

Chi parla?

Matteo Bonazzi*

English title: Who is speaking?

Abstract: This contribution starts from observing that psychoanalysis is, above all, a particular experience that produces, in those who practices it, a different way of staying inside the experience in general. From here, there is also the need of resuming the philosophical discourse afterwards or through the analytical experience, in order to question precisely what hinders always the path of experience: the *punctum* or the *symptom* that supports both the philosopher and the analyst in their mutual search by hindering them. The crossing of the knowledge's supposition that gives consistency to the subject offers us a new consistency that, on the decline of the Other of the Other and of knowledge, passes to the object. Object *a* that, in its absolute partiality, poses the thought to the effort of thinking the *Thing* beyond its phantasmatic imaginisation: instead of the *Thing*, the object; instead of the Father, the writing. This opens the field of experience that the analysis discloses. Beyond the representation, and on the structural decompletion of the Other, it is a matter of practicing another knowledge whose ground is only the enjoyment that supports the singularity. A *knowledge-enjoyment* that is produced on the other side of *knowledge-power*: this is the path that philosopher and psychoanalyst can undertake in parallel.

Keywords: experience; trauma; one; thing; object *a*; knowledge; enjoyment.

*La questione generale è: chi parla?*¹

1. Esperienza

C'è un campo d'esperienza che si apre a partire dalla scoperta freudiana dell'inconscio e dalla sua riattualizzazione lacaniana. È un campo che la filosofia forse non avrebbe incontrato di suo, se non fosse stato per l'incontro con la psicoanalisi. Incontro che ha segnato il cammino filosofico del Novecento, nella sua quasi totalità, più o meno esplicitamente. Rispetto a questo campo di esperienza, da alcuni anni a questa parte assistiamo a un movimento regressivo che sembra corrispondere perfettamente all'ondata conservatrice dell'epoca in cui viviamo. Per dirlo con le parole

¹ J. LACAN, *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in *Scritti*, G.B. Contri (cur.), tr. it. G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, 2 voll., p. 402.

di Jacques Derrida: «Che si tratti di filosofia, di psicoanalisi o di teoria in generale, ciò che la piatta restaurazione in corso tenta di coprire, di negare o di censurare, è che niente di quello che ha potuto trasformare lo spazio del pensiero nel corso degli ultimi decenni sarebbe stato possibile senza qualche spiegazione *con* Lacan, senza la provocazione lacaniana, in qualunque modo la si riceva o la si discuta, e aggiungerei senza una qualche spiegazione *con* Lacan nel suo piegarsi *con* i filosofi»².

Come resistere, dunque, a questa “piatta restaurazione”? Come riprendere per noi oggi questa specifica modalità di aver a che fare con lo spessore e la trama dell’esperienza? Come tornare a pensare l’esperienza, insieme e secondo pratiche e modalità specifiche a ciascuna pratica, tenendo conto dell’ipotesi dell’inconscio?

L’esperienza dell’analisi o, per dire forse meglio, l’analisi come esperienza è, da questo punto di vista, il terreno da cui è possibile ripartire. Non tanto promuovere un lavoro interdisciplinare, quanto piuttosto per favorire un incontro tra *interroganti*, filosofi e analisti, entrambi chiamati a *dire bene* ciò di cui ne va nell’esperienza dell’inconscio. Senza questo sentirsi convocati in prima persona di fronte a ciò che nell’esperienza stride, fa problema, non torna, o incessantemente torna allo stesso posto rendendo impossibile il procedere e aporetico il pensiero, viene meno la precondizione etica per cui un lavoro comune possa iniziare.

Chiamerei questo *punctum*, che nell’esperienza convoca il filosofo quanto l’analista, sintomo. È a partire dal sintomo che ciascuno può provare a dire ciò di cui si tratta in quel che nell’esperienza incessantemente ritorna e così rende riconoscibile la nostra esistenza, nonostante, o forse proprio in virtù, della non esistenza dell’Altro.

Si tratta, allora, di ripensare l’esperienza a partire dall’Uno del sintomo: a partire, cioè, da ciò che nell’esperienza sempre si ripete, sempre ritorna allo stesso posto, nonostante tutto, indifferente al lavoro di elaborazione che appunto sposta l’Uno verso il Due dell’interrogazione. Del resto, come ci ricorda Lacan, «quelli che sono su un divano si rendono conto che [*l’elaborazione analitica*] consiste nel ritornare continuamente sulla stessa faccenda»³.

Detto altrimenti, c’è esperienza laddove si avverte questo doppio movimento per cui quel che viene in presenza anche decade marginalmente realizzandosi di soppiatto. Esperienza, a questo punto, sarebbe propriamente l’ac-cadere⁴ di lato di ciò che più conta, fuori misura, ma non senza quella misura che, appunto, l’uomo è in quanto essere parlante. Chi può testimoniare di ciò? La questione dell’esperienza, come aveva ben compreso Nietzsche, impone uno slittamento cruciale dal *che cosa* al *chi*⁵.

² J. DERRIDA, *Pour l’amour de Lacan*, in J. DERRIDA et al. (dir.), *Lacan avec les philosophes*, a cura di Natalia Avtonomova, Albin Michel, Paris 1991, pp. 397-420; tr. it. *Per l’amore di Lacan*, «aut aut», 260-261 (1994), p. 155.

³ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVI*, cit., p. 159.

⁴ Sulla centralità del tema della caduta, rimando senz’altro ai lavori di Silvia Vizzardelli, in particolare: *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2014.

⁵ A questo proposito, si veda il capitolo intitolato *La formulazione della domanda in Nietzsche*, in G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 113-115.

2. Soggetto

In analisi, come Freud si accorse presto, la verità non riguarda l'enunciato ma l'enunciazione. Che le formazioni sintomatiche dipendano da traumi, spesso a sfondo sessuale, realmente accaduti durante la prima infanzia, poco importa. Quel che conta è che alle spalle del sintomo c'è sempre il trauma, non uno qualunque, ma in fondo l'unico per tutti: il trauma del linguaggio. Senza la discontinuità traumatica, non c'è alcun soggetto che, nell'esperienza, possa introdurre quella piega per cui, come dicevamo, qualcosa accade. Si tratta allora di intendere questo profondo legame tra soggetto e trauma, tenendo conto di quanto dicevamo, ovvero che l'esperienza non può più essere qui intesa come qualcosa che qualcuno fa, ma in maniera molto più minimale, come diceva Hegel: «l'accadere di un questo e di un questi»⁶. Il punto è che come accade, si è già in due. Non c'è *questo* se non per un *questi* che però, come è ovvio, non sarebbe senza il *questo* che lo provoca. È il principio primo di ogni fenomenologia, salvo che si tratta di intenderlo alle spalle di ogni correlazionismo. Non c'è un questo *per* un questi e/o viceversa. Quel che c'è è l'accadere della spaccatura che fa esistere un questo *ovvero* un questi. La spaccatura è il trauma che inaugura l'esperienza. È lì che c'è soggetto, non dunque di qua o di là, come spettatore o attore di una presunta scena esperienziale. Soggetto è l'apertura di una fenditura che dipende strutturalmente dallo sguardo dell'Altro che gli dona «la chiave del mondo nella fessura dell'impubere»⁷. Tutto dipende da come intendiamo questa dipendenza e per questo è bene sottolineare una sottile variazione tra Freud e Lacan.

La via freudiana gira attorno a questa dimensione dello sguardo abissale dell'Altro, *la notte del mondo* di hegeliana memoria, coprendola pudicamente attraverso il sembiante paterno. Cosa incontra il soggetto nell'Altro per poter accedere all'esistenza? Il tratto unario, il significante primordiale della significazione, l'Uno. Grazie a questo appiglio strutturale, c'è soggetto, non altrimenti. C'è soggetto a partire da quella che giustamente Freud individua essere l'unica vera causa del legame: la libido. L'identificazione e l'amore, come due modi di avere a che fare con il tratto unario, nella versione significante o oggettuale. Qual è il risultato di tale metapsicologica fondamentale? Che il soggetto, alla radice, è isterico. Ed è su questo principio che si è orientata la cura analitica da Freud in avanti. *L'isteria è il trascendentale dell'esperienza analitica*.

Su tale principio antropogenetico si spiega allora anche il rapporto con la filosofia, se il primo grande isterico della storia, come sottolinea Lacan, è proprio Socrate. Il soggetto della domanda, il soggetto che fa enigma a se stesso, che si mette alla ricerca di ciò che lo chiama, nel suo desiderio di verità, verso l'Uno,

⁶ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 81-82.

⁷ J. LACAN, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della scuola*, in Id., *Altri scritti*, A. Di Ciaccia (cur.), tr. it. A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, p. 252.

appunto, al di là delle Idee, è il soggetto nevrotico, o per meglio dire, è l'essere umano così come noi l'abbiamo descritto, esaltato o disprezzato. Almeno ancora fino a Hegel, salvo rare eccezioni: è il soggetto che domanda e così si mette in cammino nell'esperienza di verità che va facendo di se stesso, *Subjekt seines Urteils*⁸, soggetto della propria divisione giudicante. Da Socrate all'isterico sublime, come Žižek definisce Hegel: è la storia del soggetto isterico. Ora, Lacan, per il quale, invece, la «storia non è niente di più che una fuga, di cui si raccontano solo gli esodi»⁹, radicalizza la scoperta freudiana e va a vedere alle spalle del tratto unario. È qui che coglie proprio nella paranoia¹⁰ la matrice fondamentale dell'esistenza di quell'essere parlante che noi siamo. Veniamo al mondo sospesi al trauma e alla matrice che ci lascia sul corpo parlante.

3. Cosa

Il filosofo condivide con l'analista una certa *passione per il reale*. Ma qui dobbiamo intenderci bene. Il reale è propriamente ciò che sfugge sempre in ogni presa, per questo non c'è concetto o idea per indicarlo, ma piuttosto soltanto eticamente se ne può manifestare la necessità. Non tutto è significativo, non tutto è padroneggiabile, c'è *das Ding* che scompagina le acque: la Cosa è la memoria di ciò che non è rammemorabile, un «passato reale»¹¹ che non può essere ricordato, elaborato, portato a verità e al senso.

Come credere al reale della Cosa se questa si pone al di là di ogni verità, senso, elaborazione possibile? La questione è etica e concerne, precisamente, lo statuto della credenza in psicoanalisi¹². Un primo livello riguarda propriamente la fiducia che si tratta di avere nei confronti dell'altro. Fidarsi, affidarsi, confidarsi: sono tutte declinazioni di quella *fede* che, come ricordava Spinoza, sta alla base del legame sociale, per cui possiamo cambiare forma di Stato ma mai abbattere l'obbedienza allo Stato come fondamento del legame sociale¹³. È questa fiducia che l'individualismo neoliberista sta mettendo sempre più in discussione, in nome di un'antropologia ideologica che farebbe del soggetto un individuo indipendente dagli altri. La psicoanalisi, da questo punto di vista e come ricordava già Freud, rivela quanto la psicologia individuale sia inscindibile da quella sociale¹⁴. L'individuo è l'effetto di

⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 697.

⁹ J. LACAN, *Joyce il sintomo*, in ID., *Altri scritti*, cit., p. 561.

¹⁰ A questo proposito, rimando al volume di F. LEONI - R. PANATTONI (cur.), *Sogno Paranoia Godimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

¹¹ J. LACAN, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in ID., *Scritti*, cit., p. 312.

¹² Si veda, a riguardo, il bell'articolo di A. ZENONI, *Si può ancora credere in psicoanalisi?*, «Attualità lacaniana», XXV (2019), Rosenberg & Sellier, Torino 2019, pp. 107-127.

¹³ Cfr. B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, 6, 1.

¹⁴ «La psicoanalisi individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale» (S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in ID., *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 261).

un intreccio complesso in cui è difficile separare cosa dipende dall'uno o dall'altro, se non per il fatto che la dinamica di soggettivazione si attua proprio mentre cerca di fare chiarezza su questo punto.

Tornare a fidarsi significa sostanzialmente ritrovare la propria dipendenza, il proprio debito strutturale nei confronti degli altri e dei loro discorsi di cui siamo fatti. In questo, la filosofia ha oggi il compito di decostruire la coltre ideologica che riveste l'esperienza del soggetto sotto la maschera artificiale dell'individualismo liberale. Certo, questa dipendenza è soltanto l'inizio, e forse l'occasione, perché qualcosa della cura possa incominciare. Lo snodo cruciale si trova poco più avanti, quando si arriva a poter voltare le spalle all'altro a cui ci si è affidati, distendendosi sul divano per prendere da lì contatto con tutt'altra esperienza della parola e del linguaggio. È qui che propriamente per Lacan ha inizio l'esperienza di soggettivazione, che passa precisamente attraverso la supposizione che in quel che dico ci sia un sapere a me ancora precluso, enigmatico, opaco e dunque da indagare, leggere e interpretare. Ciò che conferisce sostanza al soggetto dell'enunciazione è propriamente il sapere, ecco perché per Lacan non c'è soggetto se non grazie a una supposizione di sapere. La fiducia lascia allora il posto alla supposizione. Ma anche questo passaggio è destinato a tramontare, l'esperienza analitica è in fondo una traversata del sapere e della sua supposizione il cui esito produce un effetto di «destituzione soggettiva»¹⁵. Da qui la questione diventa appunto quella della credenza. Passaggio delicato questo, che va dall'inconscio freudiano, incentrato sulla supposizione che vi sia un testo da leggere che, per quanto enigmatico, detiene le chiavi per comprendere la verità del soggetto, all'inconscio lacaniano, dove di fronte alla caduta del sapere compare la necessità di un ulteriore sforzo etico. A quel punto, si tratta di scommettere senza poter sapere su quel che resta dopo il tramonto dell'Altro, del sapere, della supposizione nel linguaggio e nelle sue capacità interpretative. Sforzo etico che dischiude uno statuto inedito della credenza. Credere nel reale significa qui, in fondo, non supporre più nulla, né aver fede in qualcosa, ma piuttosto lasciarsi ingannare: «[Freud] si *lasciava ingannare* [*être dupe*] dal Reale anche se non ci credeva. Ed è ben di questo che si tratta. Il buon inganno (*la bonne dupe*), quello che non *erra*, bisogna si lasci ingannare da un Reale, da qualche parte»¹⁶. È un ritorno importante al detto gorgiano per il quale *saggio è colui che inganna e si lascia ingannare*¹⁷. Come pensare, allora, lo statuto di questo inganno, condizione del nostro rapporto al reale, al di là della fede nella verità e della supposizione del sapere?

Il passaggio etico per l'inganno come modo singolare di aver a che fare alla Cosa è senz'altro delicato. Nel momento in cui l'Altro decade, portandosi appres-

¹⁵ J. LACAN, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, cit., p. 250.

¹⁶ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent* (1973-1974), inedito, lezione 11 dicembre 1973, trad. nostra.

¹⁷ Sul rapporto tra Lacan e la sofistica, rimando senz'altro al lavoro di B. CASSIN, *Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Epel, Paris 2012.

so il soggetto che sul sapere si era fondato, non ci resta che l'Uno perverso della conduzione cinica dell'esistenza? O, a contrario, è proprio radicalizzando tale passaggio che la singolarità può incontrare ciò che ha di più intimo e al contempo di più estraneo, l'*Unheimlich* con cui l'oggetto, in ultima istanza, gli viene incontro? Bisogna avere fatto l'esperienza di ciò che, nell'esperienza, arriva a toccare il limite dell'esperibile. La Cosa non è né tematizzabile né, come avrebbe detto un certo Kant, presupposta ad ogni esperienza. È piuttosto la condizione di (im)possibilità interna all'esperienza stessa, per cui ad ogni passo si rinnova ciò che bloccando anche sostiene. Per questo, come segnalava Derrida, ogni esperienza al suo fondo è «esperienza dell'aporia»¹⁸.

Dal momento che l'Altro dell'Altro non esiste, non esiste un orizzonte trascendentale né un metalinguaggio in grado di dirlo. La questione si ripiega allora all'interno, mostrando al soggetto che la Cosa che cercava là fuori lo abita in ciò che ha di più intimo, ma appunto è da sempre perduta. La passione per il reale passa per il grande disincanto ed è da lì soltanto che può incontrare una nuova consistenza: di fronte alla caduta dell'Altro e all'impossibilità della Cosa reale, l'oggetto, nella sua assoluta parzialità, diventa così una nuova bussola.

4. Oggetto

La critica al correlazionismo ci pone di fronte a un nuovo realismo, per il quale spesso viene convocata anche la psicoanalisi lacaniana come ulteriore sostegno teorico. In realtà, l'esperienza che il *parlessere* fa all'interno del dispositivo analitico chiama sempre in causa tutti e tre i registri, i quali, tra l'altro, non sono scindibili tra di loro e anzi vanno pensati a partire dall'accento che, di momento in momento, viene dato all'uno o all'altro. Dunque, non c'è alcun reale, senza simbolico e immaginario. Il che non ci riporta a un'articolazione correlazionale dell'esperienza, tutt'altro. Intanto, perché i registri sono sempre tre e mai due. Poi, soprattutto perché ciò che più conta non è il singolo registro o il numero dei registri complessivo, ma ciò che li tiene assieme. Ed è qui che propriamente Lacan situa la funzione dell'oggetto *a*. Detto altrimenti, c'è esperienza a condizione che l'oggetto dia consistenza a un determinato annodamento tra i tre registri. Si tratta allora di ripensare l'oggetto a partire da questa sua funzione e al di qua di ogni orizzonte rappresentazionale o correlazionale.

L'oggetto *a* è al contempo assoluto e parziale. Assoluto nella sua parzialità. Non essendo sottoposto alla legge significante, è fuori relazione, non sottostà alla regola per cui ogni cosa è in relazione a tutte le altre, secondo lo schema differenziale della struttura. L'oggetto *a* cade fuori dalla catena significante, in questo senso è assoluto: svincolato, libero da ogni legame. Al contempo, però, non è segno di un amore infinito e incondizionato, proprio perché l'oggetto non è la Cosa, ma la sua

¹⁸ J. DERRIDA, *Aporie*, tr. it. G. Berto, Bompiani, Milano 1999, p. 14.

memoria, potremmo dire. Nell'oggetto abbiamo l'esperienza della Cosa in quanto perduta. Non c'è che oggetto in quanto perduto, da sempre. Sicché, dobbiamo presupporre sempre il significante come evento della castrazione simbolica e dunque della perdita traumatica dell'origine, perché ci sia oggetto. Si comprende allora bene che l'oggetto, estraneo alla catena significante, allo stesso tempo vi dipende in quanto è sempre l'effetto della perdita che essa impone. L'oggetto diventa così ciò che resta nell'esperienza analitica dell'assoluto filosofico: un contorno, un orlo, il bordo di un incavo¹⁹.

Si vede qui allora come la scrittura sia propriamente ciò che permette questo bordeggiamento del vuoto al quale l'oggetto *a* ci invita: non si tratta più della rappresentazione di ciò che ci sta di fronte o alle spalle, ma quel che accade ogni volta a lato come *parêtre*. La scrittura viene al posto del mito fondativo del Padre, così come l'oggetto *a* si sostituisce alla Cosa nel far tenuta tra i tre registri che danno così consistenza all'esperienza. C'è esperienza, dunque, a partire dalla tensione interna che l'oggetto *a* produce stringendo tra loro i registri, oggetto che di per sé non è niente se non precisamente «un niente»²⁰ che si scommette sul tavolo da gioco del discorso dell'Altro là dove il padre copriva il buco del reale.

È a partire da questa sostituzione che filosofia e psicoanalisi possono tornare a pensare, insieme, all'etica dell'immanenza che qui si dischiude, nel punto in cui, precisamente, la singolarità assoluta dell'oggetto *a* incarna, per dirlo con Leibniz, un «perfetto specchio vivente dell'universo»²¹. Da questo punto di vista, l'oggetto *a* non è niente prima di essere messo in gioco nella scommessa esistenziale, e diventa il sostegno di tutto una volta che viene lasciato cadere sul tavolo, propriamente laddove l'Altro manca a se stesso. O, a rovescio, l'universo di cui l'oggetto *a* sarebbe uno specchio perfetto non è se non grazie a quel che esclude, il godimento singolare rigettato, rifiutato e che però, se mancasse, renderebbe vano il tutto: «io sono nel posto da cui si vocifera che 'l'universo è un difetto nella purezza del Non-Essere'. Non senza ragione perché col suo astenersi questo posto fa languire lo stesso Essere. Questo posto si chiama Godimento, ed è ciò il cui difetto renderebbe vano l'universo»²².

Questo passaggio dal significante padrone, potremmo dire, all'oggetto che ne rovescia dall'interno il funzionamento, è un passaggio che tocca alle fondamenta la logica della sessuazione e con lei il fondo ontologico del *parlessere*, rivelando, come scrive bene Alenka Zupančič, una «*ontologia dis-orientata agli oggetti* [...] cioè, un'ontologia che non si occupa solo dell'essere-in-quanto-essere, ma della crepa (del Reale, dell'antagonismo) che ossessiona l'essere dall'interno e gli dà forma»²³. La

¹⁹ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1963-64*, nuova ed. it. A. Di Ciaccia (cur.), tr. it. A. Succetti, Einaudi, Torino 2003, p. 174.

²⁰ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-69*, A. Di Ciaccia (cur.), Einaudi, Torino 2019, p. 114.

²¹ G.W. LEIBNIZ, *Monadologia*, G. Preti (cur.), SE, Milano 2007, p. 29.

²² J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in Id., *Scritti*, cit., p. 823.

²³ Il lavoro che, forse più di tutti, analizza il rapporto tra sessualità e ontologia in termini lacaniani è di

sessualità non è qui un tratto anatomico o culturale del *parlessere*, ma propriamente un effetto del significante unario che, impari per definizione, può produrre il rovesciamento e la determinazione sessuata. È questo in fondo che l'esperienza dell'analisi insegna agli uomini e alle donne: che l'intero processo di simbolizzazione e di istoriazione è una difesa da quell'Altro godimento di cui la femminilità è segno, nella forma del rifiuto maschile o dell'invidia isterica. Come Lacan va a recuperare nel *Simposio*, quando Socrate «fa parlare la donna che è in lui»²⁴, scoprendo che quello che nel dialogo non era che la negazione dialettica diventa ora quel niente, o quasi, che nel dono genera l'incalcolabile effetto contagioso della causa, così si tratterebbe di arrivare a chiedersi se «il Padre stesso, il Padre eterno di tutti noi, non sia soltanto un Nome tra gli altri della Dea bianca, quella che [...] si perde nella notte dei tempi, essendone la Differente, l'Altra per sempre nel suo godimento»²⁵.

5. Un altro sapere

L'oggetto, come trattamento etico del reale, bordeggiando l'esperienza apre le porte a un altro tipo di sapere. Non più il sapere *su* o *di*, ma un sapere che fa tutt'uno con l'esperienza. La domanda che accomuna la pratica filosofica e quella psicoanalitica, passata dal *che cosa* al *chi*, tocca ora, precisamente, la dimensione dell'enunciazione pura: il «desiderio dello psicoanalista – scrive Lacan – è la sua enunciazione»²⁶. Il soggetto, venuto al mondo in quanto *foto-grafato* dallo sguardo dell'Altro che gli dona la “chiave del mondo”, cioè il tratto unario con cui potrà edificare la sua realtà e in cui sarà imbrigliato il suo desiderio destinale, attraverso l'esperienza dell'analisi arriva a rovesciare quello sguardo in una voce: «lo psicoanalista, infatti, non deve più aspettarsi uno sguardo, ma si vede diventare una voce»²⁷. Lo sguardo che cattura e apre il transfert si rovescia infine nel residuo di una voce. Enunciazione pura che scolla il soggetto dall'Altro e funge da oggetto separatore. È questo il punto di singolarità che Lacan interroga chiedendosi: «al di là di colui che parla nel luogo dell'Altro e che è il soggetto, che cosa c'è da cui il soggetto prende la voce ogni volta che parla?»²⁸. Al di là dell'Altro, nel cui discorso il soggetto è preso,

A. ZUPANČIČ, *Che cosa è il sesso?*, Ponte alle Grazie, Milano 2018. E, d'altra parte, è lo stesso Lacan a dire nel Seminario sull'etica: «Il *Trieb* non può affatto limitarsi a una nozione psicologica – è una nozione ontologica assolutamente fondamentale, che risponde a una crisi della coscienza che, dato che la viviamo, non siamo obbligati necessariamente a cogliere pienamente» (J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, 1959-60, G.B. Contri (cur.), tr. it. M.D. Contri, revisione e note di R. Cavasola, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1994, p. 162).

²⁴ J. LACAN, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, A. Di Ciaccia (cur.), tr. it. A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 132.

²⁵ J. LACAN, Prefazione a *Risveglio di primavera*, in ID., *Altri scritti*, cit., p. 555.

²⁶ J. LACAN, *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, cit., p. 249.

²⁷ *Ivi*, p. 252.

²⁸ J. LACAN, “*Dei nomi del Padre*”. Seguito da “*Il trionfo della religione*”, testi riuniti da J.-A. Miller, A. Di Ciaccia (cur.), Einaudi, Torino 2006, p. 42.

la domanda diventa ora a partire da quale parzialità il *parlessere* prende la voce. È all'estrazione di questo dettaglio che l'analisi punta. D'altra parte, se stiamo a quanto ne dice Giorgio Agamben, l'esercizio filosofico non sembrerebbe, da questo punto di vista, molto distante:

L'enunciazione situa il soggetto, colui che dice "io", "qui", "ora" nell'articolazione fra la voce e il linguaggio [...] Se questo è vero, allora possiamo definire il compito della filosofia come il tentativo di esporre e di fare esperienza [...] del puro fatto che si parli e che l'evento di parola accade al vivente nel luogo della voce, ma senza che nulla lo articoli con questa. [...] Il pensiero che [...] si rischia in questa esperienza deve accettare di trovarsi ogni volta senza lingua di fronte alla voce e senza voce di fronte alla lingua²⁹.

Il punto è questo iato che lega e separa il linguaggio e la voce. Qui, potremmo dire, Freud ha incontrato il muro della castrazione, mentre Lacan ha operato una forzatura perché si potesse procedere oltre. Dato che però non c'è alcun oltre, in quanto oltre ci aspetta semplicemente il deserto dell'Altro che non esiste, ecco che si tratta di procedere a ritroso, secondo un movimento di piegatura interna che, come Lacan ben descrive per la bellezza, disegna una curvatura il cui effetto è un procedere senza muoversi, un desiderio che cammina senza oggetto.

È nella traversata di questa zona che il raggio del desiderio si riflette e allo stesso tempo si ritrae, arrivando a darci la cosa più profonda di quest'effetto così particolare, cioè l'effetto del bello sul desiderio. Il che sembra sdoppiarlo, in modo singolare, proprio dove prosegue la sua strada. [...] D'altra parte, non rifratto, ma riflesso, respinto, il suo turbamento, lui sa bene che è ben reale. Ma qui, non c'è più oggetto³⁰.

Questo, precisamente, è ciò che per Lacan si tratta di arrivare a produrre, un cammino che non procede oltre se non andando a fondo di se stesso, un'immota mobilità. Al di là è l'oggetto *a* che si produce attraverso una piegatura interna all'esperienza, mettendo effettivamente a dura prova la possibilità stessa di parlare ancora di esperienza dato che a quel punto non c'è più un andare verso, un procedere, un essere in cammino, ma un sostare sul punto. Da qui si estrae, per ciascuno, il nucleo singolare che, precisamente, ha sempre i connotati del godimento femminile, come sottolinea Jacques-Alain Miller: «l'ultimissimo insegnamento [*di Lacan*] dà il via a qualcosa di veramente sconvolgente, poiché ormai è il godimento femminile a essere concepito come principio del regime del godimento in quanto tale»³¹. L'operazione analitica è da questo punto di vista un'operazione chirurgica che ritaglia nell'esperienza il punto aporetico di cui è impossibile fare l'esperienza. È qui che troviamo la condizione di (im)possibilità per ciascuno come sostegno singolare di tutto ciò che è, nell'immanenza assoluta di una vita.

Il sapere che l'esperienza analitica lascia al *parlessere* si produce sul rovescio del sapere/potere che invece viene abbandonato. A partire dallo scarto del primo, si

²⁹ G. AGAMBEN, *Experimentum vocis*, in ID., *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 40-45, *passim*.

³⁰ J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 316.

³¹ J.-A. MILLER - A. DI CIACCIA, *L'Uno-Tutto-Solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma 2018, p. 70.

produce la condizione del secondo. Un *altro* sapere che si scrive grazie a un *altro* godimento, non senza però l'impiego di quella castrazione che appunto il *parlessere* attraversa nel suo passaggio al di là della soglia dell'Altro.

Ciò che si perde nell'Altro è anche ciò che si recupera al di là. L'oggetto perduto, freudianamente prodotto alla castrazione, ritorna come oggetto plus-godere: il meno è anche un più. È qui che si apre la topologia del godimento che segna il soggetto. «*Io sono ciò che Io è*»³², come Lacan traduce l'enunciato del monte Sinai – significa che il soggetto è propriamente quel “ciò” di godimento che indica l'essere, non in quanto suo, ma in quanto impersonale. L'oggetto è, e lo è al cuore dell'io sono, laddove sono dunque abitato da un essere che è al contempo ciò che ho di più intimo e anche di più estraneo. Soltanto se si porta il sapere a decompetersi, l'Altro può lasciare il posto all'intima estraneità dell'oggetto *a*. Tanto più il soggetto va verso il cuore dell'Altro, nell'elaborare la domanda *che vuoi?*, quanto più l'Altro arretra, si fa irraggiungibile – ma è proprio nello scriversi ripetuto di questa distanza che viene stringendosi, nell'impossibile presa, la *mispresa* che dà consistenza all'oggetto. Alla Beckett, si tratta di fallire meglio perché all'impotenza dell'Altro possa subentrare l'impossibile dell'oggetto.

Il soggetto è allora questo doppio movimento che, come per il marionettista, «non può parlare contemporaneamente»³³ per le due marionette, anche se passa di continuo dall'una all'altra. Così procede, cancellando le proprie tracce ad ogni passo attraverso i propri segni. Quel che più conta è proprio questo scarto tra segno e traccia, tra rappresentazione e scrittura. In fondo, il soggetto è «*colui che cancella le proprie tracce [rimpiazzandole] con la propria firma*»³⁴.

Ora, là dove si dà soggetto, in quanto cancellatura della traccia e sostituzione ad essa della propria firma, impronta, oggetto *a* (scarto), si rivela la faglia nel campo dell'Altro: manca un significante, quello che potrebbe rappresentare la sua verità ma anche il suo godimento. L'iscrizione nel sapere produce dunque una doppia perdita, a livello della verità, il soggetto diviso casca sotto la catena significante, e a livello del godimento, per cui ciò che più conta viene espulso. Non è un caso che Lacan costruisce la formula del fantasma proprio legando tra di loro la verità e il godimento scartati dal sapere. Sicché, se da un lato non c'è soggetto che supposto sapere, dall'altro la verità e il godimento del soggetto, topologicamente, si scrivono fuori a partire dal dentro. Si *escrivono*³⁵, per dirlo con Jean-Luc Nancy.

L'esistenza umana è attraversata da un'altra soddisfazione che insiste ad ogni passo. Si tratta di ciò che l'inconscio ha rivelato e che, come inciampo, svista, lapsus o atto mancato, mostra il rovescio dell'antropologia utilitaristica incentrata sul monolitismo del principio di piacere. «Tutti i bisogni dell'essere parlante sono contaminati dal fatto di essere coinvolti in un'altra soddisfazione [...] rispetto a cui possono fare

³² J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVI*, cit., p. 65.

³³ *Ivi*, pp. 308-309.

³⁴ *Ivi*, p. 312.

³⁵ J.-L. NANCY, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004, p. 71.

difetto»³⁶. Nel fare ciò che facciamo, nel dire ciò che diciamo, avviene sempre qualcos'altro accanto. È lì, a nostra insaputa, che l'altra soddisfazione ci interroga: «se ci fosse, un godimento diverso da quello fallico, non occorrerebbe che fosse quello lì»³⁷.

Un sapere, dunque, a partire dall'oggetto *a*, un sapere-godimento che si verrebbe a produrre sul rovescio del sapere-potere. Tenendo conto della logica paradossale che il godimento porta con sé, ovvero che in fondo ciò si realizza propriamente là dove fallisce. Al punto tale che Lacan conclude affermando che «il fallimento è l'oggetto»³⁸.

Si coglie qui chiaramente che la castrazione non è semplicemente la negativizzazione del godimento ma, dato che la sostanza godente ha un nucleo non negativizzabile, si tratta di una scrittura che traccia un accerchiamento progressivo, una messa in chiaro, un'estrazione meticolosa. Circoscritto nel suo intrattabile, il godimento diventa in questo senso affermativo: non sottostà più alla logica della negazione e del suo resto, logica dialettica, ma necessita di un'altra «logica dell'azione»³⁹, che riveli il segreto dell'agire. Un altro modo di fare, per dirlo con Nietzsche, che sia «nell'azione come la madre è nel figlio»⁴⁰.

Generare è questo: produrre un godimento in più. È questa logica dell'azione che in ultimo pragmaticamente la psicoanalisi offre alla speculazione filosofica: si tratta di adoperare la castrazione, le Legge del padre, a rovescio, non per negativizzare ma per produrre un godimento supplementare che dischiuda la possibilità di un altro sapere. Questo plus-godere è stato consegnato nella sua logica da Marx a Lacan, ed è, da un certo punto di vista, la verità del capitalismo. Si tratta di trovare un altro modo di avere a che fare con il plus-godere strutturale all'azione umana: profitto che va verso il cattivo infinito, nel discorso del capitalista, oppure, come Lacan cerca di indicare tramite l'insegnamento di Mencio, «*procedere con profitto, nient'altro che questo*»⁴¹. Dalla *necessità* sostenuta e difesa dal discorso del capitalista alla *contingenza* offerta dal discorso analitico, ne va del modo in cui intentiamo e abitiamo il *più del meno* che l'azione del parlante produce. Approfittare di ciò che si produce in pura perdita, liberarlo dal meccanismo di prelievo del plus-valore e restituirlo al *parlessere* come occasione di un godimento in più che nell'oggetto trova modo di realizzarsi, ma a margine. Qui ricade la differenza tra la perversione e l'etica della psicoanalisi. Da Sade si passa a Pascal: l'oggetto che tra le mani del cinico si tramuta nel punto di precipizio dell'esperienza e di mortificazione, diventa ciò che l'etica dell'analisi estrae perché il *parlessere* possa giocare ciò che lo caratterizza nella sua singolarità.

³⁶ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XX. Ancora* (1972-73), Einaudi, Torino 2011, p. 49.

³⁷ *Ivi*, p. 57.

³⁸ *Ivi*, p. 55.

³⁹ «Il discorso dell'analista non è nient'altro se non la logica dell'azione» (J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante* (1970-71), A. Di Ciaccia (cur.), Einaudi, Torino 2010, p. 55).

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1986, p. 114.

⁴¹ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XVIII*, cit., p. 53.

Infine, non c'è più niente da negare, resta l'affermazione pura di quel tratto che fa risuonare per ciascuno l'immanenza di una vita. Il soggetto cede il testimone all'esistenza del *parlessere*, al suo punto di ripetizione. In fondo, come Barthes diceva di Sade, si tratta di inventare «un discorso immenso, fondato sulle proprie ripetizioni»⁴². Questo nucleo di godimento estimale è interno ed esterno, non è già scritto al passato eppure ha un carattere destinale. Come tale, non può che arrivare dall'*a-venire* come non realizzato. L'oggetto non è la Cosa, ma quel che ne sapremo fare a partire dalla sua perdita e dalla matrice che così, perdendosi, ci lascia. È questo che orienta una cura. Non si tratta di ritrovare quel che si suppone aver perduto, ma *fare la trovata* di quel che non è mai stato e che nella cifra della perdita si fa sentire, intensivamente, in ogni ora.

Quel che il desiderio fantastica al di là del fantasma in cui è preso non ha nulla a che fare con ciò che il grido, «lasciando emergere l'uomo dalla Cosa»⁴³, ha scritto alla nascita sul suo bordo. Al di là non è il godimento perverso, il godimento dell'Uno, perché l'Uno non è e non è mai stato. Piuttosto accade, ogni volta in figura di Due, rinnovando quella scrittura *marezzata*⁴⁴ che conserva al proprio interno la differenza assoluta del proprio tratto singolare.

Rovesciando la “chiave del mondo” offertagli dall'Altro tramite la “fessura dell'impubere”, il soggetto può arrivare a scommettere nella propria esistenza il non-realizzato che lo contraddistingue. Che cos'era, infine, quella chiave che l'Altro gli ha offerto per entrare nel mondo? Un nulla dietro allo sguardo. È quel nulla che infine il soggetto ha da scommettere, sul tavolo da gioco dell'esistenza, facendone qualcosa nella sua promessa vocale.

Matteo Bonazzi

matteo.bonazzi@univr.it

Università di Verona, SLP/AMP

References

- AGAMBEN G., *Experimentum vocis*, in *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016.
- BARTHES R., *Sade, Fourier, Loyola*, tr. it. di L. Lonzi e R. Guidieri, Einaudi, Torino 2001.
- CASSIN B., *Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Epel, Paris 2012.
- DELEUZE G., *La formulazione della domanda in Nietzsche*, in *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 113-115.
- DERRIDA J., *Pour l'amour de Lacan*, in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991; tr. it. *Per l'amore di Lacan*, «aut aut», 260-261 (1994).
- DERRIDA J., *Aporie*, tr. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999.

⁴² R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, tr. it. L. Lonzi e R. Guidieri, Einaudi, Torino 2001, p. 114.

⁴³ J. LACAN, *Kant con Sade*, in *Id., Scritti*, cit., p. 787.

⁴⁴ *Ibidem*.

- FREUD S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1996.
- LACAN J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, Torino 2002, 2 voll.
- LACAN J., *Kant con Sade*, in *Scritti*, Torino 2002, 2 voll.
- LACAN J., *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in *Scritti*, Torino 2002, 2 voll.
- LACAN J., *Scritti*, G.B. Contri (cur.), tr. it. G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, 2 voll.
- LACAN J., *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in *Scritti*, Torino 2002, 2 voll.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1963-64*, nuova ed. it. A. Di Caccia (cur.), tr. it. A. Succetti, Einaudi, Torino 2003.
- LACAN J., *“Dei nomi del Padre”. Seguito da “Il trionfo della religione”*, testi riuniti da J.-A. Miller, A. Di Caccia (cur.), Einaudi, Torino 2006.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-60*, G.B. Contri (cur.), tr. it. M.D. Contri, revisione e note di R. Cavaola, sotto la direzione di A. Di Caccia, Einaudi, Torino 2008.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, A. Di Caccia (cur.), tr. it. A. Di Caccia, Einaudi, Torino 2008.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante (1970-71)*, A. Di Caccia (cur.), Einaudi, Torino 2010.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-73)*, Einaudi, Torino 2011.
- LACAN J., *Altri scritti*, A. Di Caccia (cur.), tr. it. A. Di Caccia, Einaudi, Torino 2013.
- LACAN J., *Joyce il sintomo*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
- LACAN J., Prefazione a *Risveglio di primavera*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
- LACAN J., *Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della scuola*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro (1968-69)*, A. Di Caccia (cur.), Einaudi, Torino 2019.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XXI. Les non-dupes errent 1973-1974*, inedito.
- LEIBNIZ G.W., *Monadologia*, G. Preti (cur.), SE, Milano 2007.
- LEONI F. - PANATTONI R., *Sogno Paranoia Godimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- MILLER J.-A. - DI CIACCIA A., *L'Uno-Tutto-Solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio, Roma 2018.
- NANCY J.-L., *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004.
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1986.
- VIZZARDELLI S., *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2014.
- ZENONI A., *Si può ancora credere in psicoanalisi?*, «Attualità lacaniana», XXV, gennaio/giugno (2019), Rosenberg & Sellier, Torino 2019.
- ZUPANČIČ A., *Che cosa è il sesso?*, Ponte alle Grazie, Milano 2018.

