei quantificatori attraverso i quali viene postulata la spinta-a-la-donna. A noi interessa qui utilizzare un aspetto del problema della *pousse-à-la-femme* come il perno attraverso cui provare a rispondere alle nostre due domande – che, ripeto, sono: come intendere il movimento verso il reale e quale è la differenza tra la declinazione schizofrenica e quella psicoanalitica di questo movimento. L'aspetto che a noi interessa è quello dell'*eccezione*, della spinta-a-la-donna come movimento verso il reale, dunque verso il *non-tutto* e verso il godimento femminile, volto a creare un'eccezione capace di trasformare il reale del non-tutto e del godimento femminile in un sistema caratterizzato dall'eccezione-tutto e dunque dal godimento localizzato. Occorre, per capire qualcosa di questo oscuro passaggio, iniziare a mettere a fuoco la peculiarità di questa eccezione. Dunque per prima cosa è necessario precisare che questo movimento verso il reale che chiamiamo *pousse-à-la-femme* è un fenomeno inerente esclusivamente la psicosi, sia quella paranoica che quella schizofrenica, e può presentarsi sia in soggetti maschili che femminili. Occorre poi precisare che questo movimento è caratterizzato dalla spinta a diventare/essere la donna e non a diventare *una* donna. Questo *la donna* ci indica la peculiarità dell'eccezione con cui siamo qui alle prese. Si tratta in effetti di far sorgere l'eccezione assoluta,

¹ «Potrei a questo punto, sviluppando l'iscrizione della psicosi di Schreber che ho fatto tramite una funzione iperbolica, dimostrare, in quel che ha di sardonico, l'effetto di spinta-a-la-donna specificato dal primo quantificatore» (Lacan, J. 2013a, 463).

dunque l'eccezione che diventa essa stessa *un tutto* e essa stessa il luogo di *tutto* il godimento. Questa eccezione è come detto un modo della psicosi. Di fatto si installa a partire dalla forclusione, cioè dalla disgiunzione tra il reale e il simbolico-immaginario, ossia dalla non implicazione del reale nel simbolico-immaginario. A causa di questa disgiunzione il tentativo di rispondere al reale, di trattare il reale, di cui la *pousse-à-la-femme* è uno dei modi, deve assumere questa cifra totalizzante, ossia deve assorbire integralmente il reale. Sempre a causa di questa disgiunzione la risposta al reale deve andare per forza nella direzione di una spinta verso il reale. Ecco che la spinta-a-la-donna è il fenomeno della psicosi che forse meglio di altri manifesta questo doppio versante della risposta al reale, cioè una risposta al reale che è un movimento verso il reale – spinta al fuori limite, al fuori senso del reale e del femminile – volto a riassorbirlo in una eccezione totalizzante. La nostra ipotesi è che questo doppio movimento sia la cifra della risposta al reale che chiamiamo psicosi – di cui la *pousse-à-la-femme*, che è un fenomeno tra i tanti della psicosi, è la dimostrazione più esplicita e paradigmatica.

Ci sembra necessaria una precisazione. Anche nella nevrosi, e lo vedremo meglio poi, siamo alle prese con una risposta al reale e con una risposta che tende a tradurre il non-tutto del reale in termini di tutto-eccezione, dunque il non-tutto dell'incessante accadere che è il reale in termini di articolazione e funzionamento. Ma la risposta che chiamiamo nevrosi si fonda sull'implicazione del reale con il simbolico-immaginario, dunque la risposta al reale è un movimento di simbolizzazione e *immaginarizzazione* del reale, movimento che a sua volta si fonda e si sostiene su un'eccezione, la quale proprio per questo – cioè perché è quel che fonda il movimento – non è presente nel movimento se non come ciò che manca. **2**

2 Sta qui ad esempio tutta la differenza tra l'eccezione dell'altro e l'eccezione della spinta-a-la-donna. (Cfr. Lacan 2011, in part. cap. VIII-IX).

Due citazioni

Due brevi citazioni prima di continuare la nostra riflessione. La prima risulterà alla fine di queste pagine a sostegno del ragionamento qui sviluppato, mentre la seconda lo minerà un po'. La prima: «La psicoanalisi è una pratica delirante, ma tuttavia attualmente è quello che abbiamo di meglio per fare portare pazienza in questa situazione scomoda di essere uomo. In ogni caso è ciò che Freud ha trovato di meglio. E ha riaffermato che lo psicoanalista non deve mai esitare a delirare. [Un partecipante alla sezione clinica gli chiede] “Un giorno, Lei ha anche detto di essere psicotico”. [Lacan risponde] Sì, ma cerco di esserlo il meno possibile, ma non posso dire che questo mi serva, se fossi più psicotico sarei probabilmente un'analista migliore» (Lacan 2014, 17).

Il secondo passaggio si trova all'interno degli *Altri Scritti*, dove Lacan scrive: «Nella nostra cerchia nessun individuo assennato riprenderà di propria iniziativa la passione di Antonin Artaud. Se uno dei miei allievi s'inflammasse in tal senso, cercherei di calmarlo. Diciamo anche che non dimentico di esserci già riuscito» (Lacan 2013a, 345).

Un'analisi in che cosa differisce da una schizofrenia?

Abbiamo sostenuto che la schizofrenia è un movimento verso il reale, movimento che in prima battuta possiamo declinare attraverso un passaggio di Lacan, quando afferma che nella schizofrenia: «tutto il simbolico è reale» (Lacan 2002, 384). Si tratta di un passaggio molto noto e che in questo contesto indica che il

movimento dal simbolico al reale che caratterizza la schizofrenia è un movimento nel quale si realizza un diventare reale del simbolico, *un diventare reale di tutto il simbolico*, di ogni elemento simbolico – questo è il movimento di fondo della schizofrenia, tutto quel che è simbolico diventa reale. Per certi versi possiamo dire che nella schizofrenia il simbolico non è il luogo dell'Altro, cioè il luogo in cui si dispiega la soggettività, non è una catena significante che rappresenta il soggetto per un altro significante, ma un'incisione ripetuta di marchi (Lacan 2001), dunque è dell'ordine del c'è dell'Uno, di un c'è dell'Uno, come vedremo meglio poi, molto solidificato e staticizzato.

Due piccoli esempi. Per Martina le parole pronunciate dall'altro non sono significanti che la rappresentavano in modo incompleto e enigmatico ma “marchi che mi entrano nel culo, a volte escono dopo poco, altre *marchiscono* nell'intestino”. Per Paola gli alberi non sono dei significanti che rimandando ad altri significanti determinano una significazione, ma lettere, cioè incisioni: “gli alberi si inalberano e *berano* e *berr-hanno* me... devo allora trovare un modo per *berare*”.

Il termine movimento sembra però qui fuori luogo, la frase di Lacan sembra indicare che nella schizofrenia non c'è simbolico in quanto questo è reale. In effetti la frase di Lacan può essere letta in questi termini, termini per altro ampiamente compatibili con le considerazioni dello stesso Lacan nel *Seminario III* e non solo (Lacan 2010). Allo stesso tempo riteniamo possibile e opportuno intendere la frase altrimenti, avvalendoci della seconda parte dell'insegnamento di Lacan, quella in cui le strutture assumono il ruolo di *risposte al reale*, dunque delle operazioni di trasformazione del reale, dunque dei movimenti rispetto al reale. In tale ottica la struttura ha una propria dinamica e un proprio modo, cioè un proprio costante costituirsi e istituirsi come risposta al reale. Con movimento allora intendiamo questo: *il modo della risposta al reale*.

Per questo la frase di Lacan prima indicata, “nella schizofrenia tutto il simbolico è reale”, può essere intesa nel seguente modo: il movimento, cioè la risposta al reale, che chiamiamo schizofrenia, risponde al reale utilizzando il simbolico (lasciamo per ora da parte l'immaginario), e utilizzandolo nella modalità di trasformarlo in reale, di farlo diventare reale.

Anche un'analisi è un movimento, cioè un rispondere al reale, che va verso il reale, è un movimento che va dal simbolico al reale. Allora *un'analisi in che cosa differisce da una schizofrenia?* La *pousse-à-la-femme*, la declinazione dell'eccezione che questa evidenza, è la faccenda che ci può permettere di rispondere a questa domanda senza aggrapparci a troppi moralismi. Prima di arrivare a ciò è però necessario prendere in considerazione alcuni paradigmi del reale.

Primo paradigma del reale

Per il nostro ragionamento possiamo distinguere tre paradigmi del reale all'interno dell'insegnamento di Lacan.

Partiamo dal primo. C'è un'impostazione di fondo, un assioma, un impianto per certi versi metafisico, che attraversa tutto l'insegnamento di Lacan. Da un lato abbiamo il significante, dall'altro abbiamo l'essere vivente e infine abbiamo l'incontro tra significante ed essere vivente, incontro che è un taglio, un'incidenza, un urto. Dunque abbiamo il seguente schema: il significante incide l'essere vivente (primo tempo). Tale incisione istituisce l'Altro e il soggetto – cioè tutta l'impalcatura lacaniana - il rapporto tra l'Altro e il soggetto (secondo tempo).

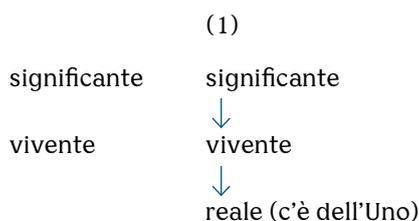


Per la nostra riflessione di questo primo paradigma ci interessano due cose. La prima. Per questo Lacan i giochi si fanno nel tempo 2, le questioni decisive si giocano in questo momento 2, la psicoanalisi si occupa di questo momento 2, cioè del rapporto tra soggetto e Altro. La seconda. Per questo Lacan l'oggetto piccolo a viene dopo il soggetto e l'Altro, cioè è il rapporto tra il soggetto diviso e l'Altro diviso a produrre l'oggetto piccolo a , è l'incontro tra la mancanza del soggetto e la mancanza dell'Altro a determinare la costituzione dell'oggetto piccolo a .

In questo paradigma il reale è indicato non tanto da questo oggetto piccolo a quanto dalla *barra* che troviamo sia su A che su S. Torneremo sull'oggetto a , adesso andiamo avanti nel delineare le coordinate dei paradigmi.

Secondo paradigma

Abbiamo lo stesso impianto di base, cioè il significante, il vivente e l'incidenza del significante sul vivente, dunque il significante che incide il vivente esattamente come nel primo paradigma. Allora quale è il passaggio compiuto da Lacan? Consiste nello spostare il focus di una tacca, ossia di decidere che la psicoanalisi si occupa del tempo 1 e non solo del tempo 2 e se si occupa di questo tempo 1 inizia anche a constatare di che pasta è fatto. Di che pasta è fatto questo tempo 1, il tempo della pura incidenza del significante sul vivente? È fatto della sua stessa *reiterazione*, dunque il tempo 1 è il tempo di un'incidenza che non cessa mai e che insiste senza sosta, che si reitera come incidenza, come taglio. Il reale sta in questa reiterazione, reiterazione che possiamo iniziare a chiamare *c'è dell'Uno*.



Il reale non è più collocato nel tempo 2 come un prodotto dell'incidenza del tempo 1 ma è collocato nel tempo 1 come reiterazione di questa incidenza.

Nello Scritto *Risposta al commento di Jean Hyppolite*, al quale già ci siamo riferiti, Lacan, nello spiegare il movimento di costituzione della soggettività, afferma che nella schizofrenia c'è la reiterazione del primo passo di questo movimento, c'è «l'insistenza posta dallo schizofrenico a reiterare questo passo» (Lacan 2002, 384). ³ Stando al nostro schema non possiamo non individuare, grazie a questo passaggio di Lacan, come la schizofrenia, reiterando il primo passo, reiterando cioè quella reiterazione che è il momento 1, fotografa meglio di qualsiasi altra «cosa» come è fatto il momento 1, ci fa intendere – probabilmente meglio di qualsiasi altra struttura, o detto altrimenti di qualsiasi altra risposta al reale – la

³ Va detto che noi usiamo qui il passaggio di Lacan in modo radicalmente diverso da come è utilizzato nello Scritto in cui si trova. Qui la reiterazione del primo passo volta a tentare di introdurre quel negativo che è la cifra dell'azione significante e che nella schizofrenia fa difetto. Dunque la schizofrenia reiterando il primo passo cerca

reiterazione del taglio che è il reale. Come vedremo meglio in seguito questa indubbia “facoltà” della schizofrenia non è senza se e senza ma.

Tornando al nostro secondo paradigma dobbiamo precisare che, ovviamente, non assistiamo alla scomparsa del tempo 2, ma alla sua ridefinizione. Esso in effetti si caratterizza come risposta al tempo 1, come risposta al reale del tempo 1, risposta simbolica e immaginaria che implicherà il reale come quel che è impossibile da implicare nel simbolico e immaginario e come un semblante del reale.

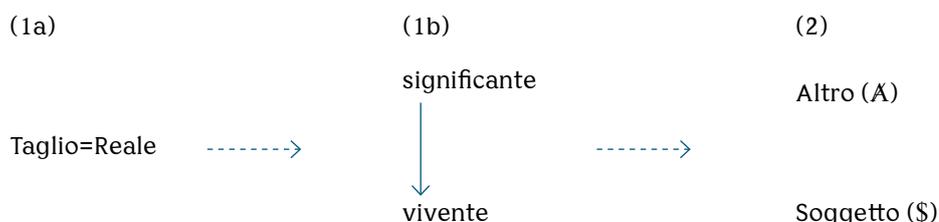
di introdurre quel negativo che non è stato introdotto dal primo passo del significante. Tentativo vano aggiunge Lacan. Noi qui invece, usando un Lacan successivo allo Scritto in questione, intendiamo l'incidenza del significante come il colpo del reale e la reiterazione del primo passo diventa dunque la reiterazione di questo colpo.



Terzo paradigma

Faremo solo un accenno a questo paradigma, anche perché è davvero una forzatura chiamarlo tale. Si tratta di un “paradigma” molto simile al secondo, ma con una variazione decisiva, cioè la messa in discussione dell'assioma base del lacanismo e anche di questa semplice riflessione, l'assioma che abbiamo indicato nel significante-vivente-incontro, cioè nell'incidenza del significante sul vivente, incidenza che è il reale, la reiterazione di questo urto è il reale.

L'ultimissimo insegnamento di Lacan affermando *c'è dell'Uno* sembra mettere in discussione questo impianto, impianto che deve sempre ipotizzare questo Due iniziale, cioè il significante da una parte e il vivente dall'altra, per potersi reggere. *C'è dell'Uno* va nella direzione di affermare che non si tratta di questo, ossia che non c'è, come fondamento, come causa, l'incidenza del significante sul vivente, ma che c'è un taglio, un colpo, che è il corpo del vivente ed è il corpo del linguaggio (1a), che da un lato si reitera come tale e dall'altro e simultaneamente istituisce il significante e il vivente, e gli istituisce come quel che incide (il significante) e come quel che è inciso (il vivente) – siamo nel momento (1b). A questo punto e solo a questo punto si istituisce, esattamente nei modi visti prima ma con uno sfondo evidentemente diverso, il rapporto tra Altro e soggetto (2).



Questo terzo paradigma, questa variazione, non sarà oggetto della nostra riflessione, per continuare la quale sarà sufficiente tenere presente la distinzione tra il momento 1, la cui reiterazione è il reale, e il momento 2, che è una risposta simbolica e immaginaria al reale. Non entriamo nelle ragioni dell'opportunità o meno

di postulare questo terzo paradigma, a noi qui serve solo per tenere presente la cornice all'interno della quale stiamo collocando il nostro ragionamento.

Oggetto piccolo a (nevrosi)

Il modo in cui viene maneggiato l'oggetto piccolo a nel corso del *Seminario X* spiega in parte le ragioni del salto radicale compiuto nel passaggio dal primo al secondo paradigma (Lacan 2007).

Prima del *Seminario X* l'oggetto piccolo a è ben presente nell'insegnamento di Lacan ed è presente nella modalità in cui può esserlo all'interno del primo paradigma, dunque come qualcosa che sorge nel secondo tempo, come prodotto di questo secondo tempo, cioè come prodotto dell'incontro del soggetto barrato con l'Altro barrato. All'interno di questa logica si declinano tre versioni dell'oggetto a .

La prima è quella immaginaria, dove l'oggetto a è qualcosa dell'altro - da intendersi come simile - o del proprio corpo - sempre da intendersi come simile - che va a compensare la mancanza del soggetto al cospetto della mancanza dell'Altro.

La seconda è quella simbolica, dove l'oggetto a va a caratterizzarsi come una metonimia, una linea di fuga, un punto atipico inafferrabile al simbolico e che pertanto ne alimenta il movimento.

La terza è quella reale, dove l'oggetto a consiste in parti del corpo che nel loro essere fessure, tagli, parti staccate, danno consistenza al taglio del significante. Come detto in questo paradigma il reale non è tanto incarnato dall'oggetto piccolo a quanto dal matema $S(A)$.

Nel corso del *Seminario X* la lettura dell'oggetto piccolo a cambia nettamente ed è proprio questa nuova lettura dell'oggetto a a preparare e preannunciare il cambio di paradigma - che come accennato possiamo localizzare nel *Seminario XIX. Il passaggio netto sta in questo: se prima l'oggetto piccolo a era un effetto di $\$$ e A , dal *Seminario X* è l'oggetto piccolo a a istituire A e $\$$. Lacan riformula la sua genealogia della struttura del soggetto e colloca non in un tempo secondo, se non addirittura terzo, l'irruzione dell'oggetto a , ma la colloca nel primo tempo, nel primo momento della genealogia della struttura e del soggetto. Va detto che Lacan già nel Seminario successivo, il *Seminario XI*, rivedrà questa nuova impostazione, la quale rimane però decisiva per il ribaltamento che propone, ribaltamento che sarà in effetti ripreso poi nei Seminari successivi andando progressivamente a costituire il vero e radicale cambiamento, quello del paradigma 2 del reale.*

Riprendiamo brevemente questa genealogia. Il momento 1 è il momento dell'irruzione dell'oggetto a , cioè di un pezzo di corpo che si stacca dal corpo e si impone al corpo. Questo pezzo di corpo che si stacca dal corpo e impone al corpo è un'irruzione nel corpo e del corpo. Questo pezzo di corpo che si stacca è, come detto, il momento 1, ed è - è il caso di precisarlo - il momento del trauma. Siamo soliti dire, con Lacan, che è l'azione del significante a determinare ciò, dunque che è l'azione dell'Altro a determinare questa irruzione del corpo nella forma del pezzo di corpo che si stacca dal corpo. Ad esempio siamo soliti dire che è un gesto della madre sul corpo del figlio a determinare quel fremito, quell'eccitazione, che è il paradigma stesso del pezzo di corpo che si stacca dal corpo. Siamo soliti dire questo e a ragione. Non va dimenticato però che Lacan non cessa di interrogare se e come è possibile che questo avvenga

a prescindere dall'azione del significante, se ci sia un'auto-affezione del corpo che è l'irruzione del pezzo di corpo staccato dal corpo. Allo stesso tempo, e per il nostro ragionamento in modo più significativo, questo Altro che interviene nel corpo – ad esempio un'interpretazione della madre – e lo altera non è propriamente Altro, sia perché non è come Altro che incide ma come Uno, sia perché questo Altro non è operativo, per certi versi non è affatto Altro – per il bambino ad esempio – ma è solo urto, incidenza.

Torniamo al nostro ragionamento. Nel momento 2, e solo nel momento 2, l'oggetto a , questo pezzo di corpo, viene collocato nell'Altro, ed è solo in questo momento, ed è solo grazie a ciò, che questo stesso Altro si istituisce – e dunque si istituisce il soggetto. Chiamiamo spesso questo momento 2 «estrazione dell'oggetto a » (Lacan 2002, 550), ossia la collocazione dell'oggetto a nel linguaggio, e dunque nella significazione, nella relazione e nella mancanza. È questa stessa estrazione a istituire l'Altro. Perché possiamo dire questo? Se diciamo che l'oggetto a viene collocato nell'Altro non stiamo forse dicendo che questo Altro già era presente? Come sarebbe possibile collocare qualcosa in un luogo che ancora non c'è? Possiamo dire che la collocazione dell'oggetto piccolo a nell'Altro istituisce l'Altro perché l'Altro non è un sistema astratto di segni ma una catena significante che ha presa sul vivente, dunque l'Altro è Altro solo nel momento in cui viene consegnato questo pezzo di corpo perché è solo in questo momento che l'Altro diviene operativo come avente presa sul vivente.

Abbiamo dunque un rovesciamento, ossia non abbiamo più il grande Altro la cui azione sull'essere vivente determina l'oggetto piccolo a , ma abbiamo l'oggetto piccolo a la cui collocazione nell'Altro istituisce l'Altro, lo rende operativo – da cui subito la deduzione che la mancata collocazione dell'oggetto a nell'Altro produce la mancata operatività dell'Altro, la mancata istituzione dell'Altro.

Abbiamo infine un terzo tempo, cioè la messa in funzione dell'oggetto a in questo altrove che è stato istituito attraverso l'estrusione di a , 4 messa in funzione di a in A che significa che a diventa oggetto causa di desiderio – prima del tempo 2 l'oggetto a è “solo” oggetto della pulsione.

4 «Con l'Uno-in-Meno è pronto il letto per accogliere l'intrusione che procede dall'estrusione: si tratta del significante» (Lacan 2013a, 406).

Questo rovesciamento nella genealogia della struttura e del soggetto prepara, come detto, il passaggio di paradigma, il passaggio, che in effetti ci era apparso enorme, dal paradigma 1 al paradigma 2. Possiamo dire questo perché con ogni evidenza questa nuova genealogia colloca nel momento 1 l'irruzione dell'oggetto piccolo a , cioè di qualcosa del reale, cosa che, come visto, è quel che caratterizza il paradigma 2 rispetto al paradigma 1.

Oggetto piccolo a (psicosi)

La strutturazione presa in considerazione fino a questo punto è relativa alla nevrosi. Sempre a partire dalla ridefinizione dell'oggetto piccolo a operata nel *Seminario X* andiamo a vedere quale altra genealogia viene suggerita dalla psicosi. Ridefiniamo i 3 momenti. Abbiamo sempre il tempo 1 dell'irruzione dell'oggetto a , dell'irruzione del pezzo di corpo. Abbiamo il momento 2 nel quale avviene la non collocazione dell'oggetto piccolo a nel luogo dell'Altro – da cui la non istituzione dell'incisività e operatività dell'Altro – e la *messa in tasca* dell'oggetto piccolo a : «Ci sono degli uomini liberi [...]. Gli uomini liberi, quelli veri, sono

precisamente i folli. Non c'è domanda di piccolo a , il suo piccolo a ce l'ha [...]. Egli non considera il luogo dell'Altro, del grande Altro, attraverso l'oggetto a : l' a ce l'ha a sua disposizione. [...] Il folle è veramente l'essere libero. [...] Il buon Dio dei filosofi così è chiamato *causa sui*, causa di sé, nel senso che ha la sua causa in tasca, è per questo che è un folle» (<http://www.psychasoc.com/Textes/Petit-discours-aux-psychiatres-de-Sainte-Anne>)

Che cosa vuol dire avere l'oggetto piccolo a in tasca? Vuol dire che nel tempo 2 non avviene l'estrazione dell'oggetto a e dunque la sua collocazione in un orizzonte di senso, di relazione e soprattutto di rinvio – cioè di mancanza, di alternanza presenza-assenza, di ricerca, di perdita ecc... - ma avviene il collocarsi addosso, in tasca, l'oggetto piccolo a , cioè attaccare al corpo il pezzo staccato, il pezzo fuori corpo – mettere nel corpo l'oggetto fuori corpo.

A nostro avviso è corretto sostenere che nella psicosi assistiamo alla messa in tasca dell'oggetto a piuttosto che sostenere che l'oggetto a nella psicosi rimane in tasca, cosa che farebbe intendere che nel tempo 1 l'oggetto a lo si ha addosso e nel tempo 2 non si risponde a questa condizione ma si rimane nella condizione 1, dunque farebbe intendere qualcosa di sbagliato, perché il tempo 1 è quello dell'irruzione di a e il tempo 2 è quello della risposta, risposta che c'è anche nella psicosi, anzi la psicosi consiste in una certa declinazione della risposta, declinazione che consiste nel mettersi addosso l'oggetto a , l'irruzione della pulsione concretizzatasi in un pezzo di corpo, mettersi addosso questo oggetto che ha fatto irruzione e che è un'irruzione

Dobbiamo tenere presente una logica minima ed essenziale. Il momento 1 è l'irruzione dell'oggetto a , il momento 2 è la risposta a questa irruzione. La risposta che chiamiamo nevrosi si declina come estrazione dell'oggetto, collocazione di a nel luogo dell'Altro che così si istituisce. La risposta che chiamiamo psicosi si declina come messa in tasca dell'oggetto, collocazione di a nel corpo, dunque *nello stesso luogo dell'irruzione*. Si tratta di due risposte diverse, momento 2, alla stessa irruzione, momento 1.

Arriviamo così al terzo tempo della psicosi, il quale si caratterizza per un maneggiamento dell'oggetto a messo in tasca. Il maneggiamento della paranoia consiste nella costruzione di un grande Altro come agente del trattamento di questo oggetto a in tasca. Il maneggiamento nella schizofrenia è direttamente sull'oggetto piccolo a senza l'istituzione di un grande Altro “capace” di occuparsi di a . Per questa ragione nella cosiddetta schizofrenia siamo al cospetto di un soggetto che deve rapportarsi a questo pezzo di corpo fuori corpo, che per lui è appiccicato al corpo, senza «l'ausilio di un discorso stabilito» (Lacan 2013, 472), dunque senza la funzione di un Altro che introduca questo pezzo di corpo in una significazione, in una relazione, in una scansione di presenza-assenza, in una 'rimandività', in una messa a distanza che crei lo spazio per la determinazione di un modo proprio di rapportarsi a questo pezzo di corpo (cosa che solitamente chiamiamo, con Lacan, fantasma).

Per questa caratteristica del tempo 3 – caratteristica che possiamo riassumere dicendo che nella schizofrenia c'è un trattamento in presa diretta del pezzo di corpo fuori corpo - nella schizofrenia assistiamo a un maneggiamento costante del corpo, ad arrangiamenti “strani” del proprio corpo. Allo stesso tempo, proprio per le caratteristiche di questo momento 3 – maneggiamento del pezzo di corpo senza ausilio di un discorso e in presa diretta sul corpo - nella schizofrenia assistiamo a ripetuti fenomeni di corpo con i quali viene incarnata e fotografata la condizione del corpo del tempo 1, fenomeni di corpo cioè che

testimoniano un diventare quel pezzo di corpo fuori corpo del tempo 1, una proliferazione del pezzo di corpo fuori corpo del tempo 1 a tutto il corpo, un'imposizione radicale del pezzo di corpo fuori corpo del tempo 1 nella vita del cosiddetto schizofrenico.

Per esemplificare propongo una breve vignetta. Marta è terrorizzata spesso da un fatto: è inseguita dal proprio corpo. Fa fatica a descrivere questo inseguimento. Si potrebbe ipotizzare che il proprio corpo sia dietro di lei, dunque dietro il proprio corpo, e la insegue. Non è così. Il proprio corpo insegue il proprio corpo senza che ci sia alcuna differenza e distanza tra il corpo che insegue e il corpo inseguito.

Detto questo non dimentichiamo che la schizofrenia è una risposta al reale, al reale del tempo 1, dunque è una risposta che fotografa – che ci fa vedere – molto bene il tempo 1, il che non toglie che non coincide con questo – ipotizzare tale coincidenza è un grave errore. Dunque fotografa il tempo 1 ma a partire dall'apparecchiatura in cui consiste (apparecchiatura che come vedremo meglio poi è tesa a totalizzare e solidificare il reale del tempo 1, per questo la foto del tempo 1 ha determinate caratteristiche, non pensiamo sia il tempo 1 preso nella sua purezza).

L'organo del linguaggio

Andrebbe infine aggiunto che questa peculiarità della schizofrenia di doversi occupare del pezzo di corpo fuori corpo senza l'ausilio di un discorso, dunque senza la funzione dell'Altro, determina un'altra peculiarità della schizofrenia, ossia il fatto che il cosiddetto schizofrenico debba occuparsi anche del corpo del linguaggio, dell'organo del linguaggio, il quale in effetti non essendosi istituito come quel che tratta e ospita il pezzo di corpo fuori corpo, non essendosi dato questa funzione operativa, si ripete come un bubbone e una babele – come vedremo meglio poi il fatto che si ripeta in questo modo, come bubbone e babele, è comunque dovuto al tipo di risposta in cui la schizofrenia consiste, cioè al tipo di movimento dal simbolico al reale che è la schizofrenia.

Per questo nella schizofrenia assistiamo da un lato, come visto, a un trattamento senza ausilio dell'Altro del pezzo di corpo fuori corpo, e dall'altro lato a un maneggiamento senza ausilio dell'Altro dell'organo fuori corpo del linguaggio, in quanto questo organo fuori corpo che è il linguaggio non si è istituito come Altro. Questo ragionamento è legato con la tesi articolata da Lacan in particolare ne *Lo stordito*. Qui viene portata avanti con convinzione la tesi per cui il linguaggio è un organo con il quale l'essere umano ha a che fare e l'aver a che fare con questo organo con cui non si sa che fare determina la produzione di altri organi con cui non si sa che fare, organi che sono appunto pezzi di corpo che si staccano, a causa dell'organo del linguaggio con cui non si sa che fare, dal funzionamento del corpo, dal suo funzionamento biologico e fisiologico.

Rimozione/Forclusione

Torniamo alla questione della risposta al reale, della risposta simbolica e immaginaria al reale, dunque dell'implicazione del reale nel simbolico/immaginario. Come detto possiamo distinguere una risposta che chiamiamo nevrosi e un'altra risposta che chiamiamo psicosi. La risposta che chiamiamo nevrosi è fatta dall'implicazione del reale nel simbolico/immaginario attraverso la rimozione.

L'implicazione del reale nel simbolico/immaginario attraverso la rimozione del reale indica che il reale viene implicato nel simbolico/immaginario come quel che è qui rimosso, dunque in posizione di esclusione interna (extimità).

La risposta che chiamiamo psicosi è fatta dall'implicazione del reale nel simbolico/immaginario attraverso la forclusione, la quale determina la non implicazione dei termini in questione ma la loro disgiunzione. Detto altrimenti il movimento di risposta al reale della psicosi non implica il reale nel simbolico/immaginario ma forcluse il reale dal simbolico/immaginario. Il che ha due conseguenze. La prima. Il reale forcluso dal simbolico/immaginario ritorna *come tale*. La seconda. Il tentativo di fare di questo reale forcluso un apparato simbolico (paranoia) e il tentativo di trasformare il simbolico in qualcosa di reale (schizofrenia).

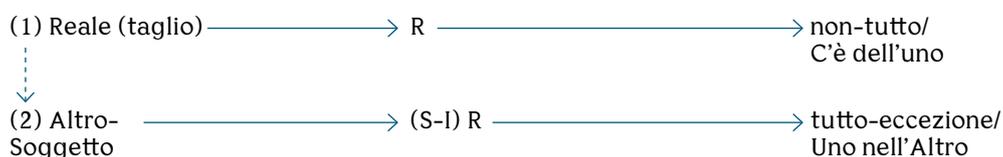
La prima conseguenza, il ritorno del reale *come tale*, siamo soliti chiamarlo, con Lacan, fenomeno elementare. Si tratta di una conseguenza del fondamento della risposta che chiamiamo psicosi, ossia della forclusione – che qui stiamo intendendo come non implicazione del reale nel simbolico-immaginario. La seconda conseguenza è, oltre a ciò, cioè una conseguenza del fondamento della risposta che chiamiamo psicosi (cioè la forclusione), un trattamento della forclusione da cui consegue. Va infine precisato che la prima conseguenza, pur essendo solo ciò e dunque solo una manifestazione del reale *come tale*, cioè forcluso, e non un trattamento del reale, avviene comunque all'interno di una risposta al reale, pertanto il *come* di tale manifestazione sarà legato alla risposta all'interno della quale avviene – dunque il *come* della prima conseguenza è legato al *come* della seconda conseguenza. Chiamiamo la prima conseguenza, il primo modo, della risposta psicosi, modo A. Chiamiamo la seconda conseguenza della risposta, il secondo modo, della risposta psicosi, modo B.

Rispondere al reale: 1 e 2

Ridefiniamo ulteriormente il nostro schema della genealogia della struttura, concentrandoci sul momento 1 e momento 2 (Miller 2006).

Il momento 1, come in parte visto negli schemi precedenti, è il tempo del reale, il tempo del taglio, il tempo del trauma. Possiamo ora aggiungere che è il tempo del *reale disgiunto dal simbolico e dall'immaginario*.

Il momento 2 è quello della risposta simbolica-immaginaria al reale. Tale risposta può prendere diverse pieghe. Una di queste pieghe siamo soliti chiamarla nevrosi, un'altra di queste pieghe siamo soliti chiamarla psicosi.



Alcune note su questo schema. La prima. C'è diagnosi, ossia c'è la *differenza tra*, sempre e solo nel momento 2. Nel momento 1 non c'è nevrosi, non c'è psicosi, non c'è *differenza tra*, ma c'è la *differenza in sé* del reale. Molte delle difficoltà che si riscontrano nella diagnosi hanno qui la loro ragione di fondo – una delle regioni di fondo. Nella pratica clinica spesso si assiste a uno schiacciamento dei due momenti, spesso la psicoanalisi stessa tende a schiacciare il tempo 1 nel tempo 2, ma il momento 1 non può rientrare nel momento 2, straborda, eccede le differenze del momento 2. L'utilizzo del significante borderline in ambito diagnostico e

clinico, la sua proliferazione, è uno dei segni più tangibili di questo errore, dell'affanno di questo errore, cioè del tentativo di riassorbire il momento 1 nel momento 2 con la conseguenza di verificarne regolarmente l'impossibilità – impossibilità con la quale non si vuole fare i conti per cui si inventano sempre altre categorie diagnostiche, altre eziologie, altre logiche, altre narrazioni, altre forme di personalità ecc..., insomma sempre nuove *differenze tra* per definire la *differenza in sé*.

Seconda nota. La disgiunzione tra il momento 1 e il momento 2 è uno dei modi per intendere la *forclusione generalizzata* (Miller 2001), ossia che tale disgiunzione è la condizione del così detto essere umano, del *parlessere*. Affinché ci sia legame tra i due momenti occorre che il momento 2 sappia essere una risposta al momento 1, sappia cioè implicare il reale del momento 1 nel processo di simbolizzazione del momento 2. Se questa implicazione non accade, questa forclusione generalizzata si declina come forclusione particolare della psicosi. Che cosa vuol dire ciò? Vuol dire che la risposta del momento 2 da un lato ribadisce e raddoppia la forclusione di fondo, la disgiunzione tra il tempo 1 e il tempo 2, e dall'altro lato tenta la costruzione di un nesso con il momento 1, sempre però a partire ma attraverso – inevitabilmente – questa raddoppiata forclusione.

Terza nota. Ribadiamo che la risposta della nevrosi permette un'implicazione del reale del momento 1 con la risposta simbolico-immaginaria che è tempo 2, in quanto è una risposta che si fonda sulla rimozione del reale – e rimuovere qualcosa significa implicarlo come rimosso. Dunque il simbolico e l'immaginario rimuovono il reale, su questo si fonda la loro risposta, la quale dunque non potrà non implicare il reale come rimosso, cioè come quel che manca nel simbolico-immaginario e come quello che eccede il simbolico e l'immaginario (dunque ripetiamo come *extimità*).

Quarta nota. Ribadiamo che la risposta della psicosi ripete e raddoppia la disgiunzione del reale del tempo 1 dal simbolico-immaginario del tempo 2, in quanto è una risposta che si fonda sulla forclusione, ossia sulla disgiunzione del reale dal simbolico e immaginario. Per dirla in modo molto spicciolo la risposta del momento 2 si fonda sull'esigenza di tenere fuori da questa risposta il reale – la risposta della psicosi si fonda sul tenere fuori dalla risposta quello a cui si risponde, ossia il reale. Essendo così strutturata tale risposta non implica il reale e dunque ribadisce e ripete la disgiunzione tra reale e simbolico/immaginario. Ma come più volte accennato, la risposta che chiamiamo psicosi non si esaurisce qui ma include un secondo versante, cioè un tentativo, conseguente al primo versante e dunque effetto di questo, di implicare in qualche modo il tempo 1 nel tempo 2 della risposta.

Quinta nota. Non dimentichiamo che questo ragionamento sul tempo 2 vale sia per quello che abbiamo chiamato modo A della risposta psicosi, sia per quello che abbiamo chiamato modo B della risposta psicosi. Nel momento 2 dobbiamo dunque collocare sia il fenomeno elementare, la manifestazione del reale forcluso del tempo 1, sia il movimento dal simbolico al reale per rispondere al tempo 1.

Abbiamo dunque una prima declinazione della risposta del momento 2 che è il fenomeno elementare, cioè la conseguenza del fondamento forclusivo del momento 2. Il fenomeno elementare (modo A), la manifestazione del reale del tempo 1, è una conseguenza del fondamento della risposta del momento 2, dunque della forclusione, pertanto è una manifestazione non pura e non dovuta all'assenza di qualcosa, del momento 1 – non è pura perché è mediata dal fondamento della risposta che chiamiamo psicosi e non è deficitaria in quanto non è

dovuta all'assenza di risposta al momento 1 quanto ad un certo modo di rispondere al momento 1.

Abbiamo anche una seconda declinazione della risposta del momento 2, che è propriamente il movimento dal simbolico al reale (modo B) che è ovviamente una conseguenza del fondamento della risposta, cioè della forclusione, che chiamiamo psicosi, e al contempo, come detto, è un tentativo di trattare questo fondamento. Come in parte detto il come del fenomeno elementare (modo A) è legato (a ribadire la sua non purezza) a questo movimento, dato che è all'interno di questo che avviene.

Il fatto che il come di A sia legato a B fa sì che il fenomeno elementare nella schizofrenia ci faccia intendere qualcosa di molto prossimo al momento 1. In parte ci siamo già occupati di questa prossimità. Riprendiamo di nuovo il punto e chiediamoci se siamo proprio sicuri di questa prossimità e se questa vale, ad esempio, anche per le conseguenze dirette di B.

Paranoia vs schizofrenia

Per rispondere alla questione entriamo un po' nel merito di questo secondo versante (modo B) di quella risposta che chiamiamo psicosi. Per intenderlo decliniamolo nelle sue due forme principali. La prima è quella della paranoia. Che cosa indica la paranoia a questo livello? Indica un movimento che va *dal reale al simbolico*. Che cosa vuol dire? Vuol dire che la risposta della paranoia è un movimento che tenta di implicare il momento 1 nel momento 2 facendo diventare il reale del tempo 1 nel simbolico del tempo 2, che tenta di far sì che tutto il reale sia simbolico, di eliminare il reale e soppiantarlo con il simbolico. Per questo Lacan scrive che la paranoia «identifica il godimento nel luogo dell'Altro come tale» (Lacan 2013a, 215). Questo passaggio all'interno del nostro ragionamento indica appunto che nella paranoia il movimento, cioè la risposta al reale, si caratterizza con l'identificare, dunque trasformare, il godimento, dunque il reale, nel luogo dell'Altro, dunque nel simbolico *come tale*. Come tale che sta appunto a indicare che questa trasformazione deve determinarsi in qualcosa di puramente simbolico – tutto il reale deve diventare simbolico, un simbolico che sia solo simbolico e non sia segnato dal reale (evidentemente questo determinerà un simbolico “infuocato”, intriso della potenza senza sosta del reale – in effetti nella paranoia il simbolico diventa Altro, ma un Altro caratterizzato da una potenza inaudita che lo rende persecutorio, intrusivo, traumatico, terrificante, minaccioso).

La seconda forma del secondo versante del momento 2 (modo B) della psicosi è quello che siamo soliti chiamare schizofrenia. La risposta che chiamiamo schizofrenia, pur a partire dallo stesso fondo della paranoia, quello della forclusione, si caratterizza per un movimento sostanzialmente opposto a quello della paranoia, un movimento cioè che dal simbolico va verso il reale. *Dal simbolico al reale* che cosa vuol dire? Vuol dire che la risposta della schizofrenia è un movimento che tenta di implicare il momento 1 nel momento 2 facendo diventare il simbolico del tempo 2 il reale del tempo 1, che tenta di far sì che tutto il simbolico sia reale, di eliminare il simbolico e soppiantarlo con il reale. Per questo, come visto, possiamo dire che “nella schizofrenia tutto il simbolico è reale”.

Possiamo allora sostenere che la schizofrenia è il rovescio della paranoia. Se la paranoia è cercare di fare sì che il reale diventi simbolico, la schizofrenia è cercare di far sì che il simbolico diventi reale.

Schizofrenia vs psicoanalisi (i)

In questo modo arriviamo, e torniamo, al nostro punto di partenza: questo movimento della schizofrenia, dal simbolico al reale, è lo stesso di un'analisi? Possiamo dire che: *è lo stesso movimento completamente diverso!* Perché questa risposta? Per molte ragioni.

La prima. La forclusione, dunque la disgiunzione tra reale e simbolico, è il fondamento del movimento verso il reale della schizofrenia. Il ritorno del rimosso, l'implicazione del reale nel simbolico, è il fondamento del movimento di un'analisi. Ricordo che stiamo parlando del movimento di fondo della risposta che chiamiamo schizofrenia e non dei fenomeni di reale presenti nella schizofrenia. Ci stiamo cioè occupando di quel che abbiamo definito modo B e non del modo A. Ripetiamo però che il *come* del modo A è intimamente legato al *come* del modo B. La causa del fenomeno elementare – modo A – è la forclusione, cioè il fondamento della risposta della psicosi, ma il *come* del fenomeno elementare è legato al *come* di tale risposta, cioè al modo B.

La seconda. Proprio a causa della disgiunzione di fondo la schizofrenia è un movimento verso il reale piegato dal verso di farne una totalità e a solidificarlo, mentre l'analisi è un movimento verso il reale piegato dal verso della produzione di lembi di reale.

La terza. Inevitabilmente il movimento dal simbolico al reale si caratterizza per una solidificazione del simbolico con il reale – al contrario nell'analisi la trasformazione del simbolico in reale produce la risonanza della dimensione di sembiante del simbolico. Vediamo qui, per tornare alla domanda che ci siamo posti poco fa circa la prossimità degli effetti del movimento dal simbolico al reale e il momento 1, vediamo che sicuramente il processo da S a R in cui la schizofrenia consiste ci fa spesso intendere lo statuto della lettera – che è qualcosa di molto prossimo al momento 1 – al contempo andando a solidificare S con R ci fornisce una versione statica e massiva del momento 1 e non il suo essere in atto.

La quarta, che è poi quella al centro del nostro ragionamento e della quale ci siamo parzialmente occupati all'inizio, introducendo la questione della *pousse-à-la-femme*. Si tratta del problema dell'eccezione, dunque del movimento di trasformazione *del reale del momento 1 in una eccezione*.

Spinta-a-la-donna, fare eccezione

che cosa vuole dire trasformare il reale del momento 1 in una eccezione? Per rispondere ritorniamo al problema della *spinta-a-la-donna*. Lo abbiamo indicato all'inizio della nostra riflessione. La spinta-a-la-donna è una spinta verso il non-tutto, verso il reale come tale del momento 1, piegata a fare del non-tutto di questo reale un'eccezione, a trasformare il reale in una eccezione che sia un tutto. In questa direzione la spinta-a-la-donna al fondo non è un modo di assecondare il reale ma di rifiutare il reale, di negare il reale trasformandolo in una eccezione totalizzante. In questa direzione la *pousse-à-la-femme* è un rifiuto del c'è dell'Uno attraverso l'Uno dell'eccezione. Per questo il significante *la-donna* è così importante. Infatti *la-donna* di *spinta-a-la-donna* indica proprio che tale spinta è verso il godimento femminile (ecco *donna*), cioè verso il reale, il non-tutto, per trasformarlo in una eccezione totalizzante (appunto *la-donna*) che faccia un universale (appunto *la-donna*) proprio di quel che è impossibile fare una totalità universale, cioè il reale, il non-tutto, la femminilità (ecco ancora *donna*).

Spinta-a-la-donna e paranoia

In quest'ottica la spinta-a-la-donna è un fenomeno più evidente e massivo nella paranoia. In questa in effetti la spinta al reale piegata a trasformarlo in un'eccezione totalizzante si concretizza e realizza in una identificazione – *essere la donna di Dio* ⁵ ed esempio – totalizzante e che si impone come reale, cioè come assoluta e come unico luogo di godimento. Il fatto che l'eccezione totalizzante si concretizzi qui in una identificazione, dunque in un elemento simbolico – per quanto atipico – conferma che il movimento di fondo della paranoia è *dal reale al simbolico*, simbolico che nel soppiantare il reale finisce inevitabilmente per essere intriso di reale (simbolico che nel cancellare il godimento diventa esso stesso una massa di godimento).

⁵ A questo, e non solo, si riferisce Lacan quando si occupa della *pousse-à-la-femme* nel caso del presidente Schreber (Cfr. Lacan 2013a).

Spinta-a-la-donna e schizofrenia

Allo stesso tempo il fenomeno della spinta-a-la-donna è presente anche nella schizofrenia. Per quanto detto in precedenza sul corpo, sarà chiaro che i fenomeni di corpo presenti nella schizofrenia sono altamente compatibili con i fenomeni di corpo determinati da la spinta-a-la-donna. Ma come detto non è questo – non sono i fenomeni di corpo – a nostro avviso il punto decisivo del fenomeno della *pousse-à-la-femme*. Il punto decisivo è questa costruzione di un'eccezione totalizzante del reale, e ciò è presente anche nella schizofrenia, certo in una modalità meno massiva e plateale rispetto alla paranoia, e altrettanto certamente in una modalità congruente con il movimento di fondo della schizofrenia, quello più volte indicato, dal simbolico al reale. Se il simbolico viene qui usato per trattare il reale facendolo diventare reale – va detto che questo movimento di fondo della schizofrenia non è esclusivo, vi è quello che potremmo definire un tempo 4, tempo in cui c'è anche il tentativo di articolare questo processo di trasformazione del simbolico in reale in termini discorsivi – se siamo qui alle prese con un «maneggio sconvolto del linguaggio» (Lacan 1981, 16) siamo anche alle prese con il tentativo di fare di questi maneggiamenti delle eccezioni totalizzanti, ossia qualcosa capace di incarnare il reale, di essere il reale una volta per tutte, il reale definitivo, di essere una solidificazione del reale. Al fondo siamo dunque alle prese anche qui con un rifiuto radicale del reale. ⁶

Schizofrenia e reale

Possiamo così tornare su un punto attorno al quale abbiamo molto insistito. Il fatto che il *come* del fenomeno elementare (modo A del momento 2) dipenda dal *come* del movimento verso il reale (modo B del momento 2). Nella schizofrenia il fatto che il modo A dipenda da una risposta che non si avvale di alcun discorso e non cerca di costruire un Altro per trattare il reale, fa sì che questo modo A ci faccia intendere qualcosa di prossimo al momento 1, cosa che ci permette di dire che la schizofrenia muovendosi senza Altro verso il reale è il movimento che meglio di altri ci lascia intendere qualcosa di questo reale del tempo 1.

⁶ Nel trattamento della schizofrenia è fondamentale allentare questa eccezione, è fondamentale separare il movimento della schizofrenia dall'esigenza dell'eccezione, di modo che il movimento dal simbolico al reale continui il suo lavoro, ossia affinché il maneggiamento schizofrenico sia una risposta al reale e non una solidificazione al reale.

Tale prossimità della risposta schizofrenia al momento 1 è però, ripetiamo, necessariamente prossimità, essendo comunque filtrata da una risposta, per quanto minima. Inoltre, ed ecco il punto, se consideriamo la faccenda dell'eccezione, se consideriamo che questo movimento verso il reale è piegato a un'esigenza di fare del reale un'eccezione e del reale una solidificazione, i fenomeni di reale, cioè i fenomeni elementari (modo A) sono necessariamente "segnati" da ciò, e pertanto non sono affatto il reale puro del tempo 1.

Schizofrenia vs psicoanalisi (ii)

Torniamo così al movimento di un'analisi. Abbiamo già indicato alcune differenze radicali tra il movimento della schizofrenia e quello di un'analisi. Con queste ultime considerazioni sull'eccezione, sulla spinta-a-la-donna come paradigma di un movimento verso il reale teso a creare un'eccezione che sia il reale, abbiamo delineato la differenza fondamentale, o almeno quella che è fondamentale all'interno del ragionamento che stiamo portando avanti.

Il punto decisivo sta in effetti proprio attorno al problema dell'eccezione. Il movimento dal simbolico al reale in cui consiste un'analisi è teso alla produzione di un punto di reale, il *sinthomo*, che non è un punto di eccezione, e non lo è né nella direzione della nevrosi – l'eccezione come impossibile del reale – né nella direzione della psicosi – l'eccezione totalizzante il reale –, ma un punto a partire dal quale si lascia fare al reale la sua funzione di causa e attraverso il quale si acconsente al non-tutto del reale, a questo «tutto fuori universo» (Lacan 2013, 463).

Il punto decisivo dell'eccezione risuona con il fondamento del movimento della pratica psicoanalitica che evidentemente non è quello della disgiunzione del reale dal simbolico-immaginario, cioè non è quello della schizofrenia. Il fondamento del movimento dal simbolico al reale in cui consiste un'analisi è il *transfert*, ossia l'incontro ripetuto con il reale accompagnato costantemente da una risposta del simbolico fallimentare – questa è la funzione del desiderio dell'analista, quella di far sì che ci sia incontro ripetuto con il reale accompagnato da una risposta simbolica fallimentare. Per questo Lacan può dire che il *transfert* «è il desiderio dell'analista» (Lacan 2003, 154).

Al fondo è proprio questo diverso fondamento, forclusione da un verso, *transfert* dall'altro, a fare sì che lo stesso movimento, dal simbolico al reale, sia un movimento completamente diverso.

Per concludere possiamo dire che una schizofrenia e un'analisi sono fatte dallo stesso movimento, dal simbolico al reale, entrambe tese e costrette a far diventare il simbolico reale. All'interno di questo stesso movimento ci sono delle differenze che rendono radicalmente divergente il movimento. È differente la causa del movimento, forclusione nel caso di una schizofrenia, *transfert* nel caso di un'analisi. È differente la fine, eccezione totalizzante nel caso di una schizofrenia, punto di reale nel caso di un'analisi.

Un passaggio di Lacan può forse aiutarci a ridefinire ancora una volta questa differenza. In un suo breve intervento Lacan accenna alla differenza tra *aspirazione verso il reale* e *aspirazione dal reale* (Lacan 2013b, 9-16). Ebbene la schizofrenia è aspirazione *verso il reale* – si tratta ancora di conquistarlo questo benedetto reale – la psicoanalisi è aspirazione *dal reale* – è il reale che *si* lascia fare come causa.

Bibliografia

- Lacan, J. (1981). Intervention de Lacan à l'École belge de psychanalyse. Quarto,5
- Lacan, J. (2001). Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2002). Scritti. trad. it. di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2003) Il Seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2007) Il Seminario. Libro X. L'angoscia. trad. it di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2010). Il Seminario. Libro III. Le psicosi. trad. it. di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2011). Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante. Trad. it di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2013a). Altri Scritti. trad. it di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2013b) Discorso sull'isteria. La Psicoanalisi, 53-54, 9-16 Roma: Astrolabio
- Lacan, J. Petit discours aux psychiatres de Sainte Anne, in <http://www.psychasoc.com/Textes/Petit-discours-aux-psychiatres-de-Sainte-Anne>
- Lacan, J. (2014). Apertura della sezione clinica.. La Psicoanalisi, 55, Roma: Astrolabio
- Miller, J.-A. (2001). I Paradigmi del godimento. trad. it. di A. Di Ciaccia. Roma: Astrolabio.
- Miller, J.-A. (2006). Tout dernier Lacan, Corso tenuto al Dipartimento di psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII

Le origini trascendentali del mondo. Per un'ontologia topologica del reale

Fabio Vergine

In this work we analyze the concept of real in Jacques Lacan's thought, in order to consider it as the transcendental and pre-human origin of the subject and his empiric world. This attempt is in order to catch a particular space which could explain the real of subjectivity in terms of what Jacques Lacan calls extimité. In fact, by using topology and its exemplary figures, we can try to understand the functioning of real as an empty space in the middle of the subject. More specifically, for the purpose of reaching a primordial and original real for the subject, we have to consider several issues of this concept in Lacan's thought: out of logical sense, we'll see how the real is not attributable to any signification system. Furthermore, the real arises to the subject in terms of trauma; we can't say anything sensible about the real, but we can only meet it. In other words, the real is uniquely undefinable. Ultimately, in order to see how the paradigm of the concept of transcendental have been changing from Kant's philosophy since nowadays, we'll try to justify the thesis under which the real shows an inhuman core in the middle of the human subjectivity.

Ciò che è molteplice ha bisogno di tutte le cose che appartengono al suo essere; e poi, ogni cosa che è in esso esiste insieme con le altre e non sta in sé stessa, poiché si mostra bisognosa delle altre; e così, nel singolo come nel tutto, un tale essere è manchevole. Ora, se è vero che deve esserci qualcosa di assolutamente sufficiente a sé stesso, questa cosa non può essere altri che l'Uno, il quale è tale da non essere manchevole né rispetto a sé stesso né rispetto ad altri.

Plotino, *Enneadi*

L'istanza trascendentale della filosofia. Un'introduzione

Come pensiero puro dell'origine, o intuizione dell'assoluto, o la filosofia è pratica autenticamente trascendentale o non è. Alla ricerca estenuante dei limiti trascendentali del mondo e dell'esperienza, almeno da Kant in poi, le istanze più radicali della filosofia hanno tentato di investire i concetti di quella luce che illumina ogni cosa alla stessa maniera, senza alcuna differenza di natura in relazione agli enti che popolano l'essere. Se si tratta, come intese Gilles Deleuze, di liberare il pensiero da quell'immagine dogmatica che lo costringe all'incalzante vocazione alla verità, si tratta altresì di pensare un pensiero autonomo ed indipendente da ogni *medium* umano e da ogni pretesa di assoggettamento dell'intuizione filosofica alla misura umana. Ogni parola appare dunque come un taglio operato nel flusso continuo del linguaggio, ogni soggettività si manifesta come un corpo incarnato nel piano assoluto e senza misura di una superficie reale e senza limiti, ogni atto di pensiero si dà niente più che come calcificazione di una coscienza nello spazio infinito di un pensiero puro.

In questa prospettiva, una filosofia autenticamente trascendentale non è che il semplice marchio di una prassi complessa che consiste nel tentativo di risalire alla fonte originaria, ad una realtà primordiale che si sostenga da sé e che, nella sua riflessione sul piano trascendentale, consideri l'umano - e la sua facoltà di pensiero - in termini di *accidens*. Riteniamo che solo in questo senso sia possibile oggi pensare l'ontologia di un reale puro. È nondimeno innegabile che, imbevuti della tradizione metafisica che ha modellato profondamente le nostre categorie di rappresentazione del mondo, non possiamo immaginare alcun pensiero se non in relazione all'umano stesso. *Ego cogito, ego existo*: Descartes *docet*. Poco male, concesso che ce ne si perdoni l'audacia, e con buona pace del Maestro francese.

La sfida che qui si propone al lettore è invece una provocazione dal sapore paradossalmente deleuziano, ove con ciò s'intenda una pratica filosofica che proceda attraverso l'invenzione di concetti paradossali e controintuitivi. Non solo: in ordine ai proponimenti teoretici dell'autore di *Che cos'è la filosofia* (Deleuze & Guattari 1996), si tratta, per di più, di sostituire nuovi concetti ai vecchi, così che il problema cui ogni concetto risponde possa esser fatto risuonare d'inedite variazioni. ¹ Come seguire con adeguata fedeltà, del resto, i più grandi pensatori, per aderire convenientemente al contributo della loro riflessione per la storia universale del pensiero? Ripetere semplicemente ciò che hanno detto con parole originali o imitarne noi stessi l'atto creativo, inventando nuovi concetti che rispondano ad altrettanti nuovi

¹ Secondo Gilles Deleuze e Felix Guattari la filosofia, nel suo compito creativo, deve poter essere in grado di donare nuova linfa anche ad antichi concetti che ancor oggi permangono come punti fermi della riflessione filosofica. Pur con le debite differenze dovute

problemi? In linea con l'approccio esplicitamente radicale del suo pensiero, Deleuze è categoricamente chiaro: creare concetti è il compito di una filosofia che prenda coscienza di problemi che cambiano senza posa, e che tenti di corrispondere quanto più appropriatamente ad essi per mezzo di quell'intuizione che, nel suo comunicarsi infinitamente da sé, può di diritto fare a meno di ogni riferimento preliminare all'uomo e al suo pensiero, e alla correlazione presunta originaria tra sé e il mondo.

alla modestia del nostro contributo, è proprio in questo solco che il nostro utilizzo dell'universo concettuale lacaniano relativo alla nozione di reale va collocato.

Se è vero, infatti, che ogni grande pensiero filosofico ha pensato l'umano come quel piano di esperienza in cui le cose del mondo si danno in un registro necessariamente duale (Leoni 2016, 10) - l'oggetto fuori della mia coscienza soggettiva, il mondo fuori della mia percezione, l'esperienza delle cose fuori di me - è vero nondimeno che un pensiero che voglia provare a riflettere sulle condizioni di possibilità di quel piano in cui il registro dell'umano si iscrive, non può non pensare ad una dimensione che, lungi dall'annoverarsi ad una trascendenza postulata, deve essere del tutto immanente all'esperienza stessa. Come pensare l'assoluto delle cose prima che esse si diano per l'uomo e per una coscienza umana? Come è possibile intendere il mondo prima che esso venga integrato nella misura umana? In che termini è tematizzabile, detto altrimenti, l'origine trascendentale del mondo empirico? *Vexata quaestio*. Evidentemente, una filosofia autenticamente trascendentale non può che essere una filosofia dell'immanenza assoluta.

Correlativamente al grande sogno rivoluzionario della psicoanalisi, la filosofia ha trovato nelle spesso criptiche intuizioni di Jacques Lacan - senz'altro il più grande, il più studiato e il più frainteso innovatore ed interprete novecentesco della creatura freudiana - un valido alleato.

Se è vero che "la psicoanalisi va alla ricerca delle cause che determinano l'essere particolare di un soggetto" (Recalcati 2013, 17) è altrettanto vero che il compito sostanziale di quella pratica filosofica che abbiamo tentato di descrivere fino ad ora deve necessariamente coincidere con lo sforzo speculativo di risalire all'origine trascendentale delle cose, alle condizioni di possibilità del mondo quale si dà all'ordinaria esperienza di un essere umano. È possibile per la filosofia far leva sul concetto lacaniano di *reale* per pervenire alla nomina di quel limite trascendentale e fondamentalmente pre-umano del mondo empirico? Se la risposta risulterà affermativa, come tenteremo di dimostrare, vedremo come ciò potrà darsi soltanto perché, così come nei proponenti di Gilles Deleuze e Felix Guattari in riferimento alla filosofia in quanto creazione di concetti, avremo saputo rispondere per mezzo della riflessione psicoanalitica, e di una parte dell'abissale universo concettuale da essa dischiuso, ad un problema squisitamente teoretico.

Si tratta, in un certo senso, di fare i conti con l'esigenza di natura trascendentale della filosofia di Kant, cercando, tuttavia, di superare il soggettivismo kantiano. Vedremo come il *reale* della psicoanalisi lacaniana sarà lo strumento privilegiato di questo azzardo, e al tempo stesso si costituirà quale via d'accesso per l'approdo ad un *trascendentale* della realtà umana e del mondo empirico. In ordine all'esigenza trascendentale della proposta che abbiamo cercato di prospettare, dopo aver delineato la temporalità di un *reale* quale esso si dà prima dell'uomo nella forma dell'inconscio e in quanto condizione a priori del tempo cronologico, - quello in cui inevitabilmente le cose dell'esperienza umana si registrano - (Vergine 2017), si tratterà qui, invece, di provare a tracciare la

peculiare spazialità topologica del *reale*, cercando di seguire quanto più fedelmente le intuizioni dell'ultima fase dell'insegnamento lacaniano, con tutti i limiti controintuitivi che un'operazione di questo tipo - svolta sotto l'auspicio creativo di Deleuze e Guattari - porta ineluttabilmente con sé.

Extimité. Per un reale fuori dal senso

Che cosa è un soggetto? Come lo si definisce? Sono alcuni plausibili interrogativi entro cui è possibile ricondurre l'intenzione globale della riflessione di Jacques Lacan. Il soggetto è ciò in cui si condensano e si polarizzano forze attrattive radicalmente opposte, pur nella profonda ed apparentemente placida intimità con sé stesso. Uno dei più scostanti paradossi della soggettività lacaniana è quello in forza del quale i confini delle consuete dimensioni spaziali collassano: il dentro e il fuori non si oppongono più, l'interno e l'esterno non tratteggiano più le proprie reciproche frontiere, l'interiorità e l'esteriorità non sono più i due poli di una medesima unità, ma si trattengono in una sintesi immediata e non dialettica dell'uno e dell'altro. *Extimité*.

Nei suoi numerosi riferimenti alla topologia Lacan utilizza la figura toroidale per fornire un'immagine concreta del *reale*: il vuoto al centro del toro è quel fuori attraverso cui si definisce il dentro (Benvenuto 2011, 10). L'intimità del toro ne è a sua volta l'esteriorità, il suo dentro più intimo è al di fuori di sé stesso, ed è proprio ciò in base a cui si definisce la sua dimensione ambivalente, o la confusione dei propri confini. In Lacan, dunque, la nozione di *extimité* si costituisce come quella soglia indeterminabile che lega insieme il fuori e il dentro, a partire dalla presenza di un vuoto centrale, di un buco, di uno iato.

In questo senso, quel *vuoto* centrale è ciò che stabilisce i confini della *Cosa, das Ding*. Come è noto, del resto, il vuoto cui Lacan qui si riferisce in termini simbolici per la determinazione dell'*extimité* relativa al soggetto, è quello stesso vuoto che Martin Heidegger (1991) descrive in relazione allo spazio vuoto interno alla brocca che, per certi versi, genera per ciò stesso la possibilità di un pieno. Pieno e vuoto, fuori e dentro, interno ed esterno; la topologia, in riferimento alla figura toroidale, è quello strumento che serve a spiegare la dimensione di un'intimità *estima*, o più esplicitamente, di un vuoto centrale che è immediatamente esterno ed interno. E lungi dall'essere una dimensione puramente astratta, il *reale*, descritto in termini di *extimité*, è il *reale* proprio del soggetto. In altri termini, si può affermare che il centro di ogni soggettività sia al di fuori di sé stessa (Benvenuto & Lucci 2014, 114). È possibile dunque figurare il *reale* come quello spazio vuoto centrale, intimo e al tempo stesso esterno al soggetto, in virtù del quale è si può generare il pieno del soggetto medesimo.

Così descritto, allora, il *reale* è sempre il reale del soggetto. Ancor più radicalmente, si può dire che il processo di soggettivazione sia il luogo dell'*extimité* del soggetto, o ancora, quello spazio instabile in cui avviene la torsione metamorfica tra l'interno e l'esterno (Domanin & Palombi 1997, 144).

C'è qualcosa, nel soggetto, che si configura, come ebbe a dire Sigmund Freud in relazione all'*Es*, nei termini di un «territorio straniero interno» (Bottiroli 2010, 8). In termini più appropriatamente lacaniani, questo territorio scosceso è, per l'appunto, ciò in forza del quale è possibile tentare di definire il soggetto ricorrendo alla nozione di *extimité*, nella misura in cui con tale categoria non è possibile riferirsi placidamente al mondo interiore del soggetto, o alla sfera dell'interiorità

globalmente intesa, quanto piuttosto a quell'ambivalenza radicale che attraversa, incidendola, l'intima exteriorità del soggetto a sé stesso. In ciò che usualmente intendiamo con *interiorità* c'è dunque uno spazio aperto, un vuoto che affetta, che taglia, che genera una differenza incolmabile, o un'«irriducibile estraneità» (Bottiroli 2010, 8) che, per quanto intima, incide inesorabilmente il soggetto.

Ma ciò che più conta davvero è che questa intima exteriorità si configuri come quel vuoto necessario, originario e persino generativo per il soggetto stesso. Il carattere per certi versi trascendentale dell'*extimità* nei confronti del soggetto fa sì che essa, precedendo di diritto qualsiasi opposizione logica tra interno ed esterno, si configuri come quello spazio pre-logico in cui ogni dualismo perde la propria sostanzialità. Vuoto originario, causativo, limite trascendentale al fondo di ogni soggettivazione. Se il soggetto si genera dal suo vuoto così intimo eppur esterno a sé stesso, il *reale* è ciò che serve a nominare tale intima exteriorità. Questo nucleo vuoto, per certi versi irrappresentabile, attorno al quale il pensiero di Lacan si è arrovellato fin nell'ultimissimo periodo della sua vita, si costituisce come quella totalità originaria sulla quale si sviluppano e fioriscono tutte le concrezioni progressive della soggettività (Palombi 2014, 156).

In fin dei conti, allora, il *reale* è così profondamente intimo alla soggettività da essere invisibile, irrappresentabile, ingovernabile. Come quella forma di cecità auto-indotta da chi osserva troppo da vicino gli oggetti, tanto da non poterne distinguere nitidamente tutte le sinuosità, il *reale* del soggetto è figurato da quell'intima exteriorità vuota al centro del soggetto stesso, che ne ostacola, perciò, ogni sorta di dominio.

Nella sua *extimità*, dunque, lo statuto della Cosa è al di là di ogni sua possibile rappresentazione; oltre, cioè, ogni sua possibile chiusura nel sistema della significazione. In questo senso, la Cosa è ciò che si muove in prossimità del *reale* (Forleo 2017, 170); più precisamente il *reale* stesso, nel pensiero lacaniano, sembra costituirsi come quel registro di un'esperienza del tutto particolare che, refrattaria all'ordine simbolico del linguaggio, è definibile soltanto nei termini di uno spazio vuoto che buca ogni concettualizzazione o, che è lo stesso, ogni possibilità di iscrizione dell'esperienza in un sistema di senso.

È proprio in questa accezione che Lacan (1986), nel *Seminario VII* dedicato all'etica della psicoanalisi si riferisce a *Das Ding* e al suo statuto come a qualcosa che si situa al di fuori di ogni significato. Se è vero, infatti, come sostiene il celebre psicoanalista francese, che la *Cosa* è «quel che del *reale* patisce del significante» (Lacan 1986, 140), allora la vacuità nel cuore del *reale* (il *reale* del soggetto, ma anche il *reale* nella sua totalità, il *reale* inassimilabile al senso, il *reale* «primordiale») non è altro che la condizione di possibilità di un pieno. Così come infatti il vuoto è la condizione necessaria del pieno, il fuori senso è la condizione di possibilità di ogni senso e di ogni non-senso.

Ecco dunque il motivo per cui la *Cosa*, in questi termini, è utilizzata da Lacan come manifestazione del *reale* stesso: costituendosi in un paradossale regime di intima exteriorità, la *Cosa* è ciò che, eccedendo i limiti del linguaggio, buca dal suo interno il linguaggio medesimo, rigettandosi così ad ogni sua eventuale rappresentazione. (Recalcati & Di Ciaccia 2000, 191).

Il *reale* non è la realtà. Se in Lacan la realtà è il tessuto simbolico e immaginario, il registro del *reale*, nella problematica moltitudine delle sue accezioni, è ciò che massimamente irrompe nella trama della realtà bucadone l'intreccio. È questo uno dei motivi per cui il *reale*, come si è anticipato, è ciò che si situa fuori dal senso, al di là di ogni plausibile significazione.

Se nella prima fase dell'insegnamento lacaniano l'inconscio strutturato come un linguaggio è l'etichetta in qualche modo "strutturalista" entro la quale inserire la riflessione del celebre psicoanalista francese, in realtà, con la tematizzazione del registro del *reale* così come emerge soprattutto a partire dal Seminario VII, si profila qualcosa che nell'inconscio non è riconducibile alla sfera del significante; c'è un nucleo vuoto nell'inconscio, un vuoto centrale, intimamente estraneo all'inconscio stesso che, pur non minandone il funzionamento significante, l'articolazione simbolica non riesce a suturare (Di Ciaccia 1994, 9).

Il *reale* è allora ciò che non si riduce ad alcunché di significante, ma che, al contrario, indica che non tutto è riconducibile al significante, o al registro simbolico. Opponendo strenua resistenza alla significazione, il *reale* è ciò che si nega persino a qualsiasi tentativo di definizione: interrogarlo è mancarlo, riferendone qualcosa non si fa che trasporlo in un registro di senso. Parlare del *reale* è, per certi versi, il modo migliore per mancarne l'obiettivo. È anche per questa ragione, in fondo, che, inseguendo tutte le asperità della teoria lacaniana sul *reale*, non possiamo che inserirci nel solco di un fallimento necessario, non potendo affatto escludere che ogni parola possa essere veramente proferita a vanvera. (Zenoni 2015, 203).

Corriamo volentieri il rischio, se non altro perché, in fatti d'inconscio, non crediamo esistano modi ed attitudini migliori alla conoscenza se non attraverso il malinteso e l'equivoco.

Nell'inconscio del soggetto, allora, il *reale* emerge come un resto, un residuo, un torsolo; in ciò la psicoanalisi, lungi dal digradarsi a mera pratica ermeneutica, non può ridursi a una semplice teoria del senso (Recalcati 2013, 100): se così fosse, infatti, il nucleo vuoto del *reale* resterebbe assolutamente inviolato. In fin dei conti, è anche per questi motivi che secondo Jacques Lacan, così come ricorda molto puntualmente Rocco Ronchi (2015, 119), lo psicoanalista è colui che più di ogni altro sa perfettamente che il *reale*, nella sua intima estraneità all'ordine simbolico, può manifestarsi solo nei termini di un eccesso residuale. Ecco allora che fuori dal simbolico c'è del *reale*, ma in quel fuori così intimo che è al contempo un dentro: fuori dal significato, fuori dal senso, il *reale* si dà al soggetto in tutta l'ambiguità del suo statuto, anche e soprattutto dal punto di vista dello spazio di pertinenza.

L'estraneità del *reale* al senso, tuttavia, non coincide precisamente con l'insensatezza del *reale* medesimo. Se è vero, come crediamo, che la sottigliezza di questa differenza non sia puramente formale, allora è fondamentale intendersi con cura: non rispondendo ad alcuna intenzione originaria di significazione, o di "voler dire", il *reale* è il registro di tutto ciò che, nell'inconscio del soggetto, è fuori tanto dal senso quanto dal non-senso. Indifferente alla sua logica, il senso è ciò che sfugge al reale in entrambi i versi del proprio dominio. Queste le parole di Lacan al riguardo, in uno dei numerosi tentativi costitutivamente fallimentari di definizione del *reale*:

L'Altro dell'Altro reale, ossia impossibile, è l'idea che abbiamo dell'artificio in quanto è un fare che ci sfugge, e cioè oltrepassa di molto il godimento che possiamo averne. Tale godimento sottile sottile è ciò che chiamiamo spirito. Tutto questo implica una nozione di reale. Certo, bisogna distinguerla dal simbolico e dall'immaginario. L'unica seccatura - è il caso di dirlo, vedrete fra poco perché - è che in questa faccenda il reale fa senso, mentre, se andate a scavare quello che intendo io con la nozione di reale, appare che il

reale si fonda in quanto non ha senso, esclude il senso o, più precisamente, si deposita essendone escluso. (Lacan 2005, 61).

Tuttavia, malgrado la sua estraneità e la sua irriducibilità all'ordine simbolico, alla significazione e a qualsiasi tentativo di rappresentazione, esiste un modello in grado di riferire piuttosto adeguatamente l'opacità del *reale* al senso. Si tratta della *lettera*. Qual è lo statuto della lettera in Lacan? Ben lungi dall'aderire al modello della scrittura tradizionale, la *lettera* è qualcosa di insignificante, o insensato, ma di quell'insignificanza o insensatezza che non indica tanto l'assenza di significanza o senso, quanto l'estraneità ad esso, l'indifferenza, l'inermità.

Ogni senso, così come ogni non-senso, è interdetto alla lettera, la cui solitudine indica l'emersione di qualcosa, nel registro dell'esperienza umana (esperienza profondamente simbolica) come di un resto problematicamente irrisolvibile e non integrabile nell'esperienza stessa, in quanto dotata di senso.

In questa prospettiva, nondimeno, esiste un'utilità della *lettera*, non riconducibile soltanto alla sua funzione meramente indicativa, o se si vuole, sintomatica di un *reale* in quanto residuo non integrabile e non significativo nell'esperienza del soggetto: si tratta, piuttosto, di una funzione di collegamento con una sorta di campo trascendentale del mondo del linguaggio, prima cioè che il linguaggio stabilisca ed inauguri concatenazioni significanti di parole. Si tratta, in altri termini, di annodare l'insignificanza della *lettera* al potere enunciativo delle parole, così da poter "godere del solo blaterare della parola". (Floury 2012, 96).

La questione di fondo è legata al riconoscimento del carattere esplicativo della *lettera*, nella misura in cui essa, prima ancora di costituirsi come segno in un sistema linguistico, polverizza il linguaggio riducendolo alla materialità di una cosa. E quella cosa che emerge come scarto nel linguaggio, non è altro che il *reale* stesso. Così come sottolinea precisamente Felice Cimatti (Conferenza in "Convegno sui Piani di Immanenza", Università degli Studi di Verona, 10 Dicembre 2015) al riguardo, la *lettera*, non alienandosi nell'esperienza significativa del linguaggio articolato, ma opponendovi resistenza, mostra l'emergere del *reale* come ulteriorità rispetto alla significazione delle parole.

In fin dei conti, in questa prospettiva il *reale* è ciò che interrompe il funzionamento illimitato del dispositivo semiotico: irruzione del *reale* nella catena semiotica, *impasse* della formalizzazione e dell'elaborazione dell'incepimento nel dispositivo stesso. Il *reale* fa problema nella linearità del dispositivo linguistico, nella strutturazione simbolica della realtà. E se il dispositivo semiotico, appunto, è ciò che funziona a patto di non arrestarsi mai, il *reale* emerge in questo meccanismo introducendosi come una crepa che ne mina anche solo per un istante la stabilità.

Del *reale*, dunque, non si dà sapere. Escluso all'iscrizione in un registro di senso, il *reale* non è dell'ordine del conoscibile, né dunque della verità. Come esso non si concede né al senso né al non senso, così esso risulta esteriore al conoscere e al non conoscere, nella misura in cui essi non sono altro che i poli opposti di un medesimo regime: il conoscere, appunto. Come sostiene Alain Badiou (2016, 137) al riguardo, una delle differenze sostanziali tra il *reale* e la realtà nel pensiero lacaniano consiste nell'iscrizione della realtà nel dominio di ciò che è, almeno di principio, conoscibile. Al contrario, il *reale*, che abbiamo visto essere esterno tanto al conoscere quanto al non-conoscere, non può essere pensato, per ciò stesso, nemmeno nei termini di inconoscibilità. Al di là di ogni formalizzazione fallita, il *reale* si può solo incontrare.

Tύχη, o dell'incontro con un reale impossibile

Fuori dal senso, dalla verità, dal conoscibile e dall'inconoscibile, l'unico dominio cui il *reale* si concede è l'incontro. Ma v'è di più: nella differenza abissale che sussiste con la realtà ordinarmente intesa, il *reale* lacaniano è l'indice di qualcosa che appare improvvisamente nel mondo empirico e che ne interrompe il funzionamento, ne traumatizza l'esercizio. Il *reale* è "quel che non funziona" nel mondo. (S. Benvenuto, A. Lucci 2014, 120).

Tύχη: come si sa, con questo termine ereditato da Aristotele, Jacques Lacan indica proprio l'incontro con il *reale* nella misura in cui esso prende le forme del trauma. E il trauma non è altro che ciò che nella realtà si presenta come inasimilabile alla realtà stessa. (Lacan 1964, 53-54).

Trauma che irrompe nel funzionamento lineare della catena significante, che vi fa irruzione come buco, come taglio. Ma come ben puntualizza il giovane psicoanalista italiano Alex Pagliardini (2016, 31), a costituirsi come trauma nel linguaggio è proprio un significante, ancorché del tutto particolare; un significante che, non ricollegandosi a nulla, incarna la mancanza, incarna il *reale* come iato.

Eppure questo incontro è un incontro costitutivamente mancato. Nell'esperienza della psicoanalisi, sostiene Lacan (1964, 290), ogni appuntamento con il *reale* è un appuntamento tradito, eternamente rinviato. Perché il *reale* in sé è ciò che sfugge senza posa; non si dà appuntamento con il *reale* se non nella forma di un appuntamento mancato. Pur tuttavia, tale mancanza non indica affatto l'irrealizzabilità dell'incontro stesso: l'incontro con il *reale* si realizza nella forma della mancanza, della fuga, della procrastinazione indefinita. E l'effetto sul soggetto di questo incontro sempre mancato con un *reale* che si dà solo nella forma del trauma non può che essere un effetto perturbante, straniante, spossessante. Nell'incontro traumatico sentiamo venir meno la presa, il controllo su noi stessi e sull'esperienza ordinaria del mondo (D. Cosenza 2012, 50-51).

In altre parole, Tύχη è l'indice di una sorpresa traumatica che irrompe nella vita del soggetto. La natura evenemenziale della Tύχη in quanto incontro con il *reale* iscrive il proprio accadimento nell'esperienza singolare, e ne marca la difficoltà di controllo. Tύχη è, altrimenti detto, l'evento dell'"incontro del soggetto con il proprio impossibile" (Bianchi 2012, 60). È l'incontro con il *reale* in quanto impossibile.

Formula magica o ritornello sin troppo abusato nell'esegesi lacaniana, la descrizione del *reale* in termini di impossibile è tuttavia rivelatrice di quante e quali considerevoli resistenze e complicazioni siano intime ad ogni tentativo di inquadrarne lo statuto. Proprio per questo, il *reale* di Lacan, lungi dall'essere un'entità mistica, si configura come quella soglia evenemenziale indicibile che tocca il soggetto nel suo punto d'impossibile (Recalcati 2013, 96), così che il soggetto medesimo non sia in grado di riferirne alcunché: l'ineffabilità del *reale* coincide con la sua radicale estraneità all'ordine del senso e della verità.

Puro punto di traumaticità. Ecco il *reale*! Ecco l'impossibile del *reale*. Non l'irreale, dunque, ma l'impossibile come ciò che include in sé stesso il possibile nella forma dell'innominabilità, dell'ineffabilità, dell'irrepresentabilità. (Bottiroli 2002, 92).

Ecco allora che il ricorso di Lacan alla nozione aristotelica di Tύχη per indicare l'incontro costitutivamente ed organicamente mancato con il *reale*, è

mirato a definire il contatto del soggetto con l'impossibile di quel *reale* che giace al fondo di ogni possibilità, e che è limite ed origine primordiale e causativa di ogni contingenza.

Topologia del reale: una superficie di pura immanenza

Si può sostenere, senza tema d'iperbole, che l'inconscio funzioni topologicamente, e che il sapere dell'inconscio sia un sapere topologico. Lungi dall'analizzare la totalità delle complicate considerazioni lacaniane in merito all'applicazione della topologia per la teoria dei registri, cercheremo invece di tessere le suggestioni più interessanti per la definizione di uno spazio topologico dell'inconscio che si configuri nei termini di una superficie assolutamente immanente. Tentiamo di spiegarci meglio: per cogliere come il *reale* lacaniano possa essere filosoficamente inteso come un piano puro, inconscio e trascendentale rispetto al quale ogni processo di soggettivazione si dà come concrenza singolare, crediamo sia necessario prestare attenzione a come Jacques Lacan, in alcuni casi specifici, ha utilizzato lo strumento della topologia.

Come puntualmente nota Federico Leoni (2016, 67) in relazione al posto occupato dalla topologia nel pensiero lacaniano, forse le riflessioni dello psicoanalista francese sulla figura topologica del nastro di Möbius sono ancora più rilevanti e significative di tutta l'ultimissima fase della produzione lacaniana, relativa ad esempio alle talora deliranti considerazioni sui nodi borromei.

Come sa bene chi ha qualche dimestichezza con la matematica e con la topologia, il nastro di Möbius è uno dei più celebri esempi di superficie non orientabile, della quale, cioè, non è possibile stabilire convenzionalmente un sopra e un sotto, né un dentro o un fuori. E ciò appare subito chiaro nel momento in cui tentiamo di attraversare questa figura, di percorrerla o finanche di realizzarla concretamente.

Ecco, allora, che per certi versi il nastro di Möbius incarna perfettamente il paradosso dell'inconscio: se da un lato l'inconscio è infatti la dimensione più propria e intima del soggetto, dall'altro lato esso gli resta sempre escluso, esterno ad esso, mancato come è mancato ogni incontro con il *reale* nella forma del trauma. Di nuovo *l'extimità*: la superficie topologica del nastro di Möbius restituisce perfettamente, in tal senso, la scissione del soggetto, la perturbante estraneità del soggetto al suo *reale* più proprio (Domanin & Palombi 1997, 144). Come quel vuoto generativo del *reale* al centro del soggetto è immediatamente intimo ed estraneo al soggetto medesimo, nel nastro di Möbius il sopra è immediatamente il sotto, il dentro è immediatamente il fuori, il vuoto è immediatamente il pieno. O per essere più precisi, c'è un sopra che diviene sotto, un dentro che diviene fuori, un vuoto che diviene pieno. Ma l'accadimento di questo divenire è un accadimento assoluto, immediato, senza soglia. Quasi magico.

Nel nastro di Möbius ogni dimensione spaziale precipita nel suo opposto senza superare la soglia del cambiamento; tutto accade in un *continuum* non dialettico, non oppositivo; o per meglio dire, tutto accade nella misura in cui ogni dimensione diviene altro da sé in un divenire assoluto, senza scambio né attraversamento di soglie o discontinuità alcune: genesi non dialettica del *continuum*, genesi non dialettica dell'assoluto. La configurazione topologica del nastro è dunque tale per cui in esso non c'è una cosa che si rovesci nel suo altro, perché prima non c'è alcuna cosa, ma solo un piano assoluto di un *continuum* senza opposti, senza contrari. Nel nastro di

Möbius non c'è nessuna dimensione che transita nel suo altro; o, come più accuratamente sostiene ancora Leoni (2016, 76) al riguardo, c'è un "transito di nulla, un transitare in sé stesso e di sé stesso".

Senza dubbio il divenire che si esplica tra i falsi opposti in gioco (l'alto e il basso, il dentro e il fuori, il vuoto e il pieno) nella percorrenza del *continuum* nel nastro di Möbius è un divenire fuori senso, un divenire che s'inaugura in un piano assoluto, totalmente adimensionale. E se ciò è vero, allora la superficie topologica è quello spazio in cui il *reale*, così come lo intende Lacan, si manifesta come una dimensione assoluta, senza opposizioni dialettiche, senza striature soggettive; un piano liscio, in termini deleuziani. Uno spazio così determinato, allora, non può che coincidere con un piano di immanenza assoluta, un campo trascendentale nel quale l'ingerenza del soggetto ancora non è presente, ma che è condizione di possibilità del soggetto stesso.

Per altri versi, Jacques Lacan (1973) si riferisce ad una superficie assoluta senza soggetto quando, nel *Seminario XI* dedicato ai quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, tematizza la nozione di *lamella*. Più specificamente, Lacan parla della *lamella* come una superficie extrapiatta, come sorta di organo che non esiste, ma che insiste ovunque. «Puro istinto di vita» - queste le parole di Lacan - «di vita immortale, di vita incontenibile, di vita che, dal canto suo, non ha bisogno di nessun organo, di vita semplificata e indistruttibile» (Lacan 1973, 192). Ecco il piano dell'energia libidica, ecco il campo trascendentale della soggettività, ecco il piano assoluto di una ontogenesi in atto.

In questo senso, allora, il pensiero dell'immanenza assoluta in Jacques Lacan non può che declinarsi sotto l'insegna dell'Uno. L'Uno non è solcato da soggetti né attraversato da alterità. L'Uno è ontologia piana. Non abbiamo qui l'opportunità né il tempo necessario per approfondire la declinazione dell'Uno nel pensiero lacaniano, ma senza ombra di dubbio ogni pensiero dell'Uno è un pensiero che pensa l'immanenza in sé stessa, come concetto che non si concede ad alcuna polarizzazione dialettica. L'immanenza, infatti, così come peraltro accade nel pensiero deleuziano, è un concetto non dialettico, una dimensione cui non si oppone alcuna forma di trascendenza. Ecco allora che, se lo spazio topologico dischiuso ed illustrato dal nastro di Möbius è uno spazio in cui il *reale* si manifesta nella sua insistenza primordiale, a priori, cioè, rispetto ad ogni soggettivazione, l'Uno è quel concetto che, corrispondendo al *reale* come a ciò che non manca di nulla, non contempla alcunché fuori di sé.

Uno-Tutto, univocità del *reale*, immanenza del *reale* in sé stesso: se proprio in virtù o a causa di quest'Uno, come nuovamente sottolinea Federico Leoni (2016), non è possibile immaginarsi un *fuori* dell'Uno, allora l'Uno è ciò che non sta ad alcuna predicazione che non sia l'immanenza dell'assoluto che lo connota. Nientemeno che la preziosa e pur lontana eredità di Plotino riecheggia, per certi versi, nella riflessione di Lacan: se l'Uno è, è autosufficiente, non manca di nulla. Estraneo ad ogni predicazione di sé, l'Uno è l'immanenza assoluta di sé a sé stesso; tutto ciò che diciamo dell'Uno non è che distorta proiezione dei predicati delle singolarità che lo abitano, che lo attraversano e che in qualche modo pur lo costituiscono. Topologia del *reale*, immanenza assoluta dell'Uno, divenire non dialettico di uno spazio senza dimensioni e senza soggetto: né sopra né sotto, né dentro né fuori, né vuoto né pieno, né interno né esterno, l'Uno è.

Conclusione. Verso l' "ontologia" di un reale primordiale

Se si tratta davvero, così come abbiamo accennato in apertura, di fare i conti fino in fondo con le istanze del trascendentalismo kantiano superandone soggettivismo ed antropocentrismo, si tratta per ciò stesso di superare, come abbiamo tentato di fare fino ad ora, ogni dualismo in seno alla genesi dialettica dei contrari, e tentare di vedere il mondo prima dei suoi limiti umani; provare, cioè, a pensare "la vita delle cose prima che lo sguardo umano le abbia sgretolate e risolte nella propria misura" (Leoni 2016, 10). Crediamo che, in fin dei conti, malgrado la cosciente presa di distanza di Lacan dalla filosofia, ² questa sia anche l'intenzione soggiacente alla riflessione lacaniana, in particolar modo a quella relativa al periodo in cui il registro del *reale* acquisisce una centralità sempre maggiore, ancorché estremamente problematica.

² Come si sa, Jacques Lacan non si è mai considerato un filosofo, e ha sempre pervicacemente disconosciuto qualsiasi tentativo di archiviazione della sua riflessione teorica in un sistema filosofico (cfr. Badiou, 2013).

Il compito delineato sembra essere dunque quello di tracciare i limiti di un *reale* primordiale, di un *reale* inumano che giaccia al fondo dell'umano stesso. Ciò che nomina questo *reale*, o ancor meglio, ciò attraverso cui questo *reale* si manifesta, è il *godimento*. Un godimento muto, senza forma umana, come una sorta di flusso energetico del tutto impersonale, cui ogni concrezione soggettiva attinge nel momento in cui essa si dà al mondo come vita umana.

Si tratta, in altri termini, di quello che Massimo Recalcati (2013, 84) ha definito come «il reale muto del godimento, del godimento come fuori-senso». In fondo è anche questo il motivo per cui l'oggetto del compito qui delineato è trattenuto dalle virgolette: se l' "ontologia" tratteggia i confini dell'essere, questa strana ontologia dei corpi che godono ha a che fare con il tracciamento dei limiti trascendentali di un *reale* che giace come condizione di possibilità di ogni individuazione umana. Il *reale* primordiale trascendentale, in questo senso, è quel sedimento di godimento muto, impersonale ed inumano che si trova al fondo dell'umano.

E del resto questo *reale* a priori rispetto all'umano, è *ipso facto* non simbolizzabile, non riconducibile alla sfera umana del senso. Quel nucleo di godimento muto, o godimento in sé, non è altro che quel *reale* che abbiamo visto irrompere nella catena della semiosi illimitata e che ne interrompe, anche solo per un istante, il funzionamento. È la *Tύχη* come dimensione traumatica dell'incontro con il *reale*, è il *reale* stesso fuori dal senso. È l'umano che insiste nell'umano.

In riferimento alle parole di Rocco Ronchi (2017, 158-159) al riguardo di questo godimento muto, cieco e primordiale, possiamo anche aggiungere che esso si presenta alla riflessione come il segno dell'immanenza assoluta del *reale* o, che è lo stesso, dell'autosufficienza dell'Uno.

Tuttavia, Lacan lo dice chiaramente: il *reale* è del soggetto, il *reale* è ciò che appartiene al soggetto. Non esiste dunque alcun reale al di fuori del soggetto, al di fuori dell'umanità. Eppure l'*extimità* è proprio l'indice di quell'appartenenza così equivoca e sfuggente del *reale* al soggetto medesimo: il *reale* è il proprio del soggetto nella forma dell'*extimità*, cioè nella forma secondo cui il *reale* si presenta al soggetto come un trauma, come quell'impossibile da sopportare, da simbolizzare; un *reale* problematicamente padroneggiabile ed irriferribile (S. Benvenuto, 2011, 10). Se ciò è vero, allora è necessario porre ulteriormente l'accento sull'ambiguità di un'operazione filosofica che vorrebbe disegnare i confini

di una “ontologia” del *reale*. Lungi dal lasciarsi ascrivere ad un progetto ontologico, infatti, la natura di quel *reale* che abbiamo cercato di tratteggiare e concettualizzare a partire dalla riflessione di Jacques Lacan è necessariamente pre-ontologica, immanente, assoluta, inumana.

Costitutivamente riferito ai limiti trascendentali della soggettività, il *reale* fuori dal simbolico e dall’immaginario, fuori dal senso, straniero nel cuore del soggetto, è il ventre vivo e sempre in atto del soggetto stesso, il cuore ardente della forza libidica, il punto cieco di un muto godimento autistico.

Bibliografia

- Badiou, A. (2013). *Lacan. Il seminario "L'anti-filosofia"*. Trad. it. di L.F. Clemente. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Benvenuto, S. (2011). L'impossibile contingente. Lacan è idealista?. *Psychomedia. Salute Mentale e Comunicazione*. Tratto da <http://www.psychomedia.it/pm/indther/lacan/benvenuto.htm>
- Benvenuto, S. & Lucci, A. (2014). *Sette conversazioni per capire Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bianchi, P. (2012). Clinamen. Il percorso della contingenza. In D. Cosenza & D'Alessandro (Ed.), *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, (59-69).
- Bottiroli, G. (2010). Estimità/intimità: tra pulsioni e passioni dell'essere. *Enthymema*, 2, 329-344
- Bottiroli, G. (2002). *Jacques Lacan. Arte linguaggio desiderio*. Bergamo: Sestante.
- Cosenza, D. (2012). L'inconscio tra matema e reale. In D. Cosenza & D'Alessandro (Ed.), *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, (43-58)
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. Trad. it. di A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Di Ciaccia, A. (1994). L'etica, il significante, la Cosa. *La psicoanalisi. Studi Internazionali del Campo freudiano. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 16, 9-14
- Domanin, I. & Palombi, F. (1997). Il nastro di Möbius. Riflessioni sul confine tra scienza e psicoanalisi. *Aperture. Rivista di cultura, arte e filosofia*, 2, 140-147.
- Floury, N. (2010). *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*. Macerata: Quodlibet.
- Forleo, G. (2017). La Cosa, le cose, gli oggetti. Riflessioni critiche intorno allo statuto freudiano di "das Ding". *L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi*, 3, 165-177.
- Heidegger, M. (1991). *Saggi e discorsi*. trad. it. di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Lacan, J. (1986). *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*. Trad. It. Di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (1973). *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*. Trad. It. di A. Di Ciaccia. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2005). *Il seminario. Libro XXIII Il Sinthomo 1975-1976*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Roma: Astrolabio.
- Leoni, F. (2016). *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*. Napoli-Salerno: Orthotes
- Pagliardini, A. (2016). *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*. Cosenza: Galaad
- Palombi, F. (2014). «Estimità», ovvero mente e corpo secondo Jacques Lacan. In Colonnello (Ed.), *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, (151-165). Milano-Udine: Mimesis.
- Recalcati, M. (2013). *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Recalcati, M. & Di Ciaccia, A. (2000). *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Ronchi, R. (2015). *Gilles Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.

- Ronchi,R. (2017). *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Vergine,F. (2017). Un tempo oltre la storia: inconscio, *après-coup* e genealogia in psicoanalisi. *L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi*, 4, 161-185.
- Zenoni,A. (2015). La nozione di reale in Lacan. *La psicoanalisi. Studi Internazionali del Campo freudiano. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 58, 203-216.

TRADUZIONI

155

**Differenza sessuale
e ontologia**

Alenka Zupančič

167

**La fosforescenza
delle cose**

Frédéric Rambeau

Differenza sessuale e ontologia*

Alenka Zupančič

The paper aims to underline and develop a possible – and *intimate* – relationship between psychoanalysis and philosophy (specifically ontology) on the basis of the Freudo-Lacanian uncanny and disruptive notions of sexuality and Real. The author outlines the fundamental differences between the psychoanalytic account of sexuality and sexual difference and those produced by contemporary gender studies. Sexuality is considered as a serious issue for ontology, for it is not simply something outside being or outside symbolic - something opposed to being -, but because it works as the curving of the symbolic space caused by the signifying gesture, an “alterity” inside being, so that a topological and structural antagonism can be retrieved at the basis of subject and being.

*Il presente testo è stato presentato alla conferenza “One Divides Into Two: Negativity, Dialectics, Clinamen” tenutasi a Berlino presso l’Institute for Cultural Inquiry nel Marzo 2011 e successivamente pubblicato su *e-flux journal* #32 02/2012 (<https://www.e-flux.com/journal/32/68246/sexual-difference-and-ontology/>). Si ringrazia l’autrice per la sua disponibilità e cortesia. Traduzione italiana a cura di Lorenzo Curti.

SEXUALITY
ONTOLOGY

REAL

LACANIAN PSYCHOANALYSIS
SEXUAL DIFFERENCE

Anche solo suggerire di prendere in considerazione la differenza sessuale come una questione ontologica potrebbe indurre – non senza giustificazione – una forte riluttanza sia sul lato della filosofia (la custode tradizionale delle domande ontologiche) che su quello degli studi di genere. Questi due “lati”, se possiamo chiamarli così, condividono almeno una ragione per questa riluttanza, collegata in qualche modo al fatto che la questione voglia tentare qualcosa di nuovo. Le ontologie e le cosmologie tradizionali erano fortemente basate sulla differenza sessuale, assumendola come loro vero principio fondativo, o strutturante. Ying-yang, acqua-fuoco, terra-sole, materia-forma, attivo-passivo – questo tipo di opposizione (spesso esplicitamente sessualizzata) fu usato come il principio organizzatore di queste ontologie e/o cosmologie, allo stesso modo di quelle scienze basate su di esse – per esempio, l’astronomia. Ed è per questo motivo che Lacan poté dire che “al limite, la scienza primitiva sarebbe, andando all’estremo, una specie di tecnica sessuale” (Lacan, 1973/1979). A un certo punto nella storia, generalmente associato con la rivoluzione galileiana nella scienza e ciò che ne è seguito, sia la scienza che la filosofia ruppero con questa tradizione. E se esiste un modo semplice e più generale di esprimere ciò che caratterizza la scienza e la filosofia moderne, potrebbe essere formulato precisamente nei termini della “desessualizzazione” della realtà, dell’abbandono, in forma più o meno esplicita, della differenza sessuale come principio che organizza la realtà e che fornisce a quest’ultima coerenza e intellegibilità.

Le ragioni per cui il femminismo e gli studi di genere trovano queste ontologizzazioni della differenza sessuale altamente problematiche sono ovvie. Fortificata a livello ontologico, la differenza sessuale è fortemente ancorata nell’essentialismo – essa diventa un gioco combinatorio delle essenze della mascolinità e della femminilità. Cosicché, per porla nel gergo degli studi di genere contemporanei, la produzione sociale delle norme e delle loro successive descrizioni trova una divisione ontologica *ready-made*, pronta per essentializzare la “mascolinità” e la “femminilità” immediatamente. L’ontologia tradizionale è stata perciò, da sempre, anche una macchina per produrre l’essenza “mascolina” e quella “femminile”, o, più precisamente, per fondare queste essenze nell’essere.

Quando la scienza moderna ruppe con questa ontologia, ruppe anche con buona parte dell’ontologia *tout court*. La scienza (moderna) non è ontologia; non pretende di fare affermazioni ontologiche né riconosce, da una prospettiva critica sulla scienza, che nondimeno le sta producendo. La scienza fa ciò che fa e lascia agli altri le preoccupazioni sui presupposti (ontologici) e sulle conseguenze (etiche, politiche, ecc.) di quello che sta facendo, affidando agli altri anche il compito di porre in uso ciò che produce.

Forse ancora più sorprendentemente, anche la filosofia moderna ruppe con quasi tutta l’ontologia tradizionale e addirittura con l’ontologia *tout court*. Immanuel Kant è il nome più fortemente associato a questa rottura: se non si può avere conoscenza delle cose in sé la questione ontologica classica dell’*essere in quanto essere* sembra perdere le sue fondamenta. Questa non è la sede per discutere cosa esattamente il gesto kantiano e le sue implicazioni abbiano significato per la filosofia moderna e postmoderna, se abbiano semplicemente chiuso la porta dietro l’ontologia (e, come alcuni sostengono, ci abbiano lasciati prigionieri delle nostre stesse costruzioni discorsive, con nessun accesso al reale) o se abbiano posto le basi per un nuovo e differente tipo di ontologia.

In ogni caso, è un dato di fatto che il dibattito ontologico, dopo essersi ritirato dal centro della scena filosofica (teoretica) per un considerevole periodo

– durante il quale, forse in maniera ancora più importante, non è riuscito ad attrarre l'interesse generale – sta facendo adesso un “ritorno” massiccio su questa scena, ed è già il motivo per l'idioma “nuove ontologie”. **1** Certamente, questi sono progetti filosofici molto diversi. Ma si può dire con una certa sicurezza che per nessuno di questi la differenza sessuale (in alcuna forma) giochi un ruolo nelle loro considerazioni ontologiche. L'essere non ha niente a che fare con la differenza sessuale.

1 Per nominare alcuni dei più importanti pensatori in questo campo: Gilles Deleuze, per la sua ontologia de virtuale; Alain Badiou, per la sua ontologia matematica; Giorgio Agamben, per la sua ontologia della potenzialità.

Dal momento che stiamo parlando di psicoanalisi e differenza sessuale, implicare Freud e Lacan nella discussione sulla dimensione ontologica della differenza sessuale – in nessun modo che non sia critico – potrebbe sembrare come il picco delle stranezze possibili. **2** Per questo sembra andare in direzione contraria non solo ai numerosi e eccezionali sforzi che i difensori della psicoanalisi hanno investito per decenni nel mostrare l'incompatibilità della psicoanalisi con alcun tipo di essenzialismo sessuale; è anche contrario a ciò che sia Freud che Lacan pensarono e dissero dell'ontologia. Davanti alla già menzionata desessualizzazione della realtà, comparsa nella rivoluzione scientifica galileiana, la psicoanalisi (almeno nel suo filone freudo-laciano) è ben lontana dal lamentarsi. La sua diagnosi della civiltà occidentale non è solo quella dell'*oblio (forgetting) del sessuale*, e la psicoanalisi non si definisce come qualcosa che porterà di nuovo a fuoco la colorazione sessuale dell'universo. Al contrario, essa vede se stessa (e il suo “oggetto”) come rigorosamente coestensivi con questo movimento. **3** Da qui le enfatiche affermazioni di Lacan come “il soggetto dell'inconscio è il soggetto della scienza moderna”, o “la psicoanalisi è possibile solo dopo la stessa rottura che inaugura la scienza moderna.” Non voglio, comunque, mettere in luce ciò per sostenere che la psicoanalisi in fin dei conti sia meno centrata sul sessuale di quanto si ritenga comunemente, o per promuovere la “*versione culturalista*” della psicoanalisi. Piuttosto, il sessuale in psicoanalisi è qualcosa di molto differente dal gioco combinatorio produttore di senso (*sense-making*) – è precisamente quello che distrugge il gioco e lo rende impossibile. Per iniziare, ciò che bisogna vedere e comprendere è dove qui scorra la frattura reale. La psicoanalisi è allo stesso tempo coestensiva con questa desessualizzazione, nel senso della rottura con l'ontologia e la scienza come tecnica o combinatoria sessuale, e assolutamente intransigente quando arriva al sessuale come reale irriducibile (non si tratta però della sostanza). Non c'è contraddizione qui. Come non c'è contraddizione nella posizione “revisionista” junghiana, che articola una culturalizzazione totale del sessuale (la sua trascrizione negli archetipi culturali) mentre mantiene una certa riluttanza a rinunciare al principio della combinatoria ontologica (dei due principi fondamentali). La lezione e l'imperativo della psicoanalisi non è: “lasciateci dedicare tutta la nostra attenzione al (significato) sessuale come nostro ultimo orizzonte”; è piuttosto una riduzione del sesso e del sessuale (che, infatti, è sempre stato sovraccariato con significati e interpretazioni) al punto dell'inconsistenza ontologica, che, in quanto tale, è irriducibile.

2 Lacan e Freud, a mio modo di vedere, sono sinonimi di “psicoanalisi”.

3 “[La psicoanalisi] procede dallo stesso statuto de La scienza. Essa s'impegna in quella mancanza centrale in cui il soggetto si sperimenta con il desiderio. [...] Non ha nulla da dimenticare,” [senza alcun dubbio, un riferimento all'heideggeriano “oblio dell'essere”] “perché non implica alcun riconoscimento di una sostanza su cui essa pretenda di operare, neppure quella della sessualità”. Lacan 1973/1979, 269-270

L'enfatica affermazione di Lacan per la quale la psicoanalisi *non* è una nuova ontologia (un'ontologia sessuale, ad esempio) è perciò qualcosa che non voglio andare a contestare. Ma la ragione per insistere, nonostante tutto, nell'esaminare il concetto psicoanalitico di differenza sessuale nel contesto dell'ontologia non è semplicemente per riaffermare la loro incompatibilità o radicale eterogeneità nelle circostanze di questo "ritorno" dell'ontologia. La posta in gioco è molto più alta, e la relazione della psicoanalisi con la filosofia (come ontologia) si conserva molto più interessante e intricata. Forse il modo migliore di porre la questione sarebbe dire che la loro non-relazione, implicata nell'affermazione per cui la psicoanalisi non è ontologia, è la più *intima*. Spero che questa espressione verrà giustificata da quel che segue.

Una delle *impasse* concettuali nell'enfatizzare semplicemente che il genere è una costruzione interamente sociale, o culturale, è che questa rimane all'interno della dicotomia natura/cultura. Judith Butler vide ciò molto bene, ed è questo il motivo per cui il suo progetto radicalizza questa teoria collegandola alla teoria della performatività. Opposta in questo modo all'espressività, che indicherebbe una preesistenza e una indipendenza rispetto a ciò che viene espresso, la performatività si riferisce alle azioni che creano, per così dire, le essenze che esse stesse esprimono. Niente, dunque, preesiste qui: le pratiche sociosimboliche dei diversi discorsi e i loro antagonismi costituiscono le medesime "essenze", o fenomeni, che loro stessi regolano. Il tempo e le dinamiche della ripetizione, che questa creazione richiede, aprono all'unico margine di libertà di avere la possibilità di cambiare o influenzare questo processo. Quello che differenzia questo concetto di performatività da quello classico-linguistico è precisamente l'elemento del tempo: non è tanto perché il gesto performativo crei una nuova realtà immediatamente, nella fattispecie nell'atto stesso dell'essere performato (come nell'affermazione performativa "dichiaro questa sessione aperta"); piuttosto, si riferisce a un processo nel quale le costruzioni sociosimboliche, attraverso la ripetizione e la reiterazione, diventano natura – "semplicemente naturali", si dice. Ciò a cui ci si riferisce come naturale è la sedimentazione del discorsivo e, in questa prospettiva, la dialettica fra natura e cultura diventa la dialettica interna della cultura. La cultura produce e allo stesso tempo regola la natura (o meglio, ciò a cui ci riferiamo quando ne parliamo). Non abbiamo più a che fare con due termini: da una parte l'attività sociosimbolica e dall'altra qualcosa sul quale questa viene performata; piuttosto, ci troviamo di fronte a qualcosa dell'ordine della dialettica interna dell'Uno (il discorsivo) che non solo modella le cose ma crea anche le cose che modella, fatto che apre a una certa profondità di campo. La performatività è perciò un tipo di onto-logia del discorsivo, responsabile sia del *logos* che dell'essere delle cose.

La psicoanalisi lacaniana sembra compatibile, in larga misura, con questa impostazione, ed è spesso presentata in questi termini: il primato del significante e del campo dell'Altro, il linguaggio come elemento costitutivo della realtà e dell'inconscio (inclusa la dialettica del desiderio), l'aspetto creazionista del simbolico e la sua dialettica (con nozioni come quella di causalità simbolica, efficienza simbolica, materialità del significante)... Nonostante tutte queste (incontestabili) affermazioni, la posizione di Lacan è irriducibilmente diversa dall'ontologia performativa discussa prima. In quale modo esattamente? E qual è lo statuto del Reale su cui tanto insiste Lacan quando parla di sessualità?

Non si tratta semplicemente del fatto che Lacan debba prendere in considerazione e fare spazio per quell'altra, "vitale", parte delle nozioni psicoanalitiche

(come quelle di libido, di pulsione, di corpo sessualizzato), che arriva a essere definita come “reale”, in quanto opposta all’appartenenza al simbolico. Questo tipo di terminologia, e la prospettiva che essa implica, è molto ingannevole, per il fatto che anche Lacan inizia con l’Uno (non con un Due, che poi proverebbe a comporre e articolare insieme nella sua teoria). Più precisamente inizia con l’Uno del significante. Ma la questione che Lacan solleva è che, mentre questo Uno crea il suo spazio e gli esseri che lo popolano (corrispondenti, grossomodo, allo spazio di performatività descritto sopra), *qualcosa di altro viene aggiunto a esso*. Si potrebbe sostenere che questo qualcosa sia un parassita della produttività performativa; non è prodotto dall’atto significante ma *con* e “in aggiunta” a esso. È inseparabile da questo gesto, ma, diversamente da ciò che riguarda le creazioni/ esseri discorsivi, non è creato da esso. E non è neanche un’entità simbolica né costituita dal simbolico; ma è collaterale al simbolico. Inoltre, non è un essere: è discernibile solo come effetto (disgregante) all’interno del campo simbolico, pur non essendo un effetto di questo campo, un effetto di significante. L’emergenza del significante non può essere ridotta, o esaurita, dal simbolico. Il significante non produce soltanto una nuova realtà simbolica (includendo le sue proprie materialità, causalità e leggi); infatti “produce”, o dischiude, la dimensione che Lacan chiama il Reale. Questo è ciò che irrimediabilmente sporca il simbolico, corrompe la sua supposta purezza, e tiene conto del fatto che il gioco simbolico della pura differenzialità è sempre un gioco a dadi truccati. Questo è il vero e proprio spazio, o dimensione, che sussume i fenomeni “vitali” precedentemente menzionati (la libido o *jouissance*, la pulsione, il corpo sessualizzato) nel loro essere fuor-di-legame con il simbolico. ⁴ Ancora più semplicemente, esso *agisce* come il fuor-di-legame del simbolico. È qui che si situa la sessualità di cui parla la psicoanalisi. Per Lacan la sessualità inconscia non è collegata (come in Jung) a qualche resto archetipico che sarebbe rimasto con noi dopo la desessualizzazione (“disincanto”) del mondo; è il *nuovo* che accompagna questo disincanto, il *reale* che viene alla luce con esso. Non si tratta neanche dei residui della combinatoria sessuale o di qualche aspetto del sesso che resta completamente fuori da ogni combinatoria. Piuttosto è qualcosa che viene prodotto in aggiunta a ogni possibile (o impossibile) combinatoria – è ciò che le operazioni significanti producono aldilà di ciò che producono (sul piano dell’essere e della sua regolazione).

⁴ Slavoj Žižek è davvero nel giusto quando rimpiazza il termine “vitale” con “non-morto”: ciò che è in gioco qui non è alcun tipo di semplice opposizione fra vita e morte, o fra forze vitali e l’automatismo “morto” del simbolico, quanto piuttosto un’entità paradossale trasversale a questa frattura.

La sessualità (come il Reale) non è un essere che esiste *oltre* il simbolico; essa “esiste” in quanto *curvatura dello spazio simbolico che prende luogo a partire dal qualcosa di addizionale prodotto con l’atto della significazione*. Questo, e niente altro, è il modo in cui il sessuale è il Reale. Non si tratta dunque del fatto che la psicoanalisi – attraverso la sua esperienza – abbia trovato e stabilito la sessualità come la sua realtà ultima, poiché questo significherebbe che la psicoanalisi mette la sessualità, presa come un fatto irriducibile, nel posto concettuale di un reale concepito indipendentemente. In altre parole, la sessualità *corrisponderebbe* a ciò che c’è di più reale. Ciò che è in gioco, invece, è qualcosa di molto diverso: partendo dalle contraddizioni intrinseche nella sessualità – dal suo statuto ontologico paradossale, che precisamente ci impedisce di prenderlo come qualsiasi tipo di fatto semplice – la psicoanalisi è arrivata ad articolare il suo concetto di Reale come qualcosa di nuovo. Il Reale non si basa sulla sessualità; non si tratta di sostenere che “la sessualità è (il) reale” nel senso in cui il

secondo definisce lo statuto ontologico della prima. Al contrario, le scoperte psicoanalitiche relative alla natura della sessualità (o del suo complice, l'inconscio) hanno portato alla concettualizzazione di uno spazio topologico singolarmente curvato, a cui è stato dato il nome di Reale.

Il qualcosa prodotto dal significante, in aggiunta a ciò che produce come suo stesso campo, curva o magnetizza il campo in un certo modo. È responsabile del fatto che il campo simbolico, o campo dell'Altro, non sia mai neutrale (o strutturato da una pura differenzialità), ma conflittuale, asimmetrico, “non tutto”, tormentato da un antagonismo fondamentale. In altre parole, l'antagonismo del campo discorsivo non è dovuto al fatto che questo campo è sempre “composto” da elementi molteplici, o molteplici molteplicità, che competono tra di loro e che non sono mai adeguatamente unificate: si riferisce piuttosto a quello spazio nel quale queste diverse molteplicità esistono. Allo stesso modo in cui per Marx “l'antagonismo di classe” non è semplicemente un conflitto fra diverse classi, ma il vero e proprio principio di costituzione della società di classe, l'antagonismo in sé non esiste semplicemente come conflitto fra parti, ma è il vero e proprio principio che struttura questo conflitto e gli elementi coinvolti in esso.

L'antagonismo concettualizzato dalla psicoanalisi non è collegato ad alcun doppio o molteplice originale, ma al fatto che l'Uno introdotto dal significante è sempre “più dell'Uno” – è questo inassegnabile *più* che non è né un altro Uno né niente che causi l'asimmetria di base e divida il campo dell'Uno vero e proprio. Il nome lacaniano più generale, e preciso allo stesso tempo, per questo “in più” è *jouissance*, definita dal suo carattere di eccedenza. L'Uno viene scisso da ciò che esso stesso produce in aggiunta alla sua produzione – ed è precisamente questo ciò che spinge Lacan a nominare questo campo dell'Uno simbolico frantumato, o “barrato”, l'Altro. L'Altro non è l'Altro dell'Uno; è il nome lacaniano per il “più dell'Uno”, vale a dire, per quell'Uno in cui questa eccedenza è inclusa e per il quale ha considerevoli conseguenze. A ogni modo, questa è la ragione per cui l'Altro di cui parla Lacan è sia l'Altro simbolico (il tesoro dei significanti) che l'Altro della *jouissance*, della sessualità.

La prima e forse più eclatante conseguenza di tutto questo è che la sessualità umana non è sessuale semplicemente perché include gli organi sessuali (o organi della riproduzione). Piuttosto, l'eccedenza (causata dalla significazione) di *jouissance* è ciò che sessualizza l'attività sessuale stessa, dotandola di un surplus di investimento (si potrebbe anche dire che sessualizzi l'attività di riproduzione). Questo punto potrebbe sembrare paradossale, ma se si pensa a ciò che distingue la sessualità umana dalle sessualità animali o vegetali, non è proprio a causa del fatto che la sessualità umana è sessualizzata nel significato forte della parola (che potrebbe anche essere posto in uno slogan del tipo “il sesso è sexy”)? Non è mai “solo sesso” (*just sex*). O, forse più precisamente, più vicini si arriva al “solo sesso”, più lontani si è da qualsiasi forma di “animalità” (gli animali non praticano sesso ricreativo). Questo raddoppiamento costitutivo della sessualità è ciò che la rende non solo già dislocata rispetto al suo scopo riproduttivo ma anche e soprattutto rispetto a se stessa. Nel momento in cui proviamo a fornire una chiara definizione di cosa sia l'attività sessuale, ci cacciamo nei guai. Questo perché la sessualità umana è tormentata da questo paradosso: tanto più distante il sesso si spinge dal “puro” movimento della copula (o, in altri termini, più vasta è la serie di elementi che include nella sua attività), tanto più può diventare “sessuale”. La sessualità viene sessualizzata precisamente in questo intervallo costitutivo che la separa da se stessa.

Fino a questo punto abbiamo discusso la questione del Reale rispetto alla nozione psicoanalitica di sessualità (o del sessuale) nel suo peculiare status ontologico. Ma come può la differenza sessuale entrare in questo dibattito? Qual è la relazione fra la differenza sessuale e la sessualità *tout court*? È accidentale o essenziale? Quale viene prima? La sessualità è qualcosa che ha luogo perché c'è differenza sessuale? La risposta di Freud è inequivocabile e forse sorprendente. Nei *Tre saggi sulla Teoria Sessuale* (1905) egli insiste sulla non esistenza originaria di qualsiasi germe dei due sessi (o due sessualità) nel periodo preadolescenziale.

L'attività autoerotica delle zone erogene, però, è la stessa nei due sessi, e, data questa concordanza, la possibilità di una differenza sessuale, come quella che si produce dopo la pubertà, è nulla per l'infanzia. [...] Anzi, se si sapesse dare ai concetti "maschile e femminile" un contenuto più determinato, si potrebbe anche sostenere che la libido è, come regola e come legge, di natura maschile, sia che si presenti nell'uomo o nella donna e a prescindere dal suo oggetto, sia quest'ultimo uomo o donna. (Freud 1905, 525)

In altre parole, a livello della libido non ci sono due sessi. E se siamo capaci di dire cosa sia esattamente "mascolino" e "femminile", descriveremmo la libido come "mascolina" – ma non siamo assolutamente in grado di farlo, come Freud enfatizza nella nota a piè di pagina legata al passaggio citato. ⁵

Così, quando si confronta con la questione della differenza sessuale, la prima risposta della psicoanalisi è: da un punto di vista strettamente analitico, c'è in effetti un solo sesso, o sessualità. In più, la sessualità non è qualcosa che sorge dalla differenza (fra i sessi); non è alimentata da qualsiasi nostalgia per la nostra metà perduta, ma è originariamente auto-generativa (e "autoerotica"). Freud scrive: "La pulsione sessuale probabilmente è in un primo tempo indipendente dal proprio oggetto e forse non deve neppure la sua origine agli stimoli del medesimo" (Freud 1905, 462). ⁶

Questo significherebbe che la differenza sessuale è solo e unicamente una costruzione simbolica? Qui arriva l'altra sorpresa (ovviamente non collegata alla prima) della prospettiva psicoanalitica: la differenza sessuale non esiste neanche nel simbolico, o, più propriamente, non c'è un modello simbolico di questa differenza *in quanto sessuale*. "Nello psichismo non c'è nulla per cui il soggetto possa situarsi come essere di maschio o essere di femmina". (Lacan 1973/1979, 208).

Questo è per dire che, nonostante la produzione del *significato* di cosa sia essere un "uomo" o una "donna" sia certamente simbolica – e in maniera massiccia –, non arriva a produrre la differenza *sessuale* come differenza *significante*. In altre parole, la differenza sessuale è un differente tipo di differenza: non segue la logica differenziale. Come viene posto più concisamente da Mladen Dolar:

C'è una critica molto diffusa in questo periodo che indica le opposizioni binarie come il luogo della prigionia della sessualità, della sua *règlementation*, della sua matrice imposta e della sua rigidità compulsiva. Tramite l'imposizione del codice binario dei due sessi

⁵ [Nota aggiunta nel 1914:] "È indispensabile chiarire a se stessi che i concetti 'maschile' e 'femminile', il contenuto dei quali appare così privo di ambiguità all'opinione comune, appartengono nella scienza ai concetti più confusi e debbono essere suddivisi in almeno tre direzioni" Freud 1905, 525

⁶ Motivo per cui, [aggiunta del 1914] "Nel senso della psicoanalisi, dunque, anche l'interesse sessuale esclusivo dell'uomo per la donna è un problema che ha bisogno di essere chiarito e niente affatto una cosa ovvia da attribuire a un'attrazione fondamentalmente critica." Freud 1905, 460

siamo assoggettati alla costrizione sociale fondamentale. Ma il problema è forse il contrario: la differenza sessuale pone il problema del due precisamente perché non può essere ridotta all'opposizione binaria o considerata nei termini del numerico binario due. Non è una differenza significativa, nel senso che definisce gli elementi della struttura. Non va descritta nei termini di caratteristiche opposte, o come una relazione fra entità date preesistenti alla differenza... Si potrebbe dire: i corpi possono essere contati, i sessi no. Il sesso presenta un limite al conteggio dei corpi; li taglia da dentro invece di raggrupparli insieme sotto caratteristiche comuni. (Dolar 2010, 88)

E il sesso non funziona come un ostacolo del significato (e del conteggio) perché è considerato moralmente sporco. È considerato moralmente sporco proprio perché è un ostacolo nel significato. Questo è il motivo per cui la decriminalizzazione morale e legale della sessualità non dovrebbe prendere il cammino della sua naturalizzazione (“qualsiasi cosa facciamo sessualmente è solo un comportamento naturale”). Dovremmo piuttosto iniziare dall'affermare che niente della sessualità (umana) è naturale, men che mai l'attività sessuale con lo scopo esclusivo della riproduzione. Non esiste una “natura sessuale” dell'uomo (e neanche un “essere sessuale”). Il problema con la sessualità è che non si tratta di un residuo della natura che resiste ogni concreto addomesticamento; piuttosto non c'è natura qui – tutto inizia con un'eccedenza della significazione.

Se adesso torniamo alla questione di cosa tutto ciò implichi in relazione all'ontologia in generale, e, più specificamente, all'ontologia performativa degli studi di genere contemporanei, dobbiamo iniziare dalla seguente e cruciale implicazione: Lacan è portato a stabilire una differenza fra l'*essere* e il *Reale*. Il reale non è un essere, o una sostanza, ma il suo punto morto. È inseparabile dall'essere, pur non essendo essere. Si potrebbe dire che per la psicoanalisi non c'è essere indipendente dal linguaggio (o dal discorso) – motivo per cui spesso sembra compatibile con forme contemporanee del nominalismo. Tutto l'essere è simbolico; è essere nell'Altro. Ma con un'aggiunta cruciale, che potrebbe essere formulata come segue: c'è un solo essere nel simbolico – *eccetto per il fatto che c'è del reale*. “C'è” del reale, ma questo reale non è l'essere. Non è nemmeno semplicemente il fuori, l'esterno, dell'essere; non è qualcosa oltre l'essere, bensì è – come l'avevo descritto prima – la curvatura nello spazio dell'essere. Esiste soltanto come contraddizione intrinseca all'essere. Questo è il motivo preciso per cui, per Lacan, il reale è l'osso nella gola di ogni ontologia: per parlare di “essere in quanto essere”, bisogna amputare qualcosa nell'essere che non è dell'ordine dell'essere. Vale a dire che il reale è ciò che l'ontologia tradizionale ha dovuto tagliare fuori per poter parlare di “essere in quanto essere”. Arriviamo a un “essere in quanto essere” solo sottraendo qualcosa da esso – e questo qualcosa è precisamente ciò che, una volta incluso nell'essere, non gli permette di essere completamente costituito *in quanto essere*. Il reale, quel qualcosa di additivo che magnetizza lo spazio (simbolico) dell'essere, introduce in esso un'altra dinamica, che infetta quella del simbolico, rendendola “non-tutta”.

Un ottimo modo, allora, per arrivare più vicini al rapporto fra la sessualità propriamente detta (il suo reale) e la differenza sessuale, è attraverso un estratto di una conferenza di Joan Copjec, nella quale l'autrice ha fatto la seguente cruciale osservazione:

La categoria psicoanalitica della differenza sessuale a partire dalla metà degli anni '80 è stata considerata sospetta e largamente abbandonata in favore della categoria *castrata*

del genere. Sì, *castrata*. Insisto su questo perché è proprio il sesso della *differenza sessuale* che è scomparso quando questo termine è stato rimpiazzato da *genere*. La teoria del genere ha performato una notevole impresa: ha rimosso il sesso dal sesso. Per un po' i teorici di genere hanno continuato a parlare di *pratiche* sessuali, ma hanno smesso di domandarsi cosa sia il sesso o la sessualità; in breve, il sesso non è più stato il soggetto di una investigazione ontologica ed è invece regredito a essere ciò che è sempre stato nel linguaggio comune: qualche vaga sorta di distinzione, ma fundamentalmente una caratteristica secondaria (quando applicata al soggetto), un qualificatore fra altri, o (quando applicato a un atto) qualcosa di un po' sporco. (cfr.

Copjec 2012, 31-32) ⁷

Vorrei utilizzare questa citazione come sfondo sul quale la seguente tesi può meglio risuonare: è perché la differenza sessuale è implicata nella sessualità che fallisce nel registrarsi come differenza simbolica. Ciò che la de-essenzializza in maniera più efficiente (e nel reale) è la sua implicazione nella sessualità come definito sopra, cioè come il fuor-di-essere dell'essere. E questo è ciò che la psicoanalisi scopre e su cui insiste – al contrario delle differenze di genere, che sono differenze come ogni altra, alle quali sfugge il punto poiché funzionano *troppo*, cadendo nella trappola del fornire terreno per la consistenza ontologica. Potrebbe sembrare paradossale, ma le differenze come forma-materia, yin-yang, attivo-passivo... appartengono alla stessa ontologia delle differenze di “genere”. Anche quando queste ultime abbandonano il principio di complementarità e abbracciano quello della molteplicità del genere, questo non modifica in alcun modo lo statuto ontologico di quelle entità chiamate generi. Si dice, enfaticamente, che ci siano, o che esistano. (Questa enfasi sembra incrementare con i numeri: si è solitamente timorosi nell'asserire l'esistenza di due generi, ma quando si passa alla moltitudine questo timore scompare, e la loro esistenza è fermamente sostenuta). Se la differenza sessuale è considerata in termini di genere, è anche compatibile, almeno in linea di massima, con i meccanismi della sua ontologizzazione. Questo ci porta indietro a un'osservazione fatta precedentemente, e alla quale possiamo aggiungere un aspetto supplementare: la de-sessualizzazione dell'ontologia (il fatto che non sia più concepita come una combinatoria di due principi, il “mascolino” e il “femminile”) coincide con la manifestazione del sessuale come punto reale/disgregante dell'essere. E sottrarre il sessuale (come qualcosa che non ha conseguenze sul livello ontologico) apre nuovamente la strada al simbolismo ontologico della differenza sessuale.

Questo è il motivo per cui, se si “rimuove il sesso dal sesso”, si rimuove in primo luogo la stessa cosa che ha portato alla luce il carattere problematico e singolare della differenza. Non viene rimosso il problema, ma i mezzi per vederlo e eventualmente risolverlo. ⁸

Il fatto che la “differenza sessuale” non sia una differenza differenziale (che potrebbe spiegare perché Lacan non usi mai effettivamente il termine “differenza sessuale”) può mostrarci perché le famose formule della sessualizzazione di Lacan non sono differenziali nel senso comune: esse non implicano

⁷ La conferenza, chiamata “The Sexual Compact”, era comparso solo in spagnolo ai tempi della pubblicazione di *Sexual Difference and Ontology*, in una raccolta di saggi di Joan Copjec dal titolo *El Compacto Sexual* (Paradiso editores and 17, Instituto de Estudios Criticos, 2011). La versione in inglese è apparsa nella primavera 2012 in un numero speciale di *Angelaki* su vitalismo e differenza sessuale. *Nota*: si è deciso di tradurre dall'inglese il testo citato dalla Zupan, anche se la versione inglese prodotta successivamente da Copjec (2012) presenta alcune piccole differenze (cfr Copjec 2012, 31-32)

⁸ E, per inciso, qualcosa di molto simile è avvenuto nello spazio concettuale della teoria politica di sinistra quando ha abbandonato tutti i riferimenti alla politica economica e si è concentrata interamente sulla dimensione “culturale” (nella fattispecie, le politiche di identità)

una differenza fra due tipi di essere/i – non esiste contraddizione (antagonismo) *fra* le posizioni M e F. Al contrario, la contraddizione, o antagonismo, è ciò che queste due posizioni hanno in comune. È ciò che condividono e che davvero li lega. È il momento che permette effettivamente di parlare di “uomini” e “donne” sotto la stessa categoria. Posto più concisamente, l’indivisibile che li lega, la loro irriducibile identità, non è quella dell’essere, ma quella della contraddizione o fuor-di-essere dell’essere. Questo spiega anche cosa significa che “non c’è rapporto sessuale”: non significa, come recita il famoso titolo, che “gli uomini vengono da Marte e le donne da Venere”, e che per questo motivo non si possa mai formare una coppia in armonia. Non si tratta di qualcosa che voglia spiegare la guerra fra i sessi, “la guerra delle Rose”, la presunta incompatibilità dei sessi. Infatti queste spiegazioni sono sempre piene di affermazioni su cosa è il “femminile e cosa è il “maschile” – elementi di cui la psicoanalisi nega la possibilità di conoscenza, come abbiamo già visto. L’argomentazione psicoanalitica è al tempo stesso molto più modesta e radicale: i sessi non sono due in alcun modo. La sessualità non rientra in due parti e non costituisce un’unità. È incastrata fra il “non-più-uno” e il “non-ancora-due (o più)” e ruota attorno al fatto che “l’altro sesso non esiste” (che è come dire che la differenza non è ontologizzabile), per quanto ce ne sia più di uno (vale a dire “più molteplici uno”).

La psicoanalisi non è la scienza della sessualità. Non ci dice cosa sia realmente il sesso; ci dice invece che non c’è un “realmente” del sesso. Ma questa non-esistenza non è la stessa non-esistenza dell’unicorno. È una non-esistenza nel reale che, paradossalmente, lascia tracce nel reale. È un vuoto che viene registrato nel reale: un niente, o negatività, con delle conseguenze. Questo ci porta alla logica implicata nella seguente battuta:

Un ragazzo entra dentro a un ristorante e dice al cameriere: “Caffè senza crema, per piacere”. Il cameriere risponde “Sono spiacente, signore, ma abbiamo finito la crema. Le andrebbe bene senza latte?”

La sessualità è come la crema, il cui non-essere non la riduce a un mero niente. È un niente che se ne va a giro creando problemi.

La lezione fondamentale della psicoanalisi è precisamente quella di questa battuta: se la psicoanalisi non può “servirci” senza sessualità, è perché *non c’è* Sessualità che possa servirci. Ed è precisamente questo “non c’è”, questo non-essere che nonostante tutto ha delle conseguenze reali, che viene perso nella traduzione quando passiamo da sesso a genere.

o “evenemenziale” (Badiou) dell’emancipazione. Žižek (2010) ha sviluppato questa critica in maniera molto convincente nel capitolo 3 di *Living in the End Times*.

Bibliografia:

- Copjec, J. (2012). The Sexual Compact, *Angelaki*, 17:2, 31-48, Doi: 10.1080/0969725X.2012.701047
- Dolan, M. (2010). One Splits into Two, *Die Figure der Zwei/The Figure of Two*, *Das Magazin des Institus für Theorie*, No. 14/15
- Freud, S. (1905). *Tre saggi sulla Teoria Sessuale*, in OSF vol. IV, trad. it. M. Montinari. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lacan, J. (1973). *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*. Trad. it. S. Loaldi e I. Molina. Torino: Einaudi, 1979.
- Žižek, S. (2010). *Living in the End Times*. London and New York: Verso

La fosforescenza delle cose*

Frédéric Rambeau

This paper examines the relationship between subject and conscience in the works and thought of Gilles Deleuze. Starting from a comparison between Deleuze's statements with those of phenomenology (Sartre, Husserl, Merleau-Ponty) and psychoanalysis (Lacan), the author shows how the French philosopher's thought on the notion of subject is marked by a deep connection to pure immanence and transcendental field beyond the subject-object opposition. In Deleuzian ontology, the notion of subject, which shares a common ground with Lacanian subjectivation, is transformed and re-positioned as a «superject». As a unity of being and thought, brain and world, it is an individuation process which radically reshapes the very notion of subject as a part of cosmic speed that allows to grasp the being from within itself.

* Una prima versione del presente testo è stata pubblicato sulla rivista online Implications philosophiques (<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/la-phosphorescence-des-choses/>).

Si ringrazia l'autore per la disponibilità e cortesia.

Traduzione italiana a cura di Andrea Palumbo e Francesco della Noce. Revisione di Giulio Piatti.

In *Millepiani* si può leggere una curiosa formula di Deleuze e Guattari: «Desoggettivare la coscienza e la passione» (Deleuze & Guattari 2016, 205). La dissociazione del soggetto dalla coscienza gioca qui a favore della coscienza, di una coscienza più ampia del soggetto. E non il contrario: un soggetto più vasto della coscienza il quale, non riducendovisi, potrebbe inglobarla. Detto altrimenti, un «soggetto dell'inconscio». Questa formula indica inoltre una via inversa rispetto a quella di Lacan e del campo freudiano. Essa si discosta dalla posta in gioco essenziale del «momento» filosofico francese della seconda metà del Ventesimo secolo: la ricerca, come scrive per esempio Alain Badiou, di una nuova figura del soggetto, «un soggetto meno ristretto del soggetto cosciente, qualcosa dell'ordine di una produzione o di una creazione, che concentri in sé forze più vaste», che avrebbe condotto a considerare per questo la psicoanalisi una «interlocutrice essenziale» (Badiou 2013, 13). A voler credere a questa formula di *Millepiani*, sembra proprio che nel caso di Deleuze e Guattari, questo soggetto meno ristretto della coscienza sia, in realtà, una coscienza più ampia del soggetto. Ad ogni modo, resta da chiarire lo scarto tra queste due vie.

Deleuze ha senza dubbio elaborato nuove concezioni di soggetto, in particolare il «soggetto-piega». Lo sviluppo di rinnovati metodi di analisi della soggettività inconscia, tanto a livello individuale che collettivo, è stata certamente una linea direttrice delle ricerche di Guattari. E tuttavia la formula di *Millepiani* mette l'accento su altro: che cosa sarebbe una coscienza desoggettivata, una coscienza impersonale che non sarebbe (o non sarebbe più) coscienza di sé, perché più ampia del soggetto, come allargata o *estesa* al di là di esso?

Questa domanda chiama in causa il rapporto decisivo di Deleuze con Sartre, spesso lasciato in ombra dalla sua critica all'intenzionalità e alle «filosofie della coscienza». Poiché la desoggettivazione della coscienza fu innanzitutto il programma di Sartre. È a partire da qui che egli ha aperto a Deleuze un sentiero che conduce all'immanenza «assoluta», la quale svolge un ruolo essenziale nell'impulso della filosofia deleuziana verso un «empirismo trascendentale». Certo, la desoggettivazione del campo trascendentale, ossia il programma de *La trascendenza dell'Ego*, deve essere portato più lontano, al punto tale da non poter essere più attribuirlo a una coscienza, fosse anche una coscienza non-riflessa: là dove un'immanenza non è più «immanenza a» (alla coscienza) ma immanenza di sé. Resta il fatto che l'idea sartriana delle coscienze impersonali, come l'idea di un'intenzionalità ontologica e non più egologica – che l'ultimo Merleau-Ponty prolungherà ulteriormente, in dialogo con Bergson, nell'idea di una percezione che si fa nelle cose – sembra essere un punto di partenza della filosofia deleuziana.

In ogni caso, la desoggettivazione della coscienza ci porta al cuore della contro-effettuazione deleuziana della rivoluzione critica. La «coscienza pura» è una coscienza purificata da ogni soggetto, poiché essa è caduta dal lato delle cose, è passata nelle cose. Per questo è legata ai tentativi di Sartre, oltre che dell'ultimo Merleau-Ponty, di pensare un rapporto con l'essere che, allontanandosi dall'orientamento kantiano della fenomenologia husserliana, si faccia all'interno dell'essere stesso.

Inoltre, questa formula di *Millepiani* riesce a sfumare le distinzioni frettolosamente stabilite tra i filosofi francesi contemporanei, quando li si considera dall'angolazione delle battaglie concettuali che li hanno divisi intorno alla nozione di soggetto. La «desoggettivazione» di Deleuze e Guattari espande la *coscienza* in una direzione opposta al soggetto dell'inconscio, verso un'intenzionalità ontologica. E ci restituisce una *passione* pura, una contemplazione

creatrice che rapporta il mistero della creazione passiva alla forza della sensazione, dissociata tuttavia dalla relazione tra l'uomo e il mondo, e dunque decentrata rispetto alla fenomenologia.

Queste due operazioni, che possiamo ritrovare in diversi motivi dell'ontologia deleuziana, come quello della «coscienza pura», della coscienza sonnambolica o ancora del «punto di vista della cosa», diventeranno infine due modi della creazione, due aspetti del «cervello-mondo», per usare un concetto dell'ultima filosofia di Deleuze e Guattari. Come spiegarsi, allora, che questo Essere-Pensiero, questo Pensiero-Natura che tutta l'ontologia deleuziana si impegna a «desoggettivare», a dissociarlo dalla problematica del soggetto, sia infine rapportato a un'istanza soggettiva quale il «cervello-soggetto»?

La coscienza pura

La riduzione trascendentale husserliana rapporta il «vissuto» all'assoluta immanenza a se stessa della coscienza. Il *noema* percettivo, o «senso» della percezione, è il percepito *come tale* (il percepito quale appare in una percezione). Questa «apparenza» non è né un dato sensibile né un fatto psichico: è l'idealità oggettiva in cui consiste l'intenzionalità stessa. La «coscienza assoluta» di Husserl, in quanto orizzonte di ogni apparire, non può dunque essere *causata*: essa si definisce, secondo un'idea che è al fondo di ogni fenomenologia, nella sua pura e semplice immanenza.

Inoltre, come dichiara Sartre, Husserl, nelle *Ricerche logiche*, ha fatto da apripista. ¹ Distinguendo l'essere della coscienza da quello dell'io [*Je*], che è qualcosa *per* la coscienza («una produzione sintetica e trascendente della coscienza») (Sartre 2011, 31), egli inaugura un campo di immanenza pura. Motivo per cui Deleuze, in *Logica del Senso*, può appoggiarsi al concetto husserliano di «espressione» (lo strato noematico) per caratterizzare un'attività paradossale del senso incorporeo che, come la descrive Husserl non è produttiva, ovvero «si esaurisce nell'espresso» (*la sua produttività [...] si esaurisce nell'esprimere*) (Husserl 2002, 310), e che costituisce la singolarità dell'azione noematica. «La fenomenologia sarebbe forse questa scienza rigorosa degli effetti di superficie?» (Deleuze 2009, 27)

¹ Cfr. Sartre 1962

Ma quando si tratta di rendere conto della donazione di senso nella sua *genesi* e non più semplicemente della sua impossibilità incorporea (l'idealità noematica), Husserl rivede, in *Idee*, nel 1913, le precedenti affermazioni delle *Ricerche*, che negavano all'Ego lo statuto di principio originario a sostegno dei vissuti. Ora si mantiene la trascendenza di un io [*Moi*] puro, senza il quale l'investigazione dei vissuti si vedrebbe privata di contenuti. ² Sussiste, dunque, in seno all'immanenza della coscienza, una trascendenza: un io che si suppone distinto dall'unità immanente dei vissuti, non oggettivabile in quanto sua struttura necessaria (Cfr. Husserl 2002, §57). Nessuna riduzione, afferma allora Husserl, ha presa su questo io puro, da cui emanano e verso il quale convergono «necessariamente» tutti gli atti intenzionali come loro centro di riferimento. Detto altrimenti, la coscienza husserliana scopre l'io, ma non lo genera.

² «La purificazione trascendentale [non] può significare la messa fuori circuito di tutte le trascendenze, altrimenti rimarrebbe sì una coscienza pura, ma più nessuna possibilità di una scienza della coscienza pura» (Husserl 2002, 146).

«Sarebbe seducente — afferma Sartre — costituire l'Ego in polo-soggetto

come quel polo-oggetto che Husserl pone al centro del nucleo noematico. Questo polo-oggetto è una *x* che sostiene le determinazioni» (Sartre 2011, 64).³ Il nucleo noematico è certamente un attributo, ma è anche un predicato, concepito nel suo rapporto con l'oggetto *x*. Questo nucleo, questo centro trascendentalmente intimo, consiste in definitiva nella relazione del noema con l'oggetto. Ma allora la relazione del noema con l'oggetto, poiché garantisce che il senso intenzionato [*visée*] si superi in un oggetto, dovrà essere essa stessa costituita dall'lo come «ultima struttura del noema» (Deleuze 2009, 91).

³ Traduciamo "noyau" con "nucleo" anziché come "nocciolo" per uniformarlo alla traduzione italiana di Logica del senso (NdT).

Le metafore del nucleo, dice Deleuze, sono inquietanti, «avvolgono ciò che si tratta di spiegare» (la genesi dell'io puro e della relazione d'oggetto). La maniera in cui la fenomenologia husserliana oltrepassa l'impostazione critica del semplice condizionamento, la maniera in cui si fa carico della questione della genesi del senso, consiste, di fatto, nel presupporre in un'istanza originaria, l'Ego trascendente, che manterrebbe la forma pura dell'oggettività e la forma pura della coscienza, ciò che essa stessa pretenderebbe generare attraverso un metodo trascendentale. Per garantire che le condizioni degli oggetti reali della conoscenza siano le stesse di quelle della conoscenza, concepisce delle singolarità determinabili soltanto se già incluse in un io puro o in un lo trascendentale. La fenomenologia ricalca così la condizione trascendentale a partire da un'esperienza che si realizza effettivamente solo se colta o raccolta nella forma dell'lo, nella struttura dell'ipseità. Pone in rapporto l'essere *del* mondo con l'unità intenzionale dell'essere *al* mondo.

In *Logica del senso*, Deleuze rende un bell'omaggio a Sartre: la donazione di senso e la conseguente produzione delle altre dimensioni della proposizione possono avvenire soltanto «in un campo trascendentale che soddisferebbe le condizioni poste da Sartre nel suo articolo decisivo del 1937. Un campo trascendentale impersonale che non ha la forma di una coscienza personale sintetica o di una identità soggettiva – poiché al contrario il soggetto è sempre costituito» (Deleuze 2009, 93). In *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze e Guattari vedranno in Sartre colui che restituisce all'immanenza i suoi diritti. Grazie all'idea di un campo trascendentale impersonale, egli ha rotto con la maniera moderna di salvare la trascendenza, pensandola come interna all'immanente, sotto forma di un Soggetto trascendentale cui si attribuisce campo di immanenza invece che come un «Qualcosa o [...] un Uno superiore a ogni cosa» (Deleuze & Guattari 1996, 37).

Visto da questa angolatura, il programma sartriano de *La trascendenza dell'ego* è in consonanza con quello di Deleuze:

Tuttavia poniamo la seguente domanda: questo me psichico e psico-fisico non è, forse, sufficiente? Occorre accompagnarlo con un lo trascendentale, struttura della coscienza assoluta? Evidenti sono le conseguenze della risposta. Se questa è negativa ne risulta che:

- 1) il campo trascendentale diventa impersonale o, se si preferisce, «prepersonale», e senza lo;
- 2) l'lo non appare che al livello dell'umano e non è che una faccia del Me, la faccia attiva; [...]
- 4) sarà lecito domandarsi se la personalità (anche la personalità astratta di un lo) è un accompagnamento necessario di una coscienza e se si possono concepire delle coscienze assolutamente impersonali (Sartre 2011, 30 e s.).

La coscienza sartriana è un atto [*visée*] senza oggetto, un dispiegamento in

assenza di un fuori che la circoscriva o di un contenuto che verrebbe a riempirla o a svuotarla, dissociata dalla relazione di trascendenza della cosa rispetto alla coscienza costituente: «Il campo trascendentale purificato da ogni struttura egologica, ritrova la sua originaria trasparenza» (Sartre 2011, 85), «Questa coscienza assoluta, quando è purificata dall'io, non ha più niente di un *soggetto*» (Sartre 2011, 98). La coscienza trascendentale non è neppure umana, è l'Ego ad umanizzarla. In se stessa, non è né umana né mondana.

Eppure, malgrado la radicale desoggettivazione della coscienza condotta da Sartre ne *La trascendenza dell'Ego*, egli non ha spinto fino in fondo le conseguenze della sua affermazione, contro Kant, di un campo trascendentale senza soggetto. «Tale campo non può essere determinato come quello di una coscienza: nonostante il tentativo di Sartre, non è possibile mantenere la coscienza come nucleo rifiutando nello stesso tempo la forma della persona e il punto di vista dell'individuazione. Una coscienza non è nulla senza sintesi di unificazione, ma non c'è sintesi di unificazione di coscienza senza forma dell'io né punto di vista dell'io» (Deleuze 2009, 96). Pensando (ancora) il piano di immanenza come un campo di coscienza, Sartre non arriva a pensare l'immanenza come immanenza a sé.

La coscienza sartriana è pura non solo perché purificata dal Soggetto trascendentale, ma anche perché, perfettamente traslucida, è sempre presente a se stessa: «la coscienza è necessariamente essere coscienti di ognuna delle sue fasi». Detto altrimenti, la conseguenza che Sartre non ha saputo spingere fino in fondo, secondo Deleuze, è che il campo trascendentale, in realtà, è *inconscio*. Per non snaturare il piano di immanenza del pensiero, il campo trascendentale deve essere definito come l'inconscio del pensiero.

L'istanza genetica del senso è sì sintetica (poiché è la determinazione del pensiero), ma tale sintesi è *disgiuntiva*. È a questa condizione che, secondo Deleuze, la logica può raggiungere il vero senso della genesi. Ed è per questo che il campo trascendentale deve essere definito come l'inconscio del pensiero: il modo in cui si determina e si auto-costituisce non equivale a quello dell'unità immanente alla coscienza. È sintetico solo nella misura in cui è anche disgiuntivo. L'istanza genetica non è né l'oggetto=x né la coscienza costituente, ma l'elemento paradossale=x, il non senso che produce il senso generando le serie divergenti. Poiché manca alla propria identità, come alla propria origine, tale istanza non presuppone più nulla di ciò che deve essere generato. Il suo spostamento nella serie dei significati come elemento in sovrannumero, e nella serie significativa come significativa vuoto, fa sì che tra le due si stabilisca un rapporto sulla scia del non rapporto, come messo in evidenza da Lacan ne «L'istanza della lettera».

La circolazione della casella vuota diventa così il principio mobile immanente di auto-unificazione della molteplicità delle singolarità impersonali che popolano il campo trascendentale del pensiero puro. Puro, cioè affrancato dai criteri qualitativi (aristotelici) del pensiero: non contraddizione, terzo escluso, discorsività, negazione, ecc. Un pensiero non riflessivo e non cosciente, le cui forme di intellegibilità non sono quelle del nesso e della mediazione, ma il taglio e la disgiunzione. Appoggiandosi alle teorie strutturaliste, la concezione deleuziana del campo trascendentale converte allora le questioni fenomenologiche in questioni epistemologiche. Da questo punto di vista, essa è più vicina alla sovversione lacaniana del *Cogito* cartesiano che alle «filosofie della coscienza»: «penso dove non sono, sono dove non penso».

Ciò non vuole dire, tuttavia, che tale inconscio sia proprio il «soggetto

dell'inconscio». Certo, Deleuze fa suo il tema della sostituibilità della casella vuota: rivendicando, nel '69, la filiazione degli «autori che la moda più recente ha battezzato strutturalisti», ne fa una delle tre proprietà che definiscono una struttura. Ma nella sua descrizione del «*macchinario del senso*», prolunga solo una parte della teoria lacaniana della struttura, lasciando da parte ciò che di più notevole Lacan aggiungerà al paradigma strutturalista, ovvero precisamente una nuova teoria del soggetto. Poiché in Lacan l'atopia della casella vuota, la sua capacità di arrivare a occupare un posto qualsiasi, è proprio la caratteristica del soggetto del significante.

Se Deleuze riprende il primo tema senza tener conto del secondo, è perché il soggetto del significante come proprietà della struttura qualsiasi designa altrettanto bene la referenza o il riferimento assoluto che vale come soggetto della scienza. È il modo di costituzione del soggetto, che la cesura galileiana ha definitivamente instaurato in Occidente, e cioè, precisamente, tutto ciò con cui l'ontologia deleuziana intende rompere: per la sua funzione referenziale, egli ricongiunge l'esercizio del pensiero al proprio paradigma scientifico.

Chiamando «differenziante» questo elemento mobile e atopico, che corrisponde in Lacan all'estrazione di un significante «rappresentativo» dalla catena significante, Deleuze vuole privilegiare la distribuzione nomade del senso, la sua emissione aleatoria. Egli mette in rapporto la pura catena significante e i suoi modi di determinazione strutturale, con degli eventi singolari, degli atti contingenti che fondano l'ordine strutturale del linguaggio (e non l'inverso). Il «differenziante» pone l'accento, nell'epistemologia della struttura, sul carattere aleatorio della produzione delle serie, sulla contingenza dell'effetto di senso, piuttosto che sulla necessità di (ri)trovare una forma di sincronia, un referenziale assoluto, o ancora un «punto di capitone» tra livelli o serie differenti. Subordina l'ordine della struttura all'effetto di taglio o risonanza. Ma per l'appunto, questo «differenziante» di cui Deleuze fa, in *Logica del senso*, una proprietà della struttura, non dovrebbe piuttosto portare a oltrepassare il regime stesso della struttura, e il tipo di determinazione della catena significante (la relazione d'opposizione distintiva, la disgiunzione esclusiva)?

Questa conseguenza, rimasta inavvertita da Deleuze, viene messa in risalto da Guattari in *Macchina e struttura*: il «differenziante» non è l'effetto di una struttura, ma di una macchina (Guattari 2012, 290 e ss.). Ora, è proprio avvalendosi della teoria lacaniana del soggetto (che Deleuze aveva passato sotto silenzio) che Guattari può portare il differenziante deleuziano dal lato della macchina, e dissociarlo infine dalle proprietà della struttura in cui Deleuze l'aveva incluso. L'estrazione, dalla catena significante, di un significante differenziante, corrisponde alla produzione di una soggettività inconscia; senza di essa la ripetizione di una singolarità non potrebbe essere riconosciuta come principio costitutivo di tale o tal altro ordine strutturale.

Detto altrimenti, lo spostamento dalla struttura alla macchina, ampiamente riconosciuto come un punto di innesco della filosofia di Deleuze-Guattari, è stato possibile solo definendo il «differenziante» della struttura non soltanto come taglio, ma come taglio *soggettivo* – il che equivale a dire: (ri)partire, come ha fatto Guattari, dalla teoria lacaniana del soggetto, al fine di slegare il soggetto inconscio dalla sua inclusione nella struttura (come una delle sue proprietà o come sua propria discrepanza). Il soggetto che Guattari fa valere, a partire da Lacan, non è dunque il soggetto del significante (laddove il soggetto inconscio si riduce a una semplice proprietà della struttura), ma il soggetto considerato nel

suo rapporto all'oggetto α : questo residuo di reale che fa del soggetto qualcosa d'altro che un puro significante e che, in Lacan, impedisce l'oscillazione del reale del taglio soggettivo nell'idealità epistemologica della struttura. Guattari, in un gesto di ripresa e di rielaborazione della teoria lacaniana del soggetto, allontana la logica deleuziana dal paradigma strutturalista, a vantaggio di un nuovo paradigma macchinico.

Bisogna forse vedervi l'indice di una differenza tra Deleuze e Guattari, una differenza che resta indiscernibile nei libri che hanno scritto insieme? L'elaborazione di una nuova concezione della soggettività è sin dall'inizio una questione essenziale per Guattari, un compito che appare urgente e necessario a partire dalla sua pratica analitica e politica. ⁴ Deleuze

stesso, invece, giudica le nozioni di soggetto e di soggettività troppo inscritte in quella storia della filosofia che va da Cartesio a Hegel, da cui tenta di dissociarsi, e dunque mantiene, nei loro confronti, una forma di indifferenza, come testimonia la fin troppo brigativa risposta alla domanda di Nancy: «Cosa viene dopo il soggetto?» (Deleuze 2010, 288-290). ⁵

«Noialtri analisti ci atteniamo alla questione della soggettivazione» (Lacan 2007, 328). Per Lacan, la «soggettivazione» definisce il processo stesso della cura come l'avvento di un soggetto là dove non era ancora. ⁶ Il neologismo di *Millepiani*, «desoggettivazione», prende di mira la consegna freudiana secondo cui l'inconscio è ciò di cui il soggetto deve prendere possesso (Lacan 2003, 72). Al contrario di questa «soggettivazione» dell'inconscio secondo la quale il soggetto arriva, attraverso l'analisi, ad assumere di sua iniziativa il proprio discorso inconscio, accadendo come soggetto di un desiderio di cui non era che l'oggetto, «*Wo es war, soll Ich werden*», la desoggettivazione di Deleuze e Guattari fa valere una coscienza minimale ed elementare, il cui unico scopo è fondersi nell'impersonale. Nessun altro *werden* al di fuori di un impersonale verdeggiare.

Mentre la *soggettivazione* segna, secondo Lacan, la «particolarità» della psicoanalisi, che non ha alcuna pretesa di ricoprire l'intero campo dell'esperienza (Lacan 2003, 72) (da qui la sua eccentricità rispetto a quel che Lacan chiama talvolta «l'(h)ontologia»), l'ontologia deleuziana si rivolge, invece, all'*individuazione*. Deleuze punta a dare conto, nell'immanenza di un solo e medesimo piano di composizione, dell'individuazione di *tutti* gli esseri (potendo designare *in equal misura* un'ora della giornata, una stagione, un'intensità di bianco, un grado di calore, un animale o un essere umano).

Ora, dal punto di vista della questione «ontologico-trascendentale» dell'individuazione, la dualità conscio/inconscio non è più pertinente dell'affermazione husserliana di Sartre, secondo cui «chi dice "una coscienza" dice tutta la coscienza» (Sartre 2011, 33). L'interesse di Deleuze è calamitato, più che dalle formazioni dell'inconscio (come il sogno o il motto di spirito), dalle diverse forme acefale, dai diversi gradi «desoggettivati» di coscienza.

Così Jung gli sembra essere più prossimo alla vera natura dell'inconscio. Questi porta in primo piano, contro il dualismo delle pulsioni e la teoria della

⁴ Il tema di una nuova soggettività attraversa l'opera di Guattari, dai suoi primi testi sulla soggettività di gruppo fino a *Caosmosi*, dove troviamo l'appello a un «decentramento della questione del soggetto verso quella della soggettività», che evidenzia la «dimensione di creatività processuale» di quest'ultima (Guattari 1996, 30).

⁵ La domanda non figura in Deleuze 2010b, ma come tema del numero di *Cahiers Confrontation* n°20, 1989 (NdT).

⁶ L'avvento del soggetto può essere inteso sia come assunzione del mandato simbolico al quale è assoggettato (com'è per il Lacan degli anni '50), sia, più tardi (nel Seminario XI), come soggettivazione della scelta forzata per cui lui stesso ha optato, ma senza che questo «lui stesso» sia ancora un soggetto, a causa della sua alienazione simbolica.

rimozione, le alleanze tra la coscienza e certi strati dell'inconscio, ineguali quanto all'origine e al valore, che suscitano regressioni le quali differiscono in natura, e nonché possibilità di progressioni compensatrici. L'inconscio è tale soltanto in senso ristretto: relativamente al pensiero rappresentativo. Jung non assume la divisione tra il soggetto e la coscienza, ma l'allargamento della coscienza. La coscienza desoggettivata è una psiche estesa, tanto estensione dell'anima quanto spiritualizzazione della materia, simile alla doppia distensione bergsoniana, verso la materia e verso la memoria, per cui, come diceva Merleau-Ponty, «prendendo gli opposti nella loro differenza estrema, l'intuizione li vede riunirsi» (Merleau-Ponty 2003, 242).

La coscienza sonnambolica

Il motivo della coscienza *sonnambolica* scandisce i primi testi di Deleuze, che fa giocare le controverse teorie di Bergson e Jung intorno al rapporto tra l'istinto e la coscienza, contro la psicoanalisi freudiana e lacaniana del soggetto dell'inconscio.⁷ Il tema, inoltre, rinvia a certe forme di vita che affascinano Deleuze, per il loro essere come fissate in un movimento che va facendosi. «Questo io trovo interessante nelle vite, i buchi che esse comportano, le lacune, a volte drammatiche, ma a volte invece no. La maggior parte delle vite comportano catalessi o forme di sonnambulismo che si protraggono per alcuni anni. Forse il movimento si fa in questi buchi [...] Ecco due cose interessanti in una vita, le amnesie e le ipermnesie» (Deleuze 2011, 183 e ss.).

⁷ Sul rapporto tra Deleuze e Jung, si veda Kerslake 2007.

In *Istinti e istituzioni*, testo commissionato nel 1953 da Gerges Canguilhem, Deleuze espone la teoria sonnambolica dell'istinto, in particolar modo quella di Bergson, e riprende l'idea per cui è nel regno degli insetti che l'istinto appare nel modo più chiaro. Il testo d'apertura della raccolta è quello in cui Cuvier descrive gli animali guidati dall'istinto a come delle specie sonnambule, continuamente inquisite da una sorta di sorta di sogno o visione. L'istinto indica sì un tipo di coscienza, ma che ignora i suoi atti. Come il sonnambulo, essa ha consapevolezza di ciò che fa, ma ignora perché lo faccia. Inoltre, afferma Bergson, «in certi fenomeni di sentimento, in certe simpatie e in certe antipatie irriflessive, sperimentiamo in noi stessi, in forma molto più vaga, e anche troppo impregnata d'intelligenza, qualcosa di quello che deve succedere nella coscienza di un insetto che agisce per istinto» (Bergson 2012, 158). L'intuizione è equiparabile a un istinto che, divenuto disinteressato, ci condurrebbe all'interno della vita stessa, un istinto, scrive Bergson, «capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito» (Bergson 2012, 159). La coscienza sonnambolica è una coscienza dilatata.

L'istinto discerne una situazione da dentro e rivela una prospettiva della natura vista dall'interno, una sorta di memoria organica che la attraverserebbe *in toto*, dalle proprietà vitali delle cellule fino alle forme d'istinto più compiute, come quella delle vespe. Il comportamento istintivo si piazza all'interno del proprio oggetto, manifestando l'esistenza di un'altra facoltà cognitiva di fianco all'intelligenza. Fa apparire il mondo di un puro sensibile, sottratto alle sue condizioni umane, in cui non riconosciamo più nessuna delle leggi conosciute della natura, come in una visione sonnambolica del dentro del nostro mondo.

È da qui che prende corpo l'affinità, nella filosofia deleuziana, tra queste forme etologiche, ovvero fisiologiche di coscienza elementare e il

trascendentalismo, tra la coscienza pura e queste soggettività larvali, questi io dissolti nell'immanenza del mondo delle cose, che sono «sogno e scienza insieme, oggetto di sogno e oggetto della scienza» (Deleuze 1971, 353). Là dove la vita è colta dall'interno, alla stessa maniera in cui l'essere percepito è descritto in *Materia e Memoria*, ovvero come se la mia visione delle cose si facesse in esse piuttosto che in me.

La vita, scrive Merleau Ponty, «somiglia meno a uno spirito d'uomo che a quella visione imminente o eminente che Bergson intravedeva nelle cose» (Merleau-Ponty, 2003, 245). Il ruolo che l'ultimo Merleau Ponty accorda allora a Bergson (nel suo saggio contenuto in *Segni* e in alcune delle sue «Note di lavoro») nell'ambito della critica all'idealismo trascendentale di Husserl, ci conduce al cuore del programma deleuziano dell'«empirismo trascendentale». ⁸ È ciò di cui testimonia in particolare una delle note di Merleau Ponty su Sartre, datata novembre 1959: «Occorre un rapporto all'Essere che si formi *dall'interno dell'Essere* – E, in fondo, ciò che cercava Sartre. Ma siccome, per lui, non c'è altro *interiore* tranne me, e ogni *altro* è esteriorità, l'Essere non è intaccato da questa decompressione che si realizza in esso, rimane positività pura, oggetto, e il Per Sé non vi partecipa se non per una specie di follia» (Merleau-Ponty 2007, 276).

⁸ A tal proposito, Eric Alliez nota che «là où le dernier Merleau-Ponty s'arrête, interrompu par la mort, Deleuze d'une certaine façon re-commence: en dialogue avec Bergson» (Alliez 1995, 74).

La coscienza pura, cioè la coscienza dissociata da ogni soggetto che si distinguerebbe dalla percezione, è tutt'uno col mondo, di cui rappresenta un punto di vista costituente. Grazie a questa trasposizione nelle cose del campo d'immanenza della coscienza pura, favorita dalla separazione della coscienza dall'ego apparentemente costituente — ma in realtà costituito —, la descrizione dell'essere può essere inclusa nell'essere stesso, nella sua genesi e nel suo concetto. È solo a questa condizione che il campo trascendentale, interamente desoggettivato, diviene quello di un empirismo radicale. La descrizione dell'«essere grezzo del mondo percepito», come dice Merleau-Ponty riguardo a Bergson (Merleau-Ponty 2003, 243), corrisponde, in Deleuze, alla restituzione di un senso pre-umano dell'essere, irriducibile all'ente in generale come a qualche aspetto della costituzione del soggetto, nell'auto-affezione di una differenza intensiva che precederebbe l'individuazione della percezione.

La controeffettuazione deleuziana della Rivoluzione Critica adotta un movimento contrario a quello della soggettivazione moderna o kantiana dell'esperienza (essendo noi sempre interni al *linguaggio* e alla *coscienza*, la condizione di esteriorità è sempre relativa a noi stessi). L'immanenza, che non è più immanenza *a* ma immanenza di sé, è «un fuori più lontano di qualsiasi mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno» (Deleuze 1996, 48). Il «trascendentale» non designa più le condizioni della conoscenza, ma l'elemento genetico *interno* alla costituzione di tutti gli enti. È l'interno dell'essere: si tratta dello stesso essere, ma visto dall'interno — ossia, precisamente, il luogo cui il trascendentale kantiano nega l'accesso. Dato che le condizioni dell'oggettività caratterizzano altrettanto bene la nostra impossibilità di accedere all'interno delle cose, alla profondità dell'essere. Certo, noi siamo già da sempre gettati nell'esteriorità (la «coscienza di»): come ricorda Sartre, la coscienza non ha dentro alcuno, essa non è altro che il fuori di se stessa (e il rifiuto d'essere sostanza). ⁹ Ma questa esteriorità è solo il fuori in quanto relativo a noi, vale a dire il fuori

⁹ Cfr. Husserl 2002, §31 e §32.

visto dall'esterno. Il trascendentale deleuziano, invece, corrisponde al fuori visto dall'interno: l'interno *del* fuori.

Detto altrimenti, la coscienza «pura» non è dal lato del soggetto, ma dal lato dell'oggetto. È come se, per restituire le condizioni dell'esperienza reale, l'intuizione pura, che la filosofia trascendentale ha distinto dall'intuizione puramente empirica, debba cadere o saltare fuori: ritornare, in un certo senso, nelle cose, senza cessare d'essere *a priori*. E tutto ciò, in effetti, come dice Kant a proposito delle anticipazioni della percezione ha sempre in sé qualcosa «che fa specie ad un ricercatore abituato alla riflessione trascendentale, e divenuto perciò cauto» (Kant 2012, 249 e ss.).

Il punto di vista della cosa

Nella seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*, condotto dalla sua spiegazione della materia della sensazione sino al limite del criticismo, Kant affermava che la grandezza intensiva riguarda anzitutto il reale e solo dopo la sensazione — «in tutte le apparenze il reale, che è un oggetto della sensazione, possiede una quantità intensiva» (Kant 2010, 242). I gradi non son più la condizione soggettiva della sensazione (come nel caso della prima edizione). L'intensità non è più un modo di apprensione che si applica a un dato dall'esterno (l'intensità della sensazione ci conduce a attribuire un grado di realtà all'oggetto che gli corrisponde). Essa costituisce la generazione simultanea del reale e della sensazione. La grandezza intensiva è diventata un'istanza appartenente al reale e non più al soggetto; essa genera la sensazione e, allo stesso tempo, l'oggetto della sensazione.

Come è noto, Kant mette in rapporto il sapere *a priori* del grado, dunque l'orizzonte del (soggetto) trascendentale, con ciò che si presenta nella sensazione come l'altro irrecuperabile del concetto: l'intensità, la proprietà di tutte le sensazioni di avere un grado, può essere conosciuta *a priori*. Ogni affezione empirica è suscettibile di svuotarsi del proprio contenuto, fino al punto in cui non resta che la coscienza pura di una differenza qualsiasi nello spazio e nel tempo (il grado o della sensazione). Affinché il pensiero possa apprendere *a priori* dalla sensibilità, Kant trasforma la coscienza pura in una coscienza puramente formale.

Ora, se ci poniamo nel Reale e non più nel possibile, non possiamo arrivare a raggiungere, come *presuppone* Kant, la coscienza empirica (il contenuto della sensazione) a partire dalla coscienza pura, ma non possiamo comunque cogliere l'intensità in se stessa (indipendentemente dall'estensione e dalle qualità nelle quali si sviluppa e scompare in quanto tale) quando la coscienza percettiva raggiunge l'intensità=0. La coscienza «pura» non è più allora coscienza puramente formale, o solamente pensata, è un'emozione primaria e materiale, un «lo sento» che precede l'lo penso, dicono Deleuze e Guattari ne *L'anti-Edipo*. Questo lo sento, che costituisce la parte «profondamente schizoide» delle anticipazioni kantiane della percezione (Deleuze & Guattari 2002, 21), è più vicino a una coscienza totalmente desoggettivata che a un cogito sensibile. Il sentimento (la relazione della rappresentazione al soggetto, come diceva Kant) ¹⁰ precipita nel presentimento, e la percezione (la cui origine intensiva e discontinua che appare inizialmente al pensiero come un fuori inspiegabile, poteva comunque, a detta di Kant, essere appresa *a priori*) nell'allucinazione, «L'allucinazione pertinente di un Dentro come puro Fuori» (Badiou 2013, 21).

Da un lato, la coscienza si dissolve nell'immanenza. Dall'altro, allo stesso

¹⁰ Cfr. Kant, 1970 § 9

tempo, sono le cose stesse ad acquisire quel carattere che la terza *Critica* considerava, attraverso il libero gioco della facoltà nel sentimento del bello, come la manifestazione privilegiata della soggettività: lo scarto essenziale che il soggetto costituisce in rapporto alla regola di una relazione tra le facoltà determinata in tutto e per tutto dal concetto. Nell'ontologia deleziana, questo scarto è una «sfocatura», un'oscillazione oggettiva *nelle cose*. Queste ultime caratterizzano il processo che comprende in sé la potenza con la quale agisce. Esse sono inerenti alla costituzione dinamica dell'esperienza.

Perciò, bisogna affermare per lo spazio lo stesso che per il tempo: non è lui che è interno a noi, siamo noi ad essere interni ad esso, non perché saremmo in esso «contenuti», ma nel senso dello «slittamento», dell'«ondeggiamento» che costituisce lo spazio illimitato, così come «una vertigine, un'oscillazione» costituisce il tempo (Deleuze 1996, 48). La coscienza «cessa d'essere una luce sugli oggetti, per divenire una pura fosforescenza delle cose in sé» (Deleuze 2011, 273). Queste cose in sé appartengono ora al regime della variazione costante, là dove prendono vita «mille figure capricciose, elementari» (Deleuze 2011, 274).

È ciò di cui testimonia, in *Differenza e Ripetizione*, il motivo enigmatico del *punto di vista della cosa*. Sulla scia dell'«interiorità» dell'istanza genetica la condizione trascendentale che non è quella riflessiva della coscienza, la quale postula l'identità dell'io, anche il punto di vista non è quello del soggetto «sulle» cose (la variabilità delle percezioni soggettive): appartiene alla cosa stessa. È la cosa che oramai, come nel caso dei «fenomeni a prospettiva interna», non smette di variare, in un divenire identico al punto di vista. Le sue metamorfosi, le sue trasformazioni prendono il posto del *vis à vis* con l'oggetto, del «punto di vista su». Contrariamente alla moltiplicazione delle rappresentazioni (che possono sempre convergere su un medesimo oggetto) o a quella dei punti di vista (che, in fondo, si limitano a mettere rapportare i diversi momenti alle proprietà di un medesimo io), tale decentramento conduce a un immediato «sub-rappresentativo» che, a partire da un disequilibrio primario, genera simultaneamente l'in sé del rappresentato e il per sé del rappresentante. «Ogni rappresentazione componente deve essere deformata, deviata, strappata al proprio centro. Occorre che ogni punto di vista sia anche la cosa, o che la cosa appartenga al punto di vista» (Deleuze 1997, 79).

È ne *La Piegia* che Deleuze, lettore di Leibniz, definirà l'interiorità (un'interiorità non riflessiva, cioè non cartesiana, e non intenzionale, cioè non husserliana) come ciò che accade nell'occupazione di un punto di vista. ¹¹ «L'interiorità assoluta, che si eguaglia al mondo, di cui è un punto di vista» (Badiou 2013, 21), come scriveva Alain Badiou nella sua recensione de *La Piegia*. Ma già in *Differenza e Ripetizione* ciò che ci mostra il prospettivismo è che il punto di vista non deve essere inteso come variazione secondo soggetto. Non come ciò che rende qualcosa soggettivo costituendolo o donandogli senso nella sua relazione con noi. Al contrario: il punto di vista, dalla cui occupazione il soggetto accade, è: «L'osservatore fa parte del simulacro stesso che si trasforma e si deforma con il suo punto di vista» (Deleuze 1975, 227).

In un certo senso, allora, Deleuze incontra la questione lacaniana della soggettivazione. Non come alienazione primordiale nel linguaggio, né come assoggettamento alla legge simbolica, ma come dipendenza dallo sguardo: la forma privilegiata dell'oggetto *a*, nella misura in cui determina, nel visibile, la

¹¹Tramite il legame dell'anima con il corpo, Leibniz ha pensato un'interiorità assoluta che ha il mondo come suo rovescio e che fa del fuori la membrana del dentro. Cfr. Deleuze 2004, 31 e ss.

divisione del soggetto come dissoluzione, collasso nella cosa. Ché il motivo del punto di vista della cosa non è solo enigmatico, è altresì *fantasmatico*: le cose mi guardano prima che io le veda. In *Logica del senso* e *Differenza e ripetizione*, Deleuze riconosce al fantasma un ruolo essenziale. Assieme all'allucinazione, è una modalità privilegiata della coscienza desoggettivata, che precede e origina il pensiero razionale e l'organizzazione delle significazioni (tra cui la forma fenomenologica e totalizzata dei vissuti). Detto altrimenti, le condizioni dell'esperienza reale non sono razionali come quelle dell'esperienza possibile, esse sono fantasmatiche.

Infatti, la struttura del fantasma è precisamente quella che fa passare il soggetto nell'oggetto: il soggetto *si fa* oggetto. ¹²

Se Freud ha potuto riunire il sogno, il fantasma e l'allucinazione sotto il nome di «psicosi allucinatorie del desiderio», senza riuscire a differenziare del tutto queste tre formazioni psichiche, è perché sono tutt'e tre delle formazioni dell'oggetto α , secondo Lacan: formazioni in cui il soggetto diviene l'oggetto, diviene egli stesso una *passione dell'oggetto*.

¹² La separazione dell'oggetto è, allo stesso tempo, un'identificazione del soggetto con l'oggetto: il bambino non solo perde il seno, ma lo diventa; il voyeur non solo guarda, ma si fa sguardo ecc.

L'individuazione deleuziana condivide la stessa dinamica dissolutiva della soggettivazione lacaniana, processo attraverso il quale ci si fa disfacendosi, ci si produce dissolvendosi. La «soggettivazione acefala» della pulsione mostra così una forma minimale di *intenzionalità* e una forma elementare di *riflessività* che non vengono dopo il soggetto, ma *prima* di lui e secondo cui, pur scomparendo nella cosa, *ci si fa* (qualche cosa) – così come, nella «desoggettivazione» di Deleuze e Guattari, ci «si fa» un *Corpo Senza Organi*. Anche l'individuazione deleuziana si effettua in un movimento corale, in una ricaduta fuori di sé; essa manifesta lo stesso decadimento di questo effetto di caduta, quel residuo dell'avvento soggettivo descritto da Lacan come ciò il soggetto diviene sotto forma dell'oggetto piccolo α , a immagine del masochista, che si ostina a porre le condizioni del suo stesso decadimento larvale, della propria «oggettivazione».

Ciò non toglie che il decadimento deleuziano — «quella determinazione a sbalzi, [...] quella *suspense* che contraddistingue ogni momento della differenza, questa immobilizzazione che caratterizza ogni momento della caduta» (Deleuze 2011, 247 e ss.), non è ciò per cui un soggetto accade cadendo fuori di sé. È piuttosto il decadimento biologico della differenza intensiva, quello dei rallentamenti e delle precipitazioni che segnano le durate di gestazione della differenziazione temporale delle speci. Prossimo alle forme embrionali transitorie, in cui Deleuze riconosce i drammi dell'attualizzazione dell'Idea nello spazio e nel tempo, e che presentano i soggetti dissolti, le coscienze impersonali e desoggettivate come forme virtuali che animano ciascuna entità emergente, in corso di differenziazione. L'inconscio deleuziano è quello di un Pensiero-Natura. Assomiglia a una coscienza *cosmica*, più che all'inconscio freudiano. È una coscienza senza l'Uomo o, più precisamente, è l'Uomo che è nella coscienza e non l'inverso.

Il cervello-mondo

Alla formula di *Millepiani* pare rispondere, eco straniante e potente, l'ultimo motivo della filosofia di Deleuze e Guattari: la definizione dell'Essere-Pensiero come identità di mondo e cervello. Nella conclusione di *Che cos'è la filosofia?*, il cervello – un cervello non oggettivabile – annoda le tre modalità cerebrali, non

specificamente umani, della creazione (la forma, la forza e la funzione). Il cervello è *l'anima* che si estende al mondo o il mondo che si contrae in una molteplicità d'anime: la *passione* desoggettivata come forza della sensazione. Rinvia a un fuori e a un dentro topologicamente in contatto. **13** Il cervello è anche lo *spirito* che si sottrae alle regole associative della contiguità, della somiglianza e della causalità: la *coscienza* desoggettivata che si immerge nei rapporti aleatori e nei tagli irrazionali. **14**

Prolungando, in campo filosofico, i nuovi orientamenti degli studi scientifici del cervello, Deleuze trasla l'immagine classica (un'organizzazione verticale dell'integrazione-differenziazione e un'organizzazione orizzontale dell'associazione), verso due altri aspetti in grado di rompere, al contrario, col modello del tutto come interiorità del pensiero e con il privilegio dell'associazione. Portando le associazioni dello spirito fino al taglio irrazionale e le integrazioni-differenziazioni dell'anima fino all'eversione del dentro e del fuori, il cervello, «automa logico», può *divenire* un «automa spirituale». **15**

Nella conclusione di *Che cos'è la filosofia?* I tre modi della creazione risultano essere tre modi di «soggettivazione» del cervello. Affinché sia il cervello a pensare, e non l'uomo, bisogna che il cervello dica lo. Così, in ultima analisi, e non è certo il paradosso minore della filosofia deleuziana, l'Essere-Pensiero si rapporta, attraverso il concetto di cervello-soggetto, a un'istanza soggettiva. «La filosofia, l'arte, la scienza non sono gli oggetti mentali di un cervello oggettivato, ma i tre aspetti a partire dai quali il cervello *diventa soggetto*» (Deleuze & Guattari 1996, 221 - corsivo dell'autore).

Per darsi un cervello, come dice Deleuze ne *L'immagine-Tempo*, bisogna ora, in *Che cos'è la filosofia?*, che il cervello stesso divenga soggetto. La «soggettivazione» del cervello sarebbe il vero punto di svolta, non solo in rapporto alla sua oggettivazione come funzione determinata, ma anche rispetto alla fenomenologia, che non rompe con una tale oggettivazione scientifica se non riducendo il cervello a una funzione prelevata dai rapporti primari dell'uomo e del mondo, dalla coappartenenza delle sensazioni dell'uno e delle eccitazioni dell'altro. «È il cervello che pensa, e non l'uomo, essendo l'uomo solo una cristallizzazione cerebrale. Si potrebbe applicare al cervello ciò che Cézanne diceva del paesaggio: l'uomo assente, ma interamente nel cervello» (Deleuze & Guattari 1996, 221). In che senso, allora, il cervello-mondo deve essere detto «soggetto»?

I tre concetti di «ingetto», di «supergetto» e di «egetto» (che nominano in *Che cos'è la filosofia?*, i tre modi di soggettivazione del cervello: lo sento, lo concepisco, lo conosco) lasciano cadere il prefisso «sub», che indica la logica della presupposizione, inerente alla nozione ontologico-trascendentale del soggetto (*l'hypokeimenon*), e la determinazione di un senso primo dell'essere volto padroneggiarne l'equivocità, la pluralità discorsiva. Conservando il «getto», movimento del gettare, non al di sotto (come sostrato dei cambiamenti o come

13 Come ha mostrato Simondon, la struttura topologica del cervello, che manifesta un dentro e un fuori assoluti non può essere rappresentata adeguatamente in maniera euclidea; essa è la compresenza di un dentro più profondo di qualsiasi ambiente interno e di un fuori più lontano di qualsiasi ambiente esterno.

14 Si pensi al problema delle sinapsi, che introduce dei meccanismi aleatori nella trasmissione da un neurone all'altro.

15 Forse Deleuze ha potuto trovare, nell'evoluzione della ricerca scientifica sul cervello, una sorta di conferma della sua proposta circa le proprietà di un'altra «immagine del pensiero». In ogni caso, si è prodotto un «incontro» tra gli aspetti topologici e aleatori, progressivamente messi in evidenza dallo studio scientifico del cervello come sistema a-centrato, e quelli dell'immagine deleuziana del pensiero. Le trasformazioni dell'immagine cerebrale permettono così a Deleuze di riconoscere una nuova «immagine del pensiero» nell'immagine cinematografica moderna sopravvenuta, secondo lui, nella rottura del legame senso-motorio (Deleuze 2010b, 226-239).

identità a sé che permane al di sotto delle variazioni), ma «in» e «al di sopra» (l'ingetto e il *supergetto*), mettono letteralmente il soggetto *sottosopra*. Non è la soggettività ad essere rapportata al cervello (secondo l'orientamento di un materialismo riduzionista o fisicalista), ma è il cervello, scostato dalla soggettività umana, a divenire esso stesso, secondo questi tre modi, un soggetto inoggettivabile.

Il cervello-mondo è soggetto perché è contrazione delle vibrazioni del mondo. **16** Se è denominato anima o forza, non è in quanto azione ma in quanto «passione pura» (Deleuze & Guattari 1996, 223), «mistero della creazione passiva, sensazione» (p. 224). Nel cervello anima, l'«*il y a*» della natura e la sua potenza indeterminata di venire all'essere, si identificano in una facoltà di sentire che ricopre l'intero campo della specie, coesistendo con i tessuti embrionali e senza la quale la causalità resterebbe secondo Deleuze inintelligibile, «come se i fiori sentissero se stessi sentendo ciò che li compone» (p. 224). L'ingetto è il soggetto proiettato nelle cose, l'anima estesa alla sensazione del mondo, anima *in statu nascendi*. Non il soggetto della sensazione, ma il sentire stesso come soggetto.

16 «La vibrazione contratta, divenuta qualità, varietà» (Deleuze & Guattari 1996, 223).

L'estensione dell'anima è pensata come *spatium* intensivo (e dunque *genesi reale* dello spazio come estensione geometrica) e, parallelamente, l'intenzionalità dello spirito è pensata come consistenza, compresenza della forma al tempo stesso a tutte le sue componenti intensive. Seguendo le due facce della creazione, Natura e Pensiero, *Physis* e *Nous*, vi è un secondo senso per cui il cervello è soggetto: questi è una forma «assoluta», un auto-dispiegamento immanente che non obbedisce alla regola dell'associazione, cioè a rapporti di *esteriorità* tra le idee: «una forma in sé che non rinvia ad alcun punto di vista esterno, non più di quanto l'area striata della corteccia rinviino a un loro equivalente. È una forma consistente assoluta che *si* sorvola indipendentemente da ogni dimensione supplementare, che non fa dunque appello ad alcuna trascendenza, che ha un solo lato qualunque sia il numero delle sue dimensioni, che resta co-presente a tutte le sue determinazioni senza prossimità o allontanamento» (pp. 221 e ss.).

Lo spirito non è il supporto delle associazioni, e nemmeno la loro unità immanente, è il *trasporto del pensiero*. Essendo il piano colto in se stesso, cioè indipendentemente dal fine o dal programma, il modo di immediata dell'insieme a ciascuno dei suoi elementi, individuati e collegati, non dipende più dalla formazione regolata di un *soggetto*, né da un principio di *organizzazione*: il piano si effettua come sorvolo dell'intero campo. In questo secondo senso, il soggetto non è più «ingetto» ma «supergetto».

«*Scopulosque superjacet unda spumeus*»: così Virgilio descrive l'orlo di schiuma che acconcia l'onda quando supera gli scogli, lanciando l'onda spumosa oltre i sassi, ritirandosi rapidamente per poi ricoprire di nuovo, rifluendo, le pietre che ha fatto rotolare (Virgilio 1990, 595). Quando l'onda sgorga e si infrange sugli scogli, quando il mare spumoso sommerge la pietra coi suoi flutti agitati, lo scoglio fa corpo con questa massa liquida. «Il piano di immanenza è l'onda unica che li avvolge e li svolge» (Deleuze & Guattari 1996, 25).

Se Deleuze riprende da Whitehead il concetto di «soggetto-supergetto», è perché esso svolge, all'interno di *Processo e Realtà*, una doppia funzione. Relativizza il senso classico del soggetto, facendo valere un'altra radice del termine, a indicare il movimento opposto al porre-sotto: il *super-jacio* — il «gettare-sopra», il «lanciare verso». Non riduce il ruolo del *subjectum*, senza

dall'altro estendere simultaneamente il soggetto al di là dell'ordine della soggettività (della sua chiusura e della sua supposta autonomia), verso l'insieme delle entità attuali, o reali, colte nel loro emergere. «Una entità reale è ad un tempo il soggetto che fa l'esperienza e il supergetto delle sue esperienze. È soggetto-supergetto» (Whitehead 1965, 87).

Non senza una certa dose di ironia d'ironia, Deleuze imprime una torsione al concetto di supergetto. Quest'ultimo, in Whitehead, sta a indicare il soggetto di un processo di individuazione inteso come tendenza, atto. Il soggetto è coinvolto nell'individuazione come una forma virtuale di esistenza. Una entità emergente tende a una pienezza che non la definisce attualmente. Tutti i processi di individuazione, persino i più microscopici, manifestano tensioni d'esistenza tra soggetto e supergetto, attualità e tendenza, efficacia e atto, ed è in tal senso che mobilitano necessariamente dei soggetti immanenti. Il supergetto è questo «atto» che anima l'entità emergente, il suo «principio di inquietudine», aggiunge Whitehead (Cfr. Debaise 2006). In Deleuze e Guattari, la compresenza della forma alle sue componenti intensive non *consiste* in una tendenza, in un obiettivo immanente al soggetto (il «*self enjoyment*»), ma nella sua *velocità*. Il supergetto [*superject*] è piuttosto un «*superjet*». Mentre Whitehead sottolinea, a proposito del «soggetto-supergetto», che «nessuna delle due metà di questa descrizione deve essere persa di vista anche solo per un'istante» (Whitehead 1965, 88), il supergetto [*superjet*] di Deleuze e Guattari ne conserva solo una.

Il *superjet* non è nient'altro che questo «ritornare su di sé» che accompagna necessariamente tutti i movimenti del piano di immanenza: come il flusso e il riflusso dell'onda, il suo continuo rumore scandito per intervalli. È l'andirivieni a velocità infinita o senza limiti, che non si riduce alla successione degli spostamenti da un punto ad un altro, da una componente estensiva a un'altra, come nel caso delle velocità solo relative. Una velocità che non si estende senza tornare simultaneamente su se stessa. Nel suo caso, l'ago coincide con il polo. E allora il supergetto ricorda quel soggetto «solare e disumanizzato» che Deleuze evoca commentando il Robinson di Tournier (Deleuze 1975, 274) che libera delle linee di fuga attraverso le quali la Terra tutta intera fugge: è «mezzo di trasporto».

Così, per Kleist, tutto diviene velocità e lentezza, «successioni di catatonie e di velocità estreme, di svenimenti e di frecce. Dormire sul proprio cavallo e andare al galoppo. Saltare da un concatenamento a un altro, approfittando di uno svenimento, superando un vuoto.» (Deleuze & Guattari 2016, 376). Questa velocità infinita che caratterizza il piano di immanenza, che è la sola misura possibile della sua consistenza, è anche ciò che fa la sua dismisura e la sua «fragilità» o, piuttosto, il suo *rischio* permanente: precipitare nel caos su cui è posizionato. «*Un cranio esplode*, ossessione di Kleist» (p. 377). Perché il caos è ciò che sfalda ogni consistenza nelle velocità infinite. È il «fascio inestricabile di linee aberranti» (p. 433) che rende impossibile qualsiasi rapporto tra due determinazioni, perché le differenze sono divenute indiscernibili. «L'una appare come evanescente quando l'altra sparisce come abbozzo» (Deleuze & Guattari 1996, 33). La prova della prossimità del caos è forse il senso del «soggettivo» che attraversa, come suo *pathos* più proprio, tutta la filosofia deleuziana.

Così in *Mille piani*, il territorio che definisce un «essere a casa» si costituisce nella relazione con il caos. È la funzione del «ritornello» il cui tema ritma la costituzione di un territorio primo, che ci protegge contro il caos, fino all'incontro con le forze cosmiche del fuori che lo deterritorializzano.

Ma quel che più conta, nella prossimità del caos, non è tanto la presenza

distruttrice o dissolutiva in sé, quanto le operazioni creatrici che ne testimoniano la persistenza. La maniera in cui il caos *caotizza*, flette il modo in cui il pensiero determina l'indeterminato. Poiché i processi di individuazione non si atualizzano senza rischiare d'essere dislocati o sommersi, si tratta sempre di operazioni di *biforcazione*. E l'idea secondo cui l'essenziale è comprendere le biforcazioni, gli intermezzi, i vuoti, è ciò che dissocia l'«lo conosco» del cervello dalla sua definizione oggettivista come funzione determinata.

C'è poi un terzo e ultimo senso in cui il cervello deve essere detto soggetto: per il fatto che funziona attraverso iati, intervalli, tagli. Il che lo rende, come anima, inoggettivabile, oltre ad essere il modo di dispiegamento attraverso la quale una forma in sé è spirito. È il soggettivo nel senso kantiano della terza *Critica*: ciò che sfugge al potere della definizione oggettiva, là dove secondo il programma dell'empirismo trascendentale, le condizioni di una vera critica e quelle di una vera creazione divengono le stesse.

È questo che Deleuze intende quando afferma, ne *L'immagine-Tempo*, che è cambiato il rapporto che *noi* intratteniamo col cervello, non sotto l'influsso della scienza, ma al contrario nel guidare oscuramente la scienza verso i nuovi orientamenti della conoscenza del cervello che producono, al limite, un effetto di rottura con il modello cerebrale classico? «Il cervello diventa il nostro problema o la nostra malattia, la nostra passione, più che la nostra signoria, la nostra soluzione o decisione.» (Deleuze 2010b, 234). Ad ogni modo è ciò che lo porta a riconoscere, nel cosiddetto «cinema del cervello» (soprattutto in Resnais), non solo la struttura topologica del fuori e del dentro (la soggettivazione del cervello come *anima*) così come i tagli che sussumono ogni associazione (la soggettivazione del cervello come *spirito*), ma anche, in Téchiné e Benoist Jacquot, un'«ispirazione neopsicoanalitica»: «datemi un lapsus, un atto mancato, e ricostruirò il cervello» (p. 244)

Il cervello-soggetto non è un soggetto nel senso dell'inconscio psicoanalitico. Eppure, anche questa coscienza cosmica procede anch'essa per inciampi, deragliamenti e biforcazioni. Funziona solo guastandosi: «gli errori son parte integrante del piano». Questa «super» coscienza è sempre, in realtà, un «tra due» coscienze; la sua potente intuizione emerge solo dalle intermittenze dell'attenzione. Per essa, come per il soggetto dell'inconscio, contano più i tagli che le associazioni. Perché è nei vuoti, nelle lacune e nei buchi che ogni vita comporta, che si fa il loro movimento.

Bibliografia

- Alliez, E. (1995) *De l'Impossibilité de la phénoménologie*. Paris: Vrin
- Badiou, A. (2012) *L'avventura della filosofia francese*. trad. it. di L. Boni. Roma: DeriveApprodi
- Bergson, H. (2012) *L'Evoluzione creatrice*. trad. it. di M. Acerra. Milano: Bompiani
- Debaise, D. (2006) *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et Réalité*. Paris: Vrin
- Deleuze, G. (1971) *Differenza e ripetizione*. trad. it. di G. Guglielmi. Bologna: Il Mulino
- Deleuze, G. (1996) *Critica e clinica*. trad. it. di A. Panaro. Milano: Cortina
- Deleuze, G. (2004) *La Piegata. Leibniz e il Barocco*. trad. it. di D. Tarizzo. Torino: Einaudi
- Deleuze, G. (2009), *Logica del senso*. trad.it. di M. De Stefanis. Milano: Feltrinelli
- Deleuze, G. (2010a) *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*. trad. it. di D. Borca. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2010b) *L'immagine-tempo*. trad. it. di L. Rampello. Roma: Ubulibri
- Deleuze, G. (2011) *Pourparler. 1972-1990*. Trad. it. di S. Verdicchio, Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2016) *Millepiani*. trad. it. di P. Vignola. Salerno: Orthotes
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996) *Che cos'è la filosofia?* trad. it. di A. De Lorenzis a cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002) *L'anti-Edipo*. trad. it. di A. Fontana. Torino: Einaudi
- Guattari, F. (2012). «Macchina e struttura», in *Una tomba per edipo*, trad. it. G. Muraro. Milano: Mimesis
- Guattari, F. (1996) *Caosmosi*. trad. it. di M. Guareschi, Genova: Costa & Nolan
- Husserl, E. (2003) *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. trad. it. di Vincenzo Costa. Torino: Einaudi
- Kant, I. (2010) *Critica della ragion pura*. trad. it. di G. Colli. Milano: Adelphi
- Kant, I. (1970) *Critica del giudizio*. trad. it. di V. Verra. Roma-Bari: Laterza
- Kerslake, C. (2007) *Deleuze and the Unconscious*. London: Continuum
- Lacan, J. (2007), *Il Seminario, X, «L'Angoscia»*. trad. it. di A. Di Ciaccia e A. Succetti. Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2003) *Il Seminario, XI, «I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi»*, trad. it, di A. Succetti. Torino: Einaudi
- Merleau-Ponty, M. (2003) *Segni*. trad. it. di G. Alfieri. Milano: Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (2007) *Il visibile e l'invisibile*. trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani
- Sartre, J.-P. (1962) *L'immaginazione; Idee per una teoria delle emozioni*. trad. it. di A. Bonomi. Milano: Bompiani
- Sartre, J.-P., (2011) *La trascendenza dell'Ego*. trad. it. a cura di R. Ronchi. Milano: R. Marinotti Edizioni
- Virgilio (1990) *Eneide. Libri IX-XII*. trad. it. di C. Vivaldi. Milano: Garzanti
- Whitehead, A.

INTERVISTE E RECENSIONI

187

Intervista a Franco Lolli

197

**Una quasi-recensione
a Lacan, oggi.**

**Sette conversazioni
per capire Lacan
di Sergio Benvenuto.
Considerazioni margi-
nali sul rapporto
filosofia – psicanalisi.**

Filippo Zambonini

Intervista a Franco Lolli

Presentiamo qui il testo di un'intervista che Franco Lolli, psicoterapeuta, psicoanalista e saggista, ha rilasciato ai curatori in occasione della pubblicazione del volume *Prima di essere io. Il vivente, il linguaggio, la soggettivazione*. (Orthotes, 2017, 174p.). Il volume introduce al tema della soggettivazione tramite la lente clinica delle disabilità intellettive e dialoga con i referenti classici della teoria della soggettivazione lacaniana in casi in cui, tuttavia, lesioni organiche inficiano l'espressione potenziale della personificazione. *Prima di essere io* apre uno spazio d'indagine entro i bordi dell'impersonale, domandando cosa avviene ad un organismo che non può farsi corpo, ad un Si che non può farsi Sé.

1. L'oggetto della psicoanalisi, ossia il paziente, ha da sempre determinato la cifra teorica quanto l'esercizio tecnico della disciplina, istituendo struttura e limiti del campo conoscitivo (non vi è sapere che delle nevrosi e fuori dalle nevrosi non vi è sapere). Nella scelta di affrontare il tema della clinica delle disabilità intellettive, *Prima di essere io* si iscrive nel solco tracciato da diversi autori post-freudiani che, a partire da altre realtà psichiche oltre a quella nevrotica, allargano le possibilità del campo epistemologico psicoanalitico. Ci può raccontare, a partire dalla sua esperienza clinica, da cosa è mossa questa esigenza? Quali limiti teorici si incontrano e quali suggestioni empiriche premono nella direzione della necessità di una maggiore indagine conoscitiva?

Il vero oggetto della psicoanalisi, a mio parere, non è il paziente, ma l'inconscio. L'autentico "agalma", ciò che affascina lo psicoanalista, è, infatti, il meccanismo (un «lavoro che non serve a niente, se non a godere», specificherà Lacan negli anni '70) tramite il quale l'apparato psichico "cifra" il materiale percettivo che lo "percuote". Basta leggere l'Entwurf di Sigmund Freud per rendersi conto di quale sia la vera posta in gioco della riflessione psicoanalitica: come può l'elemento quantitativo tradursi in dato qualitativo? Come può lo stimolo meccanico trasformarsi in rappresentazione psichica? Come può l'evento lasciare una memoria? Cosa fa sì che di un accadimento al quale il vivente 'partecipa', il vivente stesso (soggetto diveniente) possa arrivare ad 'averne coscienza'? E cosa ne è di quel materiale che si deposita (e che continua a depositarsi) e che non si cancella mai del tutto? A questi (e a numerosi altri) interrogativi – che attraverseranno come un fiume carsico l'intera opera freudiana – il padre della psicoanalisi risponde chiamando in causa – tra gli altri – il concetto di inconscio. L'inconscio è quell'operazione (mai definitiva e sempre in atto) che è presupposta come condizione per la riscrittura delle tracce, il cui rimaneggiamento – afferma Freud – è alla base delle possibilità stesse del pensiero: in questa prospettiva, la disabilità intellettiva pone una serie di questioni inaggirabili. Frequentare persone con insufficienze mentali – tanto più se gravi – induce, infatti, inevitabilmente, a chiedersi se in quelle economie psichiche così compromesse (a causa tanto delle lesioni organiche quanto delle perturbazioni dei rapporti di desiderio che ad esse si associano) sia possibile pensare all'esistenza dell'inconscio, all'operatività, cioè, di una "altra scena" che contenga una verità celata (un "sapere non saputo"), se sia rintracciabile, in altri termini, quell'istanza psichica che – come afferma Lacan – è "strutturata come un linguaggio". Si tratta di una questione molto complicata, sulla quale mi interrogo da diversi anni: e che è il motivo di fondo che anima il libro al quale faceva riferimento.

Lo studio delle disabilità intellettive rappresenta una delle frontiere più avanzate della speculazione psicoanalitica. Non esiste una letteratura ampia sulla questione: sono pochi i contributi e gli autori che si sono dedicati (e che si dedicano) a sviluppare la conoscenza in questo settore della psicopatologia. Eppure, la mia opinione è che proprio questo campo clinico – sebbene così poco frequentato dagli studiosi orientati dall'insegnamento di Freud e di Lacan – possa aiutarci nella comprensione delle dinamiche psichiche che sono alla base

dell'antropogenesi e dei suoi eventuali inciampi. La storia di Liliana – che nel libro utilizzo come paradigma di una modalità particolare di stare al mondo – mette in risalto, in effetti, le impasse nella costituzione del soggetto che osserviamo nel variegato arcipelago delle disabilità intellettive: la sua condizione sembra fotografare – e imprigionare in un presente senza sbocco – una specie di antefatto del soggetto che ogni umano ha, verosimilmente, attraversato e superato.

2. A partire dall'esperienza clinica che discute nel testo sembra circolare particolarmente l'importanza del tratto reale del significante nei processi di soggettivazione dei pazienti affetti da disabilità intellettiva. Che rapporto sussiste tra il Reale del significante e la soggettivazione? Inoltre, cosa può significare questo in termini psicoterapeutici?

La clinica dell'insufficienza mentale mette chiaramente in luce una delle ragioni psicopatologiche che ne determinano la problematicità: la difficoltà del significante di funzionare nelle modalità (considerate) convenzionali. Intendo dire che nel soggetto con insufficienza mentale possiamo individuare come tratto saliente del suo "essere al mondo", un rapporto con il significante profondamente disturbato. Tanto più la disabilità è grave, tanto più il significante è, nel migliore dei casi, appesantito dal suo rapporto univoco ad un solo significato: tanto più la disabilità è grave, tanto più il significante perde il suo valore aleatorio (metaforico e metonimico) per trasformarsi in un macigno olofrastico che, nelle situazioni più compromesse, sfuma nella produzione di enunciati che non rinviano ad alcun luogo di enunciazione né ad alcuna articolazione con altri significanti: parole o semplici suoni che non possono non evocare il ronzio significante di cui Lacan ci parla a proposito di *lalangue*.

Il significante – inteso come elemento differenziale – "proviene", in effetti, da un sistema indifferenziato che, solo grazie ad un lavoro che dura parecchi mesi, acquisisce ed assume progressivamente il carattere dell'opposizione (e quindi della possibilità del simbolo). Per ogni essere umano, il primo contatto con il linguaggio è il contatto con un significante che non significa nulla, che non è distinguibile da altri significanti sul piano semantico. Solo sul piano libidico una differenziazione (tra il piacere e il dispiacere) si rende possibile: alcuni suoni causano l'abbassamento del livello di tensione dell'apparato, altri lo innalzano. Il giudizio di attribuzione precede il giudizio di esistenza, spiega Freud: ciò vuol dire che del mondo di parole che circonda il neonato, quest'ultimo può fare esperienza esclusivamente sul piano libidico, cioè, sul piano del godimento (del corpo). Suoni che incidono il corpo, di questo si tratta. Ora, si capisce bene come questa preistoria del significante segni in maniera incancellabile la sua "storia": il significante non solo proviene, ma contiene quel nucleo di "reale" che costituisce il suo risvolto ineliminabile. *Lalangue* continua a "funzionare" nel linguaggio. Il soggetto con disabilità intellettiva dimostra questa intima connessione della parola con l'*apparola*. I suoi enunciati sono spesso "cose" che non rinviano a nulla, suoni emessi per il loro valore libidico (il più delle volte supposto ma indimostrabile), significanti ripetuti come ritornelli

privi di aggancio con qualunque possibilità di significazione, formule desoggettivate nelle quali l'Altro (del disabile) sembra prendere il sopravvento e ridurlo a suo altoparlante. Si comprende facilmente come (e quanto) il processo di soggettivazione sia in questi casi compromesso: il processo di soggettivazione, in effetti, implica una presa di distanza dalla Cosa (garantita dalla possibilità stessa del linguaggio) che nella clinica della disabilità intellettiva non sembra, nella maggior parte dei casi (parlo di casi gravi e gravissimi, che sono i casi di cui mi occupo), possibile. L'intervento educativo-terapeutico non può non tener conto di questo dato: ignorarlo sarebbe ingenuo e pregiudizialmente ideologico. Si tratta, al contrario, di pensare a pratiche di trattamento (o di semplice presa in cura) nelle quali – come accade alle mamme di neonati, ovvero di divenienti soggetti – supporre una soggettività (laddove questa, oggettivamente, non può ancora essere considerata presente) appare l'unica modalità operativa in grado di favorirne la possibile comparsa (esattamente come ogni mamma, inconsapevolmente ma efficacemente, fa con il proprio bambino). Gli operatori hanno il compito etico di “fare come se” nella persona disabile una scintilla di soggettività fosse in attesa di essere accesa, contro ogni evidenza fenomenica e – aggiungerei – contro ogni ragionevolezza: una tale postura (che richiede una sorta di “fede” nel potere del significante di “infettare” anche gli apparati psichici meno strutturati) apre a possibilità inattese, non certamente (o necessariamente) sul piano delle prestazioni, quanto sul piano della manifestazione (a volte sorprendente) di una “particolarità” insospettata.

3. Tornando al testo, in *Prima di essere io* viene interrogato il grafo del desiderio specificatamente in quel tratto che descrive il passaggio «dal Si [regno dell'impersonale] al Sè». Questo salto strutturale dalla cosa alla traccia è dove Freud collocava la rimozione originaria, concetto che, se caro a Lacan, è invece quasi del tutto assente nella letteratura post-freudiana, dove sembra essere stato sostituito dalla nozione di dissociazione. In che senso oggi può essere ancora fondamentale insistere sulla rimozione originaria per leggere il processo di soggettivazione?

Come dicevo prima, la Cosa deve essere cancellata perché al suo posto una traccia (condizione del significante) possa essere scritta. Questo meccanismo – di cui Lacan ci parla estesamente nel Seminario VII, quando afferma che il reale primordiale deve “patire l'azione del significante” – costituisce, in fondo, il meccanismo di iscrizione del vivente nel mondo simbolico. Si tratta del primo – e necessario – atto di fondazione dell'umanità del vivente. Ci sono molti modi per intendere la rimozione originaria, molte vie che possono essere percorse per comprenderne l'assoluta centralità: quella che la disabilità mostra è, a mio avviso, straordinaria. Quando il significante fatica ad emanciparsi dal suo originario statuto di S1 inarticolato e indifferenziato, quando, cioè, l'unica distinzione che in esso si produce rimane quella esercitata sulla condizione di godimento del corpo, quando, in altri termini, il vivente resta ‘intrappolato’ nella lingua materna (che lo riduce ad essere ricettacolo di eventi di corpo dai quali non può prendere alcuna distanza) ebbene,

allora, gli effetti (a volte devastanti) sul meccanismo di costituzione soggettiva sono chiaramente visibili. La questione che più mi sembra interessante a questo proposito – e che si lega a quanto già detto nella nostra conversazione – è il rapporto tra soggettivazione e inconscio: l'una, a mio avviso, non può prescindere dall'altro. Come pensare, in effetti, l'emersione di un soggetto che non sia, in qualche modo, associata, favorita, causata, prodotta, determinata (non saprei bene quale termine utilizzare) dalla manifestazione di un'istanza psichica che segnali la sua "verità"? Cos'altro è un soggetto per la psicoanalisi se non un soggetto 'che parla', affetto, pertanto, da una mancanza incolmabile nella quale la libido (che in quel vuoto andrà ad alloggiare) si trasformerà in desiderio? In cos'altro consiste un soggetto se non nell'oggetto che è stato per l'Altro, "quell'oggetto staccato dalla catena significante" – dice Lacan ne *La logique du fantasme* – che egli sarà nel proprio fantasma? Tutto questo è chiaramente problematico nella persona con insufficienza mentale: egli – come ci ha insegnato Maud Mannoni – è preso nel fantasma dell'Altro, piuttosto che alle prese con il proprio. Il problema della 'caduta' dell'oggetto (a) non conosce gli sviluppi di cui Lacan ci parla nel suo seminario sull'angoscia: per dirla in altro modo, l'inevitabile esposizione al gioco del Fort Da (ad esempio, nella forma della presenza-assenza materna) non si traduce in un'identificazione del diveniente soggetto all'oggetto scomparso (che rende possibile l'emancipazione dalla matrice asfissiante), bensì condanna il disabile ad essere in balia dell'imprevedibilità dell'Altro. Gli effetti psicopatologici sono sotto gli occhi di chiunque abbia un minimo di esperienza nel campo.

4. L'annoso conflitto fra psicoanalisi e neuroscienze sembra essersi stemperato nella recente nascita della neuropsicoanalisi, nella quale sussiste il progetto di localizzare un "inconscio dinamico" all'interno di tessuti e aree cerebrali. Anche nel suo testo, in accordo con Progetto di una Psicologia, si insiste sulla necessità di rinnovare il dialogo tra le due discipline. Rispetto al concetto di inconscio, le sembra che la nozione lacaniana sia compatibile con il progetto di ricerca dei pionieri della neuropsicoanalisi?

Per quanto molto interessato alle ricerche delle neuroscienze, non sono un esperto di questo campo e mi risulta difficile rispondere alla sua domanda. Non mi appassiona, però, l'idea di localizzare l'inconscio all'interno della materia cerebrale: dell'inconscio mi interessa il suo funzionamento e mi meraviglia – sempre – la straordinarietà delle sue manifestazioni. Certamente, il modello che Freud presenta nel suo Progetto per "spiegare" il fondamento neurologico dell'inconscio, non può non sembrarci, oggi, ingenuo e "poco scientifico": eppure, la ricchezza delle sue osservazioni (e delle sue più astratte speculazioni) costituisce, tuttora, una miniera inesauribile per chi voglia approcciarsi alla psicoanalisi con un occhio alla neurologia ed alla fisiologia cerebrale. Per quanto riguarda il mio lavoro nel campo dell'handicap intellettuale, l'attenzione posta al dato neurologico mi sembra inevitabile: non dobbiamo mai dimenticare che – come affermava Freud – lo psichico poggia sul somatico, che l'elemento "costituzionale" gioca sempre un ruolo

decisivo (persino nelle dinamiche nevrotiche), che il corpo (inteso come organismo biologico) ha il suo peso nel determinare effetti sul piano psichico. Come sarebbe possibile ignorare questo versante dell'umano in un settore – come quello della disabilità – nel quale l'incidenza del fattore “costituzionale” è così prevalente? Che poi, da tale necessaria attenzione al danno organico (e più in generale, al ruolo del corpo nel processo di soggettivazione) si arrivi a tentare di individuare la sede cerebrale dell'inconscio, il passo è davvero grosso.

5. Il suo testo indaga anche quella sottile (ma strutturale) linea che demarca il regno dell'Animale da quello dell'Umano, confine dove Liliana sembra collocarsi e sostare, oscillando fra i due territori. Tuttavia questa linea è anche la ratio su cui molte ideologie politiche e scientifiche hanno giocato (e giocano tuttora) le loro carte per sostenere un principio di demarcazione in grado di assegnare dignità – o meno – ad una vita, laddove facilmente questo principio di “squalifica” alimenta i peggiori spettri di derive eugenetiche. Non sembra che proprio l'insostenibile rimossa e perduta Animalità congenita all'Umano diventi l'elemento preso in causa per giustificare l'esclusione sociale e comunitaria insita in questi progetti?

Non ritengo che Liliana si collochi su quella sottile linea che demarca il confine tra i due regni: non so perché lei affermi questo, forse nel mio libro non sono stato sufficientemente chiaro. Il rapporto tra Liliana e Luna – la mia gatta – (che sembra all'inizio porsi come inquietante convergenza di esistenze speciali) è il punto di avvio di un ragionamento, non la sua conclusione. Ciò che cerco di dimostrare nel mio libro è esattamente che non ci sono punti di contatto tra Liliana e Luna, che l'umano, in altre parole, per quanto danneggiato sul piano organico, per quanto devastato a livello cerebrale, ha con il significante (nel quale è inevitabilmente e da sempre immerso) un rapporto del tutto imparagonabile a quello che un animale (anche quello d'homnestic) può stabilire con esso. Liliana non è Luna perché, pur nella condizione di apparente inerzia esistenziale che sembra accomunarle, è “disturbata” dal significante in una maniera del tutto particolare, che è quella che Freud descrive nel suo *Al di là del principio di piacere*. Il significante, infatti, introduce nell'esistenza umana una perturbazione del principio di piacere che fa sì che l'aumento dello stato di tensione possa divenire una meta libidica: questo in Liliana è evidente, in Luna impensabile. Si tratta di una peculiarità tutta umana, della “naturale” predisposizione dell'umano al significante, della sua “innata” risonanza alla parola, della sua “costituzionale” permeabilità al suono prodotto dai propri simili, che altera irrimediabilmente il rapporto con il piacere e, di conseguenza, l'intera economia psichica. Liliana risponde al significante, non reagisce (come fa Luna). E la sua reazione è stupefacente, nel senso che non si iscrive all'interno di un programma predeterminato biologicamente: quelle che la psicologia descrive come pratiche autolesive, ad esempio, rappresentano l'obiezione (di Liliana) al principio di piacere (all'interno del quale, invece, l'animale è costretto), il suo snaturamento, la sua traduzione in un comportamento (all'apparenza auto-aggressivo)

che evidenzia come il significante marchi in maniera imprevedibile un sistema ad esso predisposto. Non troviamo nel regno animale fenomeni corrispettivi: la traccia che la lingua lascia sull'apparato neuronale – anche quello più lesionato – è sempre in un qualche modo rimaneggiata, sottoposta ad una riscrittura che, per quanto parziale e incompleta, modifica l'economia pulsionale in una modalità inassimilabile a quella dell'animale. Il fatto che il senso comune attribuisca a queste particolari forme di esistenza umana un carattere di animalità è esattamente la conseguenza di una superficiale considerazione della questione, limitata al suo aspetto fenomenico. Liliana non è subumana o preumana, né tantomeno confinata ad uno stato vegetativo: la mia ipotesi è che la condizione nella quale si trova, per certi versi, imprigionata è quella che, meglio di altre, illustra l'umano al suo grado aurorale di sviluppo – che, in ogni caso, si pone ad un livello (logico e strutturale) del tutto estraneo alla condizione animale. Liliana, che ad un primo sguardo, sembra del tutto estranea al mondo (significante) che la circonda, porta – forse addirittura in misura maggiore rispetto agli esseri umani – i segni dell'azione del significante stesso: il suo incontro con la soddisfazione del bisogno si è evidentemente prodotto all'insegna di una particolare presenza (percepita o reale, poco importa) del suo Nebenmesh, che ha pervertito quel momento di appagamento, introducendo in esso l'elemento perturbante della irrefrenabile ricerca dell'identità di percezione (votata alla reiterazione dell'eccesso). È così, allora, che il suo rapporto con il cibo, ad esempio, sembra essersi fissato su una pratica di ingerimento incontrollato che appare come l'ostinata riproduzione di un piacere intaccato (e irreversibilmente disturbato) dall'azione enigmatica dell'Altro. L'umanità di Liliana sta proprio in queste sue condotte anti-utilitaristiche e “innaturali”, che smentiscono la sua presunta impermeabilità all'ordine simbolico.

6. Arrivando infine al campo più prettamente filosofico, il tentativo di cogliere un reale pre-simbolico e impersonale ha caratterizzato alcuni protagonisti della filosofia contemporanea e non, fra cui Gilles Deleuze con la sua nozione di immanenza assoluta. Cos'ha a che fare il reale della filosofia con quello lacaniano, considerato nella sua doppia declinazione di reale del godimento (Das Ding) e reale nel significante?

Cos'è il reale? È legittimo porsi una domanda del genere? Si può, cioè, definire con il significante ciò che ad esso, come si usa dire, sfugge? Non si corre il rischio, nel parlarne, di mancarlo ogni volta? E ancora: il reale è “prima” o “dopo” il significante? È la “materia” sulla quale il significante agisce (ritagliando da esso pezzi di significazione) o il resto dell'operazione del significante (ciò che dell'esperienza umana non può essere simbolizzato)? È il “primordiale” – come Lacan, per certi versi, sembra lasciar intendere nel *Seminario VII* – oppure è lo scarto dell'azione del significante, l'atto fondativo del registro del senso che da esso resta irrimediabilmente fuori? Nel mio libro cerco di render conto di questa scivolosità teorica connessa al concetto di reale: si tratta di un vero e proprio ‘mistero’, inteso, ovviamente, non in senso esoterico o metafisico, ma in senso logico. Lacan, come noto, al termine della sua lunga

elaborazione più che trentennale, affermerà che il reale è l'annodamento dei tre registri, l'enigma assoluto della possibilità stessa della consistenza del nodo. Credo che si debba avere molta prudenza nell'affrontare questo tema e che sia assolutamente necessario uscire dai mantra che, soprattutto noi lacaniani, amiamo ripetere come ritornelli rassicuranti (e che funzionano solo sul piano linguistico-retorico).

Di questo reale, conosciamo unicamente dei riflessi, delle fugaci apparizioni di cui l'essere umano può fare esperienza: anzi, per meglio dire, il reale sembra presentificarsi proprio in occasione di contingenze esistenziali speciali, nelle quali la possibilità stessa di "fare esperienza" svanisce perché svanisce il soggetto, perché, in una qualche misura, colui che dovrebbe essere il protagonista dell'esperire si dissolve: frangenti, per l'appunto, nei quali il soggetto è sommerso da un'onda spaesante che ne frantuma la supposta consistenza simbolico-immaginaria. Per dirla in altri termini, non ci può essere esperienza del reale se non nei termini di una sparizione (momentanea, nel migliore dei casi) del soggetto: il reale, si potrebbe affermare, è l'esperienza della propria (temporanea) dissolvenza. Di questo paradosso, una delle manifestazioni possibili, sul piano empirico, ha a che fare proprio con il godimento: in effetti, il godimento, lungi dall'essere un'esperienza di padronanza, di potenza e di soddisfazione, coincide con un vissuto di (provvisoria) derealizzazione. Il godimento (dell'inconscio) è, in fondo, la transitoria disgregazione dell'io. Ancora una volta, desumiamo il (reale del) godimento dall'effetto di simultanea eclissi del soggetto pensante. *Ça jouit*: l'impersonalità e l'anonimato di questa formula di Lacan esprime bene l'estraneità dell'io al godimento che l'investe. Il godimento è in terza persona, non in prima. C'è del godimento, tutto qui. E se c'è del godimento, sembra esserci solo quello, nient'altro che quello.

E se è vero che "non c'è godimento se non del corpo" – come lo stesso Lacan ci ricorda – è altrettanto vero che di questo godimento, la causa è il significante: il significante è causa di godimento perché la sua azione non si limita all'*Aufhebung* della Cosa, ovvero alla sua cancellazione e alla sua contemporanea elevazione sul piano simbolico. Il significante – ed è questo uno straordinario fulcro teorico dell'insegnamento di Lacan – "infiama" la Cosa stessa: in altri termini, il significante, nella sua opera di snaturamento dell'organismo, erogenizza il corpo. Nel momento stesso in cui emancipa il vivente dall'istinto, lo libidinizza. È la domanda dell'Altro (emblema per eccellenza dell'azione del significante) che pone le premesse per la pulsionalizzazione del corpo. $S\Diamond D$ è il matema con cui Lacan scrive la pulsione: rapporto tra il soggetto barato e la domanda dell'Altro, rapporto tra la mancanza del soggetto e la mancanza dell'Altro. Ciò che vitalizza l'organismo, allora, è il significante (della domanda dell'Altro) che scava, su di esso, quelle zone che Freud aveva definito erogene (parti del corpo nelle quali alloggerà la libido). La perdita dell'oggetto (che, per certi versi, implica una perdita di godimento) è, al tempo stesso, un guadagno di godimento (*plus-de-jouir*): l'oggetto *a*, inteso come 'caduta' dell'oggetto, come atto stesso della perdita, come evento di "separtizione" che l'incontro del vivente con il significante produce, è ciò che fonda il soggetto. Non c'è soggetto senza oggetto *a*, non c'è possibilità di soggettivazione che non sia

simultanea alla perdita della completezza del vivente. Il soggetto – si potrebbe affermare – è la perdita. Ma questa perdita – che svuota il vivente della sua compattezza e del presunto godimento che è supposto associarsi ad essa – è anche, e soprattutto, il momento in cui il distacco dell’oggetto dalla totalità del corpo fissa nel corpo stesso una sensazione indimenticabile, quello che Lacan chiama, nel *Seminario XX*, godimento di α . L’oggetto α è immateriale e inconsistente: ha una pura consistenza logica – afferma Lacan – è una concavità, un vuoto causato dalla ‘caduta’ di un pezzo di corpo, all’interno del quale fa “irruzione” il godimento. Il significante, che ha causato quella perdita e il godimento che a quella perdita si è associato, si attiverà per tentare di ritrovarlo: il meccanismo di ripetizione (che Lacan, non a caso, definisce come ciò che “commemora l’irruzione di godimento”) sarà l’*automaton* simbolico che l’inconscio metterà in moto, attraverso cui il soggetto (dell’inconscio, per l’appunto) andrà alla ricerca non dell’oggetto perduto (i cui sostituti rinvenibili nella realtà non saranno mai all’altezza delle aspettative) ma dell’evento stesso della perdita (“l’incontro mancato” a cui fa riferimento Lacan). In sostanza, il significante è intimamente connesso al godimento: *jouis-sens* è il neologismo lacaniano che sottolinea questa reciproca interdipendenza dell’uno sull’altro. Il reale – si potrebbe, dunque, concludere – consiste proprio in questo intreccio di registri diversi, in questo intrico inestricabile di significante e di godimento, di sostanza simbolica e di sostanza godente, di S e di α , in una misteriosa quanto inconfutabile risonanza dell’organismo umano alla parola, non solo sul piano del senso ma anche, e soprattutto, sul piano libidico.

Una quasi-recensione a *Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan* di Sergio Benvenuto e Antonio Lucci. Considerazioni marginali sul rapporto filosofia – psicanalisi. Filippo Zambonini

Che la psicoanalisi sia da considerarsi una disciplina specialistica, una forma di sapere quasi esoterico e faustiano, o una sorta di “scienza sperimentale” (così l’avrebbe forse definita Freud, seppur sbrigativamente...) il cui sviluppo tuttora in corso è legato a doppio filo con il destino della civiltà occidentale e con il suo disagio (*Un-behagen*, sempre per usare le parole di Freud: malcontento, malessere) è una constatazione che vale, forse, da proemio alla recensione di un libro altrettanto specialistico, esoterico, disturbante e quindi difficilmente accessibile ad un pubblico che, oltre ad essere “ampio”, si suppone anche indolente, fiacco ed impermeabile a quelle prospettive per definizione *perturbanti* quali sono quelle dischiuse da Freud e dai suoi seguaci. Non è questo il caso.

Qualche anno fa, nel pieno di quella *Lacan reinassance* all’italiana che, indicativamente, potremmo far coincidere con quel profluvio alluvionale di pubblicazioni firmate da Massimo Recalcati (tra le quali segnaliamo, perché oggettivamente imprescindibile: *Jaques Lacan. Desiderio, godimento soggettivazione*, Raffaello Cortina, 2012), alcuni analisti italiani che nella loro vita sono entrati in contatto più o meno diretto con il *maitre à penser* francese hanno dedicato a questa figura opere più o meno impegnative, più o meno elogiative, più o meno critiche e proclive al revisionismo. Tra questi autori si staglia solenne la figura di Sergio Benvenuto, analista napoletano che, oltre ad aver partecipato in prima persona alle sedute del leggendario seminario tenuto da Lacan a Parigi e oltre ad aver frequentato direttamente alcune tra le figure-chiave dell’intelligenza francese dell’epoca (Barthes, Laplanche), ha fondato nel 1995 la rivista *European Journal of Psychoanalysis* e si profila, ad oggi, come una figura di spicco nel panorama psicanalitico internazionale.

In “*Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan*” (Mimesis, 2014), scritto a quattro mani con il filosofo e ricercatore Antonio Lucci, l’operazione che si è tentata è stata, allora, proprio quella di divulgare, attraverso l’espedito narrativo dell’intervista, il nucleo concettuale (o inconcettuale?) del più astruso e criptico tra i pensatori francesi del Novecento, rendendo così possibile un accesso privilegiato, anche ai non iniziati, alla teoria - prassi psicanalitica. Ma lungi dall’esaurirsi in un semplice manuale introduttivo, e oltre a proporsi come

un'agile guida turistica alla *Wonderland* lacaniana, questo testo non lesina di entrare nel merito di questioni essenziali e solleva conturbanti interrogativi che sono destinati, giocoforza, a non trovare risposta, a restare aperti così da rilanciare la feconda riflessione che interseca l'universo *psy* con la speculazione filosofica nell'attuale scenario intellettuale.

Lacan, oggi è, infatti, un libro che sembra riprodurre una seduta analitica, cortocircuitandone il funzionamento e piegandone l'intento in un verso pedagogico-divulgativo dal sapore filosofico, in quanto è strutturato come una sorta di dialogo platonico e ne riproduce quasi parodisticamente l'andamento. L'intervistatore, un filosofo, sottopone all'analista di professione questioni che riguardano il lascito intellettuale di Lacan, lo statuto epistemologico della psicoanalisi, il rapporto tra il lacanismo e la società contemporanea, i tesi legami che l'analisi intrattiene con l'ermeneutica e la scienza. E Benvenuto risponde, puntuale, sviscerando i temi presi in esame senza le infiorettature barocche che spesso (troppo spesso...) connotano l'espressione dei seguaci più pervicaci di Lacan, intrappolati in una sorta di coartata e stucchevole mania di emulazione dello stile del maestro. In questo libro si parla di Lacan, non lo si mima, si dice di Lacan l'essenziale senza scimmiottarne lo stile e con una leggerezza, una chiarezza espositiva che sembrano proprie di chi ha accettato il compito infinito dell'analisi e che, pertanto, può concedersi, oltre che la libertà di offrire preziosi scorci panoramici sullo sconfinato territorio psicanalitico, il lusso di trarre conclusioni, bilanci e – al netto di ogni supponenza – dire qualcosa che si candida ad essere inteso come definitivo, come dirimente riguardo ai temi trattati. Un libro che sembra voler farla finita, a tal proposito, con un certo modo di intendere la psicoanalisi, e soprattutto quella lacaniana. Farla finita, intendo, con un atteggiamento intellettuale ed ermeneutico molto in voga oggi, specialmente in Italia, che si dimostra insensibile all'evento freudiano, alla sua svolta epocale, e che accorpa indiscriminatamente questa nuova disciplina, ibrida e per sua stessa struttura chimerica, anfibia, agli interessi di quell'avventura intellettuale millenaria che va sotto il nome di "filosofia" e dalla quale – non a caso – sia Freud che il suo istrionico esegeta francofono non hanno mai smesso di prendere le distanze.

Com'è noto, infatti, i rapporti tra filosofi e psicoanalisti sono sempre stati piuttosto tesi, belligeranti e a dir poco problematici: basti pensare alla polemica sorta tra Lacan e Ricoeur, a quel testo indefinibile ed inafferrabile che è l'*Anti-Edipo* o, più semplicemente, al fatto che Freud non abbia mai smesso, durante tutto l'arco della sua vita, di assimilare la filosofia alla paranoia o alla psicosi. Benvenuto e Lucci sono di tutt'altro avviso e il loro tentativo è volto precisamente a far risaltare un'insospettata "quadratura del cerchio" rilevando, paradossalmente, ciò che accomuna la filosofia e la psicoanalisi proprio a partire da ciò che le differenzia. A tal riguardo vale la pena riportare questo passo: «Quando Lacan ripeteva che non voleva affatto fare della filosofia, non lo diceva per civetteria. Voleva sfidare la filosofia sul suo stesso terreno, adescarla per farle dire dell'altro da ciò che dava da capire, ma sbarrando la chiarificazione con qualcosa di concettualmente opaco che provocasse erezioni esplicative ma senza penetrare il senso. Se non si digerisce questa inchiasticabilità di Lacan, si prenderanno lucciole psicoanalitiche per lanterne filosofiche» (Benvenuto 2014, 83). In questa immagine dalle forti tinte erotiche, quella che fotografa il filosofare come "erezione esplicativa" suscitata da qualcosa di "concettualmente opaco", che si soddisfa da sé e che "non penetra il senso", è condensato forse il succo della posizione sostenuta dagli autori. Quest'immagine iconica potrebbe forse essere

intesa quale vero e proprio *vademecum* per quanti, oggi, siano impegnati sia sul versante filosofico che su quello psicanalitico nell'opera di traduzione, attualizzazione o revisione delle teorie freudo-lacaniane e che non vogliano, a buon diritto, abbandonarsi alla tentazione tutta filosofica di esaurire la complessità e la ricchezza dell'inconscio freudiano nelle formule ontologiche classiche, stantie e logore, invalse da Parmenide in poi. Accogliere la sfida degli autori è, allora, accogliere la sfida alla filosofia mossa da Lacan sin dagli anni Cinquanta, che a sua volta si fonda sull'interpretazione ortodossa e, per certi versi, letterale della "rivoluzione" freudiana: «L'assioma di Freud è che il desiderio tende ad allucinare la propria soddisfazione, che insomma, oltre al *wishful thinking*, l'essere umano tende a scivolare verso la *wishful perception*, verso la percezione che lui desidera. Verso l'allucinazione. [...] Insomma, Freud costruisce la propria teoria a partire dal proprio "principio di inerzia": e cioè che la psiche umana non è orientata al reale ma all'illusione desiderante. Per Freud l'essere umano non è essenzialmente un organismo cognitivo, è un organismo per godere. Il resto – la psicanalisi – è corollario di questo "paradigma."»(p.68).

L'elaborazione lacanianiana, che per Benvenuto consiste principalmente in quella "operazione mastodontica" di innesto, sul corpus freudiano, della filosofia hegeliana, di Heidegger e della linguistica strutturale (p.72), non farebbe altro che portare alle estreme conseguenze questa trovata, questa folgorante intuizione, sino a giungere ad una riconfigurazione totale e definitiva degli estremi stessi che qualificano, in termini filosofici, l'esperienza umana ed il vissuto concreto per il soggetto: il giudizio di attribuzione (di valore) acquisendo priorità, sia cronologica che ontologica, rispetto al giudizio di esistenza. Per sottolineare la centralità e la rilevanza di questo punto vale forse la pena ricordare che su questi temi Benvenuto tornerà in un suo libro più recente, *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud* (Orthotes, 2015), in cui, oltre a sviluppare questo tema fondamentale, propone una traduzione rinnovata ed aggiornata dello scritto freudiano *Die Verneinung* ("La negazione", appunto) in modo da favorire la comprensione di un testo che, a buon diritto, può essere considerato la chiave di volta dell'intero edificio psicanalitico. È da queste basi, comunque, che occorre partire se si vuole capire la portata, la magnitudo delle implicazioni filosofiche implicite nel tentativo di pensare *Lacan, oggi*.

È infatti ponendo l'accento sul linguaggio e sulla sua autonomia, legando inestricabilmente la pulsione di morte alla performatività automatica del simbolo così da rilevarne l'insostenibilità per la coscienza del soggetto, la cui risposta consiste appunto nella "negazione", che Lacan è in grado di far slittare l'estetica trascendentale nella zona dell'allucinazione o, meglio, di far combaciare questi due campi. Ed è sulla scorta della linguistica di Saussure e delle acquisizioni dell'antropologia strutturale che questa interpretazione dei fondamentali freudiani conduce all'abbozzo di un vero e proprio paradigma antropologico:

Secondo Lévi-Strauss il *pensiero normale* – sia il pensiero scientifico che il senso comune – cerca di spiegare il mondo attraverso teorie che diano alle cose un dato senso. Molto spesso il mondo si rifiuta di essere spiegato, la sua opacità resiste ad ogni teoria. Insomma, il pensiero normale si confronta con un *deficit di significato*: tante cose non significano assolutamente nulla. Invece, quel che Lévi-Strauss chiama *pensiero patologico* dispone di una *plethora significante*: il nevrotico e lo psicotico abbondano di interpretazioni e risonanze affettive, con cui sovraccaricano una realtà deficitaria di senso. Secondo l'antropologo, le cure sciamaniche riescono ad effettuare un arbitrato tra

questo deficit di significato (il non-senso della vita reale) e la ricchezza di significanti fluttuanti. (Benvenuto 2014,19)

È allora chiaro come, dalla prospettiva lacaniana, ogni creazione di significato – filosofia inclusa – sia da derubricarsi nella categoria di *pensiero patologico*, o di intervento sciamanico/surreale tale per cui, lungi dal potersi esaurire in una sorta di rapporto privilegiato con una verità di volta in volta definita come universale, unica o univoca, sembra iscriversi in una logica della creazione costante, dell'invenzione costruttivista e dell'innovazione concettuale. “Negare” il reale, in questo senso, può essere inteso come una sorta di pratica che, per quanto possa essere inclusa in un'ottica patologica, come avrebbe voluto Freud, permette di modificare il reale stesso, ne è una negazione per così dire *attiva* e non semplicemente *passiva* come invece traspare dalla negazione operante nella rimozione (*Verdrängung*). Non è forse da queste premesse che dipendono, allora, lo stile ed il metodo espressivo dello psicanalista francese che da sempre ammalia e seduce intere schiere di filosofi? Non diceva forse l'essenziale e non centrava il cuore della questione, Heidegger, quando dopo aver letto uno scritto di Lacan commentò: “questo psichiatra ha bisogno di uno psichiatra”? Certamente, in quanto «la parola di Lacan è insatura» e «cercare di saturarla ne tradisce l'autentico... non-senso. La funzione di arbitro degli “illuminati” - sciamani, oggi scrittori o filosofi o psicoanalisti o cantanti – consiste proprio nel fornire materiale oscuro, ma interessante» (Benvenuto 2014, 21), come a dire che una certa quota di psicopatologia è *conditio sine qua non* per operare in quello spazio, bizzarro e surreale, quale è quello dischiuso dal significante e dal suo eterno, coartato ritorno.

Leggere *Lacan, oggi* è, allora, ritornare a pensare sul solco tracciato da Freud nella storia del pensiero occidentale, pensare all'interno di quella spaccatura tra senso e non senso, o tra significante e significato, che non lascia spazio ad interpretazioni definitive e abbandona quell'ambizione tutta filosofica (da Lacan definita “padronale”...) che promette, attraverso la ricerca dell'universale, di reperire l'Uno metafisico al di sopra del bene e del male e di operare, mediante la ragione, una sintesi definitiva e conciliante in grado di riassorbire quella tensione inesauribile che anima l'inconscio. L'unica verità a disposizione, per chi sia disposto a pensare con *Lacan, oggi*, resta allora quella soggettiva, singolare, prodotta dall'incontro sempre differito, dall'incontro continuamente mancato tra *corpo* e *significante* che sancisce l'esiziale parzialità delle pulsioni. L'invito rivolto alla filosofia sembra allora consistere in una sfida, una sorta di faccia a faccia o di corpo a corpo, con il cuore metafisico della psicanalisi di orientamento freudiano, in quanto questa consiste principalmente nel «descrivere e interpretare l'umano come *carne significante*. Si sarebbe tentati di dire “come *carne pensante*”, ma per Freud gran parte del pensiero è inconscio, e significa attraverso sintomi, sogni, deliri, ecc... L'inconscio è la carne che pensa senza pensare, e così significa. Heidegger affermò che per Nietzsche l'essere umano era essenzialmente “animale da preda pensante”. Direi che per Freud è “animale erotico che significa”, *caro significans*. *Caro* nel senso medievale, come carne che soffre e gode. Per Freud *anthropos* è carne che significa. Chi non vede l'umano come carne significante può anche esercitare come analista, ma non è freudiano» (Benvenuto 2014, 72).

Occorrerebbe allora valutare, al netto delle aspettative antropocentriche o umane-troppo-umane, la centralità che *Das Ding* viene assumendo nell'opera di Lacan sin dal seminario sull'*Etica della psicanalisi* e che se da una parte conduce ad un completo rinnovamento del lascito freudiano, dall'altra dovrebbe

attrarre l'interesse dei filosofi sul nucleo scabroso che il pensiero del negativo ha isolato e tematizzato. Assumere la centralità di una mancanza ontologica o di un *Nicht* che, come avrebbe voluto Heidegger, impedisce tanto la fondazione di un'ontologia quanto l'elaborazione di un'etica originarie non è, infatti, necessariamente da derubricare come una posizione viziata dal risentimento o da una certa qual congenita melanconia. È, secondo Lacan, un semplice effetto di struttura che abbisogna, per essere apprezzato, di un nostro decentramento soggettivo, di una sorta di *dribbling* che permetta al soggetto di scansare quell'illusione il cui avvenire era inteso, già da Freud, sotto il segno dell'intramontabilità. A tal proposito Benvenuto afferma, non senza ironia: «Certo molti “positivi” con i piedi per terra non si capacitano che un pensiero così lambiccato e deprimente, che non permette nemmeno la guarigione, e certamente non la felicità, possa attrarre tanti e rischiare di diventare la psicoanalisi dominante oggi. Il successo positivo di ogni pensiero “negativo”, per chiamarlo così – un pensiero che ricordi una mancanza costitutiva e strutturante del nostro essere – è misterioso per chi vede il mondo come un tutto senza vuoti, denso e spesso come la pietra.» (Benvenuto 2014, 38).

Ma cosa resta, allora, una volta scaduto il primato del simbolico, una volta ricollocato il soggetto nella zona d'ombra della pulsione o, detto altrimenti, una volta affermato il primato del Reale, del corpo in quanto carne significante? Quale futuro si prospetta per un “pensiero così lambiccato e deprimente” come quello di Lacan e in che modo questi potrebbe rivitalizzare l'attuale dibattito filosofico? La risposta di Benvenuto a questi interrogativi traspare su più piani, è modulata e lavorata a più riprese nella lettura offerta in *Lacan, oggi*: non ne riassumeremo che qualche aspetto essenziale.

In primo luogo, emerge la possibilità di ridefinire l'umano nella sua essenza, di riproporre un concetto antropologico sulla scorta delle acquisizioni ricavate dalla pratica clinica e mediato dalla lettura lacaniana della dialettica freudiana tra il piacere e il suo aldilà: *Die Lust*, che per Freud indica semplicemente “piacere”, è tradotto da Lacan come “godimento”, come impasto di piacere e dispiacere, amalgama di sofferenza e diletto ad esclusivo appannaggio dell'inconscio. Essenza ed esistenza dell'essere umano si trovano così ridefinite:

Die Lust come Eros è il quid dell'essere umano, la sua *essentia*. *Lust* come Thanatos ne è il *quod*. Siccome per Freud ogni organismo vive *per* morire alla propria maniera, la morte è il *quod* dell'essere umano, la sua *existentia*. La fatticità della vita è il suo essere morente. [...] Possiamo dire che per Freud l'essere umano è *essenzialmente* desiderio e di fatto *esiste* nel godimento e nella sofferenza. (Benvenuto 2014, 73-74).

Per quanto possa lasciare interdetti o sbalorditi, è da un tale presupposto che la filosofia e le scienze sociali, forse, dovrebbero prendere le mosse per operare una disamina e una critica della realtà politica, dell'universo istituzionale e dell'esistente che possa competere con il sapere scientifico andandolo a sfidare là, proprio sul suo campo, quello desertico e disumano del Reale. ¹

In un secondo tempo, suggerisce Benvenuto, occorre riabilitare una certa qual apprensione per l'esperienza, hegelianamente intesa come *Ehrfarung*, che sia tale da garantire la possibilità di tematizzare quello che a tutta prima potrebbe essere inteso

¹ Mi permetto di segnalare un volume di recente pubblicazione che sembra porsi in una certa linea di continuità con le idee sostenute da Benvenuto e Lucci in *Lacan, oggi*, un lavoro dal quale se non altro non traspare alcun tentativo di ridurre la portata dell'evento freudiano ad

come il vero e proprio punto cieco di tutta l'elaborazione filosofica occidentale, il godimento lacanianamente inteso come *jouissance*: «La messa tra parentesi fenomenologica dei saperi mondani si esprime in quel che Heidegger diceva della scienza, e di tutta la metafisica: che essa non pensa. Direi all'inverso che la scienza pensa troppo, mentre l'importante per la filosofia, e certamente per la psicoanalisi, è odorare, respirare, sniffare...lo psicoanalista non deve pensare troppo, altrimenti non coglie quell'opacità dell'inconscio che Lacan ha attribuito al significativo» (Benvenuto 2014, 198). Una strada in verità già battuta da una certa corrente dell'antropologia filosofica (Plessner, Gehlen) ma rispetto alla quale, sia detto per inciso, l'attuale ricerca filosofica in campo psicanalitico sembra non prestare la debita attenzione.

L'auspicio di Benvenuto è allora, in sintesi, quello di fondare una vera e propria *erotologia*, «vale a dire una teoria e pratica dei legami ? erotici ? in senso lato» (Benvenuto 2014, 29) che sia tale da scansare, in ultimo, l'identificazione tra *soggetto* e *oggetto* dell'indagine scientifica in modo da rilevare, quasi per inflazione, la differenza ontologica inscalfibile e singolare che anima, in tutti e in ognuno, la possibilità stessa di godere supplendo all'assenza del significativo universale, del Nome-del-Padre. Giocare la filosofia contro la filosofia, e la teoresi contro sé stessa, oltre che un auspicio di stringente attualità, si profila allora come una vera e propria terapia per la riflessione e per la speculazione così come queste si presentano nello scenario ideologico ed intellettuale contemporaneo, sempre più costipato e segnato dal trionfo di filosofie rassicuranti e accondiscendenti alibi trascendentali *ad usum consumi*:

Del resto, quel che conta in filosofia e psicanalisi è *la musica delle idee*. Certi autori dicono cose giuste, ma il loro pensare non ha musica quindi quello che dicono è irrilevante. [...] Ciò che rende grande un pensatore non è il fatto che abbia scoperto delle verità definitive, ma il fatto che le sue idee abbiano il ritmo giusto, quello che (a molti di noi) fa pensare. [...] La percezione che si siano dette delle verità è un *trompe-l'intelligence* di questa rapsodia di concetti. (Benvenuto 2014, 84)

una parentesi filosofica, facilmente riassorbibile o in qualche modo deducibile dal lavoro ermeneutico: *Jaques Lacan e il buco del sapere*, Orthotes, Napoli, 2018. L'autore, Francesco Luigi Clemente, oltre a passare in rassegna tutti gli episodi che hanno segnato l'ostico rapporto d'attrito tra Lacan e i filosofi del suo tempo, propone di salvaguardare la psicanalisi e la filosofia dalla loro "riduzione" a quella dimensione religiosa che, postulando una "familiarità comprendente" tra soggetto e mondo, ipostatizza il significato secondo modalità giocoforza teologiche e rimuove, così facendo, il nucleo progressista della trovata freudiana.

Bibliografia

- Benvenuto, S. (2014). *Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan*. Mimesis: Milano – Udine
- Benvenuto, S. (2015). *La psicanalisi e il reale. “La negazione” di Freud*. Orthotes: Napoli.
- Clemente, F. L. (2018). *Jacques Lacan e il buco del sapere*. Orthotes: Napoli.
- Recalcati, M. (2012). *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*. Raffaello Cortina:

Philosophy Kitchen – Rivista di filosofia contemporanea
è una rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali
di peer-review

Università degli Studi di Torino
Via Sant’Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Alberto Giustiniano — Caporedattore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Lucia Pepe
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

L'illustrazione in copertina arricchisce di un ulteriore paradosso il nodo borromeo, figura dall'illimitato potere simbolico. Il trattamento visivo suggerisce una rappresentazione apparentemente materica del nodo, che rimane indefinita. Prestando attenzione ai dettagli l'identità digitale dell'illustrazione si rivela man mano.

Comitato Scientifico

Barry Smith (University at Buffalo)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)
Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Ryce University)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell'Aquila)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

Il testo è esito di un esteso lavoro di progettazione, revisione e coordinamento condiviso in ogni parte dai due curatori. Ai soli fini di valutazioni comparative o di concorsi, è attribuibile a Irene Ferialdi la titolarità delle sezioni che vanno da pagina 15 a pagina 105 e dei testi da lei firmati. È invece attribuibile a Lorenzo Curti la titolarità delle sezioni che vanno da pagina 106 a pagina 203 e dei testi da lui firmati.

