

PHI/PSY

Rivista di filosofia e psicoanalisi

vol. 1 (2021), n. 1

journal.edizioniets.com

Essays published on “PHI/PSY” in the “Saggi” section are double-blind peer reviewed, unless otherwise stated.

Editor in chief

Federico Leoni (Università di Verona)

Riccardo Panattoni (Università di Verona)

Managing editor

Matteo Bonazzi (Università di Verona)

Editorial board

Alessandro Foladori, Elena De Silvestri (Università di Verona),

Leeanne Minter, Claudia Compiani, Giorgio Dal Dosso.

Scientific committee

Maurizio Balsamo, SPI; Pietro Bianchi, University of Florida; Federico Chicchi, Università di Bologna; Carmelo Colangelo, Università di Salerno; Luciano De Fiore, Università di Roma La Sapienza; Judith Kasper, Goethe Universität-Frankfurt am Main; Stefan Kristensen, Università di Strasburgo; Silvia Lippi, Espace analytique; Bruno Moroncini, Università di Salerno; Alex Pagliardini, Jonas Onlus-Roma; Massimo Recalcati, IRPA-Milano e Università di Verona; Gianluca Solla, Università di Verona; Bernard Toboul, Espace analytique; Fabio Vighi, Università di Cardiff.

Other reviewers

Dario Alparone, Maurizio Balsamo, Pietro Enrico Bossola, Alessandra Campo, Mario Colucci, Luciano De Fiore, Alessandra Fussi, Marcello Ghilardi, Judith Kasper, Silvia Lippi, Stefano Marchesoni, Alex Pagliardini, Enrico Redaelli, Rocco Ronchi, Giuseppe Salzillo, Nicolò Terminio, Daniele Tonazzo, Luca Vanzago, Silvia Vizzardelli

*Pubblicazione finanziata dal Dipartimento di scienze umane dell'Università degli Studi di Verona
(Centro di ricerca Tiresia per la filosofia e la psicoanalisi)*

PHI/PSY

Rivista di filosofia e psicoanalisi

vol. 1 (2021), n. 1



Tiresia

Centro di ricerca
per la psicoanalisi
e la filosofia

Dipartimento di
SCIENZE UMANE
Università di Verona

six-monthly journal / periodico semestrale

Subscription (print, individual): Italy and EU € 40,00; Other countries € 60,00

Subscription (print, institution): Italy and EU € 60,00; Other countries € 80,00

PDF-only subscription: Individual (personal access) € 30,00

PDF-only subscription: Institutional (IP-recognition access) € 50,00*

**-35% for Latin America, -50% for African countries*

Subscription fee payable via Bank transfer to
Edizioni ETS

Banca C.R. Firenze, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

Reason: subscription "PHI-PSY"

info@edizioniets.com – www.edizioniets.com

Registrazione presso il tribunale di Pisa n. 3/2020.

Direttrice responsabile: Alessandra Borghini.

© Copyright 2021

EDIZIONI ETS

Lungarno Mediceo, 16, 56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

In copertina: rielaborazione da Louise Bourgeois.

Progetto grafico: giovanni campolo.

Distribuzione / Distribution

Messaggerie Libri SPA, via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione / Promotion

PDE PROMOZIONE SRL, via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675955-9

ISSN 2724-461X

SOMMARIO

MATERIALI

Nota introduttiva a <i>Emma</i> di Jean-François Lyotard <i>Alessandra Campo</i>	9
<i>Emma</i> <i>Jean-François Lyotard</i>	11

SAGGI

Chi parla? <i>Matteo Bonazzi</i>	41
Il primo grammo di godimento: Lacan lettore di Genet <i>Lorenzo Chiesa</i>	55
L'evento telepatico del sogno, o della comunità dei resti <i>Elena De Silvestri</i>	71
Enigme du regard, trauma du cauchemar. Elucidations de Lacan <i>Clotilde Leguil</i>	85
Les maux du corps / le corps en mots : Sida, stratégies de résistance communautariste et éthique psychanalytique <i>Fabrice Bourlez</i>	101
Pathologies de l'excès et vérité menteuse <i>Domenico Cosenza</i>	115
Lacan, <i>Seminario VII, L'etica della psicoanalisi</i> . Una lettura <i>Sergio Benvenuto</i>	129

“Tout le monde est dupe”: L’etica lacaniana della Stupidità <i>Gioele Cima</i>	147
“Un bagno di linguaggio”: L’etologia acquatica di Lacan <i>Felice Cimatti</i>	161

MATERIALI

Emma

Jean-François Lyotard

Nota introduttiva
di Alessandra Campo

Nel testo che qui presentiamo e che, per la prima volta, è stato pubblicato nel n. 39 de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Lyotard avanza un'ipotesi originale circa il cosiddetto fenomeno del traumatismo in due tempi teorizzato da Freud sotto l'egida del tedesco "Nachträglichkeit". Il caso clinico di Emma che dà il titolo al saggio, e che Freud espone nel *Progetto* '95, è infatti il caso che permette di formalizzarlo come un tratto specifico delle psiconevrosi: per fare un trauma – questa è la tesi di Freud – servono sempre due tempi o eventi dei quali, il secondo, preferibilmente anodino, insignificante.

Lyotard, però, critica l'assunto freudiano per cui vi sarebbe un'apatia iniziale cui, solo successivamente, subentra il patema. Non è cioè la pubertà a scatenare l'eccitazione *tout court*. Nel secondo tempo si assiste, bensì, a una comprensione diversa dell'episodio infantile, ossia alla traduzione della "phrase-affect" – modo con cui l'eccitazione originaria s'infiltra e circola nello psichismo di Emma – nel linguaggio adulto. Tra i due, tuttavia, vi è un "différend" incolmabile: la frase-affetto non è una frase articolata. Lyotard la paragona a un vuoto, a un "blanc": un presente senza passato, un rappresentante senza rappresentazione, un'esperienza senza ricordo.

Ciò che l'affetto presenta è la sua presenza a sé, ossia l'assenza della rappresentazione. Nel diagramma temporale di Husserl, come nella vita di Emma, esso insiste, perciò, alla stregua di un "tempo perduto": un "ora" che non è mai trascorso, un testimone indistinguibile dalla cosa testimoniata. Simile al piacere aristotelico che è interamente perfetto, nuovo e completo in ogni momento in cui è avvertito, ma simile anche a quello estetico kantiano che è incapace di significare qualcos'altro rispetto a sé stesso, l'affetto-frase è tautoegorico, come le divinità orientali secondo lo Schelling impegnato a definire l'"Unheimliche" sulla base dell'allegoria caratteristica dell'Olimpo occidentale.

La "pura affettività", per Lyotard, è estranea al senso, alla coscienza e alla referenzialità. Il suo silenzio è il grido delle forze; la sua qualità è la cieca quantità; il suo *logos* è la *phoné* animalesca. Traumatico, allora, sarà ogni tentativo di incorniciarla entro i quattro angoli del discorso: qualcuno (l'emittente) dice qualcosa (il significato) intorno a qualcosa (il referente) rivolgendosi a qualcun'altro (il destinatario). L'affetto, invero, è là, *mais il n'est pas là pour autre chose que lui*.

Alessandra Campo

Emma

Jean-François Lyotard

1. *Riens*

Excitatio, de *citare*, fréquentatif de *ciere* o *cire*, mettre en mouvement, susciter, et de *ex-* en faisant sortir (*excitare somno*, éveiller). En latin, le champ sémantique est énergiquement judiciaire : on *cite* à comparaître. On fait sortir le cité de son obscurité privée, on le fait paraître à la lumière du droit. Et, derrière le droit, la vénerie : on *lève* un animal tapi et on le lance dans le champ clair, humain, finalisé, de la poursuite. (J'invoque ici les origines des termes du droit romain qui se rapportent à la « possession naturelle » par capture selon Yan Thomas¹). Que l'excitation active un champ spécifique qui dormait, inapparent, le principe s'en conserve dans la science moderne, l'électricité : un champ magnétique est excité par la mise en tension (grâce à un courant dit d'excitation) de l'inducteur d'un électroaimant. C'est sous le couvert de ce magnétisme, accrédité par la science physique, que le mot vient sous la plume du lecteur de Fechner qu'est Freud en train de tracer son *Esquisse* en 1895. Il y a évidemment du forçage dans l'excitation. Forçage de l'acte, pour parler en aristotélicien, quant à la puissance. Il fallait que l'objet *cité* fût *excitable*. Ce forçage, c'est le cas qui en est l'occasion. Là on se heurte, semble-t-il, à la pure tautologie de l'événement : il advient. Pourtant, on dira, après coup, qu'il n'advient qu'autant que l'occasion a rencontré un champ potentiel qu'elle actualise. Ou du moins, le champ potentiel qu'elle excite est ce qui lui donne son *quid*. L'événement advient seulement, mais *ce qui* advient, c'est le champ d'excitabilité qui le détermine. L'occasion n'est donc pas quelconque. Elle a son présupposé, une capacité ou excitabilité quant au droit, à la chasse, au magnétisme. Après coup, se découvre une prédisposition. La *Nachträglichkeit* renvoie à une *Vorzeitigkeit* par-dessus une latence².

Freud souligne, par exemple dans *Le Moi et le Ça*, combien les philosophes sont inaptes à concevoir « l'idée d'un fait psychique qui ne soit également conscient ». Cette inaptitude ou ineptie procède « de ce qu'ils n'ont jamais étudié

¹ Y. THOMAS, *Du sien au soi : questions romaines dans la langue du droit*, « L'Écrit du temps », 14-15 (1987), pp. 157-172.

² S. FREUD, *Entwurf einer Psychologie* (1895), in Id., *Gesammelte Werke, Nachtragsband*, Fischer, Frankfurt a.M. 1987, pp. 444-451.

les phénomènes significatifs de l'hypnose et du rêve »³. Ils n'ont, en tant que philosophes, aucune pratique clinique. S'ils en avaient une, ils ne s'enfermeraient pas dans la citadelle de la conscience et de la philosophie de la conscience. La philosophie résiste à la psychanalyse. Elle est tapie dans le filet d'évidence qui assure sa vie claire. L'analyse la cite au tribunal d'une obscurité qui résiste à l'entendement et à la raison, d'une angoisse inconsistante et persistante, incurable à toute *consolatio* philosophique. Pourtant cette angoisse, cet affect contradictoire, peine et plaisir, peine due au plaisir, est sans doute le ressort premier de la philosophie, son *excitatio*, l'occasion récurrente de l'acte de philosopher. La philosophie la connaît et la nomme à sa façon : le scepticisme absolu, le nihilisme, le *taedium vitae spiritus*, la *desperatio cogitandi*. Le champ d'excitabilité philosophique est tendu aux quatre coins d'un Rien. Kant les dénombre ainsi : *ens rationis*, un concept vide sans objet ; *nihil privativum*, l'objet vide d'un concept ; *ens imaginarium*, une intuition vide sans concept ; et le quatrième, terrible, un objet vide sans concept, *nihil negativum*, le *Unding*, la non-chose⁴.

Après Lacan relisant Freud, cette non-chose, une nullité d'objet et de concept, s'appelle la Chose. Dans cette divergence sur le nom à donner à ce qui les préoccupe, se tient le différend entre philosophes et analystes. Selon ceux-ci, l'inconscient ignore la négation, *nihil negativum* ; la négation est chez ceux-là la façon d'ignorer l'inconscient, c'est-à-dire d'en parler, *ens rationis* ou *nihil privativum*. De sorte qu'il est impossible à aucun philosophe comme tel d'intervenir dans les affaires freudiennes sans les redresser, les faire changer de négativité, c'est-à-dire les fausser. Je ne décris pas les diverses sortes d'amendement que l'esprit de la philosophie peut et a pu faire subir à la thèse de l'inconscient (le jungisme en est une). Le motif de l'excitation, pour m'en tenir à lui, induit chez le philosophe une suspicion à l'endroit de la métaphore dynamique et économique qui soutient ce motif. Un doute sur la légitimité de la métapsychologie comme telle. S'il n'en fait un simple tour rhétorique, le philosophe est tenté du moins de la débarrasser de ce qu'il y voit d'"apparence transcendante", et d'illusion métaphysique. Il essaie de faire passer cette physique générale de l'esprit sous les fourches caudines de la *Critique*. Il examine les conditions de possibilité *a priori* d'un "jugement inconscient". La loi en serait quelque chose comme : Agis toujours comme si la maxime de ta volonté (le désir) ne devait jamais pouvoir être connue ni partagée, y compris par toi-même. Et cette parodie lui paraît immédiatement inconsistante : comment le tu à qui la loi est supposée s'adresser aurait-il même connaissance de l'objet de cette prescription, s'il doit ne rien connaître et partager du motif de ce qu'il fait ?

Pourtant cette inconsistance, la simultanéité d'un être-adressé (destinataire, tu) et d'un être non adressé (hors toute destination, ça ?) est certainement ce que

³ S. FREUD, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIX, Hogarth Press, London 1961, pp. 215-217.

⁴ I. KANT, *Amphibologie des concepts de la réflexion*, in Id., *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues, B. Pacaud, PUF, Paris 1980, p. 249.

le philosophe doit précisément s'obstiner à penser, s'il veut faire droit à la psychanalyse et à sa propre mélancolie, et non pas s'en débarrasser. S'efforce-t-il de procéder à la critique des conditions *a priori* de la thèse de l'inconscient, qu'il lui faut présupposer une consistance transcendante de l'inconsistance des processus primaires. Sa raison doit rendre la raison apte à raisonner la déraison si elle prétend cesser d'ignorer l'inconscient. L'enjeu est du même ordre que celui que vise Heidegger dans *Der Satz vom Grund*, mais le jeu est beaucoup plus grave (et évitera les conséquences indignes qu'on sait) si la règle est qu'il ne suffit pas d'identifier ce "déraisonnement" avec la *Dichtung* (largement assimilable à ce que je nomme ici métaphore) comme seul accès, ou plutôt seule possibilité, à l'en-deçà du rationnel. C'est une question que les psychanalystes connaissent au titre de : mythe d'origine/ origine du mythe, ou: origine du fantasme/fantasme d'origine, ou qu'ils traitent *de facto* dans l'usage qu'ils font de la littérature en l'accréditant comme témoin de l'en-deçà. J'essaie ici de maintenir la prétention philosophique, disons : d'articuler de façon intelligible, au sujet de l'en-deçà de l'articulable, c'est-à-dire d'un *Nilil*, qui est aussi ce qui excite cette prétention même.

C'est dans le cadre de cette dispute que prend place ce qui suit. J'y parle en philosophe, sans aucune autorité (clínque) en la matière, en matière d'excitation, mais avec cette obstination (philosophique) à "redresser" quelque chose de la leçon freudienne. Selon une pente inverse, j'ai essayé, il y a quelque quinze ans, de noyer la thèse de l'inconscient dans le déluge d'une économie libidinale générale. C'était pure métaphysique, parodique par conséquent, et fortement nihiliste sous les dehors d'une gaieté et d'une affirmativité parées du nom de Nietzsche. J'y allais carrément de la "pulsion". À l'occasion de l'excitation, je voudrais derechef m'attaquer à l'en-deçà, mais par l'autre voie, critique. Cette voie n'est toutefois pas kantienne. Il me semble acquis que la pensée de Kant reste tributaire de présupposées et de sous-entendus (les deux, sans doute) encore trop fortement attachés à la pensée subjectiviste, c'est-à-dire à une philosophie de la conscience. Quand on est passé par le deuxième Wittgenstein, on demeure frappé, quant au sujet qui nous intéresse, par son observation récurrente qu'il n'est pas besoin de connaître les règles d'un jeu de langage pour pouvoir y ou en jouer. Mais on s'inquiète aussi de ce que l'expression même de "jeux de langage" ne détermine pas clairement si ce sont les locuteurs qui jouent du langage ou le langage qui joue du locuteur (comme on joue du piano). J'ai été moi-même conduit à ce qui, dans *Le Différend*, s'expose (plutôt que se conceptualise) sous le nom de phrase. La phrase résiste au doute, et donc au nihilisme et à la mélancolie, beaucoup mieux que l'incertain *Cogito*, puisque, soupçonnerait-on ce qu'est une phrase ou même qu'il y en ait aucune, qu'il faudrait encore phraser cette suspicion. J'admettais par là même qu'un silence peut être une phrase. Un lapsus, un acte manqué, etc. Et un affect.

Par où je me sens en état d'approcher (en philosophie) ce qui est la matière du psychanalyste, puisqu'il n'a affaire qu'à des phrases et qu'il partage éminemment cette certitude. La *talking cure* est bien un traitement par le phrases, mais au prix d'étendre le sens du *talk* aussi loin que celui de phrase. Je peux deviner – pour

autant que j'en sois averti, ou consente à en être averti, par l'en-deça dont je suis singulièrement l'hôte ou l'otage – que dans ce *talking*, la sorte de phrases qui guide la cure est l'affect, ou le sentiment, comme on disait. C'est une bien curieuse sorte de phrase, que Freud a isolée de celles qu'il classe sous la fonction générale de la *Repräsentanz*. Les phrases fonctionnant selon le régime de la *Vorstellungsrepräsentanz*, de la délégation par représentation, je les dirai d'abord référentielles en tant que représentations : elles se rapportent à un objet, "chose" ou mot, qui est ce dont elles "parlent". Et la teneur en illusion et en vérité qu'elles comportent se joue par rapport à cet objet (qui est leur sujet grammatical), le représenté. Car il est admis, ensuite, qu'il est là pour un autre, qu'il est délégué. Ladite teneur se dessine à mesure que, dans la texture des associations, s'ébauche l'autre (ou les autres) de l'objet d'abord exhibé. Le cheminement d'un point du tissu associatif à l'autre est sans doute interminable. Ce n'est pas un autre, mais plusieurs autres, dont l'objet phrasé sur le divan (j'imagine) est le délégué. La vérité n'est pas localisée dans le tissu, elle est le tissu lui-même, c'est-à-dire le différer.

Il faudrait ainsi distinguer avec soin deux dimensions de la substitution. Je ne m'y attacherai pas, appelé (excité) que nous sommes par la question de l'excitation. Un mot seulement : les représentants-représentation, par "choses" ou par mots, sont des substituts en ce qu'ils représentent de l'énergie pulsionnelle investie, ou contre-investie, ou neutralisée, sur de la figure ou du discours. Et par ailleurs ils sont éventuellement des substituts les uns pour les autres, dans un dérapage des uns aux autres, qui donne le vertige à l'entendement philosophique. Ce deuxième sens recouvre le déplacement et la condensation. Le premier (où il faudrait inclure, me semble-t-il, l'aptitude à la figurabilité) est d'un tout autre ordre : la phrase de "chose" ou de mot est toujours substitutive, absolument parlant, en ce qu'elle advient à la place d'une "motion". C'est ne pas une chose pour une autre, un mot pour un autre, c'est, chose ou mot, un élément de langage articulé (serait-il articulé de travers, comme dans le rébus du rêve), une phrase donc, qui se présente à la place d'un "investissement" pulsionnel. Ce dernier est censé n'obéir ni ne désobéir aux règles de ce langage, mais lui être si étranger qu'on ne saurait, à première vue, parler de *traduction* du dynamique dans le verbal. La motion délègue un ou des représentants (*Repräsentanz*) dans un ordre, un langage, qui comporte référence (*Vorstellung*). Pourquoi faut-il que le pulsionnel ne se présente pas à sa place à lui, mais doive donner délégation à une ou des phrases de langage articulé ? C'est assurément qu'il n'a pas de place assignable en soi. Pour le placer, il faut en parler, il ne parle pas tout seul.

2. Phrases

La question est celle du refoulement originaire. C'est de lui qu'il s'agira ici, pour autant qu'il commande le fait de l'excitation. L'hypothèse métapsychologique, la métaphore économique et dynamique (sans doute aussi topique), que j'appelle-

rai la métaphore physique, signifie que l'inconscient opère comme un appareil soumis aux règles, non pas du langage articulé, mais d'une mécanique : forces, conflits de forces, composition de forces, point physique (celui de l'application d'une force), transformation d'énergie potentielle en énergie cinétique (décharge par "action spécifique"), travail donc (du rêve, du deuil, du refoulement) comme dépense d'énergie nécessaire à ces opérations mécaniques, énergie utile dans un système différencié (liée), ou libre, mobile (réservoir où ledit système puise le supplément dont il a besoin pour échapper à l'entropie). En général, la quantité est la seule catégorie pertinente à cette mécanique. Elle explique les termes : *quantum* d'affect, renversement dans le contraire, retournement sur la personne propre, qui tous marquent que la qualité de l'affect (logiquement la qualité, c'est *oui* ou *non* ; ici puisqu'il s'agit de sentiment, plaisir ou peine), sa destination ou son "adresse" (le toi, le moi) ne sont pas pertinentes quant à la physique des forces. Il faudrait examiner si cette quantité, prise comme "objet" de la physique générale de l'esprit, n'est pas ce que Kant nommait un concept vide sans objet, et l'espace-temps où elle travaille une intuition vide sans objet.

Les règles que Freud imagine pour cette mécanique ont pu changer de 1895 à 1920. À cet égard, ce qu'*Au-delà du principe de plaisir* introduit avec les deux principes, c'est plus qu'une autre mécanique, c'est une biomécanique, où le système des forces (dit "appareil psychique" en 1895) reste commandé certes en dernière analyse par le deuxième principe de la thermodynamique, mais où il y a incertitude s'il est conduit au plus vite au plus probable, qui est le zéro absolu d'excitation (la mort), ce qui est le cas en principe d'un système isolé énergétiquement, ou s'il est retardé dans ce cours parce qu'il est doté de la capacité de puiser de l'énergie restée libre, en lui-même ou ailleurs, de façon à reconstituer la polarité thermique de ses sources (sa différenciation interne). Parce qu'il a donc de la réserve d'énergie utile. Même dans ce cas, celui du démon de Maxwell, le théorème de Brillouin montre que la mort du système est inévitable à la longue parce que le sélecteur dépense trop d'énergie pour faire son travail de maintien de la différenciation improbable. Freud attribue à Éros cette capacité sélective et différenciante. Il reste qu'avec Éros, le réglage (provisoire, la durée d'une vie, précisément) du système se fait non sur le zéro, mais sur l'optimum du rapport *input* (excitation)/*output* (plaisir de décharge, quel qu'il soit), optimum déterminé par l'état de différenciation.

Je ne rappelle ces éléments bien connus de la métaphore physique que pour souligner que, si l'inconscient est structuré, ce n'est pas comme un langage, ou plutôt que ce langage n'est pas *articulé*. Par articulation, je n'entends certes pas ce qui se dit sous ce nom en linguistique (double articulation), en grammaire (articulation des sens par des opérateurs syntaxiques), en logique (expressions bien formées et leurs combinaisons). Et certainement pas la grande articulation réel/symbolique/imaginaire, non qu'elle soit erronée, je ne la discuterai pas ici, mais elle est, pour le philosophe, pure métaphysique (c'est exactement le platonisme de la *République* VI-VIII) et elle est aussi beaucoup trop vaste, vaste comme la Caverne ou comme un plan d'état-major, pour aider nos petites phrases à s'infiltrer dans le *no man's*

land des forces. J'essaie d'appauvrir. Articulation est beaucoup moins que cela. Ce que j'ai nommé une phrase est, dans l'impossible immédiateté de son occurrence (la phrase-*token*), la présentation d'un univers, serait-il minuscule et serait-il infirme. Univers veut dire plusieurs en un. Une phrase présente d'un coup plusieurs instances, *quid*, *de quo*, *a quo*, *ad quod*, soit respectivement un sens, un référent, un destinataire, et un destinataire. Cette quadrangulation (à rapprocher de l'analyse de Peirce) est, si je puis dire, de principe, quand même telle ou telle instance ne serait pas occupée dans l'univers qu'une phrase présente, c'est-à-dire pas marquée dans la phrase occurrente. Elle n'en constitue pas moins l'articulation dont je parle. Il peut manquer à une phrase deux, trois, instances, et même les quatre (dans la phrase-silence au moins, qui peut donc avoir quatre valeurs, silence quant au sens, quant au référent, etc. ; à comparer avec le quatre Riens de Kant), n'empêche que ces valences sont supposées ou sous-entendues et que, puisqu'il faut en tout cas enchaîner sur cette phrase même silencieuse, ce sera par l'une et/ou l'autre de ces valences. Car les instances qui articulent ce que présente la phrase en un univers sont aussi les valences par quoi la phrase moléculaire trouve à s'enchaîner avec une ou plusieurs autres. Que ce soit sans règle d'enchaînement comme dans la libre association ou au contraire, selon telle ou telle règle (qui définit alors en partie un genre de discours).

Je ne peux pas développer davantage cette idée, je renvoie au *Différend*. Mais ce qui manque à ce dernier livre, c'est précisément ce qui nous importe ici et que je cherche (en philosophe) à suppléer : *quid* de l'inconscient en termes de phrases ?

"En philosophe" : il ne s'agira pas de théorie. Celle-ci est mathématique, et comme telle n'a aucun égard à "l'ensemble de ce qui arrive", comme disait Wittgenstein du monde. Ou elle est scientifique, et n'a dès lors que valeur d'hypothèse, pour formaliser autant qu'on peut tout ce qu'on sait ou croit qui arrive. Quitte à changer d'hypothèse quand il arrive du nouveau. Mais quant à notre objet ici, l'inconscient, il est ce qui arrive, mais en tant que, précisément, il échappe à la théorie. Bien plus, il arrive "dans le phrases", donc comme phrase, mais comme phrase inarticulée. À l'univers de laquelle fait défaut tout ou partie des instances que la capacité d'articuler (bon sens, raison) attend de cet univers pour enchaîner sur lui par une autre phrase. Inutile d'ajouter que ces "silences" n'arrivent pas de façon régulière. C'est pourquoi la théorie, à commencer par la théorie mécanique, est par principe incapable de les expliquer. Elle ne peut valoir qu'à titre de métaphore.

Pour abrégé la discussion de ce point, je dirais : si tel n'était pas le cas, la psychanalyse serait une science. Or elle est un art. Elle peut bien s'aider de la théorie, comme l'art de soigner, la médecine, s'aide de la biogénétique et de la biochimie. Mais non se résoudre en elle. C'est évidemment parce qu'on prend en considération la singularité du "il arrive" que l'entreprise ne peut pas être théorique ni scientifique. Le patient et le psychanalyste travaillent sur des phrases-*token* avec des phrases-*token*, comme elles arrivent. Il me semble que cette règle d'immanence,

qui est de “technique” psychanalytique, a par elle-même, et si l’on s’en tient à elle seule, son doublet (analogue serait trop peu dire) dans la règle du jugement réflexif au sens kantien : juger, c’est-à-dire enchaîner, Kant disait : synthétiser, sans critère ; régler sans avoir de règle de réglage. Discriminer et assembler par analogies. Jurisprudence quand le droit (la théorie) fait défaut. Philosophier n’est que cela. C’est pourquoi, disait Kant encore, “on n’apprend qu’à philosopher”, et non la philosophie. Ce qui est la condition artistique, ou “technique”. Je suppose qu’on n’apprend pas non plus la psychanalyse, mais à psychanalyser.

La différence entre psychanalyste et philosophe n’en persiste pas moins. C’est la clinique. Les phrases-*token* qui sont le monde du premier sont du patient (et de lui-même en situation clinique). Celles qui font le monde du philosophe sont celles de la vie quotidienne, bien sûr, comme “tout le monde”, et celles de ses livres. Et parmi ces livres, ceux de Freud, qui rapporte celles de ses patients. On dira que c’est, dans les deux cas, du “texte”. La remarque me semble évasive. Dans la cure, le “texte” est : 1° sous la règle (technique) du non-règlement du sens (association libre) ; 2° sous la règle du non-règlement du destinataire (transfert : l’analyste sert d’*addressee* à toutes les phrases du patient, et ce sera le point de déterminer à qui ces phrases s’adressent, de lever le silence qui pèse sur le *ad quod* ; le philosophe, comme lecteur de vie quotidienne et de livres, est bien “adressé”, comme le dit l’anglais, par les phrases de son monde, mais il n’est jamais adressé que comme lecteur. Long à dire sur ce point d’une philosophie de la “lecture” philosophique) ; 3° sous la règle du temps réel compté (durée, fréquence des séances ; longueur de l’analyse ; et “présence” indispensable, au sens où l’absentéisme est sanctionné ; tandis que le philosophe est, en principe et par excellence, loisible et bienveillant. Si l’on néglige la contrainte de l’“emploi du temps” du professeur, qui n’est nullement essentiel au philosophe).

Or on le sait, la supposition de la métaphore physique est que ces règles, prises ensemble, ont pour fonction d’exciter, de faire comparaître au tribunal des phrases, de faire prendre en chasse par les phrases, quelque chose qu’on suppose tapé dans un *silence qui n’est pas une phrase*, le silence des forces. Ce silence n’est pas plus le langage articulé que ne l’est celui qui règne sur les galaxies. Toute mécanique, moderne, parle de ce qui se tait et pour lui – moderne parce qu’elle s’accompagne de la critique d’une Nature finalisée, qui nous parlerait – la mécanique comme reste d’une physique sans *Physis*. Le sens de la métaphore physique est d’ouvrir une vue, seulement une vue, nullement une écoute, sur des remuements muets. L’univers des phrases des physiciens est bien structuré, il fait sens (dans plusieurs sens) par ses polarités, mais le monde qui n’est que de l’énergie en transformation, à l’échelle macro- ou microcosmique, ne dit rien.

Posée de cette façon, par le biais de la métaphorisation physique des processus primaires, la tâche analytique paraît au philosophe impossible, l’entreprise vouée à l’échec. Car ou bien l’on insère indûment la structure de l’univers de phrase (signification, référentialité, adresse) dans le monde (des forces) de façon à pouvoir retraduire les phrases représentatives, les substituts, dans les supposées phrases

représentées, substituées, que seraient les processus primaires. Et dans ce cas, l'on a comblé l'abîme ouvert par la métaphore physique et dissous d'avance la tenace résistance de l'inconscient. Ou bien l'on conserve celle-ci intacte, et nulle interprétation ne pourra venir à bout du silence mécanique. On ne peut que le "faire parler", arbitrairement. J'entends : axiomatiquement, comme dans l'explication mécanique moderne, ce qui exclut l'interprétation ou l'écoute de ce qui arrive dans sa singularité. On ne peut pas à la fois entreprendre l'anamnèse d'une "vie" inconsciente et *expliquer* des symptômes (c'est-à-dire les prendre comme des effets de règles établies de façon définie. Conflit de la psychanalyse avec la psychiatrie).

L'alternative est, je le confesse, typiquement philosophique : elle range tout sens du côté de la conscience, ou du moins du langage articulé, et en isole la physique comme le monde de l'insensé dont seule une science peut, de l'extérieur, axiomatiquement, rendre compte. Freud ne s'y trompe pas qui répond ainsi à cette objection : si par la cure nous modifions les processus conscients, nous aurons par là même administré la preuve qu'il y a des processus inconscients⁵. En bonne épistémologie, ce n'est évidemment pas vrai : nous aurons administré la preuve que la relation analytique a des effets. Et même si la preuve qu'il y a de l'inconscient était administrée par la cure, la question de principe resterait entière. Comment la transformation du silence mécanique *par* le *talking*, et du silence *en talking*, est-elle possible ?

Alternative et question philosophiques, encore une fois. C'est-à-dire établies dans l'ordre du concevable ou du moins du représentable. Or c'est le point où le philosophe doit prendre garde s'il ne veut pas manquer la cible de trop loin : il y a, dit Freud, des représentants sans représentation. Ce qui s'entend des substituts qui ne se font pas connaître comme substituts. Comment savez-vous donc qu'ils sont des représentants ? demande le philosophe amusé. L'analyste répond : parce que l'affect, ce représentant sans label de représentation, ce non-délégué, qui fait qu'on vient me voir, et qu'on me quittera, est ce qui nous sert de guide, à l'analysant et à moi-même, lors de notre divagation dans le labyrinthe des associations. Difficile à admettre par l'entendement : ce qui précisément ne donne aucun signe de son origine et ne permet nulle localisation, par son étrangeté intrinsèque, est le ressort de la traversée des souvenirs. *Durcharbeitung* contre *Erinnerung*. Le philosophe semble ne connaître que cette dernière, en matière de mémoire.

3. Moments

J'ai dit que la question de la transformation du silence en phrases est liée à celle du refoulement originaire. Je l'examine ici sous le chef du temps. L'excitation dont il s'agit a un "effet", l'affect, apparemment paradoxal, quant au temps. Ce qu'in-

⁵ S. FREUD, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIX, cit., pp. 215-217; Id., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. VII, Hogarth Press, London 1953, p. 266.

dique la *Nachträglichkeit*, l'après-coup qui va de pair, selon l'*Esquisse*, avec le *pröton pseudos*. Soit une double "erreur" de datation.

Quand le philosophe annonce un discours sur le temps, on peut s'attendre au pire. Discriminons un peu : l'après-coup à la fois suppose et dément que le temps qui y est mis en cause soit le temps physique, ou mécanique justement. C'est-à-dire le « nombre du mouvement »⁶. Le mouvement ne se nombre en temps qu'à l'aide d'une mesure, qui est un mouvement-étalon. L'étalon est lui-même le rapport entre des unités de distance et des unités de temps constantes. Tant d'unités de temps par unité de distance, ou l'inverse. On sait, Aristote sait⁷, que cette définition comporte *petitio principii* : le mouvement qui nombre le temps suppose le temps. Bel exemple d'axiomatique physique. Ce "défaut" est commune à toutes les "définitions" en usage dans les mathématiques et les sciences. Elles sont en fait des déclarations de noms propres qui, étant rigides, indépendants de la circonstance et reproductibles, suffisent à mesurer une variation. Le temps d'horloge détermine l'une des variables de la transformation (par exemples cinétique) qui affecte les données.

L'après-coup exige la considération de ce temps, puisqu'il suppose que le coup a été donné, disons, au temps t_2 , mais son "effet" (l'affect) seulement au temps t_1 ou t_0 , et que l'écart entre t_2 et t_1 ou t_0 , s'il n'a peut-être pas besoin d'être mesuré exactement, exige quand même un temps d'horloge, celui au moins du calendrier : Emma à huit ans, à treize ans, adulte⁸. Mais l'après-coup inflige aussi bien un démenti au temps chronologique : l'affect "issu" du coup en t_2 n'y a pas lieu, il a lieu en t_1 . Mais en t_1 , il n'est pas reconnu ni localisé, il y a lieu comme un sentiment nouveau, une peur. Puis il se répète de façon toujours inattendue, donc sur le mode d'une "nouvelle fois", comme dit le français, c'est-à-dire première et réitérée ensemble, jusqu'au t_0 où Emma sur le divan de Freud l'éprouve enfin (dit Freud) "consciemment", c'est-à-dire le phrase représentativement en localisant sa source (son excitant) en t_2 , et, ainsi, le "liquide", peut-être. Le démenti au temps chronologique réside en ceci qu'il faut bien, pour admettre la "lecture" freudienne (et/ou d'Emma), imaginer ou bien une "tenue" de l'affect sans transformation, sans remuement et sans représentation représentative depuis t_2 jusqu'à t_0 , en dépit de la diachronie, ou bien sa naissance pure et simple en t_0 , due à la mémorisation proprement dite, et donc avec un différé considérable dans l'impact, comme si c'était non le coup, mais le souvenir du coup qui portait le coup. On sait que Freud hésite devant cette alternative, qui est décisive. J'y reviens plus loin, comme au nœud à dénouer ici, en matière d'excitation. Mais dans les deux cas, l'implication est que le temps chronique n'affecte pas l'affect : soit celui-ci persiste intact à travers la durée, soit il naît à la fin (t_0), à l'occasion d'une représentation (le souvenir de t_2), mais tel qu'il aurait

⁶ ARISTOTELE, *Physique*, 4, 11.

⁷ *Ivi*, 12.

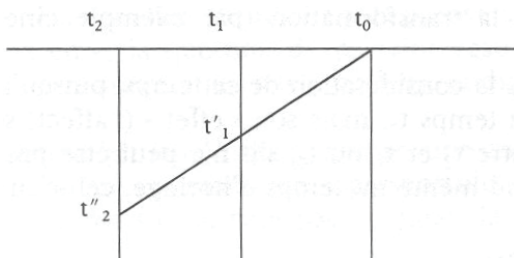
⁸ Je reprends ici en chiffres arabes la numérotation de Freud (S. FREUD, *Entwurf*, cit., pp. 445 e sgg.) : scène 1 des commis, scène 2 du boutiquier. J'y ajoute la scène 0 du divan. Cette numérotation suit l'ordre d'apparition des récits d'Emma au cours des séances. Les diégèses correspondantes s'ordonnent inversement de t_2 à t_0 .

dû naître, au début, du “vécu” qu’elle représente.

Cette dernière observation situe déjà le problème dans une autre temporalité, liée encore au temps d’horloge, mais différente, celle que requiert une philosophie de la conscience ou une phénoménologie. Si l’on reprend à Husserl le schéma fameux des *Leçons sur la conscience interne du temps*, on voit qu’il implique un temps bidimensionnel, parce qu’il prend en compte la mémorisation. En même temps que, sur la ligne horizontale de la succession chronologique des moments, la conscience se déplace de t_2 en t_1 , puis en t_0 ⁹, sur les lignes verticales qui “tombent” de ces moments, s’inscrivent non pas les moments eux-mêmes, mais ces moments comme passés, donc leurs images “vues” à partir de moments ultérieurs. Chacune de ces images se transforme à mesure que la conscience actuelle se déplace sur la ligne horizontale.

La disposition husserlienne en filet ou en réseau de lignes admet ainsi plusieurs continuités, qui font ou doivent faire problème pour une pensée de l’intentionnalité actuelle (donc discontinue). D’abord le continuum de la ligne horizontale, qui n’est pas phénoménale et vient d’une horloge physique étrangère à la pensée de la conscience. Ensuite le continuum des demi-droites “verticales” où les événements passés persistent en images d’eux-mêmes, et qui n’est pas seulement la projection à 90° des points qui forment la première, mais aussi le réquisit pour une mémoire qui ne soit pas purement imaginaire : que quelque chose de *t* reste, soit retenu, en t' , t'' , etc. Réquisit dont Husserl pense s’acquitter avec le terme de *Retention*, qu’illustre la continuité verticale. Mais ce terme fait à son tour problème pour une philosophie de la conscience, puisqu’il indique que la “synthèse” de *t* avec ses images ne résulte pas d’un acte intentionnel de mémoration, mais qu’elle est plus “ancienne” que lui, fait “avant” lui. Il y a donc une *matière* de la mémoire, un magasin à souvenirs où ceux-ci sont disposés en écrans successifs, les lignes verticales, comme dans le schéma de l’appareil psychique de la *Traumdeutung*, au chapitre VII. Il n’est pas de temps phénoménologique qui soit pur, discontinu, exempt d’une puissance de simultanités ou de coalescences, et celle-ci n’est pas due à un acte intentionnel. Et

⁹ J’implante ici la numérotation de Freud sur le diagramme husserlien :



Les t' et t'' sont des représentations des scènes ordonnées sur la ligne horizontale. Il faudrait pour être exact dédoubler, dans t_0 , le moment de l’évocation de t_1 ($= t'_1$), la scène des commis, et celui où t_2 ($= t''_2$), la scène du boutiquier, est remémorée : entre ces moments, il a fallu un supplément d’associations.

enfin un troisième continuum intervient, celui des lignes obliques qui représentent des visées orientées depuis les intentionnalités “actuelles” en direction de leurs objets intentionnels qui sont également présents, mais présents en tant que passés. Cette troisième continuité ressortit simplement au principe que toute conscience est “conscience de quelque chose”, ou que l’acte intentionnel est toujours référentiel. Le principe est juste ou non, mais il exclut toute persistance mnésique qui ne serait pas représentative : t' ou t'' sont des images de t pour une vision conscientielle. Il exclut par là même le cas d’un t' ou t'' qui : 1° ne serait pas visé intentionnellement ; 2° ne serait pas rattachable au t qu’il est censé de représenter. Double échec à la représentation : il manquerait de regard et il manquerait du signe de sa substitution. Un sentiment, par exemple, remarquable par cette double carence, ne pourrait pas servir de guide dans le réseau husserlien. Il n’y aurait pas de lieu, et n’aurait donc pas lieu.

Il faudrait encore envisager les temporalités tout à fait singulières, dans les deux sens du mot, qui sont rattachées à la “faculté” d’éprouver du plaisir et de la peine. Le philosophe, après Kant, et surtout s’il s’intéresse à l’affect, doit se persuader que ce pouvoir, ou cette passibilité pour l’esprit ou pour l’âme, ou pour la pensée-corps, peu importe le nom, d’être bien ou mal est séparable de sa faculté de connaître ou de celle d’agir. C’est ce que la critique du jugement esthétique montre : que le beau est un pur bonheur d’âme, et le sublime un bonheur médiatisé par un malheur, l’un et l’autre purs. Or, même si Kant ne développe pas beaucoup le point, ce bonheur simple et ce bonheur contrarié développent, et se développent dans, des temporalités tout à fait spécifiques, différentes de celles qu’on vient de rappeler, et différentes entre elles. C’est à la pureté de ces sentiments esthétiques, c’est-à-dire à la condition qu’ils soient soustraits à tout intérêt cognitif ou volitif, que ces temporalités doivent leur singularité. Ce point mérite une analyse à part, que je crois de première importance pour l’examen de l’affect inconscient et de l’après-coup. S’il est vrais qu’on “s’attarde” au beau et que le bonheur qu’il donne tient à ce qu’il dure, à sa « conservation »¹⁰, et s’il est vrai que le sentiment sublime comporte une sorte de spasme ou de stase de la synthèse du temps¹¹, qui constitue sa composante malheureuse, il serait utile de comparer avec ces temporalités du plaisir esthétique la teneur en persistance et la teneur en amnésie (stase temporelle) qu’on peut trouver dans l’affect inconscient. *Mutatis mutandis*, bien sûr.

Je reviens à la question posée par Freud à Husserl avec l’idée de refoulement originaire. Soit un événement (une excitation) survenu en t_2 . De cet événement, il n’y a pas de trace représentative dans la série verticale des t'_2 , t''_2 , etc. La psyché (d’Emma en t_2) n’a donc pas de représentation de l’événement. Et ce n’est pas que les images en soient trop brouillées, ou pâlies, c’est qu’il n’y en a pas du tout. À la

¹⁰ I. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 12.

¹¹ *Ivi*, §§ 27-28.

place de la ligne verticale, donc, un blanc, t_2 est oublié d'emblée. Il n'est pas inscrit dans l'ordre représentatif. Ce qui se dit aussi dans la langue mécanique : l'énergie introduite par l'excitation t_2 n'est pas et n'a pas été liée en formations représentatives ni conscientes ni inconscientes. Ou encore : l'appareil psychique n'a pas eu le moyens de "parer à l'excitation". Il a donc été affecté sans pouvoir (se) représenter cette affection, c'est-à-dire, en bonne doctrine freudienne, sans pouvoir la contrôler et la "liquider". Dans la métaphore physique générale : sans pouvoir conduire la charge énergétique que cette affection *est*, par de voies efférentes, vers sa décharge. Et enfin selon la problématique de la *Repräsentanz* : cet affect, nuage d'énergie non exactement fixé dans l'appareil psychique, mais pas non plus "libre", est la façon dont l'excitation y est *présente*. Présente, c'est-à-dire non représentée.

Et, du même coup, non soumise aux substitutions de représentations de chose et de mot qui ne cessent de se produire au cours de l'histoire de la vie et qui forment le tissu associatif que l'analyse explore. De sorte qu'échappant à la représentation, l'"effet" de l'excitation, l'affect, échappe aussi à la temporalité. Du moins en tant qu'il est une quantité. Car pour sa qualité (son sens sentimental) et pour sa destination (*addressor/addressée*), il peut basculer et rebasculer en tous sens. Comme quoi, disons-le au passage, la qualité et l'adresse sont encore, ou déjà, ce qui dans l'affect relève, même de loin, du représentatif, du langage articulé, et du temps.

Il faut bien admettre, pour comprendre le statut de l'affect, une telle différence (que je crois "ontologique") entre *Darstellung*, présentation, et *Vorstellung*, représentation. L'affect comme "effet" de l'excitation est là, mais il n'est pas là pour autre chose que lui. C'est ce qui fait à la fois son irréfutabilité et son insuffisance, comme témoin. Il ne "dit" qu'une chose : qu'il est là, mais témoin pour quoi et de quoi, non. Ni de quand, ni d'où. Encore ne dit-il qu'il est là que si l'on y prête attention. C'est ce que Freud signifie en qualifiant l'affect d'inconscient, une épithète absurde, concède-t-il, quand elle s'applique à ce qui ne peut affecter qu'une conscience. Son statut n'est pas sans rapport avec la *innere Empfindung* qu'est le sentiment de plaisir esthétique analysé par Kant : cette sensation interne est à la fois le témoin et la chose dont elle est le témoin¹². C'est ce qu'on appelle parfois (Freud notamment) le "vécu". Bien, mauvais mot, qui brouille tout. L'affect n'est pas vécu. Le nuage colore la vie représentative, sans raison. Il est facile, le plus souvent, et courant de négliger cette couleur. Si cure il y a, si elle est attention à l'affect, c'est que la "présence" de celui-ci s'est faite trop intense et trop récurrent au patient. L'analyse n'a pas d'autre motif que de "travailler" cette présence. Elle porte donc attention aux chromatismes, mais avec une délicatesse spécifique et sévère, une attention qui flotte sur eux sans préjuger de l'important et de l'anecdote.

Quant au temps, ce statut de "présent" non représentatif est en rapport avec les modalités de sa récurrence. J'imagine que l'affect d'angoisse, qui est "présent" chaque fois qu'Emma doit entrer seule dans un magasin, "(se) présente" chaque

¹² *Ivi*, § 9.

fois pour la première fois. Avec la force (je recours à la physique, ici) de “conviction” ou de viction, avec l’énergie suffocante d’un événement. Ce qui n’empêche nullement Emma (consciente) de n’en pouvoir plus, de ce que ça se répète. On ne confondra pas la connotation, si je puis dire (mais comment dire ?), de récurrence, qui est celle de l’affect, avec sa supposée représentativité. S’il (se) re-présente, c’est justement qu’il ne représente rien. Il ne fait que survenir, maintenant, et maintenant. Mikkel Borch-Jacobsen décrit avec soin ce trait paradoxal de la répétition : il ne doit pas être pensé en termes d’identité/alterité, mais plutôt, au point de vue du temps, d’« initiation »¹³. On peut bien savoir *qu’un* hôte muet s’est de nouveau introduit dans la maison sans savoir ce qu’il est, sans savoir si c’est le même à chaque fois. Telle est la condition de la conduite sous hypnose et de l’attaque hystérique, la “compulsion” (en termes de physique générale, car son *com-* est dit du dehors), ce qui Kant appellerait une appréhension sans reproduction et sans recognition¹⁴. Ce qui se répète, c’est l’oubli. Ce qui fait continuité, c’est la discontinuité.

Freud souligne que l’important dans l’affect est sa quantité, non sa qualité ni son “adresse”. Le oui ou le non, le plaisir ou la peine, et leur “adresse” ne sont pas décisifs. Ils sont l’un de la signification, l’autre de la destination, et comme tels se rangent du côté du langage articulé, fait de phrases qui valent messages, et expédiés de quelqu’un à quelqu’un. L’important dans l’affect, c’est combien il charge, surcharge la pensée-corps, l’appareil psychique. (Kant disait que, quelle que soit sa variété qualitative, et il y en a beaucoup, le sentiment n’est sublime qu’autant qu’il est “*énergique*”. Encore la physique.) Par “surcharge” (terme de la métaphore mécanique), on désigne la “présence” d’une phrase non significative (plaisir ou peine?), non destinée (de qui à qui?) et non référenciée (de quoi s’agit-il?) qui advient impromptue dans le cours des phrases. Elle fait un blanc dans le schéma husserlien du temps et des représentations. Ce blanc, un “blank”, aveugle l’intentionnalité mnésique.

Ces traits tout négatifs suffisent-ils cependant à faire une phrase ? La phrase d’affect “dit” qu’il y a quelque chose, comme *da*, ici et maintenant, en tant que ce quelque chose n’est *rien*, ni sens, ni référent, ni adresse. (C’est ici qu’il faudrait élaborer les Riens kantien.) Comme les instances qui articulent un univers de phrase lui font défaut, on ne saurait dire qu’elle présente un univers. Le quelque chose qu’elle “présente” est sa “présence” à elle, son être-là maintenant. C’est ce que signifie la “sensation interne”, dans son autonymie. Et en l’absence d’un univers articulé selon des instances, qui sont aussi des valences propres à l’enchaînement d’autres phrases sur elle-même, la phrase d’affect reste non enchaînée ou, si l’on veut, absolue. En particulier il semble difficile qu’elle puisse être prise en référence (en représentation) par aucune phrase ultérieure. Et s’il s’agit de se souvenir de la phrase d’affect, on imagine mal qu’une phrase de remémoration parvienne à loca-

¹³ M. BORCH-JACOBSEN, *In statu nascendi*, in M. BORCH-JACOBSEN - É. MICHAUD - J.-L. NANCY, *Hypnoses*, Galilée, Paris 1984, pp. 55-111.

¹⁴ I. KANT, *Des principes ‘a priori’ de la possibilité de l’expérience*, in ID., *Critique de la raison pure*, cit., pp. 111-123.

liser la première dans une chronologie d'horloge et même dans une temporalité phénoménologique, qui lui sont également inconnues.

4. *Coups*

Je n'entends pas "ré-écrire" l'inconscient, mais faire une petite percée dans la métaphysique des forces (à laquelle ma responsabilité criticiste répugne ; et peut-être politique, car on sait comme elle est menaçante en ces temps de "mobilisation générale" des énergies).

En partant de ce statut singulier de la phrase d'affect (il faudrait écrire : de la phrase-affect), il convient à présent de décrire le "refoulement originaire" sans recourir à la métaphore physique. La nature de la phrase-affect est congruente à celle de ce "refoulement". Comme celle-là ne "dit" rien, celui-ci consiste à ne pas refouler. Une "excitation" survient, et elle stationne. Cette stase est la phrase-affect. Cette disposition, qui se remarque par l'absence de "défense", disons par une parfaite passibilité (idéalement parlant), peut se dire "originaire" en ceci qu'elle est liée évidemment à l'impréparation de l'enfance (à l'absence initiale de langage articulé, au sens dit), mais en ceci encore qu'elle persiste toujours, alors même que la phrase articulée a étendu ou prétendu étendre sa compétence jusqu'aux affects. Elle persiste à l'âge adulte, comme une passibilité à la "présence", à une éventualité tentatrice et menaçante à la fois, parce qu'on est justement "sans défense" devant elle. Cette *Hilflosigkeit* ambivalente justifie que Freud appelle souvent angoisse l'affect inconscient, et qu'il ait pu hésiter sur le statut à lui donner.

C'est ce statut d'une passibilité, "originaire" en ce sens, qui se joue dans l'affaire Emma. Je rappellerai la version qu'en donne Freud en 1895. Elle est tributaire, à cette date, de l'absence des deux hypothèses, la sexualité infantile et le narcissisme primaire, ultérieurement formulées par Freud en 1905 et 1914, qui obligeront à doter l'après-coup d'une "logique" (j'aimerais dire : d'une phrastique) toute différente.

La lecture que l'*Entwurf* fait de l'après-coup tient en quelques mots. A huit ans, Emma est victime d'un "attentat" sexuel dans une boutique (t_2). Elle ne s'en souvient pas et n'en a pas été "affectée". Une phobie, la crainte d'entrer seule dans un magasin, se déclare par la suite. La scène des commis (t_1), qui a lieu à douze ans, est invoquée d'abord par Emma comme déclencheur de cette crainte. Un supplément d'associations donne accès à la scène t_2 , dont le rappel s'accompagne enfin d'une "*sexuelle Entbindung*" (déliation sexuelle). Ce dernier affect, conclut Freud, est la réponse différée à l'attentat. C'est donc le souvenir de celui-ci qui provoque l'affect. Cette lecture est justifiée dans les termes suivants :

Le souvenir éveille [*erweckt*, maintenant, en t_0] ce qu'il ne pouvait évidemment pas [faire] alors, une déliation sexuelle [*sexuelle Entbindung*] qui se mue en angoisse¹⁵.

¹⁵ S. FREUD, *Entwurf*, cit., p. 446 (ma traduction).

“Was sie damals gewiss nicht konnte”, “ce qu’il ne pouvait évidemment pas faire alors”. Le *sie* allemand renvoie grammaticalement à die *Erinnerung*. Mais le renvoi est sémantiquement inconsistant, puisque *alors* le souvenir n’était pas un souvenir. C’est plutôt *elle*, Emma, qui n’était pas capable alors de cette “décharge sexuelle”. Encore faut-il supposer qu’*elle* alors (t_2), qui n’a pas d’affect, est la même, Emma toujours, que celle qui éprouve cette déliaison (transformée en angoisse) maintenant, sur le divan (t_0). Je reviendrai sur ce point de l’identité d’Emma dans la section suivante.

Que telle soit la pensée de Freud, on en a la témoignage quand il résume ainsi sa lecture :

La déliaison sexuelle “est enchaînée avec le souvenir de l’attentat, seulement ce qui est tout à fait remarquable, c’est qu’elle n’était pas enchaînée à l’attentat quand il fut vécu. On a là le cas où un souvenir éveille [*erweckt*] un affect qu’il n’avait pas éveillé quand il était un vécu [*als Erlebnis*, même paradoxe sémantico-grammatical que précédemment], parce que depuis lors l’altération due à la puberté [*die Veränderung des Pubertäts*] a rendu possible une autre compréhension [*ein anderes Verständnis*] de ce dont on se souvient”¹⁶.

En somme, apathie à huit ans ; la capacité de pâtir naît avec la puberté, c’est-à-dire la sexualité génitale. C’est cette excitabilité qui fait que le souvenir est un excitant. Entre temps, latence ; le souvenir est perdu faute d’affect qu’il puisse éveiller.

Il y a plusieurs motifs de ne pas accepter cette lecture, qui fait de l’altération due à la puberté une véritable naissance à la passibilité.

Un motif, et non des moindres, se trouve dans le texte lui-même. Il nous apprend qu’Emma à huit ans (t_2) est retournée une deuxième fois à la boutique de friandises, et qu’elle a renoncé à y retourner de nouveau parce qu’elle se reprochait d’avoir agi, en y revenant, “comme si elle avait ainsi voulu provoquer l’attentat”. Ce que Freud commente un peu énigmatiquement : « De fait [*tatsächlich*], il faut attribuer à ce vécu un état de mauvaise conscience oppressante »¹⁷.

Ce vécu, *diese Erlebnis*, désigne, me semble-t-il, la tentation ou la quasi-tentation (“comme si”) de séduire et d’être séduite. Seule, en effet, elle peut induire la mauvaise conscience. Que cette tentation ait été “vécue” par la fillette de huit ans, le texte ne laisse pas de doute à ce sujet. Là où il reste énigmatique, c’est sur la localisation de la “mauvaise conscience oppressante” : survient-elle à huit ans (t_2) ou maintenant (t_0) ?

Malgré cette incertitude, on doit admettre, au sujet de la scène 2, qu’Emma en a bien été affectée : l’*Erlebnis* de la tentation de séduction – sous le couvert des friandises, j’imagine, mais peu importe – en fait foi. Elle ne souffrait nullement d’apathie à cette époque. Reste vrai que la scène a été oubliée, endormie. La question devient la suivante : pourquoi, ayant été affectée, a-t-elle oublié qu’elle le fut ?

Oublier veut dire qu’elle n’a pas, par la suite et jusqu’en t_0 , de représentation de la scène 2 et de l’excitation qu’elle a comportée (la tentation). Il y a deux réponses possibles à la question de cette carence, qui se trouvent l’une et l’autre dans le texte.

¹⁶ *Ivi*, p. 447.

¹⁷ *Ivi*, p. 445.

L'une invoque le refoulement que Freud appellera secondaire, c'est-à-dire que des représentants de chose et de mot viennent se substituer à la représentation de la scène 2 jusqu'à l'occulter. Ce serait le cas de la scène 1, celle des commis. Freud en dénombre les analogies représentatives avec la scène 2 (boutique ici et là, les employés et le marchand, rires des uns et "sourire grimaçant" de l'autre, vêtements et robe, enfin Emma toute seule dans les deux cas). Mais, dans une courte "discussion", qui appartient clairement au genre de l'enquête judiciaire ou historique, Freud se convainc de l'inconsistance de la scène 1 comme déclencheur : les éléments qui la constituent sont incommensurables avec l'affect qui l'accompagne, la peur panique, et avec la phobie qui est censée en résulter.

C'est guidé par l'écoute de cet affect que le duo Emma-Freud (le texte ne dit pas quel est l'"auteur" de la découverte) remonte à la scène 2, où il identifie la "source" de l'affect, c'est-à-dire son excitant initial.

On ne saurait écarter cette manière de répondre à la question de l'oubli qui invoque le refoulement secondaire, c'est-à-dire la substitution de représentants les uns aux autres. Mais cet oubli, procuré par le "dérapiage" analogique des représentations consiste seulement dans une fausse mémoire, une paramnésie représentationnelle. Il ne rend pas compte de l'amnésie affective, c'est-à-dire de l'apathie, qui intéresse Freud et sur quoi porte alors sa thèse de la *Nachträglichkeit* : quelles qu'en soient les représentations, c'est l'affect lui-même qui a été initialement manquant, soutient-il, et qui ne surgit qu'à la fin. Nous voici à proximité de la deuxième réponse.

En effet, Freud cherche alors à expliquer cette apathie initiale qui est, selon lui, la vraie source de l'amnésie affective d'Emma, par une latence générale de la passibilité avant la puberté :

Encore qu'il ne soit pas habituel, dans la vie psychique, qu'un souvenir [*Erinnerung*] éveille [*erweckt*] un affect qu'il ne comportait pas quand il était un vécu [*als Erlebnis*], c'est pourtant là quelque chose de tout à fait habituel quand il s'agit de la représentation sexuelle [*für die sexuelle Vorstellung*], précisément parce que le différé de la puberté [*die Pubertätsverzögerung*] est un caractère général de l'organisation. Adolescente, chaque personne a des traces mnésiques [*Erinnerungsspuren*] qui ne peuvent être comprises [*verstanden*] qu'avec l'entrée en scène de sensations sexuelles proprement dites [*Eigenempfindungen*], et chaque personne devrait ainsi porter en soi le germe de l'hystérie¹⁸.

Ce complément à la thèse de la *Nachträglichkeit* en dit à la fois trop et trop peu. Trois observations s'imposent, au moins. La première est que l'explication par la puberté ne porte que sur l'apparition de "la représentation sexuelle" ou, ce qui revient au même, sur la capacité de "comprendre", *verstehen* (laquelle renvoie à cet "*anderes Verständnis*" de l'attentat que la puberté est censée fournir à Emma). On en conclura que la puberté, par ses "sensations proprement sexuelles", n'apporte pas une affectivité autre, et *a fortiori*, qu'elle ne fait pas naître l'affectivité, mais seulement qu'elle modifie la capacité de la représenter.

¹⁸ *Ivi*, p. 448.

Mais en second lieu, Freud s'inflige par là même un démenti. Des "traces" mnésiques existent avant que l'adolescent soit en état de les "lire" comme il convient, c'est-à-dire dans la langue de la sexualité. Ces traces sont-elles des représentations (de l'attentat, chez Emma) produites dans une autre langue, prépubère ? Ou bien sont-elles les affects eux-mêmes ? Il me semble qu'on doit opter pour cette deuxième interprétation : ces traces sont ce qui doit être lu ou représenté, elles ne sont pas de représentations précédentes. L'adolescent ne réinterprète pas ses représentations infantiles, il interprète "sexuellement" ce qu'enfant, il représentait dans une autre langue ("romanesque", par exemple). Et dans ce cas, ces traces étant les affects, ce n'est nullement la puberté qui les engendre. Celle-ci n'engendre qu'un autre "lecture" de l'affect déjà là.

Enfin, à généraliser la cause de l'amnésie (je n'ose plus dire affective) d'Emma, en la mettant au compte du retard pubertaire, Freud n'y gagne qu'un nouvel embarras. La puberté étant un fait général, le cas d'Emma n'est pas singulier, et l'hystérie doit être la chose du monde la mieux partagée. C'est une aporie qui guette tout art, et l'art psychanalytique, quand il veut se faire science : la régularité d'une causalité écrase la singularité d'un cas. Il va falloir trouver une différence spécifique à l'hystérie au sein du genre propre (le genre humain) consitué par les pubères tardifs que nous sommes tous.

J'enchaînerai par ce que Freud propose pour caractériser cette différence. Non seulement ce caractère réitère, en l'aggravant, le démenti que Freud vient d'infliger à la thèse de l'apathie initiale, mais il nous reconduit tout droit à la question du temps.

L'expérience enseigne à reconnaître dans les hystériques des personnes dont on sait pour une part qu'elles sont devenues sexuellement excitable [sexuell erregbar] de façon précoce [vorzeitig, avant terme, avant que soit venu le temps de la sexualité] grâce à une stimulation [Reizung, exactement : une irritation] mécanique ou de sentiment (masturbation), et dont on peut admettre, pour une autre part, que leur disposition [Anlage] comporte une déliaison sexuelle [toujours la *Sexualentbindung*] précoce [vorzeitige]. Mais *début* précoce de la déliaison sexuelle ou déliaison sexuelle précocement *plus intense* [stärkere], il est clair que c'est équivalent. Ce "moment" se réduit à un facteur quantitatif¹⁹.

Je mets ici *moment* entre guillemets pour indiquer l'équivoque du mot, qui est plus forte en allemand qu'en français : non seulement courte période de temps, mais composante dans un ensemble de forces. En le "réduisant" à un facteur quantitatif, Freud élimine ou croit éliminer la connotation temporelle. Ainsi la métaphore physique paraît reprendre le dessus *in extremis*, alors que Freud a lui-même invoqué, tout au long de son explication de l'exceptionnelle passibilité hystérique, le trait de la *Vorzeitigkeit* sexuelle, que celle-ci soit d'excitabilité ou de "déchaînement". Ce gommage est dû sans doute à l'insistance de l'hypothèse dynamique et économique, c'est-à-dire à la métaphore physique, qui hante Freud à cette époque.

¹⁹ *Ibidem*.

Mais il atteste aussi une remarquable incertitude quant à ce que signifie “sexualité” dans ce texte. Invoqué en principe pour expliquer l’apparition tardive du trouble éprouvé par Emma à l’évocation de la scène 2, et rattaché comme telle à la puberté, le mot désigne “proprement” la génitalité. Mais il est aussi étendu à un “avant” du temps de la génitalité de telle façon qu’il faudrait accorder à l’hystérique une sorte de génitalité prégénitale.

Ce n’est pas au philosophe de décider si cette précocité est due à une “prédisposition” ou à une stimulation. Mais il peut estimer qu’il lui revient d’essayer de lever l’incertitude, non pour donner des leçons au père de la psychanalyse (encore jeune alors, il a déjà mis sur la planche philosophique le pain d’une temporalité qu’on n’est pas près de digérer), mais en vue de préciser davantage sa propre intuition que l’affect peut et doit être pensé comme une phrase, sans recourir à la métaphore physique. Or il me semble que l’obscurité du texte de 1895 se dissipe assez aisément si l’on admet que la génitalité, bien loin de créer la phrase d’affect, fût-ce à l’occasion d’un souvenir, est une modification, *eine Veränderung*, de cette famille de phrases. Disons, pour faire bref, que si le boutiquier à “tripoté [*kniffen*]” la petite Emma, à travers sa robe, “aux parties génitales [*in die Genitalen*]”, cela n’implique pas que l’affectivité d’Emma eût été précocement génitale. Cela veut dire que l’homme, lui, éprouvait un affect assurément génitalisé.

La question de l’après-coup hystérique, et qui vraisemblablement s’étend beaucoup au-delà, n’est donc pas celle de la production d’un affect, auparavant absent, à l’occasion d’une représentation mnésique, elle est celle de la modification tardive de la phrase d’affect “pure” ou idéale, dont on a précédemment repéré la singularité quant au temps, quand l’organisation génitale, tributaire de celle du langage articulé “adulte”, essaie de se l’assimiler rétroactivement.

Cette façon de poser la question de la *Nachträglichkeit* ne fait que s’inspirer de ce que Freud élabore plus tard au sujet de l’affectivité ou “sexualité” infantile dans le *Trois essais* et dans *Pour introduire au narcissisme*. Je ne peux pas ici étayer cette recommandation, comme il le faudrait, dans le détail de ces textes. Je me contenterai d’affirmer ceci : de l’élaboration du “sexuel” que ces textes nous apportent, il me paraît résulter notamment certains traits qui permettent de compléter ce que j’ai dit de la phrase d’affect “pure”.

Ce que j’en ai dit concernait principalement le temps et l’enchaînement. Ce que Freud élabore, même si c’est en d’autres termes, concerne la référentialité et la polarisation destinataire, que j’ai dites l’une et l’autre constitutives de l’univers d’une phrase si elle est “articulée”. La phrase d’affect (ou “sexuelle”) infantile se remarque à ceci qu’elle n’est pas référentielle ni adressée, qu’elle n’est articulée ni selon l’axe de l’objet ni selon celui de la destination.

Pour abréger la démonstration, je mêlerai ces deux propriétés négatives, en supposant que la destination et la référentialité opèrent généralement ensemble : on établit l’identité de ce dont on parle (le référent) pour la faire admettre par l’allocutaire, et l’on a besoin, pour établir l’identité du référent (dans sa signification “objective”), d’une interlocution. Or en termes de phrases, cette dernière n’est pos-

sible que si les entités (disons : les noms propres) qui occupent respectivement les postes destinataire (je) et destinataire (tu) dans une phrase p_n peuvent permuter leur position sur les mêmes postes lors d'une phrase p_{n+1} . Ce sont là des traits connus des philosophies du langage et des théories de la communication. Ils valent, à titre de conditions élémentaires, pour les discours à finalité cognitive, mais ceux-ci exigent beaucoup d'autres contraintes ; ils valent à titre de condition suffisante (dans l'hypothèse où je et tu parlent une même langue) pour une sorte de discours aussi commun chez l'adulte que la "discussion" ou même la conversation.

Je dirais, en simplifiant encore, que la phrase est articulée autant qu'elle distingue, et place distinctement, les trois personnes pronominales, les deux "premières" sur l'axe de la destination, la troisième sur celui de la référentialité.

Or l'hypothèse d'un "narcissisme" primaire signifie que l'affectivité est originellement ignorante de l'instance je, puisque ce "narcissisme" est, paradoxalement, pré-égoïque. Ce que, soit dit en passant, Freud anticipe dès l'*Entwurf* quand il observe que pour éviter le trouble qu'éprouve le moi lors du souvenir traumatisant, il faudrait que « lors du *premier* déclenchement de déplaisir [*der ersten Unlustentbindung*], l'inhibition par le moi [*die Ichhemmung*] ne soit pas défailante et que le processus n'ait pas lieu à la manière d'un vécu affectif primaire posthume [*posthumes*] ». Ce qui est impossible par hypothèse puisque, ajoute Freud, « les tout premiers trauma échappent entièrement au moi »²⁰. À la vérité, il n'y a pas de moi déjà là pour parer au premier coup, plaisir ou douleur, et si ce coup est un "*prôton pseudos*", ce n'est pas qu'il ait trompé alors (en t_2) la défense d'un moi par inadvertance, c'est que le moi maintenant (en t_0), en estimant abusivement avoir alors été trompé, se trompe après-coup sur sa propre primarité ou précocité. L'affect en t_0 n'est pas "posthume", il est comme toujours simple "présence", c'est le moi qui l'hallucine comme une chose (ou une non-chose) qu'il croyait avoir enterrée.

De la même façon que l'instance du je fait défaut à la phrase d'affect infantile, la deuxième personne, celle de l'*addressee*, lui est étrangère. Je veux dire par là que la "présence" qu'est cette phrase (sans la signifier) n'est adressée à personne, ni comme demande ni comme réplique. Ici encore je me contenterai d'un exemple un peu latéral, si je puis dire, où Freud nous vient en aide. En discutant la thèse de Rank touchant le traumatisme de la naissance, Freud fait valoir que la naissance ne pourrait être le premier coup, comme le pense Rank, que si le nouveau-né souffrait en cette occasion d'une perte d'objet (argument discutable en lui-même). Or le sein maternel (la poche placentaire) n'est pas un objet pour l'enfant. L'objection s'étend à toute la relation primaire du nourrisson à la mère. Cette relation n'est pas de destinataire à destinataire, ni l'inverse. Ce qu'on appelle légèrement le "corps de la mère" n'est nullement un toi. La "relation duelle" que Lacan circonscrit n'est pas celle d'un duo.

²⁰ *Ivi*, p. 450.

On ne sera pas davantage quitte avec le rien de destination de la phrase-affect de l'enfant en disant que le corps de sa mère est saisi par lui à la manière de son corps propre. Car de corps propre, il n'en aura, s'il n'en a jamais, qu'autant qu'un je pourra prétendre s'en assurer la propriété et la conservation. Il faudrait reprendre l'exégèse du *Fort/da* et du *Miroir* sous l'aspect de la constitution du tu et du je "dans" la phrase d'affect enfantine.

En attendant ce moment, j'irai jusqu'à dire que la "pure" phrase-affect enfantine ne peut pas d'elle-même comporter une demande. Elle ne peut pas demander de l'affect ou de l'excitation d'affect, parce qu'elle l'*est*. Une demande est une attente d'enchaînement. Or cette phrase ne laisse pas de prise instantielle à son enchaînement par une autre phrase, serait-elle d'affect : *Hilflosigkeit*, du plaisir comme de la douleur. Son seul temps est maintenant. Retournant à la boutique, la petite Emma (si je la suppose pure "enfance") ne vient pas redemander de l'excitation. Nous disons, après Freud, que son affect (se) répète. Mais, étant (supposée) pure présence à chaque fois, la fois est seulement un événement qui advient maintenant, et cet événement est elle-même : la phrase d'affect.

Ce disant, j'ai déjà touché à son manque initial de référentialité. On a compris que l'affect ne "parle de" rien. Ici je glisse de la situation de l'objet, au sens de relation objectale (demande faite à toi de me répondre en affect) à sa situation d'objectivité référentielle. Soit donc : de son instanciation en deuxième personne à sa mise en place à la troisième.

Tous ces passages sont de la plus grande importance et mériteraient une analyse détaillée. Freud en donne l'exemple dans plusieurs textes, je pense en particulier à la *Verneinung*. Il formule la résultante de ces passages sous le nom de "perversité polymorphe". Ce nom, métaphore typiquement adulte, signifie ceci : c'est que tout "objet" est bon, comme occasion, à la phrase infantile ("pure") d'affect, plaisir ou déplaisir. L'objet est ignoré par elle et comme objectivité référentielle et comme objectalité (y compris l'égoïté qui n'en est qu'un cas) de destination.

Comme son nom l'indique, l'occasion (le "tripotage" du boutiquier, par exemple) fait le cas, singulier, de cette phrase d'affect, le tour pris par elle. La séduction, au sens courant, celui de Freud au début, n'est pas nécessaire. Est nécessaire une possibilité, qu'on appelle excitabilité, laquelle, en termes de chronologie ou de phénoménologie, est "constante". La séduction est nécessaire seulement au sens où il est nécessaire que cette excitabilité soit excitée²¹.

²¹ Voir J. LAPLANCHE, *Fondements : vers la théorie de la séduction généralisée*, in *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, Paris 1987, pp. 89-147.

5. Intraduisible

Par elle-même, la phrase d'affect enfantine n'apporte aucune garantie d'identité personnelle au cours du temps. Étrangère à la diachronie physique ou phénoménologique, elle inflige plutôt à l'identité supposée un démenti au moins toujours possible. Si elle peut démentir la personne, c'est que celle-ci peut être un mensonge quant à la "présence" qu'est la phrase d'affect. Ce qui est *pseudos* ici, c'est l'articulation, que je réduis par commodité à la triple instanciation sur les personnes pronominales, quand elle vient s'appliquer à la "présence". L'"excitation" n'est autre que l'affect, et si elle est troublante, c'est parce qu'elle dissipe, peu ou prou, il n'importe, la disposition triplée, qui est aussi la garantie identitaire.

Pour autant que l'état adulte se détermine, minimalement, par la prédominance de la phrase articulée, et que l'articulation est indispensable à l'enchaînement de cette phrase sur une autre, le temps (physique) de la succession et la temporalité (phénoménologique) des "ek-stases" passé/présent/futur qui forment ensemble ce qu'on pourrait appeler le temps adulte sont sous la dépendance de l'articulation pronominale (ou de son équivalent dans d'autres langues). C'est pourquoi la phrase d'affect (ou l'"excitation") n'y advient que comme temps perdu. On peut nommer celui-ci temps mort (par antiphrase ?), temps de la réflexion (au sens de Kant) ou de la rêverie, amnésie, répétition vague (l'affect (se) re-présente, situé dans le temps adulte, parce qu'il ne représente rien), nuit intuitive où toutes les vaches sont noires, perte de contrôle, de finalité, défection du vouloir et du comprendre, dessaisissement, abandon, enfantillage.

Ces dénominations expriment la résistance de l'identité à l'affect. L'affect s'inscrit nécessairement dans l'ordre du propre comme l'événement d'une dépropriation. Il ne serait pas malaisé de montrer que tel est le cas pour le sentiment de beau et celui du sublime, qui, dans l'approche qui est la mienne ici, nécessitent évidemment un "avant" ou un "après", en tout cas un "au-dehors", de la phrase articulée.

Emma souffre d'une mal assurance du langage articulé. Freud l'attribue à une "surcharge" d'affect. Les "temps perdus" adviennent "trop" fréquemment dans la diachronie d'Emma. C'est au point qu'on doit se demander *qui* elle est.

L'identité personnelle ne peut pas se constituer à partir de la seule instance du je. Descartes en a donné involontairement la meilleure preuve : « Cette proposition : *Je suis, j'existe* est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit [...] Cela est certain ; mais combien de temps ? [...] Autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister »²².

L'*ego cogito* n'a pas les moyens de résister à l'interruption pure. Il croit avoir ceux de résister à ce *prôton pseudos* par excellence que serait un "malin génie" :

²² R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (1644), in ID., *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris 1952, pp. 257 e 277.

« Il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe ». Mais il introduit par là même le témoignage d'une autre personne. D'abord traîtresse (le génie méchant), cette personne sera commuée en un témoin de pure bonne foi, qui est Dieu, mais toujours à la même place. Dans les deux cas, l'ego se fait ou le partenaire d'un autre je, à titre de toi, ou son objet référentiel, sa troisième personne. L'hypothèse du malin génie ou la thèse de Dieu présuppose la commutabilité des places sur les instances personnelles, puisque c'est le témoin qui est alors le locuteur. On en conclut que l'identité personnelle exige la synthèse des trois personnes pronominales en une seule entité.

Nous voici encore au rouet de l'enchaînement. Dans une phrase t_n , cette entité est au poste je ; en t_{n+1} , au poste il ou elle ; en t_{n+2} , au poste tu. Il faut prouver que c'est la même entité dans les trois phrases.

Il en est ainsi d'Emma. Elle dit je (à Freud) tandis qu'elle associe ; elle est l'allocutaire de Freud quand il l'interroge ou lui fait une observation, et aussi du boutiquier quand il la séduit ; elle est en position de référent dans le compte rendu que Freud nous livre de son analyse. (Un mot sur ce point. Il serait intéressant de distinguer cette troisième personne purement objectivée : "Elle se rend à la boutique", de la fausse troisième personne : "Non, elle ne retournerait pas à la boutique", qui est d'usage dans ce que la littérature nomme le discours indirect libre et où se condensent la marque de dont on parle et celle de ce qui parle, soit du référent et du destinataire. Intéressant parce qu'il s'agit d'une enfreinte au principe d'articulation. Ce n'est qu'un trouble modeste certes – c'est la modestie du "réalisme" flaubertien scénographiant l'autre Emma – mais il est analogue à l'occurrence d'un affect, oublieux des distinctions de personne. La littérature, vouée qu'elle est à écrire ce qui ne peut pas s'écrire, exige toutes sortes d'entorses de ce genre, et l'on pourrait, par cela, légitimer la foi que le psychanalyste et, à un autre titre, le philosophe accordent au texte littéraire).

La question de l'identité d'Emma à travers les scènes se pose avec une acuité particulière : elle est comme d'habitude la question de la synthèse des instances personnelles dans les phrases articulées, mais elle se complique du fait qu'Emma souffre d'interruptions sérieuses dans la continuité de son temps adulte : elle "s'oublie" dans les épisodes phobiques. C'est ce que Freud consigne sous la rubrique d'une altération. Et l'on a vu qu'en attribuant celle-ci à la puberté, il ne fait que rencontrer encore une fois la question du temps, ici celui d'une "précocité" affective. Que gagne-t-on à repousser vers le début de l'histoire d'Emma, sous le nom de cette *Vorzeitigkeit*, le motif du trouble qui affecte son identité ?

Avant d'essayer de donner à cette difficulté la complexité qui est la sienne, je reviens rapidement à la question, plus simple, de l'identité dans la phrase articulée, celle qui rassemble sous un même nom une entité qui est tantôt un destinataire, tantôt un destinataire, tantôt un référent. En disant : "sous un même nom", on en a presque tout dit. Emma est la même sur toutes les instances de l'adresse et de la référence présentées par les phrases adultes qui la concernent, simplement parce qu'elle se nomme ou est nommée toujours et partout "Emma".

Je ne développe pas ici ce point qui renvoie à la théorie du nom propre comme “désignateur rigide” qu’a proposée Kripke et que j’ai reprise dans *Le Différend* en la détournant quelque peu²³. Il me semble que le nom propre, celui d’Emma, a valeur identificatoire parce qu’il est placé de façon identifiable dans des systèmes de noms : systèmes du calendrier, de la carte géographique, des mesures (qui sont des noms propres, comme le montre Kripke) de temps, d’espace, de poids, etc., système de la parenté. Tous ces systèmes forment un monde de noms où la localisation exclusive d’un nom est toujours disponible du fait que toutes les relations entre les noms de ce monde sont toujours les mêmes. Emma est le nom d’une entité repérable par des noms de lieux, des dates, des prénoms et des noms de famille, des noms d’amis, de couleurs même (les yeux, les cheveux), etc. En se rapportant à ce monde, impliqué dans la nomination d’Emma, ceux qui discutent du sens d’une entité (prise alors comme référent de leur discussion), c’est-à-dire qui discutent, comme nous, de ce qu’elle, Emma, est, sont assurés qu’ils parlent bien de la même chose. Mais leur entente sur le nom à donner au référent ne garantit évidemment pas qu’ils lui attribuent la même signification.

On peut même imaginer qu’une rupture de signification, une forte “altération”, pour reprendre le mot dont Freud désigne l’épisode pubertaire, puisse exiger un changement du nom. Le trouble peut troubler le nom. C’est ainsi qu’après que Iahvé s’est adressé à lui, Abram devient Abraham. Fallait-il qu’Emma changeât de nom après que la génitalité se fut adressée à elle ? L’adoption par la femme du nom de son époux, dans beaucoup de traditions, pourrait plaider en faveur de cette hypothèse. Cependant l’altération pubertaire n’est pas un événement comme l’est la voix adressée à Abraham. Si un trauma, dans la vie d’Emma, doit être comparé au “coup” qui frappe Abram, ce ne peut être que celui de l’attentat dans la boutique. Je ne confonds pas Dieu et le boutiquier, je dis que la Loi fait irruption dans l’affectivité païenne avec la même violence que le sexe (la génitalité) agresse l’affectivité enfantine.

La raison en est simple. Comme Abram, Emma enfant est affectable, ou passible. Mais, pas plus que lui, elle n’est “adressable”. Iahvé exige qu’Abram l’écoute, c’est-à-dire qu’il se place en position de destinataire de sa voix, de toi. Je ne veux pas, et sans doute ne pourrais pas, poursuivre le parallèle. Mais il me semble acquis que ce qui fait effraction dans la phrase affective d’Emma lors de la scène 2, c’est que le boutiquier s’*adresse* à elle comme à “toi, une femme”. Son geste “dit” : écoute la différence des sexes. C’est-à-dire la génitalité. Il place l’enfant d’un coup en position de toi dans une interlocution, qu’elle ignore, et en position de femme dans une division sexuée, qu’elle ignore.

On dira qu’elle ne l’ignore pas, à huit ans. J’en conviens, mais cela n’est pas essentiel à l’idée, philosophique, et non psychanalytique, que je poursuis. Sous le nom du boutiquier, j’accrédite tous les “séducteurs” et toutes les “séductrices” (la

²³ Voir S. KRIPKE, *La Logique des noms propres* (1980), tr. fr. P. Jacob, F. Recanati, Minuit, Paris 1982; et la section *Le référent, le nom, et le lexique des termes*, à *Nom propre* dans J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Minuit, Paris 1983.

mère comprise) qu'on voudra. Il me suffira qu'on admette que l'"excitant" est toujours une phrase affective de type adulte, qui comporte l'articulation d'un univers en personnes, et en personnes sexuées.

Il me suffit en somme qu'on ne confonde pas être affecté, *affectedness*, et être adressé, *addressedness*. Une comparaison empruntée à la langue, quoique trompeuse, peut au moins donner une mesure de cette différence. On pourrait imaginer qu'Emma enfant parle une langue (de plaisir-douleur) donnée, et que le boutiquier s'adresse à elle dans une langue étrangère de même registre (affectif), mais inconnue d'elle. Lorsque nous nous trouvons dans une situation analogue, où un locuteur s'adresse à nous dans une langue inconnue, nous n'éprouvons pas que ce qu'il nous dit est absurde, nous postulons en général que ses phrases sont sensées (puisque l'articulation des univers de phrases est de principe, comme je l'ai dit), mais nous éprouvons aussi qu'elles sont pour nous dénuées de sens parce que nous ne savons pas les traduire dans notre langue de façon articulée et y répondre par un enchaînement approprié. Je dirais que le locuteur s'adresse à nous mais que nous ne sommes qu'affectés par cette "adresse" sans en être proprement adressés. Ainsi Emma serait affectée par la phrase qu'est le geste du boutiquier sans pouvoir être "adressée" par lui.

Là s'arrête la portée pédagogique de la comparaison, qui reste erronée dans son principe. Car elle suggérerait, à la suivre plus avant, que la "langue" du plaisir (et de la douleur) adulte est traduisable dans celle de l'enfant et que ce n'est affaire, comme pour une langue étrangère, que d'apprentissage, ou de maturation. Ce que dit par exemple la prétendue "éducation sexuelle". Or tel n'est pas le cas. On ne saurait parler d'une "langue" affective enfantine puisqu'il manque à la phrase d'affect pure, que j'invoque sous le nom d'enfance, les articulations indispensables à toute traduction. Encore ne compté-je que les plus élémentaires d'entre elles, la référentialité et la destination. À défaut des instances qui sont portées par celles-ci, on ne voit pas comment une phrase d'affect pourrait être "traduite" en phrase articulée. Elle n'y trouvera jamais que des équivalents trop univoques (c'est ce qui vient d'arriver avec ma comparaison).

(A vrai dire, la "présence" silencieuse de l'affect, un soupir, exige du langage articulé d'inteminales mises en scène, des romans, des tragédies, des épopées, l'accumulation et l'enchaînement de phrases (articulées) contradictoires, indécidables, très nombreuses ou, du moins, très "justes", bref un "bonheur" d'écriture, – pour acquitter le langage adulte de la tâche impossible de s'égalier au "rien" de l'affect enfantin. Encore une fois l'œuvre littéraire (mais artistique, aussi, avec d'autres matières que les mots, et dans d'autres conditions, donc) n'en finira pas de "rendre" ce désœuvrement qu'est l'affectivité "pure". En quoi elle n'est pas sans similitude avec l'œuvre psychanalytique).

Si l'on se tourne à présent vers la prétendue langue d'affect "adulte", on la trouvera étrangement composite. La raison en est celle qui offusquait le rationalisme : "que nous avons été enfants avant que d'être hommes". Comment décomposer en elle ce qui appartient au petit et ce qui appartient au grand ?

La sexualité, j'entends comme départage de principe entre "genres" sexués, fait assurément la différence. Ce n'est pas que l'affectivité enfantine ne sache rien de la genitalité, à supposer qu'elle *sache* quoi que ce soit. Si je continue à l'imaginer pure, la sexualité n'y est pas rencontrée au titre de la différence entre deux sexes, mais comme une occasion qu'elle offre à l'événement d'une phrase d'affect. La "perversité polymorphe" qu'est l'enfance comme affectivité racontée par l'adulte n'est même nullement tenue de faire un cas exceptionnel de la zone génitale. Et si l'on peut distinguer des "stades" qui marqueraient l'évolution de cette affectivité par l'élection successive de telle ou telle zone érogène, c'est assurément parce que l'élevage que l'adulte fait subir à l'enfant désigne tour à tour chacune d'elles à son excitabilité vague. L'oralité et l'analité, sans compter le reste, apportent des preuves que la mise en ordre du corps prescrite par l'adulte fournit en abondance à l'affectivité errante de l'enfant des occasions d'être affectée. Tout éducateur est, dans le principe, un séducteur, au sens vague.

Mais pas au sens du boutiquier d'Emma. Car il n'en va pas de même pour la genitalité. En introduisant la différence des sexes, elle vient contraindre, faut-il le rappeler ?, l'affectivité enfantine à s'identifier à l'un de ces sexes, à se référer à l'autre comme à une entité qu'elle ne peut pas être, un objet donc, et enfin à s'adresser à cet objet comme à son partenaire désigné. (Qu'elle parvienne à "assumer" tout cela est une autre affaire). Autant dire que l'institution de la genitalité (beaucoup plus sa maturation biologique) va de pair avec l'articulation de la phrase d'affect sur la double polarité de la référentialité (il y a, il n'y a pas de pénis ; la détermination de l'objet par alternative peut sans doute porter sur une autre propriété ; importe seulement le oui ou non) et de la destination (moi qui n'ai pas le pénis, toi qui l'as, et l'un *pour* l'autre). Il me semble certain que la genitalité ne donnerait pas lieu à un "coup" tout à fait spécifique si elle n'imposait pas à l'enfance affective de s'articuler, tant bien que mal, sur un groupe d'axiomes qui lui sont d'emblée incompréhensibles (là se tient le "*Verständnis*" de Freud) : qu'un objet peut être objectivement distingué en position de référent (grâce à l'opposition : en avoir un, ou non) de la phrase d'affect (désormais "adulte") ; que moi-même suis un objet pareillement déterminable par un autre ; que cet autre peut être avec moi dans un rapport d'interlocution ; qu'enfin il doit être pour moi, et moi pour lui, l'occasion, cette fois exclusive, et autorisée, disons : la circonstance normale, pour la "production" de phrases-affects, dès lors tenues pour des "effets".

Dans le geste du boutiquier sur Emma, tout cela se "dit". Et cela, Emma comme affectivité pure ne peut pas l'entendre et y répondre. L'affect-boutiquier est adressé à Emma et référencié sur elle comme on vient de le décrire, mais l'affectivité-Emma ignore la destination et la référence. Le choc qui résulte de ce qu'il faut bien appeler un différend stationne dès lors comme affect dans l'affectivité d'Emma sans représentation. Le boutiquier, lui, plus, aguerri à l'articulation, a de quoi lier le souvenir de l'attentat dans un réseau de représentants, je suppose. Reste que, défaillance ou perversion, son geste atteste que l'adulte reste à la merci d'une occasion impromptue d'"excitation", comme l'enfant.

J'ai la conviction que la "phraséologie" qu'on vient de lire n'apporte rien au psychanalyste qu'il ne sache ou dont il puisse user. Son intérêt, si elle en a un, est philosophique. L'affectivité "pure" que j'ai invoquée est le nom non physique de l'excitabilité. Elle est cela même qui est supposé dans la thèse freudienne de la *Urverdrängung*. Elle est liée, anthropologiquement parlant, à l'enfance. Transcendamment (au sens kantien), elle n'est autre que la faculté de plaisir et de peine, "pure" parce qu'elle ne se dérive d'aucune autre faculté.

Dans la "phrastique" où je m'aventure, elle signale une passibilité plus "archaïque" que toute articulation, et qui est irréductible à cette dernière. La "présence", la pure autonymie de l'affect, ne se traduit pas en présentation et en représentation. Entre cette affectivité et l'articulation, le différend est inéluctable. On ne saurait le résorber en un litige ("Allons, sois raisonnable..."), on ne saurait non plus s'y soustraire. C'est au contraire la phrase adulte articulée qui vient toujours éveiller (exciter) la passibilité. Et cet éveil fait une stase dans le cours des articulations, laquelle révèle à son tour cette "présence" imprésentable. Ce qui excite est excité, le chasseur chassé.

Un mot encore. Dans la perspective ici tracée, la différence des sexes n'est choquante, ne fait coup, que secondairement au différend entre affect infantin et affect adulte. La thèse classique est qu'elle est constitutive du désordre de l'affectivité adulte. Il y a, bien sûr, une aporie intrinsèque à la différence sexuelle, en tant qu'elle est articulée comme une phrase adulte : le féminin est un objet tout autre que le masculin, et inversement ; et pourtant, leur altérité est censée orienter leur destination affective. Leur objectivité respective est censée commander leur objectalité réciproque. De ce que j'ai avancé, il ressort que l'aporie ne réside pas dans cette contradiction d'une altérité vouée à la complémentarité. Elle réside dans l'intraduisibilité de la passibilité infantine en articulation adulte. Du reste, si la différence des sexes peut se surmonter ou croit se surmonter, ce n'est qu'autant que l'une ou l'autre des deux parties, ou les deux, recourt à cette passibilité indifférenciée. Il n'y a d'amour qu'autant que les adultes s'acceptent enfants.

Jean-François Lyotard

References

- BORCH-JACOBSEN M., *In statu nascendi*, in BORCH-JACOBSEN M. - MICHAUD É. - NANCY J.-L., *Hypnoses*, Galilée, Paris 1984, pp. 55-111.
- DESCARTES R., *Méditations métaphysiques* [1644], in *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris 1952, pp. 257 e 277.
- FREUD S., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. VII, Hogarth Press, London 1953.
- FREUD S., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIX, Hogarth Press, London 1961.

- FREUD S., *Entwurf einer Psychologie* [1895], in *Gesammelte Werke, Nachtragsband*, Fischer, Frankfurt 1987.
- KANT I., *Amphibologie des concepts de la réflexion*, in *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues, B. Pacaud, PUF, Paris 1980.
- KANT I., *Des principes 'a priori' de la possibilité de l'expérience*, in *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues, B. Pacaud, PUF, Paris 1980, pp. 111-123.
- KRIPKE S., *La Logique des noms propres* [1980], tr. fr. P. Jacob, F. Recanati, Minuit, Paris 1982.
- LAPLANCHE J., *Fondements : vers la théorie de la séduction généralisée*, in *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, Paris 1987, pp. 89-147.
- LYOTARD J.-F., *Le Différend*, Minuit, Paris 1983.
- THOMAS Y., *Du sien au soi : questions romaines dans la langue du droit*, «L'Écrit du temps», 14-15 (1987), pp. 157-172.

SAGGI

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 intendiamo 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.

Il primo grammo di godimento: Lacan lettore di Genet

Lorenzo Chiesa*

English title: The First Gram of *Jouissance*: Lacan and Genet

Abstract: In this article, I aim at showing how Lacan recovers in Genet a fundamental tenet of *jouissance*, which as a rule needs to remain hidden in the constituted order of a community: *jouissance* cannot but be sustained by a symbolic function, or better, by its intrinsic profanation. Symbolic functions of power on which civilisation rests do not go together with a neutralisation of supposedly pre-existing sexual urges, but, on the contrary, with an 'eroticisation' of the functions themselves. Society is structurally perverse, Lacan concludes. Civilisation is no doubt discontent, but also content with its discontent.

Secondly, I intend to explain the reason why, for Lacan, comedy and, in particular, *Le balcon* also effectively stage how the unveiling of the obscene side of a constituted order is not sufficient to cause the demise of order as such. In spite of the degradation of symbolic functions, that is, the identification of the most sacred societal roles with sexual perversions, the relation of the subject to the Law continues to be sustained. There is no access to any extra-legal domain. Transgression has no beyond.

Keywords: *jouissance*; law; transgression; phallus; logic of sexuation.

1.

Lacan introduce il godimento relativamente tardi nella sua opera. Il termine compare solo sporadicamente nel corso degli anni '50, in cui riesce difficile dire che figuri come un concetto originale. Ad esempio, nei primi due Seminari e in *Funzione e campo*, il godimento è saldamente radicato nella dialettica hegeliana del servo e del padrone: in breve, qui è semplicemente ciò di cui l'altro è supposto godere. Veniamo al mondo attraverso l'altro e, per questo, siamo dei soggetti alienati o mancanti; ci identifichiamo con l'altro e vogliamo essere là dove quest'ultimo, apparentemente, gode. L'essenza del nostro Io non è altro che frustrazione, e anche se potessimo prendere del tutto posizione nel luogo dell'altro, ciò non ci soddisferebbe comunque, in quanto «sarebbe ancora il godimento dell'altro quello che [ci] farebbe riconoscere»¹.

¹ J. LACAN, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in ID., *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, p. 243.

2.

Il godimento viene in primo piano nel *Seminario VII (1959-1960)*. Qui, esso assume diversi significati, non del tutto sviluppati in un concetto consistente e ben circoscritto. Cerchiamo di riassumere le principali tesi di Lacan. Primo, il godimento può iscriversi solo *nella* Legge. O meglio, il godimento si dà esclusivamente come il godimento di trasgredire la Legge: se tentassimo di farla finita con la Legge in nome di un “godimento senza freni”, quest’ultimo non si intensificherebbe affatto. D’altro canto, e inaspettatamente, è la Legge stessa che può essere vista come il «luogo di qualche sregolatezza»²: più ci assoggettiamo alla Legge, più l’interdizione cresce in modo esponenziale. Pertanto, il godimento corrisponde prima di tutto al *godimento proprio alla Legge*. L’implementazione della Legge è di per sé trasgressiva, e il fatto di trasgredirla presuppone questo stato di cose.

In secondo luogo, il godimento è un male, persino *il Male tout court*, in quanto il mio godimento comporta inevitabilmente la sofferenza del prossimo. Questo aspetto era già evidente nella dialettica del servo e del padrone: il godimento è ciò di cui l’altro è supposto godere³, e il mio obiettivo è quello di rimpiazzarlo, di annientarlo ad ogni costo. Pertanto, il godimento equivale ad una sospensione del principio di piacere in quanto principio reciproco «di minor patimento»⁴. Inoltre, poiché il male che desidero è a sua volta anche ciò che desidera il mio prossimo, a prescindere dall’esito del nostro scontro, il godimento non potrà che essere doloroso per entrambi, o tutt’al più un piacere doloroso. La mia crudeltà diviene indistinguibile da quella del mio prossimo.

Eppure, qui Lacan non arriva a concludere che, sulla base delle sue affermazioni precedenti, tale economia libidica valga solo *entro* i limiti della Legge. Se il godimento è inevitabilmente iscritto nella Legge, ed è anche il male, questo male non sarà altro che la trasgressione della Legge da parte del soggetto in quanto essa stessa iscritta nella Legge, e in quanto fondata, infine, proprio sul male proprio alla Legge. Di conseguenza, non è chiaro come Lacan possa dire successivamente che il godimento – presentato in un primo momento al soggetto come il suo Bene Supremo, ma subito esperito come qualcosa di malvagio e doloroso – si riveli qualcosa che il soggetto «non può sopportare»⁵. In questo modo infatti, il godimento sembra venire contraddittoriamente localizzato in un dominio extra-legale di intensificazione delle sensazioni che, nell’insegnamento di Lacan, non esiste per principio, ma può essere solo fantasticato. Perché il soggetto non dovrebbe riuscire a sopportare qualcosa di puramente mitico?

² J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008, p. 208.

³ *Ivi*, p. 278.

⁴ *Ivi*, p. 218.

⁵ *Ivi*, p. 86.

3.

Occorre attendere un sottovalutato intervento del 1966 per trovare una più chiara definizione del godimento, che riesce ad arginare la proliferazione di significati talvolta incompatibili discussi da Lacan nel *Seminario VII*. In una conferenza tenuta a Baltimora, il godimento è definito come ciò che viene esperito nella “fase sensibile dell’essere vivente”, quel che si prova nel modo più elementare tra la nascita e la morte, e che copre «l’intero spettro dal dolore al piacere»⁶. Eppure, paradossalmente, il presunto soggetto di una fase puramente sensibile viene dato solo retroattivamente, attraverso la sua effettiva incapacità di accedere al godimento. In altre parole, egli non gode mai nel senso in cui si “utilizza” o si “possiede” il godimento, come quando, al contrario, ci si gode una Coca Cola, ironizza Lacan⁷. Il godimento e il suo soggetto sono mitici, in quanto il principio di piacere – come principio di minor patimento – costituisce sempre già una barriera contro il godimento, da cui il godimento concreto è a sua volta inestricabile. Non appena godo un po’ troppo, ciò si trasforma in dolore, e sono costretto a moderare il mio godimento.

Da un lato, ciò sembrerebbe indicare ancora una volta che, nonostante sempre già perduto, il godimento è di per sé qualcosa di eccessivo, che il soggetto non riesce a sopportare – «sembra che l’organismo sia fatto per evitare il troppo di godimento»⁸. Dall’altro, e questa è la novità cruciale rispetto al *Seminario VII*, Lacan aggiunge che il nostro costante tentativo di infrangere la barriera del principio di piacere, così come l’esistenza di un godimento al di là di essa che ciononostante non potremmo sopportare, potrebbero essere nient’altro che un «sogno»⁹. Questo sogno ci verrebbe imposto dall’organizzazione del nostro organismo, come corpo inseparabile dal linguaggio. L’intera “costruzione soggettiva”, in cui i significanti e il corpo, la Legge e il godimento, diventano indistinguibili, sarebbe lì solo per sostenere il desiderio «di avvicinarsi, di testare quel tipo di godimento interdetto che è l’unico senso valido offerto alla nostra vita»¹⁰.

4.

All’inizio degli anni ’70, il concetto di godimento diviene parte integrante della logica della sessuazione, probabilmente la teoria del soggetto più complessa e convincente offerta da Lacan. Qui abbiamo a che fare con diverse forme di godimento, che grazie alle notazioni della logica formale sono indagate in modo più coerente.

⁶ J. LACAN, *Della struttura come immistione di un’alterità preliminare a un soggetto qualunque*, «La psicoanalisi», 60 (2017), Astrolabio, Roma, p. 21.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Il godimento è prima di tutto il godimento fallico, sia per gli uomini che per le donne, sebbene secondo modalità differenti e non complementari. O meglio, «il godimento, in quanto sessuale, è fallico»¹¹, ovvero marchiato dalla castrazione, dal fatto che l'instaurazione dei legami sessuali tra gli animali parlanti sia correlativa all'incapacità strutturale del linguaggio di rappresentare il sesso. Se ciò che conta nella nostra costituzione soggettiva è "approcciare" e "testare" il godimento da una certa distanza, allora il godimento fallico consiste nel godere dell'effettiva impossibilità di godere pienamente. Al contempo, il godimento indica anche il miraggio ideale ma insopprimibile di un godimento mitico completo. Infine, esso consiste nella capacità, esclusivamente femminile e non sessuale, di "abitare" la castrazione come qualcosa di diverso da una perdita di godimento. In poche parole, la donna trasforma l'incompletezza in un'esperienza sovrannumeraria dell'infinito – che tuttavia non ha nulla a che vedere con qualche presunto Bene o Male Supremo.

5.

Date queste ricorrenti difficoltà nel definire chiaramente il godimento, può essere ancor più interessante concentrarsi su una lezione del *Seminario V* (1957-1958) in cui Lacan decide di presentare formalmente questo concetto al suo uditorio: «oggi [...] vi mostrerò ciò che significa [...] una nozione che è sempre più o meno implicata nel maneggiamento che voi fate della nozione di desiderio, e che merita di esserne distinta [...] Si tratta del godimento»¹². Nonostante Lacan sembri più che determinato a mettere a fuoco il concetto di godimento, a fine lezione riconosce onestamente di essere riuscito ad estrarne soltanto «il primo grammo»¹³.

Tutto quel che ci viene detto è che il godimento deve essere inteso come l'«altro polo»¹⁴ del desiderio umano. Il desiderio è sovvertito dal linguaggio in quanto esso equivale ad un desiderio di riconoscimento: desiderare ciò che l'altro desidera, o ciò di cui già è supposto godere, presuppone sempre un più profondo desiderio di essere desiderati da quello stesso altro che si vuole contraddittoriamente rimpiazzare. Ma, nonostante tale «alienazione del desiderio nel significante»¹⁵, rimane il fatto che il soggetto sia comunque in grado di trarre soddisfazione da questa impasse attraverso il fantasma, e sarebbe proprio questo a farlo godere.

Lacan aggiunge soltanto che il soddisfacimento e il suo fallimento, in questo modo, coincidono: il soggetto «gode del suo desiderio»; «gode di desiderare»¹⁶. Anche se il desiderio non è mai soddisfatto, il godimento è ricavato proprio dal

¹¹ J. LACAN, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011, p. 9.

¹² J. LACAN, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Einaudi, Torino 2004, p. 257.

¹³ *Ivi*, p. 276.

¹⁴ *Ivi*, p. 257.

¹⁵ *Ivi*, p. 258.

¹⁶ *Ivi*, pp. 322, 323.

fatto che il soggetto «coglie la sua esistenza di essere vivente come sofferente, cioè come soggetto del desiderio»¹⁷. O anche, il desiderio per un godimento illimitato dipende dallo stesso godimento ricavato dal desiderare. Questo punto è in linea con la tesi offerta nella conferenza del 1966, e con la sua chiarificazione delle ambiguità del *Seminario VII*.

6.

Si potrebbe dire che nel *Seminario V* il godimento venga alla ribalta non come un concetto teoricamente esaustivo, ma come la componente principale del *funzionamento* della civiltà *tout court* e del suo disagio. Sorprendentemente, per dimostrare il godimento *in actu*, Lacan sceglie la commedia e, più di preciso, *Le balcon* (1956) di Jean Genet, irriverente opera teatrale che inscena una rivoluzione vista dalla prospettiva di un bordello. Il godimento ha indubbiamente un'accezione sessuale ma goderne e spiegarne anche un solo grammo richiede un'elaborata contestualizzazione sociopolitica. Ancora una volta, il godimento è inseparabile dalla Legge e dalla sua intrinseca trasgressione.

In che modo Genet rappresenta tutto ciò? Mostrando ciò che, di regola, necessita di rimanere celato nell'ordine costituito della comunità, ovvero che il godimento – qui incarnato nel fare l'amore con una prostituta – non può che sostenersi su di una funzione simbolica, o meglio, sulla sua intrinseca profanazione, assumendo cioè verso di quest'ultima una «posizione irriverente»¹⁸. Tre oziosi patroni frequentano un bordello e, tramite una serie di artifici meticolosamente orchestrati, assumono per il breve tempo di un servizio sessuale i poteri di un vescovo che perdona una penitente, di un giudice che punisce una ladra e di un generale che cavalca la propria cavalla. È questa la legge della commedia, dice Lacan: «rappresentarci cosa vuol dire godere di queste funzioni»¹⁹, mettere in questione le funzioni umane che, in quanto simboliche, sostengono il soggetto tra gli altri soggetti proprio perché, in circostanze normali, quest'ultimo è alienato da tali funzioni e solo in questo modo crede alla loro integrità.

In altre parole, le funzioni simboliche del potere su cui poggia la civiltà vanno di pari passo non con la neutralizzazione di presunti e preesistenti impulsi sessuali ma, al contrario, con un'«erotizzazione»²⁰ di queste stesse funzioni. Che è esattamente ciò che, alla fine, tutti noi idealizziamo inconsciamente come quell'immagine di soddisfazione libidica senza la quale la sessualità umana sarebbe impraticabile. La società è strutturalmente perversa, conclude Lacan. Ma la civiltà, indubbiamente disagiata, è anche a suo agio nel disagio.

¹⁷ *Ivi*, p. 323.

¹⁸ *Ivi*, p. 270.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 271.

7.

Perciò, non si può dire che la commedia sia semplicemente comica. Essa riesce infatti a rendere provocatoriamente esplicita l'inestricabile dialettica tra la Legge e la sua trasgressione: il fatto che, disprezzando e deridendo la Legge, non facciamo altro che portare alla luce il godimento come un disturbante, ma fondamentale, fattore sociopolitico.

Di conseguenza, Lacan sottolinea come la commedia emerga durante momenti di grave crisi. Così come Aristofane è stato attivo durante la Guerra del Peloponneso, di cui si è occupato nelle sue opere, così anche *Il balcone* è inscenato durante una rivoluzione. Se la comunità è ciò che rappresenta un gruppo di uomini esclusivamente in quanto «pon[e] al di sopra di se stess[a] l'esistenza dell'Uomo come tale»²¹, una funzione simbolica idealizzata in contraddizione alla quale si determina il gruppo degli uomini, allora la caricatura dell'Uomo (il vescovo, il giudice, il generale) che fa ritorno ai bisogni sessuali più elementari offerta dalla commedia inscena per la comunità il momento stesso della *fine* della comunità. Tuttavia questa messa in scena della disintegrazione sociopolitica equivale anche, paradossalmente, all'unica sincera rappresentazione della comunità come effettiva «comunione»²²: nella commedia, si dimostra come ciascun soggetto trae beneficio dalla sostanza e dalla materia stessa della comunione comunitaria, godendone. Siamo tutti partecipi della perversione strutturale del potere costituito, anche se solo a piccole dosi.

Mentre la tragedia oppone il godimento dell'individuo alla Legge della comunità (che lo ostacola puntualmente), la commedia indica come il fantasma di questo godimento inarrivabile si sostenga proprio sulla consumazione di ciò che la tragedia sottovaluta, e cioè sulla «carne comune»²³ del soggetto. Forse Edipo stesso ha goduto semplicemente *recitando la parte* del "Re morto" con sua madre.

8.

Per Lacan, la commedia, ed in particolare *Il balcone*, mettono concretamente in scena il fatto che lo svelamento del lato osceno dell'ordine costituito non sia sufficiente per produrre la caduta dell'ordine in quanto tale. Malgrado la degradazione delle funzioni simboliche, ovvero l'identificazione dei più illustri ruoli sociali con delle perversioni sessuali, il rapporto del soggetto con la Legge «continua nondimeno ad essere presente davanti a noi, a sostenersi e a sussistere puramente e semplicemente»²⁴. Non c'è accesso a nessun dominio extra-legale. La trasgressione non ha al di là. Apparentemente, tutti i legittimi rappresentanti

²¹ J. LACAN, *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, cit., p. 268.

²² *Ivi*, p. 136.

²³ *Ivi*, p. 269.

²⁴ *Ivi*, p. 272.

di tali funzioni sono stati uccisi dai rivoluzionari. All'inizio, chi li impersona non detiene alcuna legittimità, e sa perfettamente bene che godere dell'esercizio di una funzione non significhi *essere* quella funzione. Eppure, alla fine della commedia, i personaggi accettano, seppur con riluttanza, di diventare a tutti gli effetti un vescovo, un giudice e un generale, dimostrando così che la società «come prima della rivoluzione, sarà sempre un bordello» – e che «la rivoluzione, in questo senso, è un gioco»²⁵.

L'ordine viene in qualche modo preservato perfino nel più estremo disordine. Al riguardo, il personaggio più importante dell'opera di Genet è per Lacan il capo della polizia, che è tanto l'ultimo difensore del palazzo reale quanto il mero amante platonico della *maitresse* del bordello. La centralità della polizia indica che l'ordine della *polis* è stato ridotto alla semplice conservazione della legge e dell'ordine. E quel che più colpisce del capo di polizia è che è proprio perché egli incarna «il termine ultimo di ogni potere»²⁶ che nessun cliente del bordello desidera usurparne la funzione, ovvero impersonarlo indossando la sua uniforme e il suo distintivo. Egli continua a ripetere: «Qualcuno di voi ha chiesto di diventare capo di polizia?». Evidentemente, l'ultima risorsa del potere non rappresenta affatto una risorsa di godimento. Come dice la *maitresse*, «mio caro, la vostra funzione non ha ancora la nobiltà sufficiente per proporre ai sognatori un'immagine capace di consolarli»²⁷.

9.

Commentando *Il balcone*, ma anche la commedia in generale, Lacan afferma ad un certo punto: «non cerco affatto di fare teoria»²⁸. Eppure, è sufficiente analizzare attentamente questo passaggio e confrontarlo con altri del *Seminario V* per mettere in discussione una simile affermazione. Potrebbe certamente esserci solo un gramma teorico di godimento in queste pagine, ma l'originale interpretazione che Lacan dà di Genet ha conseguenze significative, che verranno opportunamente sistematizzate solo all'inizio degli anni Settanta, con la logica della sessuazione (per la quale il concetto di «funzione» rimane cruciale).

Rimanendo sul *Seminario V*, il minimo che si possa dire è che se la comunità degli uomini emerge in opposizione all'esistenza di un Uomo al di sopra di essa, che è costituito dalla comunità come sua eccezione strutturale, allora la lettura de *Il balcone* proposta da Lacan distingue *due* tipi di «Uomo». Il primo corrisponderebbe alla funzione del potere costituito così come esso viene incarnato e perversamente goduto da ciascuno di noi, per quanto a distanza o, meglio, inconsciamente – una distanza sospesa dai grotteschi personaggi del bordello di Genet durante le loro

²⁵ *Ivi*, p. 273.

²⁶ *Ivi*, p. 272.

²⁷ J. GENET, *Il balcone*, in *Id.*, *Tutto il teatro*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 304.

²⁸ J. LACAN, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, cit., p. 272.

imitazioni da puttanneri, che viene colmata quando quest'ultimi prestano giuramento *in qualità di* vescovo, giudice e generale e, per questo, anche e nello stesso tempo ribadita (senza dubbio, qualcun altro *li* impersonificherà in qualche altro bordello).

Il secondo equivarrebbe al «termine ultimo di potere»²⁹ che non è propriamente parlando una funzione, ma un puro simbolo che nessuno vuole incarnare, perché dopotutto impotente e solitario. Il termine ultimo del potere funge, allo stesso tempo, anche da *residuo* di potere. Il potere è sempre-già qualcosa di puramente residuale. Nonostante sostenga la funzione del potere come dialettica perversa tra la Legge e la sua trasgressione, che *produce* godimento a partire dalla mancanza di soddisfazione, l'«Uomo» in questione qui non dovrebbe nemmeno essere considerato un uomo: l'amore del capo di polizia per la *maitresse*, ci si dice, è perduto da tempo³⁰.

In quest'altro senso, tale «Uomo» sarebbe ridotto a sorvegliare il luogo vuoto di un godimento senza limiti e al di là della Legge, non facendo però altro che segnalare l'assoluta impossibilità. Dato che in questo modo egli mette a repentaglio anche il fondamentale miraggio di trascendenza su cui si fondano la civiltà e il suo godimento reale, la sua natura patetica, solitamente mascherata da un «pugno di ferro», emergerebbe solamente in tempi di profonda crisi sociopolitica. Ancora una volta, non è possibile ricavare alcuna immagine confortante dal capo di polizia.

10.

Come prevedibile, per Lacan questo puro simbolo di im-potenza è il fallo: «il significante fondamentale», il «simbolo generale del margine che mi separa sempre dal mio desiderio»³¹. Il fallo segna la distorsione cui viene sottoposto il desiderio una volta penetrato nel linguaggio, il fatto che il godimento sia (dato come) per sempre separato, inarrivabile. Più di preciso, per soggettivarsi nella rete dei significanti in cui è strutturalmente alienato, e fuori dalla quale non sarebbe altro che un animale inerme, il soggetto «deve ricevere il suo potere di soggetto da un segno». A causa della sua alienazione, «questo segno non lo ottiene se non mutilandosi di qualcosa attraverso la cui mancanza tutto prenderà valore»³². Tale operazione è ciò che, a partire da Freud, la psicoanalisi ha definito «castrazione».

Ma il fallo, quel «significante del potere» che si ottiene solo tramite una «mutilazione fondamentale»³³, non può certo limitarsi a cadere dal cielo, aggiunge Lacan. Esso si condensa attorno all'immagine del pene eretto, *senza* tuttavia coincidere con «l'organo in quanto parte del corpo»³⁴ del soggetto. Da un lato, sin

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. GENET, *Il balcone*, cit., p. 308.

³¹ J. LACAN, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, cit., p. 280.

³² *Ivi*, p. 282.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 357.

dalla notte dei tempi, l'immagine fallica ha indicato ovviamente «ciò che della vita si manifesta nel modo più puro come turgidezza e spinta»³⁵. Dall'altro, di nuovo, la pienezza di questo oggetto privilegiato del mondo della "vita" non viene mai concretamente esperita dal soggetto, cosa che lo induce a celare l'immagine fallica e a rimuovere l'intera situazione per allestirvi attorno una serie di pratiche segrete, che vanno dai sublimi culti dionisiaci ai graffiti osceni dei bagni pubblici. Quando appare pubblicamente dinnanzi alla comunità, l'immagine fallica è subito barrata, trafitta – gli eunuchi diventano gli improbabili portavoce dei riti di fertilità; sui vasi antichi, infidi demoni flagellano dei satiri dotati di enormi organi sessuali; persino nelle società "liberali" contemporanee, zelanti censori certificano, tagliano o oscurano il materiale pornografico.

Lacan ritiene che sia la commedia a cogliere al meglio il duplice dispiegamento di questo processo. La commedia inscena lo "sviluppo completo" dell'immagine fallica – come qualcosa che è «fondamentalmente in rapporto con l'ordine significante» – per poi farla subito sparire non solo in nome della (nuova) Legge, ma anche del suo effettivo godimento³⁶. Il primo gramma di godimento, quello di cui godono i perversi clienti del bordello così come, inconsciamente, ognuno di noi, è tutto il godimento che c'è.

11.

Il potere del simbolo fallico risiede nel suo significarsi come impotente attraverso la deturpazione dell'immagine fallica. Per Lacan, è proprio di questo che si tratta nella seconda metà de *Il balcone*.

Il capo di polizia, l'ultimo baluardo della *politeia* in una *polis* devastata dalla rivoluzione, sta facendo di tutto per impedire l'inevitabile. Ciononostante, la Regina viene uccisa. Tramite un delegato del palazzo reale, riesce comunque a persuadere la *maitresse* affinché la sostituisca, e a far sì che i pervertiti assumano autenticamente le funzioni che, fino a quel momento, godevano nell'impersonare. Poco prima, ha anche assoldato una muscolosa guardia del corpo per proteggere il bordello. Eppure, significativamente – questo particolare sembra sfuggire a Lacan -, un simile "bamboccione che si trucca da carnefice" sembra piuttosto vulnerabile. Come rimarca la *maitresse*, «tu volevi un pilastro, un asse, un fallo qui presente, tutto d'un pezzo, drizzato, ritto. C'è adesso. Mi hai imposto questo mucchio di ciccaccia congestionata, questa comunicanda dalle braccia da maciste – ma se ne conosci la forza nei giorni di fiera, ne ignori però la fragilità. [...] Io sono il suo uomo, ed è su me che fa assegnamento»³⁷.

³⁵ *Ivi*, p. 358.

³⁶ *Ivi*, pp. 268, 269.

³⁷ J. GENET, *Il balcone*, cit., pp. 309, 308.

L'immagine fallica attorno a cui orbitano normalmente i rapporti della comunità deve essere nascosta e protetta – non a caso, grazie alla complicità di una donna. Il seguito della commedia prova tuttavia che questa dissimulazione non è più possibile. Nel bel mezzo degli eventi, il poliziotto – l'ultima risorsa del potere – continua stranamente ad essere per lo più preoccupato di una cosa: “è venuto qualcuno a domandare di essere il capo della polizia? C'è stato uno che ha riconosciuto finalmente la sua importanza?”. È stanco e vecchio³⁸ e, avendo dimostrato di essere l'unico garante dell'ordine, non desidera altro che farsi conferire una funzione rispettata (in quanto profanata), grazie a cui avrà finalmente la possibilità di godere. Qualcuno lo convince ad indossare una nuova e più accattivante uniforme: un enorme fallo, dipinto con i colori nazionali.

Non appena il capo di polizia – il simbolo fallico quale simbolo generale del margine che separa la comunità dalla soddisfazione del proprio desiderio – delega la custodia dell'immagine che fino a quel momento aveva efficacemente preservato sotto mentite spoglie ed è pronto ad indossarla, dimostrando così la sua vera natura (la coincidenza letterale tra l'ultima risorsa del potere e un'impotente testa di cazzo), un giovane idraulico a capo di un gruppo di rivoluzionari domanda cosa si debba fare per sembrare come lui. Quest'ultimo viene immediatamente vestito con il fallo e, soprattutto, tumulato vivo in una stanza adornata come un mausoleo, da cui può venir fuori solo dopo essersi castrato.

Nel frattempo, i nuovi dignitari sono stati presentati alla città come autorevoli figure. *Soddisfatto* dell'esito, ed assicuratosi che i suoi testicoli siano ancora al posto giusto («*si porta la mano alla pattina dei pantaloni, si soppesa in modo ben visibile i testicoli, e rassicurato emette un sospiro*»³⁹), il commissario riprende il proprio ruolo. La controrivoluzione è così completata.

12.

Il messaggio de *Il balcone* è efficacemente espresso dal capo di polizia: «quell'idraulico, mica sapeva recitare»⁴⁰. Ovvero, non sapeva godere. I tentativi tragicomici di incarnare direttamente il fallo non portano ad alcuna intensificazione del piacere (come crede ancora erroneamente l'idraulico quando, condotto nel mausoleo, si aspetta di trascorrere il resto della sua vita in compagnia di una prostituta⁴¹), ma solo ad una morte interminabile, letargica e indolore («La verità: che siete morto, o meglio che non cessate di morire»⁴²). La vera natura del fallo è di rimanere, alla fine, tutto solo, senza alcun partner.

³⁸ *Ivi*, p. 308.

³⁹ *Ivi*, p. 340.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 336.

⁴² *Ivi*, p. 338.

Per Lacan, l'idraulico “rappresenta il desiderio semplice dell'uomo di raggiungere in modo autentico e responsabile la propria esistenza e il proprio pensiero, un valore che non sia distinto dalla propria carne”. La sua attività rivoluzionaria testimonia di come egli rappresenti il soggetto “che ha combattuto perché qualcosa che abbiamo chiamato finora bordello ritrovi una base, una norma, uno stato che possa essere accettato come pienamente umano”. Eppure, egli può essere reintegrato nella comunità solo “a condizione di castrarsi”. Ancor più ironicamente, dopo essersi castrato ed aver ristabilito il fallo allo «stato di significante»⁴³, l'idraulico si ritrova a perpetuare proprio quell'ordine che, lui stesso e in nome di una condizione pienamente umana, aveva precedentemente perturbato.

Da un lato, la sua mutilazione impedisce provvidenzialmente che il capo di polizia si identifichi direttamente con l'immagine fallica – Lacan sembra porre in questa identificazione i presupposti delle dittature totalitarie⁴⁴. Dall'altro, la castrazione dell'idraulico è, ciononostante e per le stesse ragioni, ciò che fa sì che il capo di polizia sia contento di continuare a tutelare l'ordine, sentendo semplicemente di avere ancora le palle («e anche se in ogni bordello di tutto il mondo la mia immagine venisse castrata, io resto intatto. Intatto, signori»⁴⁵), sebbene nessuno chieda di impersonarlo. A sua volta, la restaurazione del fallo allo stato di significante sosterrà, ancora una volta, l'ordinario godimento perverso della Legge, ora chiaramente sanzionato dal fatto che la nuova Regina sia stata, essa stessa, una prostituta. La norma è perciò inestricabile dal bordello.

13.

Rileggendo la commedia di Genet, possiamo rintracciarvi almeno altri due brillanti *leitmotiv*, sui quali Lacan si sofferma poco nel *Seminario V*, ma che riecheggiano profondamente nella sua successiva logica della sessuazione. Il primo riguarda il modo in cui la nozione di *funzione* problematizzi qualsiasi comprensione diretta dell'essere e della verità. Il secondo indica come la donna costituisca un elemento strutturale della fondamentale funzione umana articolata dallo statuto effimero del fallo, in quanto lo preserva paradossalmente proprio attraverso una sua ulteriore destabilizzazione.

Riguardo il concetto di funzione, probabilmente il termine più dilagante de *Il balcone*, attraverso i tre perversi maschi – il vescovo, il giudice e il generale – Genet inscena una profonda decostruzione della logica aristotelica del soggetto e dell'attributo, alla quale ognuno di noi, ancora oggi, ricorre quotidianamente. Secondo la commedia:

- a. La funzione *precede* il soggetto: «*Il vescovo*: La maestà, la dignità che illuminano la mia persona, non scaturiscono [...] dai miei meriti personali. [...] La maestà,

⁴³ *Ivi*, p. 275.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 274.

⁴⁵ *Ivi*, p. 340.

la dignità che m'illuminano, provengono da un più misterioso splendore: è che il vescovo mi precede»⁴⁶.

- b. Il soggetto intende *trasgredire* la funzione per accedere al miraggio di un godimento sfrenato: «*Il vescovo*: E per distruggere ogni funzione, voglio recare scandalo e mettertelo per didietro, puttana, puttanaccia, troia e troiaccia»⁴⁷.
- c. La trasgressione è *impossibile*, perché esercitare una funzione esclude esserlo: «*Il vescovo*: Una funzione è una funzione. Non è un modo d'essere»⁴⁸.
- d. Esercitare una funzione, a dispetto della distanza che separa sempre il soggetto dall'esserlo, implica il *marchio* di questa distanza: ognuno dei perversi/dignitari è attaccato a dei pattini.
- e. Poiché non denota alcuna essenza non-performativa, una funzione non è semplicemente vera o falsa: «*Irma*: È l'idraulico che se ne va. *Carmen*: Quale? *Irma*: Quello vero. *Carmen*: Qual è quello vero? *Irma*: Quello che ripara i rubinetti. *Carmen*: L'altro è falso?»⁴⁹. Allo stesso modo, l'Unico che potrebbe incarnare in modo adeguato una funzione è sempre già morto, e la funzione stessa si sostiene su questa immagine: «*La ragazza*: Siete un generale morto ma eloquente. *Il generale*: Appunto perché morto, cavallo chiacchierone. Chi sta parlando, e con così bella voce, è l'Esemplio. Non sono più che l'immagine di chi fui»⁵⁰.

14.

Rispetto alla donna, possiamo dire che *Il balcone* le assegna quattro posizioni all'interno della comunità, che sono al tempo stesso differenti ma connesse tra loro: quella della Regina, che non compare mai di persona nella commedia; quella della prostituta irredimibile, Carmen, che resiste ai propri clienti e li confonde quanto più quest'ultimi credono di possederla; quella della prostituta redenta, Chantal, che supera l'idraulico e suo amante Ruggero nel motivare i rivoluzionari ma viene presto uccisa; e quella della *maitresse*, Irma, che gestisce le altre prostitute, sa perfettamente che il proprio bordello non è altro che una *maison d'illusions* e alla fine diventa la nuova Regina. In termini lacaniani, le quattro posizioni rappresentano rispettivamente: il legame della donna con l'uomo solo in quanto disgiunta dal semblante della sua universalità; la singolarità propria della donna, sovrapposta al luogo stesso del fantasma maschile; la singolarità della donna in tensione con il suo desiderio (maschile) di incarnare la Donna universale; l'apertura della donna come singolare verso qualcosa che l'uomo non può esperire, e che il fallo come significante vela grazie alla sua complicità.

⁴⁶ *Ivi*, p. 277.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 293-294.

⁵⁰ *Ivi*, p. 288.

È interessante che non ci sia alcun re nella commedia. Non ci resta che ipotizzare che il suo destino non sia stato diverso da quello dell'idraulico, ovvero dell'immagine fallica scalfita, la cui immensa gloria – ci viene detto – non potrà che propagarsi *in absentia*, attraverso le parole di un servo⁵¹. Questo servo del re è il capo di polizia. È lui, il significante fallico, che fa coppia con la Regina, sebbene solo mantenendosi ad una certa distanza da essa – «il ponte della Regina, è saltato stanotte»⁵², proprio prima dell'inizio dello spettacolo; «L'Assenza. Sua Maestà s'è ritirata in una stanza»⁵³. La comunità si fonda sulla discordante alleanza tra l'evanescenza del fallo e la sua demarcazione della donna in quanto assente.

Tuttavia, mentre il capo di polizia sostiene le diverse funzioni maschili in quanto in qualche modo credibili nella loro *contraddizione* (i perversi/dignitari sono "l'Uomo" proprio non essendolo), le mansioni femminili della Regina rimangono *indecidibili*. Come dice l'inviato del palazzo reale, «la Regina ricama e [...] non ricama»⁵⁴. Ciò ha delle pesanti ripercussioni persino su quelle donne ritenute più vulnerabili al potere perverso dell'uomo. Il vescovo, il giudice e il generale – sempre più identificati ai loro fantasmi, pur intendendo impersonarli solo temporaneamente – pagano le prostitute per recitare i rispettivi ruoli di peccatore, ladro e cavalla. Eppure, le coppie che ne risultano sono continuamente messe in discussione dalle donne: la peccatrice ha peccato *e* non ha peccato, la ladra ha rubato *e* non ha rubato, la cavalla è una cavalla *e* non è una cavalla.

Il vescovo: non ci siamo sciupati. Sei peccati appena, e ben lontani dall'essere i miei preferiti. *La donna*: Sei, ma capitali! E ce n'è voluto, per trovarli. *Il vescovo (preoccupato)*: Come, erano fasulli? *La donna*: Tutti autentici! [...] *Il vescovo*: Ma i peccati li hai commessi davvero, no? *La donna*: Sì. [...] *La donna (d'un tratto civetta)*: E se fossero veri i miei peccati? *Il vescovo (con accento diverso, meno teatrale)*: Ma sei matta? Spero non avrai commesso davvero tutto quel che hai detto!⁵⁵.

Analogamente, anche la comunità poggia sul sembiante di un rapporto biunivoco tra i sessi che, in fin dei conti, non regge. Tutti gli uomini, in definitiva, hanno una funzione sorretta dal significante fallico solo nella misura in cui la donna non vi è mai interamente presa.

15.

Questo posizionamento simbolico – come “non-tutta” fallica – permette alla donna, qui incarnata da Carmen, di riconoscere e di assumere che una funzione non ci permetta mai di essere semplicemente noi stessi: «E io, io dovrei aver soltan-

⁵¹ *Ivi*, p. 337.

⁵² *Ivi*, p. 281.

⁵³ *Ivi*, p. 315.

⁵⁴ *Ivi*, p. 316.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 275, 276.

to me stessa ed essere soltanto io? No, signora.»⁵⁶. Tuttavia, questa consapevolezza liberatoria va di pari passo con il sostegno da parte della prostituta del “vizio e della miseria degli uomini”, della loro incapacità di vedere come i ruoli che esercitano nella società, sigillati dal matrimonio, siano inseparabili da un godimento perverso: «quando sono con la moglie, nel farci l'amore, [...] conservano la festa che si regalano in un bordello [...] lontana lontana in fondo al loro cervello»⁵⁷.

È proprio illudendosi di poter sfuggire alla miseria dell'uomo che la donna finisce per giocare al gioco difettoso e senza fine dell'uomo. Chantal guida i rivoluzionari attraverso il suo bel canto e, in nome della rivoluzione, rinuncia al geloso amore di Ruggero – il presunto vero Uomo di cui è innamorata, che all'inizio sembrerebbe desiderare anche lui di farla finita una volta per tutte con il bordello – solo per poi essere subito dopo comprata, scambiata come una merce più costosa di qualunque altra prostituta, e sacrificata ad una causa inutile: «*Ruggero*: Chantal appartiene... *Chantal*: A nessuno! *Ruggero*: ...al mio reparto. *L'uomo*: All'insurrezione! [...] *L'uomo*: Quante donne vuoi in cambio? [...] *Ruggero*: Cento donne. Mille e forse più»⁵⁸.

Tentando di diventare la Donna non più soggiogata dalla perversione dell'uomo, rifiutando persino l'amore (sommamente perverso) dell'uomo che condivide la sua missione, Chantal non fa che diventare l'unità di misura sacrificabile in base a cui tutte le altre donne acquistano un valore di scambio per l'uomo. In questo modo, Chantal perde la propria singolarità, di cui Carmen invece si vanta con orgoglio. Ruggero è chiarissimo su questo punto: «lei non è più *una* donna. [...] È per lottare contro un'immagine che Chantal s'è in fissata in immagine»⁵⁹.

16.

Se Carmen gode esclusivamente perturbando l'immagine di puttana che l'uomo le impone – pur conformandovisi – e Chantal (come Ruggero) non conosce affatto il godimento – tentando di sbarazzarsi di questa immagine si reifica invece in un'Immagine impossibile –, Genet offre anche un elemento del godimento femminile che, al di là dell'inestricabilità tra verità e menzogna, è reale: i gioielli di Irma. «Tutto è finzione», dice, eppure, «[ho] i miei gioielli. Non ho che questo di vero»⁶⁰.

Il «gioco glaciale» dell'uomo procura ad Irma «tristezza e malinconia»⁶¹. Ma la donna ha ancora i suoi diamanti. I *bijoux* femminili accompagnano il *gioco* maschile e circolare tra Legge, trasgressione e rivoluzione dall'inizio alla fine, pur rimanendo

⁵⁶ *Ivi*, p. 297.

⁵⁷ *Ivi*, p. 294.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 310, 312.

⁵⁹ *Ivi*, p. 312.

⁶⁰ *Ivi*, p. 300.

⁶¹ *Ivi*, p. 292.

al contempo esterni a questa logica. Significativamente, l'uomo sembra apparire del tutto ignaro del loro splendore. Richiamando l'idiozia del commissario di polizia de *La lettera rubata* di Edgar Allan Poe – che non riesce a vedere la lettera della regina nemmeno quando è sotto il suo naso –, anche il capo di polizia de *Il balcone* ignora sprezzantemente i gioielli. Inoltre, mentre i perversi riescono ad essere sessualmente attivi solo con l'aiuto della mitria, del libro e degli stivali speronati, Irma riesce a godersi veramente i propri gioielli proprio perché non li indossa mai. Qui, in qualche modo, il godimento sospende l'ordine simbolico e le sue rifrazioni immaginarie.

Il godimento specificamente femminile è supplementare a qualunque dialettica tra essere e apparire, verità e sembiante. Eppure, e questo è cruciale, esso non trascende né tenta di trascendere tale dialettica. Irma infatti non ripete l'errore di Chantal, ma accetta di divenire Regina, e lo fa proprio nel momento in cui Chantal viene uccisa. È solo grazie al suo consenso che il capo di polizia può conservare le proprie palle (non a caso, i suoi “*bijoux de famille*”, in gergo francese). La farsa riparte daccapo. Irma è la Regina *e* non è la Regina. In quanto Regina, anche lo statuto dei propri *bijoux* è dubbio: «Così, io sarò vera? [...] i miei gioielli saranno veri?»⁶².

Lorenzo Chiesa

lorenzo.chiesa@newcastle.ac.uk

Newcastle University

References

GENET J., *Il balcone*, in *Tutto il teatro*, Il Saggiatore, Milano 1971.

LACAN J., *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002.

LACAN J., *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Einaudi, Torino 2004.

LACAN J., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008.

LACAN J., *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011.

LACAN J., *Della struttura come immistione di un'alterità preliminare a un soggetto qualunque*, «La psicoanalisi», 60 (2017), Astrolabio, Roma.

⁶² *Ivi*, p. 321.

L'evento telepatico del sogno, o della comunità dei resti

Elena De Silvestri*

English title: The telepathic event of the dream or the community of the residues

Abstract: As known, Freud's conception of the transference is modeled on a process which resembles the telepathic exchange. However, this kind of communication seems to refer to a further process, which implies the sleep-wakefulness relationship: the day's residue's work. In this article, we will try to analyze some aspects of what Pierre Fédida calls *événement du rest* (the event of the residue). More to the point, our attempt is to underline how this "event" gives rise to a singular form of community, and how it relates to two of the main psychoanalytic setting tools – the free association and the couch.

Keywords: day's residues; dream; face; community; telepathy.

1.

In un testo del 1921¹ Freud osserva come la relazione che intercorre tra la telepatia e il sogno sia solo contingente, e sembri giustificata unicamente dal fatto che lo stato di sonno rappresenta una condizione estremamente favorevole per il manifestarsi di fenomeni telepatici. La trasmissione del pensiero, per essere definita tale, dovrebbe infatti avvenire simultaneamente nelle due psiche tra le quali "passa"; eppure numerosi casi di telepatia sembrano attestare come il messaggio si sveli durante il sonno, e giunga al destinatario in ritardo, solo quando questi rammenta il proprio sogno. A detta di Freud un supposto "sogno telepatico" non potrà quindi mai essere "puro", poiché quanto il sognatore afferra al risveglio è una versione dell'evento sempre deformata, rielaborata secondo le complesse leggi del lavoro onirico. Questo genere di "notizie" occupa infatti, nell'economia onirica, esattamente il posto di una di quelle impressioni indifferenti, di natura preconsa, che il sogno preleva dal giorno precedente: "resti diurni" che ritornano proprio in virtù della loro indifferenza, e che offrono tuttavia all'inconscio l'occasione formale per esprimere la propria intensità. Così come il desiderio inconscio giunge all'analista unicamente nella sua versione mascherata, camuffato nelle scene frammentarie

¹ Cfr. S. FREUD, *Sogno e telepatia* (1921), in ID., *Opere Complete IX. L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1983.

che il sognatore ricorda, la “notizia telepatica” non può che rivelarsi sfalsata, come un frammento postumo dell’episodio originale. Per questa ragione, sostiene ancora Freud² se dovessimo rinvenire in psicoanalisi un processo simile a quello telepatico non lo troveremmo nel sogno, quanto in ciò che avviene successivamente, tra l’analista e l’analizzato: è l’interpretazione a fornire il paradigma di una comunicazione immediata, nella misura in cui essa partecipa di una dinamica transferale. Il transfert sembra infatti attestare, per Freud, la possibilità di un accesso diretto a ciò che il sogno presenta in forma occultata, poiché esso «dà per certo che i processi psichici in una persona (rappresentazioni, stati di eccitamento, impulsi di volontà) possano trasmettersi attraverso il libero spazio a un’altra persona, senza valersi delle vie conosciute di comunicazione fondate su parole e su segni»³.

Non è tuttavia indifferente che sia esattamente un meccanismo onirico – lo stesso di cui partecipano i resti diurni – ad offrire a Freud la possibilità di circoscrivere un «punto di aggancio per la *traslazione*»⁴; il presupposto metapsicologico perché il transfert abbia luogo nel setting. Se qualcosa del desiderio “passa” nel resto, stabilendo una comunicazione tra l’inconscio e il preconscious, è infatti perché il lavoro onirico sembra svolgere un’opera selettiva già durante la veglia. Il desiderio trova, nella banalità dei frammenti prescelti dal sogno, una forma da abitare, libera da ulteriori associazioni e trascurata proprio per il suo carattere inapparente. Al tempo stesso è unicamente all’interno di questo processo che pare verificarsi il peculiare caso di un’intrusione onirica nella vita desta. Se tra analista e paziente ha effettivamente luogo un evento telepatico, è dunque proprio perché l’immagine del sogno vi gioca, in un certo senso, una parte essenziale, assumendo una funzione paradigmatica. Grazie ai dispositivi di cui dispone, il setting sembra ripetere una sorta di “traslazione” onirica, riproducendo nello spazio analitico quella compromissione tra sonno e veglia che il resto incarna simultaneamente.

In un saggio dal titolo *Resti diurni, resti di vita*⁵ Pierre Fédida riprende esattamente quest’intuizione freudiana, sottolineando come il lavoro onirico mantenga, nel corso dell’analisi, una portata centrale: non tanto in virtù dei contenuti resi disponibili all’interpretazione, ma grazie alla temporalità di cui il sogno attesta l’insistenza, e di cui la nostra vita è indistricabilmente intessuta. Se infatti è vero che nello stato di veglia ciascuno di noi non può che dibattersi tra il presente e il passato, tra ciò che siamo chiamati a vivere e la massa dei nostri ricordi, è altrettanto vero che qualcosa interrompe il dinamismo delle due dimensioni, ignorando l’alternativa tra attualità e rammemorazione. I traumi innanzitutto, quegli eventi che in alcun modo siamo riusciti a comprendere, e che ritornano ora sotto forma di sintomi, coazioni,

² Cfr. S. FREUD, *Sogno e occultismo* (1932), in ID., *Opere Complete XI. L’uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1979.

³ *Ivi*, p. 153.

⁴ S. FREUD, *L’interpretazione dei sogni*, in ID., *Opere Complete III. L’interpretazione dei sogni* (1899), C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1971, pp. 512-513.

⁵ P. FÉDIDA, *Resti diurni, resti di vita*, in ID., *Crisi e controtransfert*, tr. it. A. Lucchetti, Borla, Roma 1997.

passaggi all'atto... ma non solo: ogni giorno, in ogni situazione attuale, vi sono una miriade di piccoli "vissuti", inezie del nostro presente, alle quali la coscienza nega l'attenzione e che nel sogno riemergono in forma residuale. Le immagini dei sogni non sono una cornice in cui rinvenire complessi e resistenze, ma piuttosto l'effetto di quest'intreccio di resti che il presente del sogno riporta al sognatore, prelevandoli dal "passato" dei suoi giorni. A questi eventi, cui la possibilità del ricordo si è da sempre negata, Fédida associa infatti uno specifico ordine di temporalità, un passato che in altra sede definirà "anacronico"⁶. Non un passato comunemente inteso, come un vettore lungo cui si accumulino i presenti trascorsi, ma un tempo che non è mai stato attuale, strutturalmente fuori-tempo, e che in alcun caso potrebbe sottrarsi all'oblio. I resti diurni sono "resti di vita", resti "vissuti", proprio perché non ci è mai stato dato modo di viverli: agli antipodi della comprensione, il "vissuto" è nella nostra vita l'iscrizione di un tempo che non rammemora né parla. Un intervallo nella linearità della coscienza, cui solo la "caduta" nel sonno può essere paragonabile. Di conseguenza la memoria del sogno – che non ha ricordi poiché coincide con un perpetuo presente – è l'unica a poterne ospitare la traccia. Ciò che il sogno traduce in immagini sensoriali, ciò che il sognatore trattiene al risveglio come altrettanti resti di sogno, non è un ricordo, ma una *reminiscenza*: il ritorno di un passato immemorabile, che ci appartiene solo mediante quanto offerto da quest'inedita creazione onirica. E così come i traumi sono il "passato anacronico" della nostra storia, e sta all'analisi disporre della loro materia per restituirli alla parola, i resti diurni sono il "passato anacronico" dei nostri giorni, e sta al sogno liberarne la reminiscenza.

Lo scambio analitico trova dunque, secondo Fédida, la propria condizione di possibilità nella circolazione di questi resti, che non cessano di biforcarsi nella propria eco; una "comunicazione" che ha luogo sempre, nella coimplicazione stessa del giorno e della notte. Poiché il sonno è, nel giorno, l'evento della notte, il "tempo" del trauma, così come le latenze del giorno sono, per il sogno, il presente irriducibile delle sue immagini. Richiamandosi ad alcune riflessioni di Ferenczi, Fédida osserva infatti come il fatto stesso che un "resto" passi dalla veglia al sogno, e qui si ripeta, abbia una funzione specifica e fondamentale, cui l'analista necessita di riferirsi. Il "ritorno del resto" è la conseguenza necessaria di un certo "traumatismo" consustanziale alla vita, nella misura in cui essa è "vissuta", segnata da insistenze anacroniche. Capita infatti a chiunque d'imbattersi in impressioni che, per una qualche ragione, non si è in grado di supportare, e che mettono in scacco ogni possibilità di reazione. Capita cioè di cadere preda di una "commozione psichica" che induce a «perdere la *forma* che ci è propria», e ad «assumere facilmente e senza resistenza una forma imposta», «come un sacco di farina»⁷. Il sogno non è dunque che un tentativo, per il

⁶ Cfr. P. FÉDIDA, *Passato anacronistico e presente reminiscente. Epos e potenza memoriale del linguaggio*, in ID., *Aprire la parola: scritti 1968-2002*, tr. it. R. Galiani, Borla, Roma 2012.

⁷ S. FERENCZI, *Riflessioni sul trauma*, in ID., *Opere IV. 1927-1933*, G. Carloni (cur.), Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 101.

soggetto, di giungere ad un compromesso migliore, preservandosi dal rischio di un'identificazione "siderante", che lo condurrebbe all'imprigionamento in una forma altra. La "forma" del sogno è infatti sì "imposta", "altra", ma anche immediatamente "propria", poiché traduce in immagine una temporalità di cui il desiderio stesso è intessuto. I residui diurni *sono* i nostri vissuti, ma attraversati mediante un'altra superficie; al risveglio il sognatore attingerà allo stesso evento in maniera differente, secondo le inedite associazioni offerte dalla memoria del sogno.

Ciò che Fédida indica come l'"evento del resto", momento transferale per eccellenza, risulta quindi indissociabile dall'idea di un evento eminentemente *processuale*, che contesta di principio ogni ricognizione eziologica. Non si tratta affatto qui, grazie all'interpretazione, di ritrovare ciò che è stato perduto, un passato dimenticato: il resto si presenta immediatamente come un effetto paradossale, la reminiscenza di ciò che non ha mai avuto luogo, e che ora diviene, tuttavia, in grado di modulare il tempo della vita stessa. Durante la veglia il vissuto è una latenza, un'interruzione o un vuoto di coscienza; ripetuto nel sogno assume, a tutti gli effetti, lo statuto di un "resto diurno", un "resto di vita" – poiché il sogno lo traspone in uno scenario che già predispone ad un'attività associativa; infine il resto si ripresenta come resto onirico reminiscente: un intervallo o un silenzio nella parola, capace di sciogliere le forme in cui si era calcificata, e di restituirla così alla sua *apertura*. Ciò che appariva come un vissuto cieco, ermeticamente ripiegato nella propria letteralità, diviene quindi passibile di "intendimento".

L'interesse della nozione di resto diurno sta dunque chiaramente nel non poter pensare la luce della veglia se non attraverso la mediazione del lavoro onirico e mediante le associazioni a cui invita l'incomprensibile evento della notte, cioè il sogno. L'evento è *al limite* ciò di cui il soggetto non si avvede, ciò che ch'egli non scorge: è un resto di giorno – e di vita – ciò che il sogno vuole effettivamente farne attraverso la sua interpretazione in immagini sensoriali prima che, con le parole, l'interpretazione non lo liberi dalla coscienza del suo desiderio. Allo stato di resto, l'evento del giorno è pertanto restituito alla sua essenziale ambiguità che si rivela, per l'appunto a partire dal sogno, nella sua messa in parole⁸.

Si comprende dunque per quali ragioni Fédida affermi che l'analista è egli stesso un resto diurno: la sua posizione nel setting, l'ombra a cui è abbandonato il suo volto, i suoi silenzi, i suoi gesti... rappresentano altrettante "latenze", elementi negletti a cui la coscienza non presta o non può prestare piena attenzione. La sua presenza è, in un certo senso, costruita in modo da risultare "traumatica", impossibile da rammemorare o da arginare in una rappresentazione conclusa. Tuttavia è appunto in virtù di quest'intervallo, che il residuo rende disponibile con i suoi ritorni, che diviene possibile *suggerire* qualcosa transferenzialmente: la captazione dell'analista come costellazione d'immagini "residuali" induce una sorta di "shock anestetico", una postura simile a quella di colui che sogna. Vivificata dal fuoco del sogno, la parola può allora ritrovare il proprio spazio metaforico, le proprie risonanze per-

⁸ P. FÉDIDA, *Resti diurni, resti di vita*, cit., p. 58.

dute. L'intendere dell'analista non è forse altro che l'effetto sospensivo generato sul linguaggio da questi residui, che stornano la comprensione dei contenuti a vantaggio di un' "autosuggestione" della parola: una parola "che ricorda le proprie immagini", si libera dalle identificazioni cui era stata indotta, e si comprende "da sé". Tantoché, scrive Fédida, bisognerebbe chiedersi «se quello che si chiama resto diurno non sia per natura ciò che suggerisce»⁹; se non vi sia, cioè, altro "passaggio di pensiero" che quello concesso da queste briciole d'immagine, che non cessano di trascinare gli eventi diurni nel presente del sogno, e il passato del sonno nell'attualità della veglia.

All'interno di ciò che ci viene indicato come un evento processuale – di cui il setting partecipa senza sosta – la natura del resto sembra tuttavia mantenere all'opera una certa ambiguità strutturale. In quanto medium di un "passaggio" tra vissuto ed inteso, sogno e parola, esso pare infatti alludere a movimenti differenti, che stringono il processo transferale in una tensione irriducibile. Da un lato Fédida sottolinea come il "ritorno del resto", in linea con la direzione analitica, sia consustanziale alla produzione di un inteso: secondo questa prima declinazione l'immagine onirica verrebbe a coincidere con l'insistenza di un intervallo, una sorta di arresto "puro", orientato alla mobilitazione della lingua. Se infatti è vero che l'analista è un resto diurno, è altrettanto vero che egli è anche, secondo Fédida, un rappresentante della "comunità della lingua": è innanzitutto a questa comunità – indicazione di uno spazio aurorale, poetico e metaforico, più che una comunità "linguistica" in senso stretto – che colui che parla deve essere restituito. Il sogno è di certo parte integrante del processo, ma è tale orizzonte comunitario a sciogliere il mutismo delle immagini oniriche, e a farne «quell'evento di vita che la parola svela parlando»¹⁰. Contemporaneamente, tuttavia, vi è ciò a cui l'autore allude come all'insistenza di un "evento *al limite*". Malgrado ribadisca unicamente "ciò di cui il soggetto non si avvede", è esattamente al livello di quest'evento radicale che emerge un *punto d'aggancio* per la traslazione: un passaggio immediato nel processo, poiché è simultaneamente che il resto risuona nel vissuto del corpo e nel corpo del sogno. Il sogno di certo predispone all'associazione, inaugurando il dinamismo di un inteso, ma se ciò avviene non è perché esso delinei un insieme "leggibile", simile ad un disegno rappresentativo, bensì grazie alla struttura tautologica dei resti che ospita. Il residuo è già da sempre un "ritorno", una ripetizione del sogno e della veglia, ed è forse appunto questa natura ripetitiva a permettere che esso faccia segno ad altro. Facendo segno, tuttavia, unicamente a se stesso.

⁹ P. FÉDIDA, *Ipnosi, transfert e suggestion. Contributo ad una metapsicologia del transfert e del controtransfert*, in ID., *Crisi e controtransfert*, cit., p. 103.

¹⁰ P. FÉDIDA, *Resti diurni, resti di vita*, cit., p. 70.

2.

In un breve testo de *La conoscenza accidentale*¹¹ Didi-Huberman sembra avvicinarsi esattamente a questo versante interno dell'immagine onirica, introducendo un'accentuazione fondamentale sullo statuto di "resto" della scena del sogno. Secondo l'autore il sogno funzionerebbe infatti, in relazione alla veglia, in modo quantomeno duplice: da un lato vi è qualcosa di esso – lo stato di sonno – che presentiamo essere parte integrante del nostro pensiero, di tutta la nostra vita lucida, come fosse un elemento indissociabile della sua stessa trama; dall'altro lato, tuttavia, di questa superficie non giungiamo a cogliere che parti infinitesimali. «Frammentazioni, montaggi, confusioni, spostamenti»¹²... ciò che afferriamo delle immagini del sogno sembra fatto in modo che ci scivoli tra le dita, lasciandoci soli, orfani di una scena onirica di cui possediamo solo il lascito residuale. Non solo: questi resti, qualora ne ricostruiamo una rappresentazione, sembrano comporre un universo radicalmente eccentrico rispetto al nostro: «un uomo gonfio d'acqua che sta in equilibrio, a testa in giù, tra i rami di un albero esotico. Una barca arenata sul tetto di una casa. Un personaggio senza testa che corre da tutte le parti»¹³. Se il sogno imprime un moto associativo al pensiero, se esso permea la nostra vita lucida, tracciandone una sotterranea continuità, questi resti non ce ne danno alcuna testimonianza. Le immagini del sogno non sembrano infatti riguardarci per nulla, se non per il fatto che siamo stati noi, vittime dell'evento della notte, a sognarle: immagini sole quanto noi, orfane nella gratuità del loro avvento. Eppure, secondo Didi-Huberman, la loro solitudine – così come la nostra – non ribadisce solamente un ermetismo ultimo e integrale, come se, rispetto al mondo socializzato della veglia, esse costituissero un puro scarto. Queste "briciole d'immagini" partecipano esse stesse di una *comunità*, seppure caotica: una comunità il cui senso, lungi dall'essere propulsivo, è quello di dare forma «a tutto ciò di cui la vita ci priva»¹⁴. Non di colmarne il vuoto, né di porvi rimedio, ma di esprimerlo mediante quell'unica superficie in grado di ospitare ciò che non è mai stato.

Quando Freud afferma che le istantanee del sogno devono essere lette come un rebus, individuando dietro ciascuna la parola giusta, la giusta sillaba, di modo che queste si associno nella «più bella e la più significativa frase poetica»¹⁵, tralascia dunque di rendere conto della necessità che le ha volute in pezzi. Malgrado il processo del pensiero possa tracciare una trama di senso, la natura del resto non è solo quella di "spiegarsi"; un suo versante interno continua a lavorare sullo stesso frammento, ribadendone la natura residuale. Ad uno sguardo più attento, com-

¹¹ Cfr. *La solitudine a due*, in Id., *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, tr. it. C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹² *Ivi*, p. 28.

¹³ *Ivi*, p. 27.

¹⁴ *Ivi*, p. 28.

¹⁵ S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 258.

menta infatti Didi-Huberman:

[...] le cose sono più contorte. Il rebus solitario dei nostri sogni, con il suo caos apparente, il suo parossismo di immagini in briciole, questo rebus – che è radicale – in un certo senso esiste, è esistito, esisterà da qualche parte, in un determinato momento, nel mondo fatalmente comunitario degli uomini, quando essi sono in preda al caos e al parossismo della loro storia¹⁶.

Durante una qualche battaglia, indeterminata nel corso della storia, deve essere pure accaduto che un uomo continuasse a correre, per pochi interminabili secondi, dopo la sua decapitazione. E l'immagine di quel corpo gonfio d'acqua, appeso ad un albero a testa in giù, potrebbe essere la prima che i soccorritori incontrano dopo una catastrofica inondazione: forse è la sua barca quella arenata sul tetto, abbandonata dal cataclisma in una posizione che apparirebbe, in altre condizioni, semplicemente "assurda". Le catastrofi e i traumi della storia affollano la comunità di ciò che la vita ha consacrato all'oblio, quegli eventi che nessuno ha potuto in alcun modo "vivere": né chi ad essi non è sopravvissuto, né coloro che vi hanno assistito, e nella cui memoria il destino ha voluto imprimere la traccia inalienabile di un resto. Eppure è proprio in virtù della loro radicalità, della loro solitudine essenziale, che questi "parossismi" s'illuminano a vicenda, e risuonano con *altri* eventi, parimenti abbandonati al sonno del giorno. Malgrado le realtà cui fanno segno possano essere infinitamente distanti – tragiche o banali, epocali o individuali – i "parossismi di immagini in briciole" e i "parossismi della storia" contribuiscono ad accrescere la materia del medesimo pulviscolo. Ugualmente essi esprimono ciò che non ha potuto essere e che, appunto per questo, non poteva che essere tale: un resto o una rovina. Cadere nel sonno è infatti, a un tempo, l'evento quotidiano che scandisce il ritmo della nostra vita, e l'estrema difesa psichica a fronte di un evento che sembra escludere la vita stessa. Storia privata e comune, tragedia e dimenticanza, ritrasposti nella frammentarietà della scena onirica, delineano allora un tracciato lungo il quale è il loro stesso statuto a sfumare: «quelle immagini formano davvero una comunità, ma caotica, *privata*»¹⁷, una pluralità "asociale", la cui risonanza interna è garantita unicamente dall'anacronismo che l'attraversa. Lo stesso anacronismo che ha voluto ciascuno di quei vissuti ancorato a quella sola ed unica immagine di sogno.

Se nella lingua il sonno scava un vuoto, un intervallo necessario, scandendo, come suggeriva Freud, il montaggio della *più bella e significativa frase poetica*, dal punto di vista dell'immagine-resto questo vuoto si rivela dunque immanente, inscindibile dal corpo singolare che lo ospita. Tra la rimozione del vissuto e la processualità dell'inteso, il resto dà consistenza alla sospensione implicata nel loro fronteggiarsi. Simile ad un rebus di secondo grado, un rebus "radicale", ciò che qui si arresta congiunge ma non risolve; a venire istituita è una "comunicazione" prossima a quella che sussiste tra mondo e sogno, veglia e sonno, e che parimen-

¹⁶ G. DIDI-HUBERMAN, *La solitudine a due*, cit., pp. 28-30.

¹⁷ *Ivi*, p. 28.

ti ci riporta il fatto che «ogni solitudine d'immagine esiste come compagna di un'altra e di tutto ciò che l'immagine non è»¹⁸. Dal momento che insorge come l'incarnazione di una tensione, l'immagine che il resto ci riporta è infatti, necessariamente, doppia, sfaldata. Indipendentemente dal fatto che indichi un rimosso personale o il dettaglio di una vita con cui non abbiamo alcun legame apparente, essa fa necessariamente segno ad altro, producendo un effetto di risonanza. L'espressione utilizzata da Didi-Huberman, per riassumere la natura di questo rapporto, risulta in questo senso esemplificativa: ciò che l'immagine esprime, quando ci appare secondo il modo d'esistenza del resto, è una *solitudine a due*. Per essere vista essa necessita di ribadire, assieme a se stessa e alla sua solitudine, anche il proprio anacronismo: *ciò che quell'immagine non è*, e che la rende, da subito, compagna di un'altra.

Che cosa significa? Che tutte le nostre estreme solitudini d'immagini sono l'organo stesso che ci permette di stare in contatto con la comunità, in ciò che essa ha di più grande, di più intero, di più estremo: la comunità delle cose da scongiurare e che pure accadono, per esempio, e che ci agglutinano nelle catastrofi, nelle sventure, nelle inquietudini senza confini. Significa forse che ogni vera solitudine è una solitudine a due. Che si scontra con scene, briciole e vestigia, confusioni, spostamenti e rovine della storia. Il massimo vertice della nostra solitudine immaginaria sarebbe allora, né più né meno, il massimo vertice della nostra condizione comune, in ciò che sceglie per noi la figura del destino¹⁹.

La *figura del destino* non è dunque altro che l'immagine, assolutamente contingente, che accade, passa, nella testa del sognatore al risveglio, che risuona tra sogno e vissuto, nella costitutiva biforcazione che il resto esprime. Ma destinale è anche un'immagine che potremmo incontrare incidentalmente durante la veglia, in una fotografia o in un romanzo, e che provoca in noi uno stato di "commozione": questa volta è il parossismo di un'altra storia a ripetere un tratto che ci appartiene, e in questa ripetizione è come ci apparisse, per la prima volta, nella sua stessa immagine.

È qualcosa di prossimo all'affiorare di questo passato – che non allude al ricordo bensì ad una corporeità vissuta, onirica – ciò che Roland Barthes descrive al termine della sua *Lezione*²⁰. Un'esperienza resa possibile dall'incontro con una figura romanzesca, che si accompagna all'immediata consapevolezza che il proprio corpo, ciò che di più attuale ci illudiamo di possedere, è in realtà *storico*. Non di certo perché sia passibile di essere ritrasposto in una narrazione, una biografia capace di rendere conto dei segni lasciati su di esso dal tempo. Al contrario, scrive Barthes, c'è qualcosa della nostra corporeità che oltrepassa la memoria individuale e fa sì che, malgrado noi stessi, siamo sempre partecipi di un'altra storia, di un altro tempo. Rileggendo la descrizione della tubercolosi riportata da Mann nella

¹⁸ *Ivi*, p. 31.

¹⁹ *Ivi*, p. 30.

²⁰ Si fa qui riferimento alla celebre lezione inaugurale tenuta da Barthes nel '77, quando fu accolto al Collège de France. R. BARTHES, *Lezione*, in ID., *Sade Fourier, Loyola. Seguito da Lezione*, tr. it. L. Lonzi, R. Guidieri, Einaudi, Torino 2001.

Montagna incantata, Barthes afferma infatti di avervi riconosciuto una ripetizione della stessa malattia che l'aveva colpito nel 1942, all'età di 27 anni. Nell'istante della lettura – un tempo attuale, nel quale la tubercolosi non suscita più alcun timore – i due momenti, quello storico-romanzesco e quello affidato unicamente alla sua memoria, gli si presentavano stranamente confusi: non tanto perché si somigliassero nei contenuti, ma poiché apparivano, alla luce del suo presente, «*ugualmente lontani*»²¹. Tra i due episodi non sussiste alcuna identità, essi non divengono affatto l'attestazione di un'unica ed indistinta fattualità, come se il loro rapporto dipendesse ora dall'oggetto trattato anziché dall'epoca del loro accadimento. È piuttosto nella constatazione di una medesima “distanza” che si evidenzia un punto di convergenza; è in quest'anacronismo del presente, sempre identico nella sua insistenza immemoriale, che si schiude la possibilità di una contaminazione. La vita immaginaria del protagonista del romanzo diviene, in un certo senso, l'eco della “solitudine immaginaria” del lettore, in ciò che essa ha di più radicale: il trauma di una malattia alla quale sarebbe potuto non sopravvivere, ma anche la persistenza di un “passato” che insiste drammaticamente nel suo stesso presente:

In un certo senso, il mio corpo è contemporaneo di Hans Castorp, l'eroe della *Montagna incantata*; il mio corpo, che non era ancora nato, aveva già vent'anni nel 1907, anno in cui Hans entrò e si stabilì nel “paese di sopra”; il mio corpo è molto più vecchio di me, come se noi avessimo sempre l'età delle paure sociali attraverso cui, secondo i casi della vita, siamo passati. Dunque, se voglio vivere, devo dimenticarmi che il mio corpo è storico, devo abbandonarmi all'illusione di essere contemporaneo dei giovani corpi presenti, e non già del mio proprio corpo, passato. In altre parole, io devo periodicamente rinascere, farmi più giovane di quello che sono²².

L'età delle paure sociali non può che indicare un tempo che esprime quanto di più “asociale” ciascuno di noi possiede. Tuttavia, solo in quest'inattualità del corpo, in cui i vissuti personali e i traumi della storia s'indeterminano, diviene possibile un transfert immediato, tanto quanto la possibilità di un accesso al proprio tempo.

Barthes sembra infatti qui alludere a due ordini differenti di contemporaneità, coimplicati nella vita di ciascuno, eppure distinti per il genere di “comunicazione” che essi inaugurano. Da un lato vi è la contemporaneità di queste esistenze irriducibili, anacronistiche, che sembrano condividere unicamente il tempo di cui sono state private, un passato impersonale. Dall'altro vi è la contemporaneità che siamo chiamati a vivere, e rispetto alla quale il passato costituisce, simultaneamente, un'inerzia inaggrabile e la distanza che permette, ogni giorno, di rinascere nel proprio tempo. Il corpo storico è infatti segnato irriducibilmente da quella che Barthes ci indica come la «forza di ogni vita vivente»²³, l'oblio: ma si tratta di un oblio che non rinuncia alla propria singolarità, all'ancoraggio a quel corpo sfaldato, doppio, la cui unica possibile formula si esprime come una solitudine a due. Per vivere il proprio tempo, scrive Barthes, l'oblio deve di certo essere “rimaneggiato”; il mio

²¹ *Ivi*, p. 195.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

corpo, più vecchio di me, deve compiere lo sforzo di essere contemporaneo dei giovani corpi presenti, aprirsi ad una comunità. Tuttavia, se è vero che solo in una comunità simile è possibile rinascere, è altrettanto vero che presupposto ne è la partecipazione ad una comunità altra, di immagini in briciole: una comunità asociale, che ci popola in ciò che custodiamo dei nostri vissuti, come i segni di ciò di cui la vita ci ha privato.

3.

Similmente a quanto suggeriva Freud, l'analisi sembra mettere in rilievo un taglio nella comunicazione, un'opera di rimaneggiamento dell'oblio il cui rovescio è l'accesso ad una contemporaneità paradossale. Ciò che Fédida indicava come un "evento di vita" – di cui la parola analitica reca testimonianza – non è in fondo che il paradigma temporale del transfert, nella misura in cui esso si articola esattamente sul momento ripetuto di una rinascita. L'attività associativa sembra avere appunto il compito di comporre questa complessa tessitura temporale, che istituisce una congiuntura proprio laddove produce la sua scissione: da un lato, attingendo alle risorse metaforiche del sogno, essa conduce la lingua a riattraversare indefinitamente l'evento della propria nascita; correlativamente, la sua funzione è quella di frammentare ogni immagine preformata, ogni compattezza illusoria, che condurrebbe due forme a fondersi in una "massa a due"²⁴. Al di là dei temi che essa dispiega, sarebbe in quest'opera di perpetua creazione – attraverso cui la lingua si rigenera per mezzo del suo uso – che l'evento dell'inteso trova di che alimentarsi. In questo senso il resto diurno ha effettivamente l'insistenza di un intervallo; poiché è a partire dal suo eventuarsì nel tempo sottratto del sonno che esso suggerisce, nella parola, un momento di sospensione, un silenzio creativo.

Oltre la libera associazione, vi è tuttavia un secondo dispositivo di cui l'analista fa uso per tutelare la forma del setting, e che sembra istituirsi, in controtendenza rispetto al primo, esattamente sul modo di persistenza di una particolare immagine. Il volto dell'analista, che la presenza del divano situa alle spalle del paziente, è un resto destinato a rimanere tale: non vi è alcun possibile rimaneggiamento del suo oblio, poiché l'assenza è qui, in un certo senso, necessaria alla forma stessa del volto, indispensabile alla sua peculiare modalità di presenza. Omologa al silenzio nella parola, la sottrazione del volto di certo produce uno spazio generativo, che incrina facili specularizzazioni, ma al tempo stesso essa ci riporta l'emersione di un limite evenemenziale. Quello che Fédida indica come "l'evento volto" è la precipitazione in effigie di ciò che la lingua trascina con sé come intervallo, il vertice corporeo oltre il quale l'immagine non può che ribadire se stessa e ciò che continua a non essere.

²⁴ Cfr. P. FÉDIDA, *Sogno, volto, parola. Il sogno e l'immaginazione dell'interpretazione*, in Id., *Crisi e Controtransfert*, cit.

Paradossalmente, il ritiro dei volti, ognuno nella sua ombra, è al tempo stesso la condizione anamnestic della parola e dell'ascolto. È altresì lo spazio di generazione dell'evento volto, cioè dell'evento di una visualità che dà volto alle immagini²⁵.

Il farsi volto dell'immagine, il suo essere riflesso ed ombra, sembra testimoniare di un evento che, pur partecipando dell'intendere della parola e dell'ascolto, si mantiene rispetto ad essi eccentrico: un evento di cui l'analista non è né l'artefice né il collaboratore, ma nel quale è implicato immediatamente, con la stessa necessità di un tratto corporeo. La posizione disposta dal setting, che restituisce ad entrambi i volti la propria indeterminazione, apparirebbe quindi come la trasposizione scenica di qualcosa di cui ciascun volto, in ogni caso, partecipa; qualcosa che ne rende la visibilità estremamente prossima a quella del sogno. Al pari di quest'ultimo, il primo sembra infatti portare ineludibilmente con sé i segni di una caduta e di un oblio: vi è qualcosa come un lutto insanabile tanto nel volto quanto nel sogno, poiché entrambi paiono condannati a concedere la propria immagine solo nella forma solitaria del resto. In un certo senso, incontriamo qui il corrispettivo desto di una congiuntura che solo la scena onirica pareva poter realizzare, poiché assenza e presenza, giorno e notte, immagine e rovina, si trovano nel volto in stato di risonanza.

Nel corso del suo studio sul funzionamento "telepatico" del setting²⁶ Elvio Fachinelli sembra rilevare una prossimità simile, proprio in occasione del manifestarsi di un fenomeno di telepatia onirica. Lo psicoanalista descrive infatti come, durante una seduta, un suo paziente avesse riportato un proprio sogno; sogno che si sarebbe poi rivelato una versione estremamente prossima di un altro, raccontatogli precedentemente da un'altra paziente. Ciò che più colpisce l'analista sembra tuttavia il fatto che fu proprio il sogno originario, quello in seguito riprodotto, a suggerirgli l'idea di una configurazione claustroflica del setting: una "zona" entro la quale il rapporto analista-analizzato assumerebbe i tratti di una "nascita a due" – sul modello di quella intercorsa tra madre e bambino – e che spiegherebbe, appunto, il verificarsi di fenomeni telepatici in fasi particolari dell'analisi. La scena onirica riprodotta diviene insomma il punto d'origine di una triangolazione, per cui non sono solamente i due sogni a somigliarsi, ma è anche l'implicazione dell'analista nel sogno di un altro a esser parte in causa nel processo di "trasmissione". Ciò che il sogno coglie, a testimonianza di questa "co-nascita", è la forma di un «desiderio non ancora, o non completamente, soggettivato»²⁷; l'inclinazione verso un passato privo d'oggetto, che trova nella *figurabilità* onirica l'occasione di stabilire una comunicazione inaspettata, che travalica i confini del setting. Tralasciando l'analisi condotta da Fachinelli sui contenuti che avvicinano le due narrazioni, ciò che appare qui significativo è il modo in cui ne restituisce la prossimità: «Fu come notare una somiglianza tra due volti: si dice "mi ricorda qualcuno..." e subito, o dopo

²⁵ *Ivi*, p. 123.

²⁶ E. FACHINELLI, *Claustrofilia. Saggio sull'orologio telepatico in psicoanalisi*, Adelphi, Milano 1998.

²⁷ *Ivi*, p. 190.

un breve intervallo di incerto vagare, emerge un tratto comune, anche marginale, anche inessenziale, che però stabilisce una relazione più o meno azzeccata tra due volti»²⁸. Il ricorso dell'autore alla metafora del volto appare in effetti particolarmente significativo, perché solo qualcosa di simile al volto – a un tempo indice di un'identità e topos delle somiglianze – è in grado di esprimere questa convergenza che insorge da una distanza. Non è infatti il ricordo a stabilire, almeno inizialmente, una connessione: piuttosto un istante di incerto vagare, il cui punto d'approdo, lungi dall'essere una peculiare caratteristica fisiognomica – o, nel caso del sogno, un tema tipico – è un tratto “comune” ed “inessenziale”. Qualcosa che la nostra attenzione doveva aver tralasciato, e che solo l'avvento di questa seconda immagine ha resto visibile, come il segno di una presenza assente; una uguale distanza tra i volti. La corrispondenza rilevata da Fachinelli non è dunque affatto una somiglianza, ma piuttosto l'effetto necessario di un'individuazione sospesa: senza che esse giungano mai a delineare la stessa forma, o si dissolvano l'una nell'altra, qualcosa mette in comunicazione le immagini; qualcosa come una reticenza del riflesso, che pure accompagna fantasmaticamente il racconto del sogno. Non è infatti solo l'analizzato ad essere catturato in questo dispositivo di adombramento. L'analista è parimenti obbligato a trattenere, dei tratti di colui che gli rivolge la parola, un ricordo più o meno fedele e assieme la sua inattualità. È forse in questo senso che Fachinelli può affermare che nel setting «ogni nascita è una nascita a due»²⁹. Se è vero infatti che l'urgenza di rinascere appartiene ad una delle soggettività in gioco, è tuttavia in questa doppia solitudine, in questa seconda contemporaneità, che il transfert pare arrestarsi sulla propria origine. Il punto d'aggancio perché ciò avvenga è un tratto marginale, che rivela in ogni volto ciò che Giorgio Agamben definisce una “comunità inessenziale”; una pluralità in perpetuo sparpagliamento, che è la trama comune dei volti a delineare, e che «non conoscerebbe più l'incomunicabile»³⁰. Non di certo perché essa sia in grado di saturare ogni intervallo, ogni silenzio, ma poiché la distanza diviene qui la materia stessa che dà luogo ai volti:

Come la giusta parola umana non è né l'appropriazione di un comune (la lingua) né la comunicazione di un proprio, così il volto umano non è né l'individuazione di una *facies* generica né l'universalizzarsi ai tratti singolari: è il volto qualunque, nel quale ciò che appartiene alla natura comune e ciò che è proprio sono assolutamente indifferenti³¹.

La “visualità” che Fédida associava all'evento volto, non è dunque forse altro che questo farsi in immagine dell'incomunicabile, che si esprime nella peculiare forma del resto. In questo senso l'immagine, pur accompagnando ciò che viene espresso a parole, detiene una sorta di evento di secondo grado; una facoltà di veggenza. Come il sogno essa ci riporta i segni di un vissuto che non abbiamo mai, propriamente,

²⁸ *Ivi*, p. 99.

²⁹ *Ivi*, p. 162.

³⁰ G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 44.

³¹ *Ivi*, p. 15.

“visto”, e che tuttavia è all’origine di un transfert – o una telepatia – dei volti. Per questo Fédida può affermare che nella persistenza nel volto del suo “retro”, del suo passato, è contenuta in potenza una vera e propria «teoria dell’affetto»³². Al di là di ciò che avviene nel setting, è infatti «nel rapporto quotidiano degli umani tra di loro che la morte ha modo di scolpire dal di dentro i volti»³³; il che equivale a dire che è solo cogliendo il volto come un resto, presente e perduto al tempo stesso, che ci è dato di avere reminiscenza delle immagini inessenziali. Di presentire cioè, grazie alla veggenza del nostro stesso volto, la presenza della comunità dei resti.

Elena De Silvestri
elena.desilvestri@univr.it
Università di Verona

References

- AGAMBEN G., *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- BARTHES R., *Lezione*, in *Sade Fourier, Loyola. Seguito da Lezione*, tr. it. L. Lonzi, R. Guidieri, Einaudi, Torino 2001.
- DIDI-HUBERMAN G., *La solitudine a due*, in *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, tr. it. C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- FACHINELLI E., *Claustrofilia. Saggio sull’orologio telepatico in psicoanalisi*, Adelphi, Milano 1998.
- FÉDIDA P., *Resti diurni, resti di vita*, in *Crisi e controtransfert*, tr. it. A. Lucchetti, Borla, Roma 1997.
- FÉDIDA P., *Il sogno e l’opera di sepoltura*, in *Il buon uso della depressione*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- FÉDIDA P., *Passato anacronistico e presente reminiscente. Epos e potenza memoriale del linguaggio*, in *Aprire la parola: scritti 1968-2002*, tr. it. R. Galiani, Borla, Roma 2012.
- FÉDIDA P., *Ipnosi, transfert e suggestione. Contributo ad una metapsicologia del transfert e del controtransfert*, in *Crisi e controtransfert*, Borla, Roma 1997.
- FÉDIDA P., *Sogno, volto, parola. Il sogno e l’immaginazione dell’interpretazione*, in *Crisi e Controtransfert*, Borla, Roma 1997.
- FERENCZI S., *Riflessioni sul trauma*, in *Opere IV. 1927-1933*, G. Carloni (cur.), Raffaello Cortina, Milano 2002.
- FREUD S., *Sogno e occultismo* (1932), in *Opere Complete XI. L’uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti 1930-1938*, C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- FREUD S., *Sogno e telepatia* (1921), in *Opere Complete IX. L’Io e l’Es e altri scritti 1917-1923*, C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1983.
- FREUD S., *L’interpretazione dei sogni* (1889), in *Opere Complete III. L’interpretazione dei sogni* (1899), C.L. Musatti (cur.), Bollati Boringhieri, Torino 1971.

³² P. FÉDIDA, *Il sogno e l’opera di sepoltura*, in ID., *Il buon uso della depressione*, tr. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 114.

³³ *Ivi*, p. 119.

Enigme du regard, trauma du cauchemar

Elucidations de Lacan

Clotilde Leguil*

English title: The enigma of the gaze, the trauma of the nightmare, Lacan's elucidations

Abstract: This article questions the status of the gaze in psychoanalysis, particularly in dreams, on the basis of Lacan's theses in Book XI -The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. Lacan described the traumatic unconscious as a vision at the very core of the dream. Clotilde Leguil clearly demonstrates that the gaze in psychoanalytic theory is not only connected to a logic of the perception or to a logic of the image ; it is also linked to a logic of the real, in other words of the trauma and the drive which recur in the traumatic dream. Lacan made use of the gaze in order to address the dream as an « index of truth ». The enigma of the dream which was first considered as being of a signifying order, was solved in 1964 as being of another order. The dream is no longer an « index of truth » as per Jacques Alain Miller's expression but an « index of the real ». Thus, according to the author of the article, the dream acquires a new status : it no longer carries a message but becomes a dream which shows and exposes something that cannot be said. In order to account for this enigma in the vision of the dream, Lacan went as far as examining what is seen in a painting. Beyond all narcissistic logic, Clotilde Leguil shows that with Lacan, the gaze in the dream becomes the royal road to access the real unconscious.

Keywords: gaze; vision; unconscious; dream; nightmare; trauma; Freud; Lacan; Sartre; Merleau-Ponty.

Nous vivons un moment de la civilisation où le regard de l'Autre, via la digitalisation du monde, est rendu omniprésent. L'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle *nous sommes des êtres regardés dans le spectacle du monde*, n'a jamais été aussi vraie. Ce regard de l'Autre, non seulement nous le sollicitons en donnant à voir des expériences de notre existence, mais il nous est aussi imposé. L'Autre, via l'univers de la Toile, ne nous donne pas seulement à voir, mais nous oblige à voir et nous impose sa jouissance par le biais d'un forçage du regard.

Dans cet univers de la transparence où tout est donné à voir, « l'ivresse du visible et la passion du tout voir ont pris la société entière. Les sujets sont appelés à avancer à découvert dans un monde écrasé de clarté jusqu'à la transparence »¹. Ce monde *écrasé de clarté*, comme le baptise G. Wajcman, est aussi celui qui pousse chacun à se mettre en scène à afin de partager son intimité existentielle, pour donner plus de

¹ G. WAJCMAN, *L'œil absolu*, Denoël, Paris 2010, p. 48.

* Université Paris 8, ECF/AMP, clotilde.leguil@univ-paris8.fr PHI/PSY, 1 (1), 2021, pp. 85-100

réalité à sa vie. Un étrange pacte faustien s'est noué entre le sujet du XX^e siècle et la civilisation : pour continuer d'exister, il faut donner à voir à l'autre que tu existes, il faut donner à voir à l'autre ce que tu as, et surtout donner à voir à l'autre ce que tu regardes. Faire l'expérience d'une découverte, être initiée à de nouvelles régions lors d'un voyage, ce n'est plus s'avancer secrètement en un lieu inconnu, mais s'avancer à ciel ouvert et sous les yeux de l'Autre de la mondialisation, en devenant soi-même le personnage du film de sa propre vie – une vie qui finit par se dérouler sans nous, tant nous sommes absorbés par cette quête d'existence sur la Toile.

Le narcissisme de masse est une version mondialisée et numérisée du stade du miroir qui transforme le sujet en être vu, non par un Autre incarné, mais *être vu* par n'importe qui, n'importe quel autre, qui transforme le sujet en être perdu dans l'anonymat d'une quête dont le but reste obscur. Sauver le sujet, n'est-ce pas alors tenter de faire exister une zone de l'existence par-delà le moi et le narcissisme, une zone qui confronte chacun à l'immense question qu'il est pour lui-même ? Peut-être même que « sauver l'intime, sauver le sujet, c'est aujourd'hui sauver l'ombre »². Sauver le sujet, c'est sauver la question elle-même comme dimension du sujet, sauver le sujet comme énigme pour lui-même, c'est sauver l'ombre en soi-même comme énigme du trauma.

Qu'est-ce qui sépare alors le statut du regard dans la civilisation contemporaine du statut du regard dans le rêve tel que Lacan l'interprète ? Si Lacan a rendu compte du regard comme de ce qui nous confronte à une énigme quant à ce qui est vu, l'époque tend plutôt à faire du regard un agent de la disparition de tout énigme. Le forçage du regard est un « faire voir » qui ne passe pas par l'énigme, qui ne fait rien deviner, mais qui impose au sujet sur un mode exhibitionniste une jouissance non voilée. Si la Toile a une structure exhibitionniste, c'est que le statut du regard mis en jeu ne comporte aucune sublimation ni interrogation. Il est question de montrer pour être au centre des regards, sans qu'aucune vérité ne soit au rendez-vous de cette rencontre avec le regard de l'Autre.

1. Deux statuts de l'énigme, deux statuts de l'inconscient

La psychanalyse conduit-elle pour autant à dévaluer le regard ? Refuse-t-elle au regard toute fonction heuristique ? La perspective de l'inconscient ne condamne pas le regard en tant que porteur de lumière, mais elle conduit à penser un autre statut du regard. Car le regard n'est pas seulement ce qui nous enferme dans un rapport narcissique à notre être regardé. Le regard est aussi, si l'on en croit Lacan, ce qui nous confronte à un mystère. Car nous ne savons pas toujours ce que nous regardons. Par-delà le rapport imaginaire à ce qui est perçu, le regard nous confronte aussi à ce qui nous regarde sans que nous le sachions.

² *Ivi*, p. 49.

Freud considérait la voie du rêve comme *voie royale d'accès à l'inconscient*. Avec Lacan, on peut aussi faire du rêve la voie royale d'accès à l'essence du regard. Le regard dans le rêve a un tout autre statut que le regard devant l'écran. Le regard devant l'écran est capture imaginaire et forçage de la jouissance. En ce sens, il peut faire l'effet d'un poison. Ce qui est vu mortifie le sujet qui tente alors de voir encore, ou de voir autre chose, comme pour récupérer la part de jouissance qu'il a perdu en s'exposant à un Autre qui a forcé l'accès de son regard. Le regard dans le rêve, à l'opposé de cette *dictature de la transparence*³, est un donné-à-voir qui ne relève plus de ce forçage.

A cette modalité du regard contemporain, regard digitalisé, je souhaiterais donc opposer le regard dans le rêve. Car Lacan s'est intéressé au regard en même temps qu'il définissait l'inconscient comme une apparition évanescence, une ouverture soudaine, qui n'était plus seulement message à déchiffrer mais voie d'accès à la logique pulsionnelle secrète du sujet, voie d'accès au traumatisme et à la commémoration de la rencontre manquée avec le réel. Lacan s'est donc intéressé au regard pour faire saisir ce qui de l'inconscient n'était plus uniquement d'ordre symbolique et pour faire saisir du regard ce qui n'était plus seulement imaginaire. Lacan s'est donc intéressé au regard par-delà le narcissisme alors qu'il s'interrogeait après Freud sur le cauchemar et ce qu'il nous donnait à voir.

Le regard dans le rêve a en effet un statut étrange car ce que le rêveur voit dans son rêve est aussi ce qu'il ne saisit pas, ce qui fait énigme, ce qui le confronte à une part d'obscurité, ou à une clarté telle qu'elle ne laisse pas sa place à la perception nette de l'image. Le regard du rêveur est un regard aveuglé par ce qu'il voit, confronté au mystère de ce qui est vu, un regard ne sachant pas où mènera ce qui lui est montré. Lacan donne ainsi sa place au regard en psychanalyse pour faire valoir un nouveau statut de l'énigme inconsciente : dans ce que j'appellerai le rêve-vision, que je distinguerai un peu plus loin du rêve-message, il ne s'agit plus d'une énigme de l'ordre d'une parole, mais d'une *énigme qui porte sur la répétition*, et donc d'une énigme qui a à voir avec le réel.

L'introduction en psychanalyse du regard comme objet est contemporaine du Séminaire XI sur *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Le rêve qui intéresse Lacan dans ce Séminaire de 1964 est celui qui confronte le rêveur à une répétition énigmatique. L'énigme de la répétition est d'abord celle qui surgit dans l'existence à travers le symptôme – mais le rêve nous en offre un accès en s'en faisant l'écho. Comme si en même temps que l'analysant avançait dans son analyse en se confrontant la répétition de son symptôme, ses rêves changeaient eux aussi de statut et se faisaient l'écho d'une répétition non corrélée au sens. Le regard lacanien nous amène donc à distinguer deux statuts de l'inconscient et deux statuts de l'énigme en psychanalyse. Il y a d'abord l'énigme signifiante, qui appelle un déchiffrement, et ensuite l'énigme non signifiante, l'énigme de la jouissance qui n'appelle plus de déchiffrement. C'est cette seconde mouture de l'énigme qui pousse Lacan à

³ Cfr. M. PINGEOT, *La dictature de la transparence*, nouvelles mythologies, Robert Laffont, Paris 2016.

s'appuyer sur la question du regard pour faire valoir ce qu'il en est d'une énigme qui *fait voir* sans pour autant délivrer un message.

On peut donc repérer deux conceptions de l'énigme chez Lacan corrélatives de deux statuts de la répétition débouchant sur deux statuts du rêve : le premier, dont le paradigme est le rêve de *l'injection faite à Irma*, est le rêve qui appelle un déchiffrement, c'est-à-dire le rêve comme un donné à déchiffrer, le rêve comme message de l'inconscient donné à interpréter à celui qui le désire. Dans ce premier statut du rêve, le message caché est articulé à une répétition d'ordre signifiant. Le second statut de l'énigme et de la répétition infléchit la fonction du rêve : le rêve devient de l'ordre d'une monstration ; dans le rêve *ça montre*, et montrer n'est pas la même chose que donner à déchiffrer. C'est depuis le *rêve monstration* que Lacan s'intéresse au statut du regard dans le rêve. La répétition donnée à voir dans le *rêve monstration* est une répétition du trauma.

Lacan ne s'est-il donc pas intéressé au regard dans le rêve avant 1964 ? Le regard n'était-il dévolu qu'à la sphère narcissique, celle du stade du miroir et du rapport imaginaire à l'autre, soit à la forme du corps de l'autre ? Non, Lacan s'intéresse déjà au regard dans le rêve au temps de l'inconscient message. A propos du rêve de *l'injection faite à Irma*, Lacan dans son Séminaire sur le Moi en 1954-1955 fait part du *mystère de ce qui est vu*⁴ par Freud dans son rêve (à propos de la formule chimique de la triméthylamine). Mais, ce *mystère de ce qui est vu* est conçu par Lacan comme un mystère appelant une résolution signifiante, un mystère indiquant une énigme au niveau du langage. Lorsque Lacan aborde le *mystère de ce qui est vu* comme énigme signifiante, il aborde aussi le rêve à partir du registre symbolique. Ce qui intéresse Lacan dans les années 50, c'est très précisément de situer le registre symbolique dans le rêve, afin de le distinguer du registre imaginaire.

Lorsque dans les années 60, Lacan aborde le rêve comme monstration, il ne situe plus au même endroit le point d'aveuglement, l'énigme, ou encore *l'ombilic* du rêve. Dans la première conception du rêve, ce que le sujet ne voit pas, c'est ce qu'il y a à déchiffrer, c'est ce qu'il ne parvient pas à lire du point de vue des signifiants en jeu. Dans la seconde conception du rêve, le point d'aveuglement n'appelle pas un déchiffrement signifiant : le rêve fait voir de qui échappe au registre signifiant. Ce *donné à voir* n'est plus de l'ordre d'un message qui pourrait permettre au sujet de découvrir une vérité, mais il est de l'ordre d'une modalité pulsionnelle. Jacques-Alain Miller a ainsi pu distinguer les rêves de début d'analyse « qui émergent comme signes que la chose freudienne commence à être émue » des rêves qui « impliquent un réveil qui ne se fait pas sur le modèle de l'effet de vérité »⁵. On peut considérer que le rêve devient alors *index de réel*. Le rêve, essentiellement sous les espèces du cauchemar, fait voir quelque chose qui

⁴ J. LACAN, *Le Séminaire, livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Champ freudien, Seuil 1978.

⁵ J.-A. MILLER, *L'Orientation lacanienne. L'Un tout seul*, enseignement prononcé dans le cadre du Département de psychanalyse de Paris 8-Saint-Denis, cour du 9 mars 2011, inédit.

relève du registre de la pulsion. La première conception lacanienne du rêve est fidèle à Freud, c'est le rêve message. La seconde conception lacanienne du rêve n'est plus un message, c'est le rêve tableau et cauchemar. Et c'est celle-ci qui retient l'attention de Lacan dans le Séminaire XI.

Le regard en tant qu'il est en jeu dans le rêve, là où auparavant il était davantage question du message, nous donne accès au réel. Comme si le cauchemar apprenait à Lacan et nous apprenait aussi à saisir ce que signifie que de regarder, par-delà l'harmonie de la représentation, par-delà l'homéostasie maintenue par le champ des images. Comme si grâce au regard dans le cauchemar, Lacan était à même de dévoiler en quel sens un regard peut paradoxalement nous donner accès à ce qui ne peut se représenter, ni s'imaginer, ni même se dire, soit le réel, la pulsion, la jouissance.

Du même coup dans le Séminaire XI, le rêve nous apprend aussi quelque chose sur la peinture. Lacan fait des allers-retours sur ce que signifie regarder un tableau et ce que signifie que le rêve nous donne quelque chose à voir. En même temps qu'il élabore le regard comme objet *a*, Lacan développe ainsi une thèse sur la peinture qui réintroduit l'énigme du rêve dans le tableau : car on ne sait pas ce qu'on regarde dans un tableau. C'est parce que Lacan lit le tableau comme rêve, qu'inversement, il peut aussi lire le rêve comme un tableau. Lorsque l'on regarde un tableau, on ne sait ni ce que l'on voit, ni ce que l'on regarde. De la même façon, le rêve nous donne à voir quelque chose que nous ne comprenons pas. Dans le Séminaire sur *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan s'intéresse donc au regard en tant que la logique du visible et de l'invisible peut nous faire saisir quelque chose de l'inconscient. Mais il ne s'agit plus de l'inconscient qui parle, mais de l'inconscient qui montre. Lacan veut montrer que dans le rêve, quelque chose est montré qu'on ne voit pas dans la réalité, qu'on ne peut pas voir du point de vue de la perception. C'est dire que le regard dans le rêve n'a pas le même statut que le regard de la perception sensible, que le regard de la vision. En en même temps, cette découverte a pour conséquence de conduire Lacan à repenser la perception elle-même. Car il n'est pas certain que la perception sensible ne soit pas du même ordre que le rêve.

Dans le rêve, le sujet fait une expérience étrange du point de vue du regard. Il ne se voit pas lui-même et il est comme regardé par le monde qui lui montre ce qu'il ne veut pas voir. Cette conception du regard dans le rêve s'exporte au-delà du rêve et introduit à une distinction qui éclaire ce que signifie *regarder*. La distinction entre ce qui relève de l'œil comme pulsion scopique, et ce qui relève du regard comme sublimation, élucide la fonction du regard, depuis le désir et la jouissance. En ce sens, cette élucidation de Lacan sur ce qu'est un regard est précieuse en une époque où le regard est à la fois omniprésent et virtualisé, surinvesti et aussi écrasé, mobilisé mais aussi méconnu dans sa dimension d'énigme et d'inquiétante étrangeté.

C'est donc pour restaurer cette dignité du regard, en tant que le regard est aussi ce qui nous confronte au réel et quelques fois à la sublimation, et pas seulement ce qui nous enferme dans la logique narcissique, que nous souhaitons revenir sur ce développement de Lacan en 1964. Ce développement, nous le verrons, met aussi

en jeu un dialogue avec les philosophes français, de Diderot à Merleau-Ponty, en passant par Sartre.

2. *La vision par-delà la perception*

Revenons alors sur la démonstration de Lacan dans « Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse ». Le développement sur le regard occupe quatre leçons de février à mars de l'année 1964. Ce développement vient après les leçons inaugurales sur l'inconscient et la répétition, lesquelles proposent une nouvelle conception de l'inconscient : l'inconscient comme pulsation temporelle, l'inconscient comme béance, l'inconscient que l'on rencontre sur le mode de la *tuché* mais aussi de l'*automaton*, l'inconscient lacanien se reformulant à partir de l'oubli de nom freudien comme ce qui vient introduire une discontinuité dans le discours, mais aussi quelque chose de l'ordre d'une rencontre manquée avec le réel.

Si Lacan opère alors cette digression sur le regard, c'est qu'il a l'idée de faire saisir à travers la question « qu'est-ce qu'un regard ? », ce que signifie la rencontre manquée. C'est la parution posthume du *Visible et de l'Invisible* (1964) de Merleau-Ponty qui lui donne l'occasion de s'intéresser à cette question du visible et à ce qu'il appelle l'*élision du regard*. Lacan reprend ainsi la problématique philosophique classique du visible afin de faire surgir une dimension inaperçue par la philosophie – sauf par Merleau-Ponty – de l'ordre d'un *retournement ontologique*. Là où la tradition philosophique classique s'est déployée comme une longue critique du champ de la perception sensible, Merleau-Ponty opère un retournement en situant quelque chose du registre de l'Être au champ même du visible. Nous allons voir que Lacan dans le Séminaire XI situe quelque chose du réel au champ même de ce qu'il appellera la schize de l'œil et du regard.

Le développement de Lacan sur le regard a pour but de montrer que pour saisir ce qu'est un regard, on ne peut pas s'en tenir au sujet de la conscience. Le sujet qui regarde n'est pas le sujet cartésien, ce n'est pas le même que le sujet du *je pense donc je suis*. Comme si regarder, impliquait aussi une mise entre parenthèse du cogito, comme si regarder, c'était déjà être là sans y être, être divisé par ce que l'on voit.

Lacan, fascinée par l'analyse sartrienne du voyeur surpris, reproche néanmoins à Sartre, son attachement au Pour-soi, soit son effort pour concevoir l'acte de regarder en préservant le sujet de la conscience. Lacan reprend à son compte la critique que lui adressait déjà Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*. Le sujet qui regarde n'est pas un « Pour-soi » ou une conscience *néantisante*, c'est un être pris par ce qu'il regarde d'une façon singulière. C'est dire qu'avec le regard, on ne peut plus concevoir le sujet comme détaché du monde regardé. Il s'opère une sorte d'entrelacs, de chiasme, entre la perception et le monde. Ainsi comme l'écrit Merleau-Ponty, « puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile, il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même

étranger au monde qu'il regarde »⁶. Ainsi, il existe une identité entre le voyant et le visible. La vision a un statut singulier parmi tous les sens. Car il est le seul qui s'oublie lui-même et nous projette dans les choses vues comme si nous en étions.

La vision est ainsi une expérience qui oblige à repenser le rapport à l'espace, la distinction entre le sujet et l'objet, le rapport aux représentations, la scission entre l'humain et le monde. Comme Diderot l'avait déjà montré dans sa *Lettre sur les aveugles*, l'aveugle peut parfaitement saisir ce que signifie la vision elle-même si la vision n'est décrite qu'à partir du point géométral. On peut alors la décrire de la même façon que l'on décrit le toucher, comme si l'on voyait avec des bâtons nous permettant de toucher les choses. Ainsi, « Ouvrez la *Dioptrique* de Descartes, écrit Diderot, et vous y verrez les phénomènes de la vue rapportés à ceux du toucher, et des planches d'optique pleines de figures d'hommes occupés à voir avec des bâtons »⁷.

On a donc affaire là à une approche purement spatialisée de la vision qui conduit à considérer que l'aveugle voit aussi bien que celui qui ne l'est pas. Approche spatialisée que récuse aussi bien Merleau-Ponty que Lacan. Par conséquent, tout l'enjeu est de savoir en quel sens l'expérience du regard échappe à cette dimension géométrale, en quel sens il s'y joue autre chose pour le sujet qui regarde. Pour Lacan, l'approche spatialisée manque l'expérience de la *schize de l'œil et du regard*. Il s'agit de rendre compte de l'expérience du regard en tant que l'aveugle ne pourrait pas la connaître, quand bien même il pourrait appréhender géométriquement ce qu'est la vision. Si Lacan s'intéresse alors au regard et à l'œil, c'est pour faire valoir la dimension de l'organe et donc de la pulsion comme l'objet de la psychanalyse. L'instant où le regard peut rencontrer l'œil est de l'ordre d'une *tuché* surprenante analogue à la rencontre de l'inconscient pour le sujet. Dans ces leçons consacrées au regard dans le Séminaire XI, Lacan part de considérations sur le cauchemar comme expérience d'un regard angoissant – l'œil plein de reproche d'un fils mort au sein d'un rêve – et poursuit cette réflexion sur le regard dans le rêve en s'intéressant au regard dans la nature, au mimétisme des animaux en appelant à l'essai de Roger Caillois *Mimétisme et Cie*⁸, puis à ce qu'est la peinture, en tant qu'expérience de la lumière pour le sujet qui regarde. Nous pourrions dire qu'à rebours de tout effet hypnotisant des écrans, effets qui prennent le regard en otage, la peinture a un effet de réveil sur le sujet en tant qu'elle le confronte à une énigme au niveau même du regard.

3. La vision cauchemardesque, l'éveil du sujet

Abordons la question du cauchemar comme expérience d'un regard angoissant, puisque c'est par le cauchemar que Lacan introduira ensuite le regard comme objet

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Tel Gallimard, Paris 1991, p. 177.

⁷ D. DIDEROT, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in Id., *Œuvres philosophiques*, Bordas, Paris 1990, p. 87.

⁸ R. CAILLOIS, *Méduse et Cie*, Gallimard, NRF, Paris 1960.

a dans le Séminaire XI. Avant d'être corrélaté au regard, le cauchemar est d'abord articulé par Lacan à la question de la répétition, à partir d'un rêve traumatique de la *Traumdeutung* : le rêve poignant d'un père pendant la veillée mortuaire de son fils, alors qu'il s'est assoupi. Le père voit dans son cauchemar son fils de nouveau en vie « près de son lit, qui lui prend le bras, et murmure d'un ton plein de reproches *Ne vois-tu donc pas que je brûle ?* »⁹. Lacan se pose la question : *qu'est-ce qui se répète dans le rêve ?* En quel sens peut-on parler de répétition dans ce cauchemar traumatique ? La question du regard, nous le verrons, est au cœur de cette répétition.

Rappelons que pendant ce rêve du père en deuil de son fils, un cerge est tombé par hasard et que le rêve semble répéter cet accident, comme si le rêve avertissait le rêveur d'un danger qui a vraiment lieu dans la réalité, le danger du feu. Il y a donc une collusion étrange entre le hasard et la répétition.

Pour répondre à la question de ce qui se répète dans le cauchemar, Lacan revient sur le terme même de répétition en allemand. Le terme français de *répétition* est la traduction du terme freudien de *Wiederholung*. Revenant à l'étymologie du mot, Lacan le décompose : *wieder* signifie « encore une fois » ; *holung* vient d'un verbe français *haler* qui veut dire *tirer*, et qui a donné *halage*, *chemins de halage*¹⁰, chemins qui servait à tirer les bateaux jusqu'à la rivière. Cette image des chemins de halage permet d'expliquer ce qu'est la répétition en psychanalyse, à savoir un chemin qui nous tire, nous attire, nous tracte, mais toujours dans le même sens, dans la même direction, toujours par la même voie.

Lacan veut faire saisir en quel sens le rapport que nous avons au signifiant est contraint par la pulsion elle-même, comme si quel que soit le réseau des signifiants, nous empruntons toujours le même chemin, celui de la pulsion. Les signifiants au lieu d'obéir à la loi des effets de signification seraient comme tractés par la pulsion. Or, *haler* en français veut dire aussi *tirer*. Lacan joue alors sur l'équivoque du « haler » et « tirer » pour introduire le *tirer au sort*. La répétition a à voir avec le tirage au sort. Par hasard, on tire au sort une carte, un numéro, un destin. Puis, ce premier tirage au sort ne cesse de se répéter. Le tirage au sort semble être du pur hasard. Et en même temps, il introduit à la répétition. Dans la contrainte de répétition pulsionnelle, tout se passe comme si nous tombions toujours sur la même carte. « Cette contrainte de répétition nous dirigerait alors vers la carte forcée. S'il n'y a qu'une seule carte dans le jeu, je ne puis en tirer d'autres »¹¹. Donc l'énigme de la répétition est celle du retour de la même carte. Quels que soient les événements que la vie me présente, je tire toujours la même carte. C'est toujours le même cauchemar qui revient. On se dit que le jeu a été truqué. En effet, il a été truqué par la contrainte pulsionnelle. Je tombe toujours sur la même carte car c'est toujours la même jouissance qui arrive à destination. C'est toujours la même écriture du trauma qui insiste et revient.

⁹ FREUD S., *L'Interprétation des rêves*, tr. fr. I. Meyerson, PUF, Paris 1987, p. 433.

¹⁰ J. LACAN, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Les Champ freudien, Paris 1973, p. 50.

¹¹ *Ivi*, p. 65.

Que nous montre alors le cauchemar du père en deuil de son fils ? Le rêveur se réveille alors qu'il a cette vision atroce de son fils l'œil plein de reproche lui murmurant « ne vois-tu pas que je brûle ? ». Saisi d'angoisse, il découvre avec effroi que le petit cadavre est en effet en train de brûler. Lacan se sert de ce rêve *exemplaire* et traumatique pour montrer ce qu'est la fonction du réveil dans le rêve. Car il s'agit d'un cauchemar qui réveille le rêveur. Ce qui intéresse Lacan, c'est de rendre compte de ce réveil comme n'étant pas simplement un réveil physiologique causé par l'accident, mais comme étant un éveil du sujet.

Toute l'analyse de Lacan consiste à interroger le statut de cette réalité qui réveille le père. Ce qui réveille le père, est-ce l'odeur de brûlé – puisqu'en effet dans la réalité, un cierge s'est renversé sur le drap mortuaire et que le drap a pris feu – ou est-ce autre chose ? Ce qui retient l'effort d'élaboration de Lacan dans ce rêve, c'est ce qui semble articuler le hasard et la répétition de façon tragique. On pourrait dire qu'il y a deux statuts du hasard : le hasard qui se produit dans la réalité, le fait que le cierge tombe et mette le feu au drap ; le hasard qui relève de la rencontre avec le réel, soit avec le trauma de la mort de l'enfant. L'accident qui s'est produit dans la réalité, c'est-à-dire l'incendie, est le point d'appui pour la répétition au niveau du réel. Bien sûr que dans la réalité, le fait que le cierge tombe relève du hasard, mais c'est justement sur ce hasard que l'inconscient s'appuie pour faire revenir la rencontre du réel, la rencontre traumatique. La rencontre avec le réel est complice de la pulsion. Il y a toujours quelque chose qui va se répéter de cette rencontre hasardeuse qu'a été la rencontre traumatique. De la même façon, la *tuché* (le hasard) est complice de *l'automaton*, de ce qui revient de façon spontanée, et cela revient en empruntant toujours le même chemin de halage.

Que le cierge mette le feu aux draps, c'est un mauvais hasard. C'est le hasard de l'endormissement du vieillard qui est resté auprès du corps de l'enfant alors que le père s'est assoupi dans la pièce à côté. C'est aussi le hasard de ce cierge qui tombe sur le drap mortuaire. Comment se fait-il que le rêve du père coïncide avec ce hasard produit par la réalité ? Comment se fait-il que le père rêve que le corps de l'enfant brûle alors que le drap est en effet en train de prendre feu ? Là est l'énigme de ce rêve : le père rêve qu'il est réveillé par le feu et par l'enfant qui brûle, alors même que les draps de l'enfant sont en train de brûler vraiment. La thèse de Lacan est alors que ce qui réveille le père est beaucoup plus profond que simplement l'accident qui a lieu dans la pièce d'à côté. Ce qui réveille le père n'est pas seulement le hasard du feu, mais la répétition d'un trauma. Ce qui réveille le père, c'est ce qui s'exprime au fond de l'angoisse de ce rêve, à savoir *le plus intime de la relation du père au fils*.

Contrairement à ce qui dit Freud (le rêve exprimerait un désir de revoir son fils vivant), Lacan considère que ce rêve ne réalise aucun désir, mais fait voir le point le plus cruel du trauma. Car ce qui se répète dans ce rêve, c'est la perte du fils. Ce que le rêve lui donne à voir, c'est le trauma même d'un père qui perd son fils une seconde fois, comme s'il ne suffisait pas de l'avoir perdu une première fois. Ce qui revient dans le rêve, c'est un murmure, sur un ton de reproche, du fils.

Pourquoi son rêve lui donne-t-il à voir cette scène atroce alors qu'il s'est assoupi ? C'est l'inassimilable du trauma – trauma de la mort du fils – qui est destiné à hanter les rêves du père. Ce rêve est moins qu'un message et en même temps beaucoup plus : il lui montre le noyau traumatique. Lacan démontre ainsi avec ce rêve que le propre de la répétition est de se saisir du hasard pour s'accomplir comme répétition. Bien sûr qu'il y a des hasards dans une vie, qu'il y a des éléments contingents. Mais si la répétition passe toujours inaperçue et parvient à se jouer de nous, c'est parce qu'elle se jette sur le hasard pour s'accomplir pour satisfaction pulsionnelle. Elle se voile derrière les vêtements du hasard pour pouvoir s'assouvir comme répétition.

Du coup, la répétition apparaît comme un mauvais hasard pour celui qui en est la proie. C'est bien cela que nous montre ce rêve : la réactivation du trauma du père prenant appui sur le hasard de la réalité. C'est ce hasard de la réalité qui permet à la répétition de la rencontre avec le réel d'avoir lieu dans le rêve.

Si le rêve devait protéger le rêveur, s'il était seulement le gardien du sommeil, le lieu de réalisation du désir, pourquoi le père serait-il confronté à la mort de son fils une seconde fois ? C'est justement que le rêve n'est pas seulement la réalisation du désir, mais la répétition d'un trauma. Ce qui revient dans le rêve, c'est donc l'invocation de l'enfant « ne vois-tu pas que je brûle ? », au point même où le père a perdu l'enfant. Donc, ce qui revient dans le rêve en prenant appui par hasard sur la réalité du drap qui brûle, c'est le noyau du trauma. On pourrait croire que si le cierge n'était pas tombé, cela ne serait pas revenu. Lacan nous fait saisir que non. Quoiqu'il arrive, la répétition prend appui sur le hasard pour se reproduire.

Ce cauchemar est donc un rêve de réveil au sens où le sujet est réveillé, non pas par le feu, mais par cette vision même qui le confronte au point le plus insupportable de la perte, à savoir cette parole de l'enfant qui lui dit « tu me perds ». Le rêve lui dit d'une façon tragique et cruelle : « ne vois-tu pas ? » et lui montre le point le plus cruel de son trauma : la perte de l'enfant. Le cauchemar lui fait voir le point où l'enfant depuis l'au-delà lui reproche de n'avoir pu le sauver, le point peut-être où lui, le père, quand il sera mort rejoindra son fils qui continuera de lui reprocher pour l'éternité de n'avoir pu le sauver.

Voilà ce qu'est pour Lacan la *tuché* au sens de la mauvaise rencontre. Voilà ce qui fait dire à Lacan que la rencontre avec le réel est toujours de l'ordre d'une rencontre manquée, d'une mauvaise rencontre. Dans ce rêve, tout se passe comme si le père tentait une seconde fois de se réveiller pour sauver l'enfant, comme le père avait une seconde chance, une dernière chance de sauver celui qui est déjà mort. Sous couvert de lui donner une chance, le cauchemar le confronte à cette impossibilité de rejouer le trauma, à la carte forcée : c'est encore cette même carte qu'il a tirée : la carte du père qui ne peut pas sauver l'enfant. C'est cette carte qui lui revient, cruellement, du fond de la nuit noire.

4. *Enigme du papillon, énigme du tableau*

Comment Lacan passe-t-il alors de ce cauchemar à la question du regard et de la lumière ? La valeur paradigmatique de ce rêve atroce ne réside pas tant dans le rapport de celui-ci avec la réalité extérieure – les draps de l'enfant mort en train de prendre feu – que dans l'énoncé « Ne vois-tu pas ? », soit dans le rapport avec le trauma du père, avec sa propre rencontre manquée avec son fils, formulée comme « quelque chose qu'il n'a pas vu », quelque chose qu'il a raté. L'inconscient dans le rêve apparaît donc sous la forme de ce qui montre au sujet ce qu'il ne voit pas. Dans le rêve rapporté par Freud, ce « Ne vois-tu donc pas » sort de la bouche de l'enfant mort lui-même. Lacan étend alors ce « Ne vois-tu donc pas ? » à toute mise en jeu du regard, comme si inéluctablement, chacun était confronté à un « ne pas voir ». Il fait de ce « Ne vois-tu donc pas ? » l'énoncé de tout rêve traumatique.

Or, Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* a lui aussi mis en évidence une forme de « Ne vois-tu donc pas ? ». Le sujet tel que le repense Merleau-Ponty à la fin de son œuvre philosophique, n'est plus le sujet de la perception classique, nous l'avons vu, ce n'est plus le sujet qui détient ses représentations, qui voit ce qu'il perçoit, c'est le sujet qui regarde sans être séparé de ce qu'il regarde. Lacan souligne ainsi ce qu'il appelle la *préexistence d'un regard*, qui ferait qu'avant même de voir ce que nous regardons, nous sommes nous-mêmes visibles. Nous faisons partis du champ du visible et par conséquent nous sommes *sous la dépendance du visible*. Il s'agit selon Lacan d'un véritable *retournement ontologique* puisqu'en effet toute la tradition depuis Platon considère le sujet pensant comme au-delà du visible, c'est-à-dire le visible lui-même comme lieu de l'illusion opposé au sujet comme lieu de la vérité. Or pour Merleau-Ponty, le sujet qui voit est lui-même *sous l'œil du voyant*.

Lacan avance avec Merleau-Ponty sur la voie de cerner ce qu'est un regard, afin de rendre compte de ce qu'est l'inconscient et la répétition, en s'intéressant aux thèses d'un Caillois sur le mimétisme et le camouflage dans la nature dans *Méduse et Cie*. La question du mimétisme rend compte d'un être sous le regard, d'un regard qui me fait être visible, en l'occurrence qui fait de l'animal un être visible, qui lui-même peut se rendre plus ou moins visible ou invisible, en se travestissant, se camouflant ou intimidant. Caillois s'intéresse en particulier aux ocelles sur les ailes de papillons, miracles du visible gratuit, du donné à voir pour le seul plaisir de l'œil. Il remarque que ces ocelles ne servent à rien, relativement à l'adaptation, mais que pourtant elles s'apparentent à des yeux qui regardent comme si la nature nous regardait de partout. Remarque poétique nous introduisant à une poésie du visible dans la nature qui est aussi poésie de l'énigme des couleurs de la nature. Avec ces ocelles sur les ailes de papillons, il est question de la *préexistence au vu d'un donné-à-voir*, de quelque chose qui est donné à voir et qui n'est pas exactement un œil, mais plutôt une tâche, qui ressemble à un œil qui regarde. Ce n'est peut-être pas un hasard non plus si après son rêve où il se voit papillon, Tchouang Tseu se réveille en se demandant s'il n'est pas lui-même dans le rêve d'un papillon

qui s'imaginerait être Tchouang Tseu¹².

Ainsi, de même que certains animaux se font eux-mêmes apparaître sous certaines figures, se rendant d'une certaine façon visible mais aussi se distinguant de leur être en donnant à voir une seconde peau, nous aussi, « nous sommes des êtres regardés dans le spectacle du monde »¹³. Le champ du rêve rend compte de cette expérience étrange d'être foncièrement celui *qui ne voit pas où cela mène*, mais celui à qui pourtant quelque chose est montré. Comme si les images de nos rêves étaient des papillons qui nous montraient ce que nous ne pouvons pas voir, notre propre regard regardant. On pourrait dire que reprenant à l'envers la formule de Berkeley selon laquelle être, c'est être perçu, Lacan montre que le sujet qui rêve est un sujet perçu par un regard, mais qui ne se perçoit pas lui-même.

Des ailes de papillon, dont les ocelles restent des énigmes pour celui qui les perçoit, Lacan nous amène vers la peinture et l'anamorphose, comme lieu de l'énigme dans le tableau. Afin de critiquer la conception sartrienne du regard¹⁴, Lacan la confronte à ce que nous fait éprouver la peinture lorsque nous ne saisissons pas ce que nous regardons. Ce que Lacan reproche à Sartre tout en reconnaissant la beauté de son analyse du regard à travers le fameux exemple du trou de la serrure, c'est de ne pas avoir saisi l'objet même de la surprise. Ce qui surgit lorsque le voyeur est surpris par un regard, ce n'est pas tant le regard de l'autre que son propre regard qui lui revient sous la forme de la pulsion elle-même de voir. Là est l'objet de la honte. Alors que pour Sartre c'est le regard d'autrui qui me fait honte lorsque je regarde par le trou de la serrure et qu'il me surprend, pour Lacan, c'est plutôt le retournement de mon propre regard soudain aperçu qui me fait honte. C'est une expérience de l'ordre du « je me voyais me voir » de *La Jeune Parque* de Valéry, une expérience à l'envers d'une contemplation de soi, la surprise d'une pulsion qui se boucle sur elle-même.

L'analyse du tableau d'Holbein, *Les ambassadeurs*, analyse proposée par Baltrušaitis dans son étude sur *Les perspectives dépravées*¹⁵, permet à Lacan d'opérer un rapprochement inédit entre l'avènement du sujet cartésien corrélatif de l'optique géométrale, et le surgissement ce qui échappe à la perspective classique, de ce qui échappe au sujet de la représentation et de la pensée : cette étrange figure qu'est l'anamorphose. L'anamorphose confronte le sujet qui regarde à une énigme sur ce qu'il voit. L'anamorphose est aussi, pourrait-on ajouter en songeant au statut du regard sollicité par la vie digitale, une capture à l'envers du regard qui oblige le sujet qui regarde à se réveiller en le confrontant à un point d'interrogation dans le champ du visible.

¹² J. LACAN, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cit., p. 72.

¹³ *Ivi*, p. 71.

¹⁴ Sur ce point, voir C. LEGUIL, *Sartre avec Lacan corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Navarin - Le Champ freudien, Rennes 2012, pp. 267-306.

¹⁵ J. BALTRUSAITIS, *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus - Les perspectives dépravées 2*, Flammarion, Champs arts, Paris 2008.

Comment se présente ce tableau de la Renaissance ? D'un côté, le tableau des *Ambassadeurs* nous représentent des personnages majestueux, parés de tous les signes du savoir propre à l'époque de la Renaissance et de l'autre, il y a quelque chose en bas du tableau qui fait tache, un peu comme ces ocelles que décrivait Caillois dans la nature, quelque chose qui aspire notre regard mais qui produit en même temps une déception quand on s'en approche pour saisir les contours car on n'y voit aucune forme. C'est presque rien et pourtant c'est là et ça nous regarde. C'est seulement dans un troisième temps, le temps de conclure, sur le point de quitter la salle où le tableau est exposé qu'en sortant par l'autre porte, on aperçoit soudain une tête de mort comme si la perspective venait subitement à se redresser. Quelque chose de l'ordre d'une surprise est ainsi éprouvée le temps de ce regard, comme si nous pouvions soudain voir ce qui vient à la place de ce qui manque.

5. *L'inconscient lumière et trou noir*

Cette élucidation lacanienne, qui avance toujours plus loin au cœur de l'énigme du regard conduit à une opposition entre le point géométral et le point lumineux. Le lieu de l'énigme semble ainsi être le lieu de la lumière, celle qui n'est pas clair-obscur, mais *lumière qui ne laisse pas sa place à l'ombre*¹⁶. On pourrait dire du point lumineux dans le tableau, telle que l'explicite Lacan qu'il devient l'analogue de l'inconscient réel, celui qui « représente ma représentation là où elle manque, où je ne suis qu'un manque du sujet »¹⁷. Le point lumineux, c'est l'énigme du réel au cœur de ma vision. L'inconscient devient alors cet inconscient qui fait voir et parfois aveugle, cette inconscient lumière, qui surgit du trou noir du trauma pour m'indiquer le lieu de la marque ineffaçable.

Comment Lacan nous conduit-il alors au cœur de l'anamorphose comme analogue au cœur de l'inconscient trauma ? L'invention de l'anamorphose au XVII^e siècle assigne à la peinture une finalité qui n'est pas celle de la reproduction des choses de l'espace. Tout comme Hegel a montré dans son *Cours d'esthétique* que la finalité de l'art n'était pas l'imitation de la nature, Lacan va montrer à partir de l'anamorphose et de l'effet produit sur le sujet qui regarde que la peinture a un effet sur l'organe lui-même. La peinture s'adresse à l'œil en tant qu'organe de la pulsion, et n'est pas seulement de l'ordre d'une représentation du visible. C'est ainsi que le regard comme œil devient une voie d'accès au réel.

Lacan oppose ainsi deux versants de la conception de la lumière : la lumière conçue comme se propageant en ligne droite, soit la conception physique de la lumière, et la lumière qui inonde, celle qui irradie et qui nous fascine. Lacan peut

¹⁶ J. LACAN, *La méprise du sujet supposé savoir*, in Id., *Autres écrits*, Seuil, Champ freudien, Paris 2001, p. 334, note I.

¹⁷ *Ibidem*.

ainsi dire que « la relation du sujet avec la lumière est ambiguë »¹⁸. C'est le sens du petit apologue de la boîte de sardines qui flotte à sa surface de l'eau dont Lacan peut dire qu'elle le regarde sans le voir. Ainsi « ce qui est lumière me regarde »¹⁹. La lumière a un effet sur le sujet de l'ordre d'une prise qui fait que « je suis dans le tableau »²⁰. Tout comme Tchouang Tseu est capturé par les ailes du papillon dont il rêve, me voilà ainsi sous le regard, capturé par la lumière. Le point lumineux apparaît dans mon champ de vision comme une sorte de joyau qui suscite l'appétit de mon œil.

En quel sens la peinture apaise-t-elle alors les passions et les pulsions ? La peinture traite la pulsion scopique en la leurrant. Est sublimation, c'est ce qui permet à la *pulsion de voir* de se rassasier de la peinture. C'est pourquoi Lacan dit du peintre « qu'il donne quelque chose en pâture à l'œil »²¹ et c'est cela qui est apaisant pour la pulsion elle-même. A l'envers du Web, qui donne quelque chose en pâture au regard lui-même et transforme le regard en œil avide, la peinture donne quelque chose en pâture à l'œil pour qu'il laisse advenir le regard.

Cette expression forgée par Lacan de « donner quelque chose en pâture à l'œil », prend tout son sens à partir de l'apologue antique de Zeuxis et citée à la fin de la leçon sur « La ligne et la lumière » du Séminaire XI. Dans ses *Cours d'esthétique*, Hegel se référerait à cet exemple en interrogeant la finalité de l'art. Il rappelait que « depuis les temps anciens, on cite toujours les raisins de Zeuxis pour vanter le triomphe de l'art et en même temps celui du principe d'imitation de la nature, parce que des colombes vivantes, dit-on, s'y seraient laissé prendre et auraient commencé à les picorer »²².

Rappelons qu'il s'agit d'un fameux concours de peinture entre Zeuxis et Parrhasios, deux grands peintres grecs du Ve siècle avant J.-C., rapporté par Pline l'Ancien. Zeuxis a peint un enfant aux raisins dont la grappe était en effet si bien peinte que, comme le rapporte Lacan, « l'œil des oiseaux y a été trompé »²³. Parrhasios lui présente alors son propre tableau caché sous un voile, et Zeuxis lui demande d'ôter le voile. « Alors, et maintenant, montre-nous, toi, ce que tu as fait derrière ça », énonce Lacan faisant parler Zeuxis. Mais le tableau n'était que le voile lui-même, voile peint qui a trompé l'œil même de Zeuxis. Parrhasios remporte le concours car il a trompé non pas l'œil des oiseaux, mais l'œil de Zeuxis lui-même. Lacan interprète cet apologue comme dévoilant l'essence de l'effet de la peinture sur l'œil. « Par quoi il est montré que ce dont il s'agit, c'est bien de tromper l'œil. Triomphe, sur l'œil, du regard »²⁴. La sublimation propre à la peinture

¹⁸ J. LACAN, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cit., p. 88.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 93.

²² G.W.F. HEGEL, *Introduction*, in ID., *Cours d'esthétique*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, Bibliothèque philosophique (Aubier), Flammarion, Paris 1995, p. 61.

²³ J. LACAN, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cit., p. 95.

²⁴ *Ibidem*.

consisterait ainsi à susciter l'envie de voir sur fond d'un leurre. L'enjeu de la peinture n'est donc pas seulement de l'ordre de la représentation, comme d'ailleurs elle n'était pas pour Hegel de l'ordre de l'imitation de la nature. La peinture est un regard qui trompe notre œil. C'est aussi pourquoi la peinture apaise « l'appétit de l'œil de celui qui regarde »²⁵.

A la fin de cette séquence sur le regard comme *objet a* dans le Séminaire XI, Lacan cerne donc la pulsion scopique à partir de la figure du mauvais œil. Il reprend ainsi ce que Caillois soulignait à propos du mimétisme dans la fonction de l'intimidation, la croyance au mauvais œil et à son pouvoir médusant. Dans *Méduse et Compagnie*, Caillois pour rendre compte de l'effet des ocelles, qui apparaissent aussi dans le plumage des animaux comme les chouettes et les hiboux et viennent encercler les yeux, évoquait « la puissance fascinatrice des ocelles », chez ces oiseaux « de sinistre augure, présages de mort, incarnations d'âmes malveillantes »²⁶.

Le mimétisme a une fonction d'intimidation permettant à l'animal de fasciner celui qui le regarde. Le sujet qui regarde est comme figé par le pouvoir médusant des ocelles. Ainsi l'œil pour Lacan, comme la bouche, est un organe « plein de voracité »²⁷, comme le dit bien l'expression « manger des yeux » et la peinture fait triompher le regard sur l'œil en trompant la pulsion elle-même. L'œil plein de voracité n'est-il pas celui qui est en train de triompher au XXI^e siècle au détriment d'un regard qui nous introduirait à l'énigme de notre existence ?

Cet œil qui demande à voir dans la peinture est une figure sublimée du mauvais œil. C'est la pulsion scopique enfin apaisée. L'œil mauvais de la pulsion est celui que Saint Augustin avait repéré en s'interrogeant sur le bien et le mal. L'enfant de Saint Augustin qui voit son frère de lait au sein de la nourrice le regarde avec envie. L'enfant n'a pourtant pas faim, car il a déjà été nourri. Mais il est pourtant envieux. Il a donc faim d'autre chose : il a faim de cette complétude de l'enfant au sein, il a faim de la satisfaction elle-même. L'œil envie cet *objet a* dont il est séparé et qu'il cherche à récupérer par le regard en une rencontre nécessairement manquée. Ainsi, nous dit Lacan, « c'est à ce registre de l'œil comme désespéré par le regard qu'il nous faut aller pour saisir le ressort apaisant, civilisateur et charmeur de la fonction du tableau »²⁸. La peinture est une sorte de remède contre l'expérience de l'*invidia*, l'œil peut alors se satisfaire tout en laissant choir le regard lui-même.

N'est-ce pas alors ce ressort apaisant et charmeur de l'art qui pourra lui aussi nous protéger des effets de l'*invidia* ? N'est-ce pas le regard en tant qu'il peut nous introduire à ce point lumineux qu'il faut veiller à protéger si l'on veut saisir l'énigme de son trauma ? A mille lieux de l'illusion du tout voir et du tout savoir

²⁵ *Ivi*, p. 105.

²⁶ R. CAILLOIS, *Méduse et compagnie*, Gallimard, NRF, Paris 1979, p. 128.

²⁷ J. LACAN, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cit., p. 105.

²⁸ *Ivi*, p. 106.

de l'époque contemporaine, le regard dans le cauchemar, le regard du rêveur mais aussi le regard qui transforme le rêveur en être regardé par un réel qu'il ne peut symboliser, nous fait saisir l'énigme au cœur de ce qui est vu. C'est cette énigme au cœur de la vision qui peut aussi nous faire accéder à un inconscient lumière et trou noir, inconscient en prise avec le noyau même de notre trauma, son stigmatisme ineffaçable.

Clotilde Leguil
clotilde.leguil@univ-paris8.fr
Université Paris 8, ECF/AMP

References

- BALTRUSAITIS J., *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus - Les perspectives dépravées 2*, Flammarion, Champs arts, Paris 2008.
- CAILLOIS R., *Méduse et Cie*, Gallimard, NRF, Paris 1960.
- CAILLOIS R., *Méduse et compagnie*, Gallimard, NRF, Paris 1979.
- DIDEROT D., *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in *Œuvres philosophiques*, Classique Garnier, Bordas, Paris 1990.
- FREUD S., *L'Interprétation des rêves*, tr. fr. I. Meyerson, PUF, Paris 1899-1900.
- HEGEL G.W.F., *Introduction*, in *Cours d'esthétique*, tr. fr. J.-P. Lefebvre, Bibliothèque philosophique (Aubier), Flammarion, Paris 1995.
- LACAN J., *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Le Champ freudien, Paris 1973.
- LACAN J., *Le Séminaire, livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Seuil, Champ freudien, Paris 1978.
- LACAN J., *La méprise du sujet supposé savoir*, in *Autres écrits*, Seuil, Champ freudien, Paris 2001.
- LEGUIL C., *Sartre avec Lacan corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Navarin - Le Champ freudien, Rennes 2012.
- MERLEAU-PONTY M., *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris 1991.
- MILLER J.-A., *L'Orientation lacanienne. L'Un tout seul*, enseignement prononcé dans le cadre du Département de psychanalyse de Paris 8-Saint-Denis, cour du 9 mars 2011, inédit.
- PINGEOT M., *La dictature de la transparence*, nouvelles mythologies, Robert Laffont, Paris 2016.
- WAJCMAN G., *L'œil absolu*, Denoël, Paris 2010.

Les maux du corps / le corps en mots : Sida, stratégies de résistance communautariste et éthique psychanalytique

Fabrice Bourlez*

English title: The ills of the body / the body in words: AIDS, communitarian resistance strategies and psychoanalytical ethics

Abstract: The aim of the article is to question the links between queer theory and psychoanalysis. It is an opportunity to rethink the ethics of psychoanalysis on the basis of criticisms that have emerged since the AIDS crisis from the so-called margins of sexuality. The analysis of various events of the year 1981 are at the basis of the questions developed in the text.

Keywords: AIDS; ethics; queer theories; unconscious.

81, année stratégique

Pour les recherches dans le domaine des sexualités, 1981 aura, à bien des égards, été une année cruciale. Au nombre des événements qui en auront scandé le cours, limitons-nous à en retenir quatre. Ils auront été déterminants quant à l'évolution des modes d'appréhension des rapports qui se nouent entre corps, sexualité et langage. D'abord, 1981 est l'année de la mort de Jacques Lacan : perte irremplaçable pour la psychanalyse¹. La même année, Michel Foucault parlait ouvertement de son homosexualité dans le magazine *Gay Pied*². Troisièmement, paraissait la revue *Nouvelles questions féministes*, en réponse à l'exclusion de Monique Wittig, suite à la publication de plusieurs articles où elle soulevait l'hétéronormativité de ses conseurs dans la revue *Questions féministes*³. Enfin, 1981 est aussi l'année où, pour la première fois dans la presse, on fait écho à une épidémie qui ravage les corps des homosexuels⁴. A l'époque, le sida n'a pas encore de nom mais com-

¹ Cfr. E. ROUDINESCO, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris 1993.

² M. FOUCAULT, *De l'amitié comme mode de vie* [1981], in Id., *Dits et Écrits*, Gallimard Quarto, Paris 2001.

³ Le texte de Wittig *On ne naît pas femme* est d'abord paru dans le dernier numéro (8) de la revue «Questions féministes 1977-1980», Syllepse, Paris 2012, pp. 973-981. Dans l'avant dernier numéro (7) Wittig avait publié son texte sur *La pensée straight*. Il se terminait par sa formule cinglante «les lesbiennes ne sont pas des femmes» (pp. 830-837). Les deux articles seront repris dans M. WITTIG, *La Pensée straight*, Balland, Paris 2001.

⁴ Cfr. D. LESTRADE - G. PIALOUX, *Sida 2.0. Regards croisés sur 30 ans d'une épidémie*, Fleuve Noir, Paris 2012.

mence à faire parler de lui.

S'arrêter sur ces quatre événements est, bien entendu, un choix arbitraire : d'autres dates dans l'histoire de la psychanalyse, des homosexualités, du féminisme ou de l'épidémie pourraient être perçues comme bien plus fondamentales. Et, au regard de la grande Histoire, d'autres faits pourraient sembler bien plus marquants que la mort d'un psychanalyste, le *coming out* d'un philosophe, une dispute entre féministes et le début de la médiatisation d'une maladie. Toutefois, ces quatre éléments peuvent valoir comme des points cardinaux. Servons-en nous comme de repères pour comprendre comment, à la fin du XX^e siècle, les luttes idéologiques et militantes ainsi que les prises en charge des subjectivités et de leurs malaises ont changé de visage. Ces quatre événements constituent alors une boussole pour cartographier les corps et leurs discours pour pe/anser les géographies subjectives dans le champ des sexualités et des minorités.

En effet, la mort de Lacan pose la question de son héritage théorico-clinique et de sa réception. Comment la psychanalyse, en tant que démarche basée sur l'écoute de la parole dans son lien avec le sexuel, a-t-elle, depuis lors, pris place dans le débat public, notamment face à des questions jusqu'alors insoupçonnables en matière de sexualité ? Quel qu'ait été le génie de celui qui avait entièrement renouvelé l'approche de l'inconscient par son « Retour à Freud »⁵, il eût été difficile à Lacan d'anticiper les mutations entraînées par la crise du sida, les déconstructions post-féministes de l'hétéronormativité et les enjeux du *coming out*. Observer la psychanalyse depuis la mort de Lacan, c'est l'interroger sur ses prises de positions quant aux transformations sociétales. Or, depuis la disparition du psychanalyste de la Rue de Lille, nombre de déclarations, issues du monde psychanalytique et du milieu psy, en particulier au moment du PACS et du Mariage pour tous, ont laissé paraître un certain conservatisme moral de la part des garants de l'ordre symbolique⁶. D'emblée, les trois autres points cardinaux de notre boussole ont donc pour mérite de rappeler à la psychanalyse à quel point la découverte freudienne et sa reprise lacanienne se voulaient subversives.

Par ailleurs, la déclaration de Foucault, quant à elle, ne relève pas du vilain petit secret qu'il aurait mieux valu taire. Au contraire, elle comporte des enjeux épistémologiques et éthiques de taille. Dans son texte, Foucault explique qu'« Un mode de vie peut se partager entre des individus d'âge, de statut, d'activité sociale différents. Il peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées » et d'ajouter : « il me semble qu'un mode de vie peut donner lieu à une culture, et à une éthique. Être gay, c'est, je crois, non

⁵ Cfr. J. LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage* [1953], in ID., *Écrits*, Seuil, Paris 1966.

⁶ Sur le conservatisme moral de certains partisans de la psychanalyse cfr. entre autres, S. PROKHORIS, *Le Sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Aubier, Paris 2000; E. FASSIN, *L'Inversion de la question homosexuelle*, Éditions Amsterdam, Paris 2008; T. AYOUGH, *Psychanalyse et mauvais genre : la tentation de l'ontologie*, in G. LEDUC (dir.), *Masquereading : comment faire des études-genres avec de la littérature*, L'Harmattan, Paris 2014, pp. 89-102.

pas s'identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie »⁷. L'homosexualité est ici revendiquée comme un mode de vie capable d'ouvrir un horizon de possibles encore inédits. Si on a affaire à une culture propre aux homosexuels, Foucault insiste cependant pour que celle-ci continue toujours de s'inventer, soit toujours source de nouveautés dans les types de rencontres, de modalités de vie en commun... Le philosophe explique qu'un programme pour une telle culture « doit être vide. Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligibles mais non nécessaires. Il faut faire apparaître l'intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles »⁸.

Cette interview de Foucault, croisée aux avancées du premier volume de l'*Histoire de la sexualité*⁹, pourrait être lue comme un point d'ancrage des innombrables travaux qui découleront de son enseignement dans l'archipel des *gay* et *lesbian studies* et, quelque temps plus tard, dans celui des *queer studies*. Le mode de vie homosexuel n'y est plus envisagé comme une réalité psychologique mais comme une sorte de laboratoire en mesure de déployer des questions éthiques, politiques et épistémologiques.

Ainsi, dans son *Épistémologie du placard*, Eve Kosofsky Sedgwick a donné leurs lettres de noblesse aux analyses foucaaldiennes sur l'(homo-)sexualité. Elle y démontre comment il existe toujours des silences qui relèvent de stratégies de pouvoir qui sous-tendent et traversent les discours. Selon elle, quand on est homosexuel, le., ne pas dire, se taire ou, à l'inverse, choisir de prendre la parole et assumer, ne relève pas seulement d'une résistance ou d'un courage personnel mais implique des enjeux de pouvoir qui questionnent le dicible lui-même. Qu'a-t-on le droit de formuler à un moment donné de l'histoire, dans tel contexte institutionnel, politique, juridique, social ? Sedgwick développe une épistémologie autour de ce trope langagier réservé aux homosexuel.le.s qui décident de révéler publiquement leur préférence. La sortie du placard éclaire le fonctionnement du langage lui-même.

En ce sens, au beau milieu de la crise du sida et résolument décidée à mener une réflexion anti-homophobe, la déception de Sedgwick à l'égard de la psychanalyse est cuisante : « La théorie psychanalytique, ne serait-ce que par sa luxuriance quasi astrologique de taxinomies croisées de zones physiques, stades de développement mécanismes de représentation et niveaux de conscience, semblait promettre d'introduire une certaine amplitude dans les débats concernant ce que sont les différences entre les gens, mais ne devint finalement, dans sa traversée par-delà bien des frontières institutionnelles, que la plus mince des disciplines métaphoriques, faisant briller d'élégantes entités opératoires telles que la mère, le père, le préœdipien, l'œdipe, l'autre ou l'Autre. Parallèlement à cela, dans les

⁷ M. FOUCAULT, *De l'amitié comme mode de vie*, cit., p. 986.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. M. FOUCAULT, *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, vol. 1, Gallimard, Paris 1976.

confins institutionnels et moins théorisés du discours intra-psychanalytique, un programme éthique sévèrement normatif annihilant les différences s'était longtemps abrité à l'ombre des récits du développement des métaphores de la santé et de la pathologie »¹⁰. La psychanalyse et son travail sur la parole, riche de promesses au départ, se serait fourvoyée. Elle aurait défendu la santé psychique à travers une norme privilégiant la domination d'un modèle hétérosexuel aussi bien pour les soignant.e.s que les soigné.e.s. Alors que Freud mettait en garde ses premiers collègues, contre la *furor sanandi*¹¹, alors qu'il avait ruiné l'idéal d'un sujet maître et possesseur de sa demeure psychique¹², alors qu'il envisageait l'humain comme un pervers polymorphe¹³, l'évolution de sa discipline aurait, en fin de compte, abouti à superposer le mythe de la bonne santé et d'un Moi fort avec une pratique sexuelle précise : l'hétérosexualité.

L'exclusion et les textes de Monique Wittig soulèvent, de leur côté, des enjeux de la plus haute importance tant pour l'évolution de la pensée féministe que pour l'orientation des combats idéologiques en matière de sexualités. Ils les relancent, une fois encore, dans leur lien avec la psychanalyse. L'un des articles qui mit fin à sa collaboration avec la revue *Questions féministes* et qui donnera son titre à un recueil de textes particulièrement cinglant *La pensée straight* est une réponse directe au structuralisme de *La pensée sauvage* lévi-straussienne et à l'approche psychanalytique lacanienne. On y lit : « Notre refus de l'interprétation totalisante de la psychanalyse fait dire que nous négligeons la dimension symbolique. Ces discours parlent de nous et prétendent dire la vérité sur nous dans un champ a-politique comme si rien de ce qui signifie pouvait échapper au politique et comme s'il pouvait exister en ce qui nous concerne des signes politiquement insignifiants »¹⁴. Selon Wittig, la psychanalyse oppresse de deux manières. D'abord, elle confisque la parole de l'opprimé.e, elle lui ôte sa capacité de se dire elle/lui-même ; ensuite, elle met entre parenthèses l'oppression politique des minorités sous couvert de l'universalité des lois du langage en mesure de structurer la vie de tout un chacun. Or un tel langage reste celui de l'oppresseur, en mesure d'épingler comme autres ou différents tout ce qui ne se conforme pas à son propre modèle, à sa propre grammaire majoritaire. La logique à l'œuvre dans ce raisonnement influencera grand nombre des théoricien.ne.s issu.e.s du champs des minorités sexuelles.

Enfin, pour terminer le tour de notre cadran stratégique, ajoutons que, dès 1981, l'avenir de la psychanalyse, des déconstructions du genre et de la sexualité ainsi que celui du féminisme ont eu affaire avec la crise du sida. L'épidémie a radicalement modifié la prise en charge des corps, de leurs discours et de leurs

¹⁰ E.K. SEDGWICK, *Epistémologie du placard* [1990], Éditions Amsterdam, Paris 2008, p. 44.

¹¹ Cfr. S. FREUD, *Observation sur l'amour de transfert* [1915], in ID., *La Technique psychanalytique*, PUF, Paris 1953, p. 130.

¹² Cfr. S. FREUD, *Une difficulté de la psychanalyse* [1917], in ID., *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris 1985, p. 186.

¹³ Cfr. S. FREUD, *Trois Essais sur la théorie sexuelle* [1905], Gallimard, Paris 1987.

¹⁴ M. WITTIG, *La Pensée straight*, cit., p. 69.

souffrances. Avec elle, s'est ouvert un champ de luttes sociales, sanitaires, politiques : une série de revendications, d'actions, de manifestations mais un très grand nombre d'œuvres, de textes et de théories directement en prise sur la douleur et directement formulés par les dites minorités ont vu le jour. Celles et ceux qui étaient touché.e.s par le fléau ont pris la parole et se sont ainsi réappropriés un rapport au savoir et à la réflexivité mettant à mal toute élucubration pathologisante. S'actualisait ainsi une pensée située et beaucoup moins hiérarchisante. Judith Butler, digne héritière de Michel Foucault et de Monique Wittig, mais aussi immense lectrice de Freud et de Lacan, déclare avoir écrit *Trouble dans le genre* [1990]¹⁵ non seulement à partir de ses connaissances de philosophe et d'universitaire mais à partir de celles et ceux qu'elle a croisé.e.s dans les milieux LGBTQ. « Ce livre est né d'une rencontre entre le monde académique et les mouvements sociaux auxquels j'ai participé [...] j'ai participé à de nombreuses réunions, mais aussi à des marches, j'ai fréquenté la vie nocturne des bars, et c'est ainsi que j'ai rencontré toutes sortes de gens et presque autant de genres »¹⁶. L'urgence et le succès avec lesquels ont été lus les textes des théories *queer*, dont *Trouble dans le genre* pourrait être considéré comme l'un des premiers manifestes, ne s'expliquent qu'en fonction de la violence de la crise traversée ainsi que du silence et de l'immobilisme qui l'ont trop souvent accompagnée dans les milieux *straight*.

Ce que le sida nous a enseigné en acte, en souffrance, en douleur, en séparation, en deuil, en morts, c'est que les histoires de nos corps n'étaient pas seulement au carrefour de la chair et du langage, de la nature et d'une culture toute symbolique, habités par la pulsion et structurés par des effets de signifiants, mais que ces corps étaient, de part en part, traversés d'enjeux de pouvoir tout à fait concrets. Ce que la crise du sida a rappelé, après les révolutions libertaires de Mai 68, c'était que certains corps valaient peut-être plus que d'autres, qu'une hiérarchie n'en finissait pas de s'établir entre des corps dignes de vivre, corps non homosexuels, non drogués, non malades et d'autres, condamnés à mourir en silence.

S'embrasser sur le ring ?

Dans quelles mesures les corps des minorités, depuis 1981, témoignent-ils d'une subjectivité prise dans les rets de normes, d'appareillages, de constructions, d'agencements, différents par rapport à ceux que l'on a pu connaître jusque-là ? La crise du sida, mais aussi ses rassemblements, ses résistances, ses foyers d'expressions de rage et de colère ont autorisé une autre visibilité des corps en général mais de ceux des minorités en particulier. Ce sont des corps qui luttent pour enfin trouver

¹⁵ Cfr. J. BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], La Découverte, Paris 2005.

¹⁶ *Ivi*, p. 39 (Introduction datée de 1999).

à s'exprimer avec leurs propres mots et exprimer leurs propres maux. Ces corps ont ouvert des pans de savoir jusque-là restés impensables. Dans quelle mesure ces corps, longtemps stigmatisés, dépossédés de leur propre parole, une fois qu'ils ont repris la charge de leurs énoncés *et* de leurs énonciations, peuvent-ils encore être entendus par l'appareillage conceptuel de la psychanalyse ? Les textes *queer* ont souvent formulé cette question. Car, à l'époque du sida, le silence, même celui de l'écoute flottante la plus bienveillante, avait des relents meurtriers¹⁷.

En retour, le positionnement de la psychanalyse a souvent été rigide vis-à-vis des approches issues des mouvements LGBTQ : comme s'il fallait se défendre du *queer*, constituer un bouclier psychanalytique contre les *queer*, sans cesse réexpliquer le non-fondé de leurs critiques plutôt que d'en prendre acte et revoir certaines attitudes et certaines dimensions de l'appareillage clinique. Pour le dire schématiquement, on aurait, d'un côté, selon les *queer*, une psychanalyse qui resterait centrée autour du phallus et de la loi du Père, et, de l'autre, selon les psychanalystes, des *queer* qui en resteraient à une approche imaginaire, normative et sociale de la sexualité et n'arriveraient pas à saisir l'inscription de la sexualité au champ d'un Autre symbolique, ce qui leur ferait rater le réel en jeu dans la pulsion.

Javier Saez, dans un livre introductif sur les rapports entre théorie queer et psychanalyse évoque le *queer* comme un "haut talon d'Achille" de la psychanalyse. Il décrit un point de rupture insurmontable entre les *queer* et la psychanalyse : « la théorie *queer* questionne les fondements de la psychanalyse, de sorte qu'une récupération du *queer* par la psychanalyse n'est pas possible, comme complément ou amélioration : on ne parle pas d'une même réalité »¹⁸. Plutôt que de faire consister cette opposition, comme sur un ring de boxe, on pourrait tout aussi bien insister sur l'instabilité et sur la porosité de ce (non-)rapport. De notre point de vue, dans le match qui oppose psychanalyse et théories *queer*, il ne peut y avoir que deux perdant.e.s ou deux gagnant.e.s. Dans ce cas, mieux vaudrait non pas penser les théories *queer* contre la psychanalyse, ou l'inverse, mais *tout contre* comme dans une étreinte.

Griefs et culture gay

D'un point de vue queer, quatre griefs fondamentaux peuvent être dégagés à l'endroit de la psychanalyse. En tant que clinicien, nous ne croyons pas que de tels griefs anti-psychanalytiques ratent leur cible. Au contraire, ils visent droit dans le mille. Quels sont-ils ? Le dispositif analytique, régi par « l'efficiencia profonde et universelle »¹⁹ de la loi de l'Œdipe, corroborerait à la fois l'homophobie et l'hété-

¹⁷ Pour un historique des travaux du champ psy consacrés à l'épidémie du sida, cfr. P. BONNY - M. GROLLIER, *Psychanalyse et sida en France : 1985-2015*. *Revue de la littérature et actualité clinique*, «Bulletin de psychologie», n. 544, IV (2016), pp. 317-327.

¹⁸ J. SAEZ, *Théorie queer et psychanalyse*, EPEL, Paris 2005, p. 136.

¹⁹ S. FREUD, *L'interprétation du rêve* [1905], Seuil, Paris 2010, p. 303.

ro-normativité à l'œuvre dans la société, ce qui l'empêcherait d'atteindre un au-delà de *La* différence des sexes. Œdipienne, homophobe, hétéro-normative, et accrochée à une représentation binaire de la sexualité, la psychanalyse raterait les sujets dont les identités, les pratiques, les gestes, les modes de relation, les amours et les corps ne se conforment plus aux attentes petites-bourgeoises de la Vienne du début du XX siècle²⁰.

A partir de la lecture des travaux de David Halperin, théoricien majeur des *queer* et des *gay studies*, nous souhaiterions montrer comment l'épidémie du sida, telle que cet auteur l'a théorisée, a permis la mise au point d'une critique de la méta-psychologie. Toutefois, cette remise en cause invalide moins le dispositif analytique qu'il ne contribue à en démontrer la nécessité, à pousser les praticien.ne.s à reformuler et à situer la spécificité de leur regard. La lecture de Halperin est bel et bien explicitement contre la psychanalyse. Il perçoit, lui aussi, la *praxis* comme trop vieille, incapable de tendre l'oreille vers les formes d'amitiés et de souffrances propres aux communautés LGBTQ. Nous voudrions cependant pousser ce rapport d'opposition jusque dans ses impasses les plus intimes, une fois encore, contre oui mais *tout contre*.

Halperin approche la subjectivité homosexuelle en-dehors de toute référence psychologique ou psychanalytique. Son travail aborde l'homosexualité en termes "culturels" afin de sortir des approches pathologisantes et dominantes du champ psy. « D'un point de vue théorique et méthodologique, la psychologie et la psychanalyse ont atteint un degré de développement tel qu'elles donnent l'impression trompeuse d'être véridiques et qu'on en vient à penser que les mots qu'elles emploient correspondent terme à terme avec les processus mentaux qu'elles cherchent à représenter »²¹. L'enjeu serait donc de réussir à penser la sexualité, en particulier depuis la crise du sida, de manière alternative sans la ramener à une composante psychologique. Ainsi le fait d'être homosexuel a des conséquences qui dépassent la seule sphère de l'intimité sexuelle²². Être gay comporte des modes de perceptions et d'existences spécifiques. En découle des formes de subjectivités différentes de la norme hétérosexuelle. L'homosexualité vaut alors comme une vaste culture en décalage capable de se réapproprier ces normes tantôt pour les rendre moins douloureuses, tantôt pour s'en moquer. Le projet de Halperin équivaut à se servir de la référence à l'hétérosexualité pour pouvoir mieux s'en passer.

En ce sens, l'épidémie du sida offre un angle d'attaque critique particulièrement révélateur. En effet, ce drame a été l'occasion pour un trop grand nombre de spécialistes de la santé mentale et pour les médias qui leur ont fait écho, de réaffirmer une

²⁰ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à F. BOURLEZ, *Queer psychanalyse. Pour une clinique mineure*, Hermann, Paris 2018.

²¹ D. HALPERIN, *Que veulent les gays ? Essai sur le sexe, le risque et la subjectivité* [2007], Éditions Amsterdam, Paris 2010, p. 17.

²² David Halperin développe différents aspects de cette culture à l'aide, entre autres, d'analyses filmiques éblouissantes dans D. HALPERIN, *L'art d'être gay*, EPEL, Paris 2016.

série de préjugés quant à la spécificité de la psyché gay. Le travail de Halperin illustre bien les logiques de pouvoir que nous évoquions plus haut avec Sedgwick. La prise en charge de la maladie par les spécialistes de la psyché était l'occasion de réasseoir l'hétéronormativité ou l'hétérosexisme propre à une pensée psychanalytique ne voulant pas remettre en cause les tenants et les aboutissants de son approche.

Cela vaut tout particulièrement sur la question de la prise de risques et de la pratique du "bareback" au temps du sida. A travers une analyse fouillée de la littérature scientifique issue du champ psy américain, Halperin montre la tendance à ramener la prise de risques parmi les hommes ayant des rapports sexuels non protégés avec des hommes à des « déficiences psychologiques qui affecteraient la santé mentale des gays et les empêcheraient de fonctionner normalement »²³. Selon notre auteur, expliquer une pratique, plus ou moins diffuse, par une spécificité appartenant à la seule psyché des homosexuels confine, d'une part, à stigmatiser une frange de la population entière à partir d'une pratique sexuelle déterminée et, d'autre part, à garder à l'esprit comme seul modèle valable de santé psychique l'hétérosexualité. Halperin déplore le fait que, la plupart du temps, les médias aient considéré une prise de risque, elle-même minoritaire au sein de la minorité sexuelle étudiée, comme un symptôme révélateur d'une vérité subjective caractérisant le psychisme de tous les homosexuels. L'insondable puissance de la pulsion de mort serait ainsi figurée par cette pratique. Or dans ces conditions, les métaphores psy prennent bel et bien des allures d'armes de contrainte. Et le psychique se transforme en une camisole morale. Les minorités et les praticien.ne.s de l'inconscient dignes de ce nom se doivent de revendiquer des terminologies non stigmatisantes n'associant pas des comportements donnés et difficilement mesurables à des constantes psychiques ou diagnostiques qui vaudraient pour tous. Autrement dit, il faut prendre garde à ce que les concepts et les figures métaphoriques utilisées par la métapsychologie freudo-lacanienne ne trouvent à s'incarner de manière simpliste dans des réalités minoritaires ayant pour effet un redoublement de leur stigmatisation.

Halperin fait donc valoir des pistes pour un contre-discours à la pathologisation paternaliste de l'universalisme théorique psy. Il s'efforce de « penser le lien entre risque et sexualité chez les gays, en mettant au cœur de [l'] analyse la question de leur subjectivité »²⁴. En dépersonnalisant le rapport à la prise de risque, Halperin souhaitait mettre en avant une stratégie politique d'affirmation de soi en dehors de toute culpabilité. Cela revenait d'abord à situer les prises de risques éventuelles et les subjectivités gay dans un univers social plutôt qu'intime. S'appuyant sur un texte autobiographique du militant et théoricien gay Michael Warner²⁵, qui fait le récit d'une prise de risque avec un homme dont il ne connaissait pas le statut sérologique, Halperin évite soigneusement « de mettre l'accent sur le sujet humain pris dans son

²³ D. HALPERIN, *Que veulent les gays ?*, cit., p. 20.

²⁴ *Ivi*, p. 45.

²⁵ Le texte de Warner « *Unsafe* : pourquoi les gays prennent des risques sexuels » est reproduit dans le ouvrage d'Halperin. Cfr. *ivi*, pp. 149-163.

individualité, et renvoie au contraire aux conditions sociales et, en l'espèce, à la situation collective particulièrement difficile et même désespérée à laquelle les gays des grandes métropoles ont dû faire face aux Etats-Unis au début des années 1990 »²⁶.

Pratiques à risque et risques épistémologiques

Dans son texte, Warner cherchait à expliquer pourquoi certains hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes, au beau milieu de l'épidémie du sida, ne se protégeaient pas malgré les conséquences dramatiques que cela pouvait entraîner. Trois raisons, d'ordre identitaire ou culturel, pouvaient être dégagées des réflexions de Warner. D'abord, certains hommes choisissaient peut-être de ne pas mettre de préservatif pendant l'épidémie en raison d'une identification communautaire : par un élan d'appartenance à la même minorité marquée par l'horreur de la maladie, se protéger devenait un geste vain. En effet, être gay signifiait, tôt ou tard, rencontrer la maladie à coup sûr. Au regard de la fidélité au groupe, la protection devenait elle-même secondaire. Le raisonnement serait le suivant : « S'il est inéluctable qu'un certain nombre d'entre nous finissent par être contaminés, [...], comment pouvons-nous savoir à coup sûr où passera la ligne séparant ceux qui seront contaminés et ceux qui ne le seront pas, et de quel côté de la ligne nous nous trouverons »²⁷. Privilégier l'appartenance indéfectible au groupe présente l'avantage de voir la dangerosité du choix comme une conséquence non pas d'un mal être psychique explicable par les concepts métapsychologiques mais comme une affirmation, désespérée certes, mais néanmoins productive de liens, de croyances à un mode de vie collective parmi les membres d'une communauté vivant un calvaire. Le point de départ de la réflexion fait ainsi vaciller le privilège épistémologique *straight* pour partir de la réalité rencontrée par la communauté.

Par ailleurs, deuxième explication non psychologique des prises de risque, la contamination par le VIH ouvrait, *volens nolens*, à d'autres modes de vie qui venaient interroger en profondeur l'idéal hétéronormatif de la bonne santé. A l'époque, être contaminé par le virus signifiait continuer à vivre avec la certitude d'être un mourant. « La pratique érotique du risque » devenait alors une façon d'approcher cette communauté au mode de vie si radicale, qui n'était plus tenue de se sentir responsable de l'avenir « et dont l'existence s'inscrit dans les limites d'une vie prête à s'éteindre à tout moment »²⁸. A nouveau, bien qu'horriblement dangereuse, la prise de risque s'enracinerait moins dans une quelconque fragilité, découlant d'un arrêt dans le développement de la psyché homosexuelle, que dans une volonté paradoxale d'expérimenter de manière extrême la remise en cause de l'hétéronormativité qui caractérisait les modes de vie des sujets contaminés. Ici,

²⁶ *Ivi*, p. 53.

²⁷ *Ivi*, p. 52.

²⁸ *Ivi*, p. 53.

embrasser le risque de la mort n'était plus le signe d'une quelconque faiblesse mentale ou psychologique mais incarnait le refus viscéral de la domination du bon sens hétérosexiste. Prendre un risque minait outrageusement un autre risque : celui de se référer au privilège d'une société organisée sur la bonne santé reproductive de ses sujets ²⁹.

En troisième lieu, Warner, relu par Halperin, expliquait que si la maladie était intolérable, y survivre pouvait l'être tout autant : comment admettre ne pas avoir été frappé par l'injustice et continuer à vivre comme si de rien n'était ? Qui est celui qui survit à toutes celles et ceux qui l'ont aimé ? Autant se laisser contaminer plutôt que d'assumer la douleur de rester vivant face à tant de pertes. L'explication de cette conduite, pour le moins étrange aux yeux de celles et ceux qui n'étaient pas directement concerné.e.s, passait ainsi par l'appartenance communautaire et non plus par une responsabilité subjective. Halperin dépathologise donc la prise de risque en la rattachant à une sorte d'affirmation, sans doute funeste, de l'appartenance à un groupe stigmatisé par l'horreur de l'épidémie.

Plus précisément encore, la relecture du texte de Warner par Halperin polarise son attention sur la manière dont cette pratique de la sexualité à risque refuse l'idéal d'une sexualité épanouie où chaque sujet disposerait librement de son corps et de sa psyché au moment d'un rapport sexuel. Pendant les heures les plus sombres qu'ont pu vivre les homosexuels, un tel idéal où l'on ne pratiquerait pas de gestes inconsidérés mais où l'on s'épanouirait dans la rencontre avec l'autre apparaissait comme un mensonge intolérable. Le mythe de la sexualité heureuse, où les partenaires s'épanouissent béatement, opérait une réification du désir et des pratiques qui, en dernière instance, condamnaient les modes de sexualités qui s'éloignaient de l'idéal reproductif hétérocentré. A l'envers de la morale puritaine WHASP, et de ses appels à la responsabilisation et à la bien-pensance, il fallait faire l'effort d'admettre que « ce qui est excitant, c'est d'être obscène, désobéissant, impur, indigne : c'est de commettre des actes *moralement* déjà très risqués au regard des critères normatifs de ceux qui les accomplissent »³⁰.

Le sexe est-il toujours forcément le signe de l'estime de soi, du respect pour l'autre, et de l'épanouissement conscient de ce que nous sommes ? Ici, la tentation est grande, pour un psychanalyste, de faire appel à l'universel de la pulsion de mort tel qu'il a été formulé par Freud dans l'*Au-delà du principe du plaisir*³¹. Chaque être humain aurait à affronter en lui-même un sombre excès en mesure de mettre à mal tous les idéaux de sens et de sublimation, de contredire les plus hautes réalisations de l'esprit et d'induire les plus pénibles répétitions dans la vie de chaque sujet. « En théorie, une telle force serait à l'œuvre en chacun de nous, et non pas seulement chez les homosexuels, puisque la pulsion de mort freudienne est universelle. Mais

²⁹ Sur ce point, lire L. EDELMAN, *Merde au futur*, EPEL, Paris 2016, ainsi que l'œuvre de G. DUSTAN, *Œuvres*, tome I, préfaces et notes de Thomas Clerc, P.O.L, Paris 2013.

³⁰ D. HALPERIN, *Que veulent les gays ?*, cit., p. 64.

³¹ Cfr. S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir* [1920], Payot, Paris 2010.

seuls les gays voient leurs pratiques sexuelles faire couramment l'objet d'une attention scrupuleuse et même punitive ; eux seuls voient leur comportement sexuel, dans le contexte d'épidémie de VIH/sida, apporter la preuve du pouvoir destructeur de la pulsion de mort. Ce style de raisonnement psychanalytique confère à la pulsion de mort une application à la fois grossièrement littérale et spécifiquement homosexuelle »³².

Ethique psychanalytique : pour une géographie des désirs

Reste à souligner que la mise en perspective de la subjectivité gay, telle qu'elle est élaborée par Halperin, en rabattant les cartes du côté du mode vie plutôt que de la consistance psychique, ne permet pas d'envisager des formes d'aide par la parole qui pourraient faire face à la manière singulière dont chaque sujet appréhende le risque de la maladie, au cas par cas. Si la réinscription de la prise de risque dans la communauté prémunit contre toute explication à partir d'une vérité soi-disant établie dans le psychisme gay par une doctrine hétéronormative, si elle défait toute réification pathologisante du désir homosexuel, il ne faudrait pas, à l'inverse, que, sous couvert d'appartenance à une communauté, chaque sujet ne puisse répondre et constituer une explication radicalement subjective de ses actes. Autrement dit, si l'appartenance communautaire permet de formuler des réponses autres que celles proposées par la pensée *straight*, elle ne doit pas non plus venir amputer l'irréductibilité de chacun, l'extrême singularité qui le fait valoir comme différent, précieux parce que différent.

La psychanalyse, et toutes les cures conduites sous le signe de l'importance accordée à la parole, n'a d'autre but que de laisser advenir un dire irréductiblement singulier où chaque être humain sera en mesure de se nommer et de nommer son désir. Là où le discours communautaire insiste pour la reconnaissance de ses droits et des injustices à partir d'un même rejet de la différence, le discours analytique excentre à partir des différences. Il extrait hors des coordonnées politiques, sociales, familiales, ce que le sujet a d'incomparable. Il y a bel et bien un risque épistémologique à aborder les pratiques à risque d'un point de vue pathologisant ou universalisant mais il y aurait aussi gros à risquer en gommant le trait singulier qui fait de chaque vie un site incomparable à aucun autre. Même si elles donnent raison des fondements de la discrimination, qu'elle soit intériorisée ou éprouvée face au monde, même si elles relativisent les décalages par rapport à la norme, les explications de Halperin peinent à aider le sujet à faire avec sa propre difficulté d'être. Elles déstigmatisent et démoralisent – ce qui est tout à fait nécessaire. Mais elles laissent en friche la question propre à la pratique psychanalytique, soit : comment, en-deçà d'une (dé-)construction sociale, familiale, langagière chacun

³² D. HALPERIN, *Que veulent les gays ?*, cit., p. 74.

peut-il faire avec sa souffrance d'exister pour la transformer en désir ? Comment tirer un peu de joie de sa douleur ? Le schéma explicatif de l'homosexualité n'appartient certes plus à la psychanalyse³³. En revanche, la construction désirante de chaque sujet et les arcanes de son articulation restent un mystère qui dépend de l'élucubration et du bricolage que l'espace de la cure propose à tout un chacun.e. Notre appréhension de l'Autre n'est pas exempte d'un apprentissage social mais elle varie au cas par cas. Il s'agit d'en repérer la généalogie spécifique, d'en dresser la carte, séance après séance. La psychanalyse se présente alors comme un lieu unique pour accueillir les spécificités des corps affectés par une telle géographie sentimentale, affective, conceptuelle et langagière.

Fabrice Bourlez

fabrice.bourles@gmail.com

École Supérieure d'art et de design de Reims
et Sciences Po Paris

References

- AYOUCHE T., *Psychanalyse et mauvais genre : la tentation de l'ontologie*, in LEDUC G. (dir.), *Masque-reading: comment faire des études-genres avec de la littérature*, L'Harmattan, Paris 2014.
- BONNY P. - GROLLIER M., *Psychanalyse et sida en France : 1985-2015. Revue de la littérature et actualité clinique*, «Bulletin de psychologie», n. 544, IV (2016), pp. 317-327.
- BOURLEZ F., *Queer psychanalyse. Pour une clinique mineure*, Hermann, Paris 2018.
- BUTLER J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], La Découverte, Paris 2005.
- DUSTAN G., *Œuvres*, tome I, préfaces et notes de Thomas Clerc, P.O.L, Paris 2013.
- EDELMAN L., *Merde au futur*, EPEL, Paris 2016.
- ÉRIBON D., *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris 1999.
- FASSIN E., *L'Inversion de la question homosexuelle*, Éditions Amsterdam, Paris 2008.
- FOUCAULT M., *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, vol. 1, Gallimard, Paris 1976.
- FOUCAULT M., *De l'amitié comme mode de vie* [1981], in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris 2001.
- FREUD S., *Observation sur l'amour de transfert* [1915], in *La Technique psychanalytique*, PUF, Paris 1953.
- FREUD S., *Une difficulté de la psychanalyse* [1917], in *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Gallimard, Paris 1985.
- FREUD S., *Trois Essais sur la théorie sexuelle* [1905], Gallimard, Paris 1987.
- FREUD S., *L'interprétation du rêve* [1905], Seuil, Paris 2010.
- FREUD S., *Au-delà du principe de plaisir* [1920], Payot, Paris 2010.

³³ Cfr. E. FASSIN, *L'Inversion de la question homosexuelle*, cit., et D. ÉRIBON, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris 1999.

- HALPERIN D., *Que veulent les gays ? Essai sur le sexe, le risque et la subjectivité* [2007], Éditions Amsterdam, Paris 2010.
- HALPERIN D., *L'art d'être gay*, EPEL, Paris 2016.
- LACAN J., *Fonction et champ de la parole et du langage* [1953], in *Écrits*, Seuil, Paris 1966.
- LESTRADE D. - PIALOUX G., *Sida 2.0. Regards croisés sur 30 ans d'une épidémie*, Fleuve Noir, Paris 2012.
- PROKHORIS S., *Le Sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Aubier, Paris 2000.
- ROUDINESCO E., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris 1993.
- SAEZ J., *Théorie queer et psychanalyse*, EPEL, Paris 2005.
- SEDGWICK E.K., *Epistémologie du placard* [1990], Éditions Amsterdam, Paris 2008.
- WITTIG M., *La Pensée straight*, Balland, Paris 2001.
- WITTIG M., *On ne naît pas femme*, «Questions féministes 1977-1980», Syllepse, Paris 2012, pp. 973-981.

Pathologies de l'excès et vérité menteuse¹

Domenico Cosenza*

English title: Pathologies of excess and lying truth

Abstract: Starting from mental anorexia, this article discusses the problem of the status of truth in the contemporary clinic of the so-called new forms of the symptom. I show how the status of the contemporary symptom is heterogeneous with respect to that of the classic Freudian symptom obtainable from the neurosis clinic. I articulate this difference by leveraging the size of the excess of enjoyment and the function of the truth at stake in the symptom. In the neurotic symptom, the excess of enjoyment always occurs in partial form and within the framework of a discursive structure: Lacan would say that it presents itself as a plus-de-jouir. The truth presents itself in this picture as not-entirely sayable, and as a lying truth, inexorably taken in the fictional structure of the signifying chain in which the neurotic subject is constituted. In the so-called contemporary symptom, the size of the excess is presented in a massive and non-partial form, outside discourse of-fact if not structurally. The truth that is correlative to it is not offered as not entirely sayable or metaphorical, but rather literal, superegoic and holophrastic. At the same time, this article highlights the defensive function that these new symptomatic forms bring into play: protecting the subject from the passage to the destructive act, in particular suicide. In this sense we emphasize rather also the positive function of "action" at stake in these symptoms – with particular reference to anorexia and drug addiction – which gives life to the construction of an articulated and daily ritual that lasts over time and supports the enjoyment of symptomatic practice in play.

Keywords: pathology; excess; truth; anorexia; new symptoms.

1. Le côté kamikaze et le côté toxicomane dans l'anorexie

J'ai commencé ma recherche clinique à partir de la question de l'anorexie. Je suis entré dans ce champ des troubles alimentaires il y a plus de 20 ans, à travers différentes expériences institutionnelles en Italie, et je n'en suis jamais vraiment sorti. Au commencement, les références données par Lacan, en particulier sur l'anorexie mentale, ont fonctionné pour moi comme de véritables points d'orientation dans la pratique, soit dans le travail analytique en cabinet, soit dans le milieu des institutions des soins. A ce propos, il est sorti en France, il y a deux ans, un livre,

¹ Ce texte reprend une conférence tenue le 16/09/16 près l'Atelier de Criminologie Lacanienne à Martigny.

fruit de ma thèse en psychanalyse à l'Université de Paris 8, qui peut donner l'idée de mon parcours de recherche dans ce champ. Le titre du livre est *Le refus dans l'anorexie*². On peut partir d'ici, du refus anorexique, pour arriver à interroger le nœud qui nous intéresse le plus: le rapport entre l'excès et la vérité. En effet, il s'agit d'une porte d'entrée privilégiée dans la question. Le refus dans l'anorexie se présente en même temps comme une évidence et comme une énigme. L'évidence c'est la constatation du refus du patient. C'est un fait, mais cette évidence devient en soi pour nous tout à fait énigmatique. Pourquoi le sujet refuse-t-il de se nourrir de façon radicale, jusqu'à arriver aux limites physiologiques entre la vie et la mort? Et encore plus énigmatiquement, pourquoi s'oppose-t-il fortement aux soins et à l'hospitalisation quand il est en condition de risquer la mort à cause de l'amaigrissement extrême de son corps? Pourquoi ne veut-il pas cesser de refuser de manger jusqu'aux limites des possibilités du corps?

On rencontre ici, à un premier niveau dans le sens commun du terme, la dimension de l'excès, dans la forme de ce refus radical. Mais en même temps, on rencontre ici aussi un problème à propos de la vérité, quand on fait remarquer à la patiente anorexique que sa condition physique est à risque de mort et qu'elle répond en refusant cette évidence de façon très déterminée.

Quelle valeur pourrions-nous donner à cette négation forcenée de l'état de son propre corps que l'anorexique nous montre, et qui est au cœur d'un trouble typique de ce cadre syndromique, c'est-à-dire la dysmorphoperception de sa propre image corporelle?

Lacan nous a aidé à nous orienter dans cette complexité constituée par la clinique de l'anorexie mentale, nous donnant des indications structurales pour lire le cœur de la question en jeu. Il nous aide en effet à éviter de nous perdre dans la phénoménologie, et à isoler l'opération clé en jeu et l'objet réel au centre de l'expérience anorexique. C'est en effet autour de deux piliers que la lecture lacanienne de l'anorexie se structure: le refus et l'objet rien.

Quand il nous parle du refus anorexique, Lacan ne nous parle pas simplement du refus de manger qui est au cœur de la conduite anorexique. Il nous parle d'un refus essentiel, structural, qui est à la base de son refus de manger la nourriture. Dans ce sens, Lacan fait du refus anorexique comme phénomène une question, pour arriver à le lire, dans sa structure, comme une réponse.

Nous trouvons en effet déjà dans son écrit juvénile *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* de 1938, la première référence au refus qui est au cœur de sa lecture de l'anorexie, dans la forme du «refus du sevrage»³. À partir d'ici, la référence au refus sera, à propos de l'anorexie, toujours présente dans son enseignement. Dans cette première référence, Lacan situe l'anorexie dans une triade

² D. COSENZA, *Le refus dans l'anorexie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2014.

³ J. LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), in ID., *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 32.

clinique, ensemble avec la toxicomanie et les névroses gastriques⁴. Tous les trois se caractérisent par une fixation libidinale à l'objet de la première expérience de satisfaction, le mythique objet maternel, duquel ils n'arrivent pas à se séparer. Donc si «l'enfant se sèvre»⁵, comme Lacan nous le dit dans le *Séminaire X*, l'anorexique, comme le toxicomane, refusent de se sevrer. Lacan nous enseigne que le sevrage n'est pas simplement une séparation. Il est en même temps une se-partition, c'est-à-dire la perte d'une partie de son corps. Dans le sevrage le sein, qui n'appartient pas seulement à la mère, est, nous dit Lacan, un objet ambocepteur, qui appartient aussi au corps de l'enfant. Ce qui se révèle rapidement dans l'expérience de l'anorexie infantile, se montre après-coup dans l'anorexie mentale de l'adolescente, comme réponse à la rencontre, dans la conjoncture de la puberté, de quelque chose de traumatique qui montre à l'horizon de sa vie; soit la possibilité de la perte et de la rencontre avec la loi de la castration. Le développement de l'anorexie mentale à l'adolescence révèle une prise de position inconsciente qui se montre, à travers le refus de manger, comme un refus de la perte de jouissance et de la loi de la castration. A travers cette opération, l'anorexique se maintient dans le royaume de la Mère mythique, objet d'une jouissance intégrale, plutôt qu'accepter d'entrer dans un monde où l'ancien maître, le père et son imago, sont désormais, comme le disait déjà Lacan dans un de 1938, dans un déclin irréversible⁶.

Nous retrouvons la même structure, certes dans un appareil conceptuel complètement renouvelé par rapport au neokleinisme de l'écrit de 1938, dans la référence à l'anorexie du dernier enseignement de Lacan. Nous sommes ici dans le *Séminaire XXI. Les non dupes errent* donnée par Lacan le 9 avril 1974, et il s'agit du dernier mot de Lacan sur la question anorexique⁷. Je retrouve aussi dans cette dernière référence de Lacan à l'anorexie une prise de distance face à une certaine idéalisation que nous pourrions trouver dans les références des années 50 – *La direction de la cure* de 1958, et les *Séminaires IV et V* – et dans les années 60 – les *Séminaires X* et *XI*. Dans ces références en effet l'anorexique montre dans sa position la dérive qui est la voie d'Antigone soit celle d'un «kamikaze du désir»⁸, prêt à mourir pour produire dans l'Autre la division nécessaire à faire émerger, pour elle-même, une place dans le désir de l'Autre (1958); où à causer l'angoisse de ses parents à travers la menace de disparition qu'elle incarne avec son corps déprivé par elle-même de nourriture (Sem. XI). Dans sa dernière référence à l'anorexie de 1974 en fait, comme il l'avait fait dans l'écrit de 1938, Lacan nous montre la qualité presque toxicomane en jeu dans la position anorexique. Plutôt qu'ouvrir un manque dans l'Autre dans lequel il peut trouver une place de désir, Lacan nous montre dans ce cours de 1974

⁴ *Ivi*, p. 35.

⁵ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962-1963), Seuil, Paris 2004, p. 379.

⁶ J. LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, cit., p. 60.

⁷ J. LACAN, *Le Séminaire XXI. Les non dupes errent*, inédit, classe du 9 avril 1974. Voir sur ça aussi D. COSENZA, *L'anorexie dans le dernier enseignement de Lacan*, «La Cause du désir», 81 (2012).

⁸ Voir à ce propos J.-A. MILLER, *Lettres à l'opinion éclairée*, Seuil, Paris 2001, pp. 162-163.

qu'il y a au cœur du refus anorexique une tentative de combler le trou dans le savoir. Ceci pour éviter la rencontre avec l'horreur que ce trou produit dans l'Autre. Le refus anorexique se révèle ici comme un refus du savoir inconscient dans son trou réel, et cette opération nous montre un côté pervers, dans le sens où Lacan définit le pervers dans le Séminaire XVI, soit comme celui qui se consacre à «... combler le trou dans l'Autre»⁹. Le pervers n'est pas pour Lacan un transgresseur, il est au contraire plutôt un «defensor fidei» (défenseur de la Foi)¹⁰. Il se consacre à défendre de façon implacable un certain ordre établi.

2. De l'anorexie mentale aux pathologies de l'excès

En effet, l'anorexie mentale est la première incarnation clinique que nous avons trouvée dans notre parcours de ce que nous avons voulu définir comme pathologie de l'excès. Mais on doit s'entendre sur cela. Cette définition ne vaut pas de la même façon pour toutes les formes d'anorexie. Par exemple, elle ne fonctionne pas pour l'anorexie hystérique, qui est une déclinaison de l'hystérie et qui répond à la logique de la névrose, dans le même sens que dans l'anorexie mentale strictement entendue. Dans les cas névrotiques en effet, le refus anorexique maintient un fonctionnement de structure métaphorique, et l'anorexique y «joue de son refus comme un désir»¹¹. Le refus est ici une métaphore du désir et d'une demande d'amour: il est orienté pour ouvrir dans l'Autre une réponse désirante, à travers l'angoisse comme pont vers le désir et le signe d'amour. La jouissance hystérique de l'insatisfaction tend à maintenir le refus dans une certaine métonymie, pour préserver la vitalité du désir comme manquant. Nous trouvons cette doctrine de l'anorexie dans l'écrit «*La direction de la cure*», et dans les *Séminaires IV et V*.

La dimension de l'excès est au cœur de l'anorexie mentale, celui-ci se loge au-delà de la névrose. Dans ce cadre, le refus anorexique n'a plus une structure métaphorique, il ne répond plus aux lois du signifiant, mais s'impose comme un impératif de jouissance absolu. Il s'agit du refus comme un mode de jouissance en soi. De cette forme de refus Augustin Ménard nous en donne une très bonne définition, quand il écrit que ce que l'anorexique refuse à manger c'est du signifiant¹². En effet, c'est quelque chose qui est dans la même ligne de ce que le jeune Lacan disait en 1938 à propos du refus de sevrage dans l'anorexie.

Mais quelle est la jouissance en jeu dans cette opération majeure qu'est le refus dans l'anorexie mentale? Lacan nous dit qu'il s'agit d'une opération qui se produit

⁹ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1967-1968), Seuil, Paris 2006, p. 253.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ J. LACAN, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (1958), in Id., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 628.

¹² A. MÉNARD, *L'anorexie mentale, entre psychose et névrose? Les anorexiques supposées sans demande*, «Pas Tant», 20 (1988), p. 25.

autour du «rien». Le refus dans l'anorexie orbite autour de l'objet «rien». Qu'est-ce que cela signifie? A la fin des années 50, Lacan nous donne une définition du «rien» anorexique qui est de l'ordre du signifiant. Il s'agit plus précisément du signifiant de l'objet du désir, impossible à trouver dans le monde. Celui-ci laisse le désir structurellement insatisfait. En prenant, comme le fait Lacan dans *La direction de la cure*, la référence au rêve freudien de la belle bouchère¹³, le «rien» c'est le signifiant de l'objet du désir qui annule ou laisse en suspension tous les autres: ni caviar, ni saumon, rien. Donc, le «se nourrir du rien» que nous trouvons ici ou dans le *Séminaire IV*¹⁴ à propos de l'anorexie vaut pour l'anorexie hystérique, mais il ne marche pas pour l'anorexie mentale. Pour celle-ci, le «rien» deviendra un objet réel de jouissance. «Manger le rien» c'est l'opération étrange, contre-intuitive, que l'anorexique mentale réalise à travers le refus, et qui lui donne une jouissance absolue. Pour donner un peu plus de chaire clinique à cette formulation de Lacan, on peut penser au paradoxe dans lequel plus le sujet anorexique est proche de la mort en raison de son refus de manger, plus son attachement à sa solution symptomatique est fort; soit plus il résiste à chaque effort pour le soigner et l'hospitaliser, plus il résiste à ce qui peut lui sauver la vie. L'anorexique mental n'accepte pas d'être détaché de sa pratique de jouissance, qui la fait jouir sans limite. Ce point a été toujours l'énigme fondamentale de l'anorexie mentale, et les cliniciens, qui ont dédié leur vie à ce champ de recherche, ont cherché une clé pour la lire. Pour Selvini Palazzoli, l'énigme est représentée par l'étrange et typique expression de satisfaction sur les visages des jeunes anorexiques en condition de risque mortel¹⁵. Les Kestemberg prouvaient répondre à ce mystère dans les années 70 à travers leur théorie de l'orgasme de faim, effet du refus réitéré de se nourrir¹⁶. Bernard Brusset avait formulé l'intéressante définition de «toxicomanie endogène»¹⁷ pour expliquer l'énigme libidinale de l'anorexie mentale: une toxicomanie où la drogue n'est pas un objet du monde, soit exogène, mais plutôt un objet toxique situé à l'intérieur du corps. Pour soutenir sa thèse, il s'appuyait aussi sur les recherches de la neurophysiologie, qui démontrent l'augmentation d'endorphine comme conséquence du refus réitéré de s'alimenter, et cette augmentation correspond à l'excitation qui se produit et qu'on peut constater dans l'hyperactivité. Il est surpris de voir la même chose chez les patients anorexiques. Il s'agit d'un vitalisme paradoxal, qui voyage aux marges de la mort, que nous trouvons aussi chez les toxicomanes.

¹³ J. LACAN, *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, cit., pp. 598-602.

¹⁴ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet* (1956-1957), Seuil, Paris 1994, pp. 199 et suiv.

¹⁵ M. SELVINI PALAZZOLI - S. CIRILLO - M. SELVINI - A.M. SORRENTINO, *Ragazze anoressiche e bulimiche*, Cortina, Milano 1998, p. 2.

¹⁶ E. KESTEMBERG - J. KESTEMBERG - S. DECOBERT, *La faim et le corps. Une étude psychanalytique de l'anorexie mentale* (1972), PUF, Paris 1988.

¹⁷ B. BRUSSET, *Psychopathologie de l'anorexie mentale*, Dunod, Paris 1998, p. 160.

3. *Nouvelles formes du symptôme*

Une définition donnée par Jacques-Alain Miller il y a 20 ans dans son cours *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique* (1996-1997) en collaboration avec Éric Laurent, va nous aider dans la direction d'éclairer le statut de la vérité dans les pathologies de l'excès. La définition de Miller concerne en particulier l'anorexie mentale. Il s'agit d'une lecture radicale de la question du refus. Miller soutient que dans l'anorexie mentale nous trouvons un fondamental «refus de l'Autre»¹⁸. Mais Miller fait en même temps de cette définition le dénominateur commun de ce que l'on nomme, à partir du travail d'Hugo Freda et Bernard Lecoeur, les nouvelles formes du symptôme. Nous avons l'habitude de les nommer aussi les symptômes contemporains, en raison de la large diffusion qu'ils ont dans l'époque du capitalisme avancé, soit à partir de la deuxième moitié du siècle passé dans les pays économiquement les plus développés: l'Amérique du Nord, l'Europe, le Japon, l'Australie. On les nomme aussi des symptômes sociaux en raison de la diffusion très rapide qu'ils ont connue, donnant lieu à de véritables épidémies qui caractérisent le cadre de la psychopathologie contemporaine, en particulier à partir de l'âge de la puberté. À partir de l'épidémie toxicomane des années 60, de l'anorexie des jeunes filles dans les années 70, de la boulimie dans les années 80, et du plus récemment les trouble d'alimentation incontrôlé (*Binge Eating Disorder*) liés à une diffusion impressionnante de l'obésité, nommé par l'OMS comme la nouvelle pandémie du siècle XXI, nous avons assisté dans les dernières décennies à une amplification de ce style symptomatique vers d'autres solutions connectées à la productions en série de nouveaux objets-gadgets propres au capitalisme contemporain et à ses développements technologiques.

Mais quelle est l'implication de cette définition, soit celle du «refus de l'Autre», que Miller pose au cœur de l'anorexie mentale mais aussi des nouvelles formes de symptômes (NFS)? Le Refus de l'Autre implique un refus radical du champ du symbolique. Un refus du signifiant et de ses lois qui impose structurellement au sujet une perte de jouissance. Cette perte est une condition nécessaire pour trouver sa propre place dans le lien social dirait Freud, dans le discours dit Lacan. C'est pour ça que Miller enrichissait sa définition des NFS dans la même leçon de son cours avec un mathème commun: «jouissances sans Autre»¹⁹. La vraie anorexique, le toxicomane, font une expérience de la jouissance sans l'Autre, en dehors du réglage de la jouissance par la loi de la castration symbolique. L'expérience de la jouissance qu'ils font n'est pas de l'ordre du plus-de-jouir qui est l'effet d'une perte de jouissance dans le discours. Elle est plutôt de l'ordre d'une jouissance pleine, sans limite, incomparablement plus forte pour eux que la jouissance propre à la vie sexuelle des hommes et des femmes. Il s'agit d'un point que Karl Abraham avait

¹⁸ J.-A. MILLER - É LAURENT, *El Otro que no existe y sus comités de etica*, 1996-1997, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-Mexico 2005, classe di 21 mai 1997, pp. 378-379.

¹⁹ *Ivi*, pp. 373-379.

très bien isolé en 1916²⁰ à propos de l'anorexie et des pathologies caractérisées par l'addiction à un objet de jouissance (alcoolisme, faim nerveuse, toxicomanie): soit le ratage de l'entrée dans la vie sexuelle et de l'ancrage de la jouissance à un point de fixation orale premier, répété, réitéré à travers la consommation régulière d'un objet d'addiction. Mais Lacan ne disait pas quelque chose de très différent à propos du toxicomane, quand il affirmait que ce dernier avait rompu son mariage avec le phallus et la jouissance phallique, qui est justement la jouissance en perte coordonnée par les lois du signifiant.

4. Vérité et discours dans les pathologies de l'excès

Nous arrivons alors à préciser le point-clé de notre argumentation: le statut de la vérité dans son rapport avec l'excès, à l'intérieur de ce que nous avons nommé les pathologies de l'excès. Quel statut peut-on donner à la dimension de la vérité dans ce cadre? Peut-on dire qu'elle fonctionne sous la forme de la «vérité menteuse», de la vérité qu'on peut seulement «mi-dire» et de laquelle nous parle Lacan dans le Séminaire *L'envers de la psychanalyse*²¹? Je répondrai que la vérité menteuse nous pourrions la trouver en fonction dans l'expérience de l'être parlant, dans le cadre de ce que j'appellerais le «régime discursif de la vérité». Ce régime correspond à la structure que Lacan nous donne du discours, formulée à partir du Séminaire XVI, et qu'il pluralise dans sa théorie avec les 4 discours développée dans le Séminaire XVII. Cette notion de discours traduit en mathème ce que Freud, c'est Lacan même qui le dit, formulait comme étant le lien social dans «Malaise dans la Civilisation». Entrer dans le discours, trouver une place dans le lien social, impliquent structurellement pour le sujet (\$) une perte de jouissance (*a*) par l'effet de l'action du langage (S1-S2) sur son corps. Le sujet névrotique est celui qui trouve sa place comme sujet divisé dans la structure du discours, et qui peut dans l'expérience, et dans la cure analytique, développer son trajet en faisant des passages de discours, et un changement correspondant de sa place, dans le transfert. Mais dans le régime de vérité des NFS, comme il y a un refus de l'Autre, c'est évident, qu'il n'y a aucune possibilité de désaliénation structurale de son être, il n'y a aucun rapport d'*Aufhebung* du sujet divisé avec la vérité. En effet, le statut de la vérité dans ce cadre se présente avec des caractéristiques précises: 1) d'abord, la vérité a une place stable dans la structure du discours: elle est cachée au-dessus de l'agent du discours, en bas à gauche, au-delà quel que soit le discours qui domine; 2) elle est structurellement divisée du lieu de la production, qui a sa place dans le discours en bas à droite; 3) la structure de la vérité dans le discours est toujours caractérisée par l'impossibilité à être dite toute par le sujet: elle est toujours une «vérité menteuse», prise dans la structure des fictions, et ne peut être dite seulement qu'à moitié.

²⁰ K. ABRAHAM, *Esquisse d'une histoire de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux* (1916), in ID., *Oeuvres Complètes II*, Payot, Paris 1977.

²¹ J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Seuil, Paris 1991, p. 39.

Les pathologies de l'excès ne répondent pas au régime discursif de la vérité comme structure de fiction et du symptôme comme métaphore du sujet de l'inconscient. Elles répondent plutôt au régime hors-discours, fondamentaliste de la vérité comme impératif d'une jouissance absolue. A la différence de la névrose, où il y a toujours en jeu un espace pour l'interprétation du message qui arrive au sujet de l'inconscient, dans les pathologies de l'excès le sujet doit strictement réaliser à la lettre ce que le commandement de jouissance lui ordonne. Dans ce sens, les symptômes contemporains, que nous nommons ici «pathologies de l'excès», ne sont pas des symptômes de l'inconscient dans le sens freudien, mais ils sont plutôt des symptômes de l'époque du parlêtre, des solutions déconnectées de l'inconscient comme lieu du sens et de la vérité²².

En reprenant une récente distinction proposée par Éric Laurent dans le premier numéro de *The Lacanian Review*, on pourrait penser au régime discursif de la vérité comme le régime propre de la Civilisation, dans le sens de Freud, et à un régime hors-discours de fait pour les pathologies de l'excès. Une sorte de radicalisation fondamentaliste de la solution symptomatique du sujet. Je le cite:

In radicalisation, from drug addiction to fatal bacchanalia, in this way of blowing oneself up with a bomb, one passes beyond civilization, in a disconnection, a fact of jouissance²³.

Nous savons que Lacan a formulé, dans sa conférence tenue à Milan en 1972, *Du discours psychanalytique*²⁴, une autre structure discursive qu'il a nommé le «Discours Capitaliste» et que nous pourrions lire comme son diagnostic du malaise dans la Civilisation, malaise propre au capitalisme contemporain. Cette structure nous montre en réalité un faux discours, mais dans sa fausseté, il nous montre un fonctionnement que nous pourrions retrouver dans la structure des pathologies de l'excès. Le circuit de ce discours pose en connexion directe ce qui, dans le Discours du Maître (DM), était marqué comme un arrêt structural du rapport: c'est-à-dire la relation entre le sujet barré et l'objet *a*. La structure du DM traduisait ainsi la loi de la castration symbolique soit que le rapport du sujet à l'objet de la jouissance reste toujours un rapport de perte structurale. Il s'agit de la condition même, du prix à payer par le sujet disait Freud, pour trouver une place dans le lien social. Dans le Discours Capitaliste, au contraire, le sujet vit dans l'illusion de pouvoir trouver une place dans le lien social, sans jamais rien perdre de sa jouissance. Il s'agit d'un passage propre au capitalisme contemporain, où comme écrit Lacan dans *Radiophonie* en 1970, on assiste à «...la montée au zénith social de l'objet dit par moi petit *a*»²⁵. Dans le discours capitaliste, on assiste à un mouvement de recy-

²² J'ai développé ce point dans ma conférence *Body and language in Eating Disorders*, tenue à Dublin le 6 février 2016 dans le cadre de l'ICLO-NLS. On peut la trouver sur le site de l'ICLO.

²³ É. LAURENT, *The Unconscious and the Body Event*, «The Lacanian Review», 1 (2016), p. 183.

²⁴ J. LACAN, *Du discours psychanalytique*, in *Lacan in Italia. 1963-1978*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 32-55.

²⁵ J. LACAN, *Radiophonie* (1970), in Id., *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 414.

clage circulaire continu de la jouissance qui renvoie à l'infini la rencontre du sujet avec la castration. Il s'agit d'une structure qui dit quelque chose de plus au sujet du fonctionnement des symptômes contemporains, ce que nous avons défini comme pathologies de l'excès, diffusées dans la société des consommations actuelles.

Dans le «régime discursif de la vérité» que Freud a inventé dans la définition qu'il met au fondement du lien social et de la Civilisation, le rapport du sujet à l'objet de jouissance est structuré à travers la médiation du signifiant, condition même de possibilité de l'expérience. Pour Freud, ceux qui ne se situent pas dans ce régime sont des sujets structurellement hors-discours, qui n'acceptent pas de perdre de la jouissance pour trouver une place dans le lien social. Cette perte en est la condition. La psychose est l'effet de cette «Verwerfung» (forclusion) structurale, ce que le Lacan du *Séminaire III* et de la *Question préliminaire* a traduit comme la «forclusion du Nom-du-Père».

Bien, dans le discours capitaliste, nous trouvons en action un autre régime de la vérité, fondé sur l'illusion d'une inscription possible du sujet dans le lien social sans perte de jouissance. C'est une formule, si vous voulez, qui nous restitue la «perversion» propre du discours du capitalisme contemporain. Comblé le trou dans l'Autre, c'est l'opération essentielle. Pour le faire, le capitalisme contemporain dispose d'une infinité d'objets marchandises qui peuvent fonctionner, à chacun selon son goût, comme objet fétiche. Il s'agit d'une condition «hors-discours de fait», dans laquelle la vérité ne fonctionne pas comme structure de fiction, et la parole du sujet n'a, pour lui-même, pas de pouvoir métaphorique ou d'effets d'évocation. Dans ce cadre, la distinction entre sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé s'éclipse, la division du sujet évapore, il y a seulement un corps parlant qui jouit, seul, avec son objet de jouissance. En effet, dans les pathologies de l'excès, nous avons précisément une impasse radicale dans la structuration signifiante de l'expérience du sujet, solidaire à une expérience de la jouissance comme Une, comme une jouissance qui n'est pas en perte. En bref, nous avons un fonctionnement hors-discours de la jouissance et de la vérité: la jouissance ne fonctionne pas comme une jouissance discursive. La vérité, dans la même ligne, ne se présente pas sous la forme du *mi-dire*. Plutôt, elle prend la forme absolue et littérale de l'impératif de jouissance.

5. *Le régime de l'excès et la question de la vérité*

Ces considérations nous conduisent à penser qu'en effet, les symptômes contemporains sont l'expression d'un nouvel ordre, d'un nouveau régime de la vérité et de la jouissance, alternatif au régime discursif de la vérité comme *mi-dire* et de la jouissance en perte. Le pseudo-discours tracé par Lacan dans la structure du Discours Capitaliste peut rendre l'idée de cet ordre comme une alternative mais elle parasite la structure du discours dans la contemporanéité. Ce serait en effet une erreur de penser la toxicomanie ou les troubles alimentaires comme des formes de transgression face au fonctionnement du discours contemporain. Au contraire, elles sont une

expression radicalisée de ce nouvel ordre, dans lequel l'excès, comme expérience d'une jouissance Une, sans perte, fonctionne en place d'agent du discours. On doit dans ce sens distinguer une dimension discursive de l'excès comme jouissance en perte, qui répond au cadre d'une clinique du manque et de la névrose, et une dimension de l'excès comme trop plein, comme hors-discours, dans laquelle il manque du manque. Dans ce dernier cadre, les toxicomanies et les troubles alimentaires – au-delà de la névrose – s'instituent en donnant vie à des circuits de jouissance structurés, à des systèmes, des rituels et des pratiques quotidiennes qui tournent autour de la construction et de la perpétuation de l'expérience de jouissance. Ces pathologies absorbent de façon radicale la vie du sujet, elles deviennent dans beaucoup de cas son travail primaire. Dans ce sens, elles sont, bien plus que des transgressions à un ordre établi. Elles sont plutôt l'expression d'un nouvel ordre qu'elles travaillent à préserver. Il est intéressant de noter que ce passage nous montre une certaine «pervertisation du discours» dans le monde contemporain, et que ce passage du paradigme de la transgression à celui de la préservation d'un ordre fondé sur un régime de jouissance pleine, sans fissure, nous pourrions aussi le repérer dans le développement de la lecture lacanienne de la perversion. C'est emblématique dans le passage de la lecture du *Séminaire VII* à la lecture du *Séminaire XVI*. Dans ce contexte, «l'excès devient la norme», il s'institutionnalise et devient une forme de vie. C'est pourquoi, Lacan disait, dans le *Séminaire XVI*, que le pervers devient un «defensor fidei». La préservation de l'intégrité de l'Autre comme plein devient alors la boussole d'orientation dans sa jouissance. Dans ce régime, la vérité est fondamentaliste. Il n'y aucun écart entre le signifiant et le signifié, elle fait Une avec l'impératif de jouissance. La vérité devient l'irrésistible de la jouissance, qui prend différentes formes selon les différentes solutions symptomatiques du sujet. La lettre prend la place de la dimension signifiante du symptôme. Il n'y a plus de métaphore, et la dimension métonymique prend la forme d'une répétition infinie de la jouissance Une. À côté de ce littéralisme de la jouissance, il y a dans le rapport du sujet toxicomane ou anorexique-boulimique à la parole un usage nihiliste-nominaliste des mots, qui ne l'engage en rien et qui est complètement asservi à la réalisation de la jouissance. C'est pour ça que le toxicomane peut mentir sans aucun problème, si son mensonge est fonctionnel à obtenir de la drogue. L'anorexique fait le même quand elle nie, contre toutes les évidences, avoir jeté la nourriture, la boulimique quand elle nie avoir pratiqué le vomissement, l'obèse quand elle nie avoir mangé. Ce n'est pas simple d'évaluer cet acte de déni, parce qu'il s'agit de sujets qui sont en proie à l'impératif de jouissance qui fonctionne pour eux comme un Maître absolu. Ils ne font que de lui répondre, et la parole qu'ils donnent aux autres ne les engage pas, elle n'a aucune valeur pour eux.

6. *Pathologies de l'excès, adolescence contemporaine et question de l'acte*

Nous allons vers la partie conclusive de ce parcours. Mais je voudrais le faire en touchant brièvement deux points que je trouve très sensibles à propos de notre thème; soit des pathologies de l'excès. D'abord la question de l'adolescence contemporaine me semble un point-clé, parce que c'est précisément dans la conjoncture de la puberté que les symptômes dont nous avons jusqu'ici parlés (la toxicomanie, l'anorexie, etc.) arrivent, dans la majorité des cas, à s'installer. Deuxièmement, enfin, le rapport de ces pathologies contemporaines avec la question de l'acte et du passage à l'acte.

Le premier point c'est celui de l'adolescence contemporaine. L'adolescence comme telle, c'est ainsi que l'a soutenu Jacques-Alain Miller il y a un an²⁶, c'est une «construction signifiante», qui se produit, comme disait Freud dans les *Trois essais sur vie sexuelle* de 1904, à partir du réel pulsionnel de la puberté. Alexandre Stevens nous avait indiqué la fonction propre de l'adolescence selon la psychanalyse; soit fonctionner pour le jeune comme symptôme de la puberté²⁷, en lui donnant une boussole d'orientation dans le monde adulte pour satisfaire sa pulsion et se réaliser comme sujet. C'est à ce moment de leur histoire que les choix fondamentaux du désir commencent à se produire, avant d'entrer vraiment dans le monde des adultes. Cela concerne la position sexuée du sujet et l'orientation du désir vers un partenaire sexuel²⁸ ou encore le choix du champ dans lequel orienter son désir dans l'étude et le travail. Comme Miller l'a souligné, un certain ratage de cette opération de métaphorisation de la puberté est propre à l'adolescence. C'est pour ça qu'elle est caractérisée par une «inflation imaginaire» et par une «métonymie infernale dans laquelle se précipitent les jeunes des sociétés qui ont substitué la tradition pour l'industrie, la reine de la production-consommation»²⁹.

On peut lire les fréquents déclenchements des toxicomanies et des troubles alimentaires parmi les jeunes des sociétés capitalistes à partir des années 60 comme une réponse au ratage de l'adolescence en tant que métaphore de la puberté. Réponse qui produit un autre genre de solution, diffusée dans le contemporain, qui ne prend pas la voie classique du symptôme freudien propre à la névrose, mais plutôt la forme d'une solution caractérisée par la construction d'un circuit de jouissance qui ne passe pas par l'Autre. Dans une société caractérisée par le déclin

²⁶ J.-A. MILLER, *En direction de l'adolescence*, intervention conclusive de la troisième Journée d'étude de l'Institut de l'Enfant (Université Jacques Lacan), 31 mars 2015.

²⁷ A. STEVENS, *L'adolescence, symptôme de la puberté*, «Feuillets psychanalytiques du Courtil», 15 (1998), pp. 79- 92.

²⁸ À ce propos, D. COSENZA, *L'initiation dans l'adolescence: entre mythe et structure*, «Mental», 23 (2009), pp. 46-50.

²⁹ J.-A. MILLER, *Prologo para Damasia*, in D. AMADEO DE FREDA, *El adolescente actual*, USANAM, Buenos Aires 2015, p. 10 (ma traduction de l'espagnol).

structural du symbolique, on assiste au développement de modes et de circuits de jouissance stables, qui peuvent fonctionner à partir de la puberté comme des solutions alternatives au symptôme freudien, comme voie de traitement du réel de la jouissance à travers la loi symbolique. Freud disait comme une formation de compromis. Ces modes de jouissance se présentent comme des circuits structurés et organisés en pratiques matérielles (concrètes) et rituelles qui véhiculent l'expérience de jouissance dans le quotidien des jeunes toxicomanes, anorexiques ou autres. Dans ce sens, on peut dire que ces jeunes tentent de faire partie, au travers de ces solutions, d'un nouvel ordre qui organise leur vie. Cela est rendu possible dans le milieu et les conditions même du discours capitaliste contemporain.

C'est intéressant de nous poser la question de comment nous pourrions nommer ce que ces sujets font à partir de la perspective de l'acte. C'est clair que dans une perspective rigoureuse, on ne peut parler de ça uniquement dans la forme du «un par un», du cas par cas. Dans ce sens, le moment d'entrée dans le circuit fermé de la jouissance pleine a une grande importance pour la lecture du cas. Et, il est relevant de pouvoir isoler les conditions subjectives de précipitation du choix vers cette forme de Jouissance. De toute façon, une fois installée dans ce circuit de la jouissance en excès, le sujet tend à perpétuer le mécanisme dans lequel il est installé. Il me semble donc un peu problématique de parler de passage à l'acte quand on parle des actions internes à la pratique toxicomaniaque ou anorexique qui ont comme finalité une perpétuation de l'action à l'infini. On devrait peut-être distinguer deux modalités du passage à l'acte: celui qui fonctionne comme une coupure dans l'expérience du sujet, qui le fait sortir de la scène en introduisant, puisque c'est le propre de l'acte, une discontinuité entre l'avant et l'après et dont le paradigme le plus radical est le passage à l'acte suicidaire; et celui, comme dans les pathologies de l'excès, qui a comme finalité non pas la coupure mais le maintien d'une continuité dans le temps d'une pratique de jouissance pleine, et donc d'éviter tout changement. Il me semble mieux, dans ce dernier cas, de parler de dérives sans limite d'actions vouées à une jouissance pleine. Dans le cas de l'anorexie par exemple, Lacan nous dit qu'il s'agit d'une action, et que l'action anorexique, qui est à la base de son mode de jouir à travers le refus, c'est manger le rien. Ici, nous sommes dans le champ d'une continuité propre à l'action et pas dans la discontinuité propre à la définition de l'acte. Je trouve cliniquement plus intéressant de lire les pathologies de l'excès comme des défenses en rapport avec une irruption de l'angoisse et à la production d'un passage à l'acte qui peut prendre la forme d'un passage à l'acte suicidaire ou autopunitif, et plus rarement dans cette clinique du passage à l'acte criminel. L'effet le plus typique que j'ai pu voir à l'œuvre quand la solution anorexique ou boulimique perd de sa force, c'est la mise en œuvre dans ce champ d'une poussée anticonservatrice très forte. Mais aussi on peut assister, par exemple dans des cas cadrés par le DSM V comme les «Binge Eating Disorders» après un fort processus d'amaigrissement, à la montée d'une rage très puissante ou d'un effet dépressif majeur. Dans les cas de «Binge», et en général dans les obésités psychogènes, la sortie la plus commune de cet état

angoissant c'est la récupération rapide de tout le poids perdu, et la restauration de la solution symptomatique. Dans ce sens, ces solutions que nous avons voulues nommer les pathologies de l'excès ont aussi la fonction de protéger les sujets d'un passage à l'acte qui lui pourrait être sans sortie.

Domenico Cosenza
domenico.cosenza@unipv.it
Università di Pavia. SLP/AMP

References

- ABRAHAM K., *Esquisse d'une histoire de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux* (1916), in *Oeuvres Complètes II*, Payot, Paris 1977.
- BRUSSET B., *Psychopathologie de l'anorexie mentale*, Dunod, Paris 1998.
- COSENZA D., *L'initiation dans l'adolescence: entre mythe et structure*, «Mental» 23 (décembre 2009), pp. 46-50.
- COSENZA D., *L'anorexie dans le dernier enseignement de Lacan*, «La Cause du désir» 81 (juin 2012).
- COSENZA D., *Le refus dans l'anorexie*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2014.
- KESTEMBERG E. - KESTEMBERG J. - DECOBERT S., *La faim et le corps. Une étude psychanalytique de l'anorexie mentale* (1972), PUF, Paris 1988.
- LACAN J., *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (1958), in *Écrits*, Seuil, Paris 1966.
- LACAN J., *Le Séminaire XXI. Les non dupes errent*, inédit, classe du 9 avril 1974.
- LACAN J., *Du discours psychanalytique*, in *Lacan in Italia. 1963-1978*, La Salamandra, Milano 1978, pp. 32-55.
- LACAN J., *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Seuil, Paris 1991.
- LACAN J., *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet* (1956-1957), Seuil, Paris 1994.
- LACAN J., *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001.
- LACAN J., *Radiophonie* (1970), in *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001.
- LACAN J., *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* (1962-1963), Seuil, Paris 2004.
- LACAN J., *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (1967-1968), Seuil, Paris 2006.
- LAURENT È., *The Unconscious and the Body Event*, «The Lacanian Review», 1 (2016), p. 183.
- MÉNARD A., *L'anorexie mentale, entre psychose et névrose? Les anorexiques supposées sans demande*, «Pas Tant», 20 (juillet-octobre 1988), p. 25.
- MILLER J.-A. - LAURENT È., *El Otro que no existe y sus comités de ética* (1996-1997), Paidós, Buenos Aires-Barcelona-Mexico 2005, classe di 21 mai 1997.
- MILLER J.-A., *Lettres à l'opinion éclairée*, Seuil, Paris 2001.
- MILLER J.-A., *En direction de l'adolescence*, Institute de l'Enfant (Université Jacques Lacan)-Navarin, Paris 2015.

MILLER J.-A., *Prologo para Damasia*, in D. AMADEO DE FRED A, *El adolescente actual*, USANAM, Buenos Aires 2015, p. 10.

SELVINI PALAZZOLI M. - CIRILLO S. - SELVINI M. - SORRENTINO A.M., *Ragazze anoressiche e bulimiche*, Cortina, Milano 1998.

STEVENS A., *L'adolescence, symptôme de la puberté*, «Feuillets psychanalytiques du Courtil», 15 (mars 1998), pp. 79-92.

Lacan, *Seminario VII*, *L'etica della psicoanalisi*. Una lettura

Sergio Benvenuto*

English title: A Reading of Lacan, Seminar VII, The Ethics of psychoanalysis

Abstract: The author reads Lacan's 1959-60 seminar as something altogether out of the ordinary with respect to Lacan's actual teaching. Eccentric, and marginal, even with respect to psychoanalysis taken as a whole. The author doesn't wager on the evolutive continuity of Lacan's thought, but instead stresses its breaks, gaps, and vanishing points. In so doing, he doesn't reduce the Thing (das Ding) – over which Lacan will linger in Seminar VII – to the object 'a' that will take on a more definitive position in his system of thought. The Thing is an *extimacy* of the Lacanian system, that is, of the unconscious. Lacan's wager starts from the idea that the Freudian system is not a psychological theory, but an ethical system. This seminar's sense of vertigo derives from its wanting to demonstrate that each of us is polarised by a Thing (one's own duty) that in its turn is the byproduct of a dialectic of pleasure. And what we call ethics is the continuous, unresolved tension between Utilitarianist Accounting and the Kantian Imperative.

Keywords: Lacan; ethics of psychoanalysis; the Thing; Sade; *Antigone* by Sophocles; Kantian ethics.

1.

Alcuni, soprattutto filosofi, considerano il seminario VII il migliore, il più denso di pensiero di tutti i seminari lacaniani¹. Non so se sia il più bello, certamente è il più eccentrico. Per dirne una, non compaiono mai grafi; che invece affollano gli altri seminari.

Quando Jacques-Alain Miller cominciò a editare e pubblicare i vari seminari, Lacan dichiarò che il seminario VII sarebbe stato l'unico che lui avrebbe curato personalmente, che cioè avrebbe riscritto². Perché era quello che lui considerava il

¹ J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986. Qui mi riferirò alle pagine dell'edizione originale francese.

² Era anche l'unico che gli era stato chiesto di pubblicare. J. LACAN, *Le Séminaire, livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1975: «Mi è capitato di non pubblicare *L'etica della psicoanalisi*. Allora era da parte mia una forma di gentilezza – dopo di lei, la prego, la peggio... [*après vous j'vous en prie, j'vous en prie...*] Col tempo, ho imparato che potevo dirne un po' di più. E poi mi sono accorto che quel che costituiva il mio cammino era dell'ordine del non ne voglio saper nulla». Affermazioni enigmatiche invero. Sembra voler dire: “pensavo di essere andato avanti rispetto a quel seminario, ma poi ho capito che sviluppavo una *forclusion*, un pignoramento del sapere. Volevo essere gentile nel pubblicare il seminario, ma...”.

più importante e quindi gli doveva dedicare una cura particolare? Oppure perché era quello di cui egli era più scontento, che non si poteva pubblicare *tel quel*, ma andava seriamente revisionato? Probabilmente per entrambe le ragioni, anche se appaiono contraddittorie.

Doveva considerare quel Seminario il suo più importante proprio perché in un certo senso era *fuori* della psicoanalisi. Era il più importante non perché fosse il più centrale nel suo pensiero, ma perché era il più marginale, ai limiti della psicoanalisi. È un seminario singolare che mette al centro, come vedremo, proprio la singolarità.

Sembra che a un certo punto, nel 1959, in una sorta di intervallo del suo percorso, Lacan si sia messo in una posizione esterna al proprio stesso discorso, e così per tutto l'anno parlerà di *das Ding*, la cosa. Ma forse non è quel che accade, a un certo punto, in ogni analisi?

Lacan tematizzerà la Cosa solo in questo seminario (segno che si era spinto troppo oltre?), anche se ne varierà la forma avanzando altri concetti. Nel Seminario dell'anno successivo, sul transfert³, si soffermerà su ἀγάλμα, ágalma, letteralmente *statua*, ripresa dal *Simposio* di Platone. Agalma avrà la forma di un bagliore che si sprigiona da Socrate e che lega certi giovani a lui: quella strana “cosa” che lega, ancor oggi, ogni analizzante all'analista nel transfert.

2.

Innanzitutto il titolo, “l'etica della psicoanalisi”, che possiamo interpretare come un genitivo soggettivo (l'etica della professione psicanalitica), ma anche come *per*, “l'etica per (o secondo) la psicoanalisi”, ovvero come la psicoanalisi rende conto di quel che chiamiamo vita etica. Anche qui, credo che Lacan faccia tutte e due le cose: comincia col parlarci dei principi etici che governano la pratica dell'analista⁴, e poi slitta verso un'etica universale, o meglio verso l'universalità di ogni particolarità etica, di cui alla fine va a rintracciarne il paradigma nella tragedia greca.

In effetti, i seminari che Lacan dedica ad *Antigone* di Sofocle (il XIX, il XX e il XXI) sono celeberrimi, fino al punto che si dice che mentre il pensiero di Freud ruoti attorno all'*Edipo tiranno*⁵ di Sofocle, quello di Lacan ruoti attorno all'*Antigone* di Sofocle. Lacan avrebbe apportato una dimensione “antigonica” alla psicoanalisi.

In effetti, possiamo leggerlo come un seminario sul tragico. Non a caso si dilunga anche sul marchese de Sade, un autore che – come lo stesso Lacan ripete – va oltre ogni limite. Forse questo seminario piace tanto perché enuncia il carattere *tragico* della psicoanalisi. Con questo non voglio dire che le analisi finiscano tutte male, o che la psicoanalisi in toto finisca male. Anzi, proprio in questo seminario ci

³ J. LACAN, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino 2008.

⁴ Cfr. J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., pp. 14-20.

⁵ Non è una mia svista: Οἰδίπους τύραννος, Oidípūs týrannos. In Sofocle Edipo è una figura tirannica, ha ben poco di saggio.

offre un'immagine alquanto rassicurante della cura analitica: alla fine dell'analisi «il soggetto si pone in una posizione tale che le cose, misteriosamente e quasi miracolosamente, *lui arrivent à bien*, gli vanno bene, se le prende dal lato giusto»⁶. Il che contrasta con un pessimismo terapeutico, spesso ostentato e compiaciuto, di molti lacaniani.

Del resto, le tragedie antiche non finivano tutte male, al contrario. Erano delle trilogie, e l'ultima tragedia della trilogia poteva sciogliere i nodi in modo fausto. Dico che Lacan mette in evidenza il carattere tragico della psicoanalisi perché questa mette in luce una contraddizione fondamentale dell'essere umano, così come nelle tragedie greche i personaggi sono irretiti in una contraddizione fondamentale. E l'analisi, intesa come cura, scioglie questa contraddizione dell'essere umano? Oppure aiuta i soggetti a convivere con essa, non a superarla ma a integrarla in un assetto più retto?

La psicoanalisi ha una dimensione tragica nel senso che non è una Pastorale⁷, non porta verso il mito di un'«etica naturale». Non punta a un assetto perfetto della società o della soggettività a cui tendere, ma ad accettare qualcosa che ci supera e ci decide, *das Ding*.

Insomma, Lacan cerca di evitare assolutamente le due soluzioni riduzioniste a cui inclina la psicoanalisi quando cerca di render conto dell'etica: da una parte la spiegazione che chiamerei *imposizionista*, dall'altra la spiegazione che chiamerei *compassionista*. Nell'un caso si riducono gli atti etici a obbedienza a comandi prima dei genitori, poi del nostro ambiente sociale, che avremmo più o meno interiorizzato; l'etica è il Super-io che ci vessa ma a cui dobbiamo assoggettarci, foss'anche inconsciamente. Nell'altro caso l'etica è ridotta a effetto dell'empatia, del nostro compatire l'altro, a una sorta di nostra originaria benevolenza verso il prossimo che l'analisi dovrebbe restaurare. Lacan vuole evitare queste due «soluzioni» come Scilla e Cariddi, e così osa attraversare lo stretto burrascoso della Cosa.

3.

Ma che cosa è questa *Ding*, questa *chose*? Abbiamo detto che Lacan si dedica a essa solo in questo seminario. Quando mi confronto su questo con amici lacaniani diciamo ortodossi – qualifica paradossale, perché il pensiero di Lacan è tutto eterodosso – mi dicono che la Cosa viene ripresa da Lacan come *oggetto a*. Un concetto che era certo ben presente prima di questo seminario sull'etica, ma che dopo di esso assumerebbe un senso diverso, come *causa del desiderio*. In effetti Lacan ricorda che il francese *chose* (come l'italiano *cosa*) vengono dal latino *causa*, e possiamo dire

⁶ J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 339.

⁷ Intendo qui pastorale come ne parla M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018 (cfr. S. BENVENUTO, *La pastorale, antica e moderna. Riflessioni a partire da M. Foucault, Les aveux de la chair*, «POL. it», 18 settembre 2018, <http://www.psychiatryonline.it/node/7642>). Ma la evoca anche Lacan in questo seminario: cfr. J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 107.

che in Lacan *la Cosa è causa* del desiderio. E l'oggetto *a* verrà descritto appunto come causa del desiderio. (Ma la Cosa come causa non è la causa efficiente, come di solito immaginiamo che sia una causa fisica: è piuttosto una causa finale, come la chiamerebbe Aristotele⁸.)

Eppure, come Lacan stesso ci insegna, la scelta di un termine piuttosto che di un altro che appare sinonimo non è mai neutra, innocente, insignificante. La Cosa non è l'oggetto *a*... Del resto, lo dice a chiare lettere lo stesso Lacan (a pag. 188 del seminario): «Quel che non può essere raggiunto nella Cosa, è appunto la Cosa, e non un oggetto».

In tedesco cosa si dice *Ding* ma anche *Sache*; questo secondo termine ha piuttosto il senso di "materia", come nella "materia del contendere". Ora, Lacan dice che le *Sachen* in Freud sono inscindibili dalle parole (*Worte*), nel senso che esse sono le cose del mondo che abbiamo formattato – diremmo oggi – attraverso i significanti, il linguaggio. Lacan non è un "realista", nel senso che per lui la realtà così come risulta a noi esseri umani è qualcosa di selezionato, setacciato dalla nostra psiche, che insomma il cosiddetto mondo esterno è sin dall'inizio fortemente soggettivato. Come per Kant, viviamo da sempre in un mondo ordinato da noi. *Das Ding* invece è qualcosa prima dell'ordinamento linguistico, è «al-di-fuori del significato»⁹. Può sorprendere il fatto che per l'autore che ha affermato il primato del linguaggio in psicoanalisi ciò che conta non è ciò che è addomesticato dal linguaggio (*Sache*) ma ciò che resta al di qua del linguaggio stesso (*Ding*).

Anche oggetto può dirsi in due modi, *Objekt* e *Gegenstand*. *Gegenstand* è l'oggetto come stare-di-fronte-a-un-soggetto, l'oggetto di quando siamo "oggettivi". L'*Objekt* è invece l'oggetto della pulsione, qualcosa che viene investito da un soggetto come proprio oggetto. La psicoanalisi si occupa essenzialmente di *Objekt*.

Ora, il termine *oggetto* nelle nostre lingue è inscindibile da quello di *soggetto*. In entrambi si tratta di *jectum*, di qualcosa di gettato o messo: oggetto è *ob-jectum* (da *obicere*, porre innanzi); *sub-jectum* (da *subicere*, mettere sotto) gettato sotto, assoggettato. Quando diciamo "oggetto di interesse" oppure "oggetto d'amore" presupponiamo sempre un soggetto che vi si interessa e che lo/la ama. Oggetto e soggetto sono sempre termini relazionali. E non a caso, direi, la corrente detta *object-relation* (Gregory Hamilton, Glen Gabbard, Jessica Benjamin) in psicoanalisi sia poi evoluta in *relazionismo*, che vede l'inconscio tutto risolto in relazioni tra soggetti che sono reciprocamente oggetti per l'altro. È una delle linee storicamente prevalenti in psicoanalisi, che chiamerei relativista: nell'inconscio si tratta sempre di *relazioni*, in particolare tra analista e analizzando.

È vero che usiamo "oggetti" anche per dire "cose". Ma la specificità della Cosa è di non essere relativa a un soggetto, cosa-per-un-soggetto, ma qualcosa di sciolto da ogni relazione. E credo che sia proprio questa emergenza di un *absolutus*, di uno

⁸ Ricordiamo qui le quattro cause secondo la *Fisica* aristotelica: causa efficiente, finale, materiale, formale. *Fisica*, 194b 15-195a 2; 198a 24-25.

⁹ Cfr. J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 67.

sciolto da ogni legame sociale, quel che costituisce l'eccezionalità o la marginalità di questo seminario: emerge qualcosa che trascende drasticamente le relazioni pulsione-oggetto, o soggetto-significante, o le relazioni tra i significanti tra loro. Ma la psicoanalisi in fondo è proprio questo: relazioni pulsioni-oggetti, tra soggetto e significanti, tra significanti... Se la psicoanalisi, come teoria dello psichico, assume un assoluto oltre le relazioni, è ancora una psico-analisi, un'analisi della psiche? In effetti, ammette Lacan, «questa [mia] ricerca è in qualche modo una ricerca antipsichica»¹⁰, in quanto al di là del *Lustprinzip*. Ma lo psichico è tutto entro i limiti del *Lustprinzip*, del principio di desiderio/godimento¹¹.

Quanto al principio di realtà, che si opporrebbe al *Lustprinzip*, Lacan mostra qualcosa che dovrebbe tagliar corto all'eterna diatriba tra realismo e non-realismo: che il principio di realtà è prima di tutto un principio etico. Nulla ci costringe ad accettare la realtà. Lo sappiamo bene: tanti esseri umani, forse la maggioranza, non sceglie la realtà come principio. Tanti preferiscono vivere nell'irrealtà delle illusioni.

4.

Qui Lacan elabora il concetto di Cosa attraverso un'analisi dell'*Entwurf*, del *Progetto di una psicologia*, di Freud, in particolare del rapporto originario di ogni soggetto alla realtà. Lacan pensa che ogni soggetto abbia rapporto con un originario *Nebemensch*, il suo prossimo o vicino, il quale ha però i caratteri di uno straniero, *Fremde*¹², talvolta persino di uno straniero ostile, che risulta da una divisione originaria dell'esperienza della realtà. È il primo “esterno” al soggetto, l'Altro assoluto del soggetto, che questi non cesserà di cercare, ma – puntualizza Lacan – senza mai più ritrovarlo, se non nella forma del rimpianto. Eppure questa originaria estraneità si situa, per ciascun soggetto, come *but* e *visée* (bersaglio, obiettivo, finalità) della propria ricerca.

In effetti, la dottrina di Lacan non si basa affatto sul rapporto col nostro prossimo, ma con l'*altro*. E l'altro in tre forme: l'Altro simbolico che originalmente è il linguaggio stesso, l'altro immaginario che più o meno amiamo od odiamo, e l'oggetto *a* (*a* da altro, appunto), che è l'estraneità di un oggetto che viene dal reale. Ora, tutte queste dimensioni dell'alterità non coincidono affatto con ciò che nel discorso comune chiamiamo “gli altri soggetti”, il nostro supporre gli altri come soggetti al pari di noi. Insomma, l'*alterità* lacaniana non si fonda su alcuna soggettività, foss'anche quella più sofisticata, quella teorizzata dalla fenomenologia. Lacan non risolve il *Dasein* nel *Mit-sein*. Ma in questo seminario egli non può non tematizzare il *Nebemensch*, il prossimo nostro come costitutivo di ogni rapporto etico.

¹⁰ *Ivi*, p. 142.

¹¹ È questo il modo abituale in cui mi riferisco al freudiano *Lustprinzip*, tradotto per lo più come “principio di piacere”. Cfr. S. BENVENUTO, *Leggere Freud*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

¹² J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., pp. 64-65

Ha a che fare questo *Nebemensch*, questo prossimo – che Lacan stesso indicherà come l'esperienza originaria del bambino con la nutrice, con la madre – con quel “prossimo tuo” evocato da ogni etica? Non è ogni etica, nel fondo, una regolazione dei nostri rapporti col nostro prossimo? Anche i Dieci Comandamenti mosaici sono modi di regolare i nostri rapporti con gli altri e con l'Altro (Dio). C'è una tendenza a ridurre la fede religiosa a un sotterfugio etico, e a ricondurre l'etica a sua volta a precetti su come comportarsi con gli altri. Ora qui Lacan sembra rovesciare (come è suo solito, nei confronti delle concezioni più comuni) il ruolo del *Nebenmensch*: costui non è gli altri di cui dobbiamo accorgerci e di cui dobbiamo prenderci cura come appunto nostri “vicini”. All'inverso, l'etica nasce dalla perdita fondamentale di questo prossimo caratterizzato, malgrado la sua vicinanza, da un'assoluta estraneità. È l'altro in quanto non ce ne possiamo affatto prendere cura, è l'Altro assoluto appunto. È il buon Samaritano, non la persona che lui aiuta: il buon Samaritano è per Gesù il prossimo proprio perché è chi prende cura, non colui di cui occorre curarsi¹³. Il mio prossimo è *chi mi cura*, e che al limite ignoro.

Ma come si può parlare, oggi, dopo gli acidi corrosivi del pensiero del XX secolo, di assoluto? Chi ne avrà mai l'ardire? Il secolo scorso è stato di fatto – attraverso la fenomenologia e il pragmatismo – il secolo del relativismo, che ha respinto qualsiasi appello allo sciolto da relazioni, a un'unicità irrelata. Lacan sa di inoltrarsi insomma in un campo, non solo filosoficamente, minato. Già Wittgenstein aveva detto che l'etica (e anche l'estetica) sono assolute, ma proprio per questo – aggiungeva subito – non se ne può parlare *sensatamente*¹⁴. Etica ed estetica sono oltre i limiti del linguaggio, e quindi oltre i limiti del mondo. Sono al di là del senso, che è sempre relativo, sempre proposizionale (ogni proposizione mette in relazione un soggetto e un predicato, ovvero almeno due oggetti). E il fatto che Lacan parlerà della Cosa solo in questo seminario eccentrico è un sintomo: non si può ripetere qualcosa sulla Cosa, proprio perché essa è l'inizio, mai contato, di ogni ripetizione.

«Questo *das Ding* non è nella relazione – dice appunto Lacan – che porta l'uomo a mettere in questione le sue parole come riferentesi alle cose che esse parole hanno tuttavia creato»¹⁵ (p. 58). La Cosa è al di fuori di quella fondamentale *relazione* tra cose (*Sache*) e parole che dà forma alla realtà.

Non a caso, a proposito di Antigone, Lacan criticherà la tesi hegeliana, secondo cui la tragedia di Sofocle contrapporrebbe due leggi: quella della Città e dell'ordine politico (incarnata dal re Creonte) e quella della famiglia o dei valori ancestrali pre-politici (incarnata da Antigone). La lettura di Lacan è più radicale: la legge della Città è quella delle relazioni (tra cittadini, tra duci e sottoposti, tra uomini e donne...) mentre Antigone contrappone non un canone di valori alternativo, ma l'assolutezza di un *unicum*, il fratello Polinice, in quanto insostituibile,

¹³ Una particolarità che di solito non si nota, ma che mi ha fatto notare la psicoanalista Emma Lieber.

¹⁴ L. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*; tr. it. *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 1967, pp. 5-19.

¹⁵ J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 58.

singolare. Al mondo che è sempre relazioni, oppone la scorbutica perentorietà di quel *Nebenmensch*, di quel così prossimo a lei che è il fratello.

Oggetto *a* si chiama così perché “a” abbrevia *autre*, altro. Ogni volta che si parla di “altro”, si implica un sé, un altro dall’altro, un soggetto, sbarrato o meno che sia. Sappiamo il carattere fondante che ha in Lacan il fronteggiarsi, direi così, tra *Je* e Altro, dal miraggio precoce dello stadio dello specchio, fino al nostro rapporto col linguaggio come appunto Altro da me. La Cosa invece non è veramente altra, ma nemmeno propria, sfugge alla dialettica del proprio e dell’altrui. In questo senso sostengo che la *Chose* di Lacan resta *eccentrica* al suo pensiero. Così come la Cosa resta *eccentrica* al mondo oggettuale.

5.

Lacan estrae la nozione di *das Ding* da Freud, ma certamente lui pensava a un saggio di Heidegger, che peraltro cita, “Das Ding” appunto¹⁶. In questo saggio Heidegger intende descrivere la cosità della cosa, l’essenza della cosa. Ora, è molto significativo che Heidegger citi solo *en passant* cose indipendenti dal lavoro umano, come alberi, pietre, stelle... La figura su cui si sofferma – e che certamente ha influenzato Lacan – è quella della brocca. Non abbiamo qui spazio per commentare questo saggio heideggeriano. Notiamo comunque che Heidegger sceglie come paradigma della cosa un utensile – potremmo anche dire una macchina primordiale – come la brocca. Qualcosa costruita dagli umani per certi usi. Un utensile che ha questa particolarità: che il vuoto ne costituisce la sostanzialità. «Il vuoto» scrive Heidegger «è nel recipiente quel che contiene. Il vuoto, quel che nella brocca non è niente, ecco che cosa è la brocca in quanto essa è un vaso, un contenente». E quindi «Quel che fa del vaso una cosa non risiede affatto nella materia che lo costituisce, ma nel vuoto che contiene»¹⁷. Quando Lacan insiste nel dire che l’incontro con la Cosa è un incontro con un vuoto, pensa evidentemente alla brocca di Heidegger.

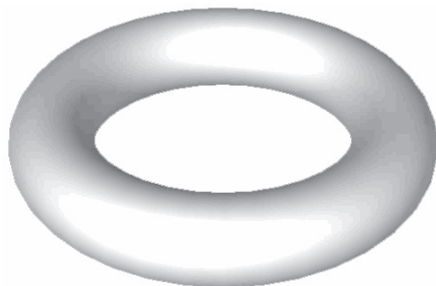
La brocca, il vaso, la ciotola, sono gli attrezzi più primitivi nella storia umana. La ciotola è l’ultima cosa di cui il filosofo cinico o il monaco taoista si privano, essendosi privati prima di tutti gli altri “beni”. Questi utensili cavi sono vuoti fatti per raccogliere – e del resto l’etimologia di *Ding* è proprio la raccolta, l’assemblea. Ora, questa figura del vaso attrae Lacan in quanto è il significante del significante. Questo significante è utile, è uno strumento – una sorta di computer primitivo. Il vaso o è vuoto, o è pieno, sembra illustrare il sistema binario, 0 e 1. Ora, il significante è fatto per farsi usare, per parlare, ma Lacan sottolinea che esso anche ci usa.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Das Ding*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen 1954; tr. it. G. Vattimo, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *La cosa*, cit., p. 112.

Nel seminario Lacan racconta un aneddoto a proposito di Jacques Prévert. Questi aveva creato in casa un lunghissimo festone costituito da una lunga serie di scatole di fiammiferi a parallelepipedo, dove il tiretto aperto di ogni scatola veniva inserito nel vuoto della scatola successiva. È l'uso del vuoto per creare "qualcosa" quel che colpisce qui Lacan. Ma che cosa lo colpisce? Il fatto che, per quanto la serie possa essere lunga, ci sarà sempre un'ultima scatola *béante*, aperta, come un resto vuoto che non potrà mai venire suturato. È come tra due lunghezze incommensurabili (ad esempio, il perimetro e il diametro di una circonferenza): per quanto si possa rimpicciolire un segmento per farlo entrare un numero intero di volte nelle due lunghezze, ci sarà sempre un di più, un resto che non potrà mai essere a sua volta ridotto a segmenti interi. È questa eccedenza residuale, frazionale, di un vuoto quel che colpì Lacan. E mi chiedo allora se la Cosa non sia – nella psicoanalisi in generale – proprio questa non evacuabile eccedenza, un vuoto inassorbibile che pure è necessario perché una catena – in particolare, una catena significativa, simbolizzata dalla sequela di scatolette di Prévert – possa costituirsi. Ma la Cosa eccede che cosa? La base stessa dello psichismo, il *Lustprinzip*. In questo seminario, insomma, Lacan re-interpreta l'Al di là del principio di *Lust*.

Lacan poi darà risalto alla figura topologica del *toro*, proprio perché il centro del toro è nel vuoto che il toroide (il tubo circolare) costituisce.



La Cosa viene promossa da Lacan come vuoto centrale dello psichismo, ma in fondo resta esterna al *sistema* di Lacan, così come il centro di un toro resta esterno al toro. La Cosa è una *estimità* (opposta a intimità) del sistema lacaniano, ovvero all'inconscio. Così Lacan è *preoccupato* dalla Cosa, nel senso proprio che *occupa* uno spazio *previo* a ogni catena significativa, a ogni messa in forma fantasmatica (*res*, la cosa in latino – ricorda Lacan – è quel che preoccupa). La Cosa è l'impensabile che ogni pensiero cerca di pensare.

6.

Il Seminario VII segna un eccesso anche nel senso che qui Lacan fa ricorso a una massa di riferimenti culturali, come forse mai in nessun altro seminario. Basti farne una rapida (parziale) lista:

la sublimazione in psicoanalisi; l'amor cortese, la scolastica dell'amore infelice, la Dama del *fin amor* messa al posto della Cosa; l'etica di Kant e la funzione dell'imperativo categorico; il sistema di Sade e la funzione della crudeltà assoluta; il tema della 'seconda morte'; il Bene e il Bello; l'utilitarismo di Bentham; Freud e l'etica dei beni; l'architettura e il vuoto; il *fool* e il *knave* nella drammaturgia shakespeariana; la crocefissione e il tema della morte di Dio; l'analisi di *Antigone*, ecc.

Non bisogna considerare questa molteplicità di riferimenti come una serie di teorie sui temi affrontati. Lacan sembra sparare in tutte le direzioni come a voler infrangere un limite, quello che esiste tra vari campi del sapere, ma anche il limite che *una teoria* rappresenta. È come se desse una disperata caccia alla Cosa per farla emergere ovunque la veda luccicare, ubiqua e puntuale allo stesso tempo. Oserei dire che questo Seminario vuole infrangere il limite del senso stesso. In fondo, è un seminario al di là del senso, senza senso.

Quando lessi per la prima volta questo seminario, in giovane età – in una delle edizioni clandestine che allora circolavano in Francia – lo trovai del tutto comprensibile e persino luminoso. Poi, col tempo, ogni volta che l'ho riletto, l'ho trovato sempre più enigmatico. E non solo perché ho smesso di essere “lacaniano”, ovvero di credere in una ortodossia, *orthodoxa*, in un'opinione psicoanalitica *retta*. È che il suo pensiero non si chiude mai in una descrizione o definizione univoca della Cosa, la quale resta in fondo qualcosa di impensabile. Quello di Lacan è un pensiero alleggeramente metonimico, che non si chiude mai in un senso metaforico finale, è una *Begriffenflucht* direi, una fuga di concetti (ricorda l'*Ideenflucht* schizofrenico). Lacan fa appello – come sempre – a una nostra personalissima complicità, come in certa arte moderna: capiamo quello che l'artista vuol dire non perché siamo in grado di ri-dirlo, di trasmetterlo, ma – come nella musica – captiamo i passaggi. Anche in musica non c'è senso, eppure, se “capiamo” una composizione musicale, ovvero la gustiamo, capiamo *perché* il musicista ha messo quella nota dopo quell'altra nota, perché varia un tema fondamentale in quel modo e non in un altro.... Quindi, tutto quello che dico qui non pretende di dire *il senso ultimo* di questo seminario, riassumendolo magari in un manuale per studenti, ma semplicemente offrire delle chiavi come in musica, come quando si fanno notare certe consonanze, o certe dissonanze, che l'orecchio inesperto non intende. Direi che meno capisco Lacan, più lo *intendo*.

Ma, volendo essere razionali, ci si chiede che cosa unisca tutte quelle epifanie che abbiamo enumerato più sopra. Razionalizzare Lacan è come trasporre la poesia in prosa, ma, come ho detto, l'elemento comune tra tutti quei temi disparati è un certo carattere di assoluto, di sciolto dalle relazioni. Eppure nella vita psichica tutto è relazione. Il nostro linguaggio proposizionale è sempre una messa in relazione.

In fondo, dato che il nostro linguaggio concettuale è proposizionale, non possiamo parlar altro che di *relazioni di oggetto*. La Cosa è invece un intervallo, una latitanza dell'oggettualità. Lacan quindi in questo seminario moltiplica a dismisura gli oggetti della propria riflessione per farci cogliere qualcosa di non oggettuale, ovvero di non relativo.

7.

A questo punto occorre scoprire le carte, e dire in che cosa consiste l'essenziale scommessa di Lacan in questo seminario.

La scommessa da cui parte Lacan è l'idea che il sistema di Freud non sia una teoria psicologica, ma un sistema etico. Quindi, non si tratta di fare una psicologia del comportamento etico, ma di fare una teoria etica dello psichico. Cosa può mai voler dire questo? Non certo nel senso che l'essere umano è libero, dato che di solito leghiamo la possibilità di una dimensione etica all'esistenza del libero arbitrio. Lacan non parlerà mai di libertà. Egli imbocca una strada filosoficamente del tutto inusitata, forse non-filosofica: che il "dover essere" non va spiegato come fatto dell'"essere", ma che quella parte di essere che è la psiche umana va interpretata come modalità del "dover essere". Questo grazie all'ambiguità di *Lust*, desiderio e godimento: fatti del mondo, ma anche aspirazioni, fini.

Dicendo che la psiche freudiana è un sistema etico, vuol dire che essa è sottoposta a *principi* che sono fuori di essa. Detta in termine filosofici: la psiche è utilitarista (nel senso dell'utilitarismo filosofico, da Bentham in poi), mentre l'etica è kantiana. L'essere umano è un animale utilitarista inconsapevolmente kantiano.

In effetti, il principale riferimento filosofico di questo Seminario è la *Critica della ragion pratica* di Kant, a cui rivolge delle critiche puntuali che, anch'esse, corrono sull'orlo dell'argomentazione filosofica, col sospetto di cadere fuori di essa. In effetti, dice Lacan, quel che dice si ritrova «nella filosofia di qualcuno che, meglio di chiunque altro, ha intravisto la funzione di *das Ding*, pur abordandola soltanto attraverso le vie della filosofia della scienza, ovvero Kant» (p. 68). Potremmo obiettare certo all'idea che il concetto kantiano di *Ding-an-sich*, di cosa in sé, sia parte di una filosofia della cono-scienza, mentre sarebbe una vera e propria ontologia (come pensava Heidegger). Eppure Lacan ha tenuto a dire spesso che il suo "reale" non è affatto la cosa-in-sé kantiana, ovvero qualcosa di puramente pensabile e inconoscibile, che dobbiamo presupporre in ogni nostro rapporto conoscitivo col mondo. L'ontologia di Lacan non è kantiana, ma la sua etica è kantiana, a dispetto del fatto che egli in qualche modo la critichi, direi che anzi la denunci.

È come denuncia del kantismo (o come rivalutazione di Sade?) che bisogna leggere il suo raffronto tra Kant e Sade. Raffronto che svilupperà poi nel saggio *Kant con Sade*¹⁸. Trovata geniale: mai nessuno prima aveva pensato a una affinità profonda tra kantismo e sadismo. Kant diceva:

Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale¹⁹.

¹⁸ J. LACAN, *Kant avec Sade*, in ID., *Ecrits II*, Seuil, Paris 1999, pp. 243-269.

¹⁹ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 52, «Akademie Ausgabe» IV, p. 421, 7-8.

E Sade disse:

Prendi come massima della tua azione il diritto di godere di chiunque altro, come strumento del tuo piacere.

Non si tratta di un isomorfismo superficiale: di fatto Lacan denuncia il carattere in fondo sadico dell'etica kantiana; ovvero, svela a un tempo il kantismo di Sade e il sadismo di Kant. Suol dirsi che quella kantiana è un'etica formalista. In realtà è un'etica *inumana*, nel senso che espunge ogni pathos, insomma è anti-patica, non compassionevole, oggi si direbbe non empatica: una morale identificata al dovere assoluto. Kant elimina dall'etica il "patologico" come dice lui, il pathos, il patire del soggetto. E Lacan ci dà esempi in cui l'imperativo etico kantiano coincide con una certa spietatezza.

(Direi comunque che l'etica kantiana è una virtualità pura: egli non dice mai che essa sia praticabile da esseri umani concreti. Se fossimo etici, saremmo kantiani, ma nella realtà siamo tutti "patologici". Ci sentiamo tutti peccatori proprio perché l'etica kantiana è troppo categorica per essere il nostro *habitus*.)

Quella di Sade è in fondo un'antifrasi, una sorta di caricatura, dell'etica kantiana che ne mette però in luce l'aspetto direi insostenibile: l'esclusione della compassione per *mon prochain*. Ma proprio così sia la morale kantiana che la sua satira sadiana si pongono entrambe come impossibili, paradossali, perché puntano su *das Ding*.

Sarebbe però un errore pensare che, imbarcando Kant con Sade, Lacan smonti l'etica kantiana per rifiutarla radicalmente; al contrario, svela che c'è in ciascuno di noi qualcosa di "kantiano", nella misura in cui i nostri desideri sono come attirati da un non-oggetto radicale, la Cosa.

Lacan si rende conto che deve congiungere due posizioni che nella filosofia risultano opposte. Da una parte l'utilitarismo, che mette al centro dell'etica la massimizzazione del piacere e la minimizzazione del dispiacere, che è il presupposto da cui parte tutto il sistema freudiano. Dall'altra una visione kantiana, che elimina dall'essenza dell'etica tutto il "patologico", ovvero i nostri affetti, a cominciare dal piacere e dal dispiacere. Da una parte, la sempre relativa esigenza di *Lust*, del desiderio-piacere, dall'altra l'assolutezza del dovere. La vertigine di questo seminario consiste nel voler mostrare che ciascuno di noi è polarizzato da una Cosa (il proprio dovere) che a sua volta è il precipitato di una dialettica del piacere.

Molti hanno deriso Lacan per quelle che lui sembra articolare come prescrizioni etiche fondamentali per lo psicoanalista, il quale dovrebbe chiedere all'altro: «Hai tu agito in conformità al desiderio che ti abita?»²⁰. (Allora Lacan preferiva il termine *desiderio*, solo in seguito punterà sul godimento.) Per Freud, come per Spinoza, l'essere umano è essenzialmente desiderio, quindi etica è la conformità di ogni soggetto al proprio desiderio. Di conseguenza, «La sola cosa di cui si possa essere colpevoli, è di aver ceduto sul proprio desiderio»²¹. Si tratta, anche qui, di un rovesciamento più

²⁰ J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 362.

²¹ *Ivi*, p. 368.

che provocatorio del pensiero comune, secondo il quale l'etica al contrario è ciò che limita il nostro desiderio, ciò che lo inibisce, in nome del nostro quieto con-vivere con gli altri. Rovesciare il pensiero comune è il godimento di Lacan, sempre. Da qui le critiche piovute: «Ma nell'inconscio noi desideriamo l'omicidio, l'incesto, la vendetta, la crudeltà! Sarebbe etico agire in conformità a questi desideri orribili?»²². Appunto, la sfida di Lacan consiste nel dirci che il desiderio *vero* – e ci parla anche dei desideri non veri, quelli “al servizio dei beni” – è quello che ha come *visée* (vista, scopo, obiettivo) la Cosa stessa. Quindi l'etica è sempre kantiano-sadiana, ovvero è etica del fare il proprio dovere, foss'anche il dovere di godere. Paradossalmente, agire in conformità col proprio desiderio significa fare il proprio dovere, il che equivale a dire che si vive veramente *per una causa*. In fondo, dice Lacan, al contrario di quel che si pensa, gli esseri umani tendono a fare quello che si deve fare.

La psicoanalisi quindi non è “al servizio dei beni”, i beni a cui tutti aspiriamo, quelli essenziali per la filosofia utilitarista, e che sono sempre beni *relativi* al principio di piacere. È questo il versante decisamente dionisiaco di Lacan, probabilmente influenzato da Georges Bataille, che aveva insistito appunto sulla differenza tra l’“economia ristretta” (quella dei beni) e la dimensione estatica della *dépense*, dello spreco. Per Lacan, l'essere umano tende fundamentalmente all'inutile, allo spreco.

(Leggo in un libro di sociologia²³ che nel 2018 gli italiani hanno speso 107,3 miliardi di euro per il gioco d'azzardo, che ammonta più o meno alla spesa italiana per la sanità. In teoria, dunque, se gli italiani smettessero di giocare, si potrebbe finanziare interamente la sanità pubblica, pagando così anche molte meno tasse. Bataille gioirebbe di questo dato? Non lo so, ma conferma l'idea lacaniana che l'essere umano tende più allo spreco che alle buone economie. Tranne alcuni, quelli che ci comanderanno.)

Ma questo dovere non ha appunto qualcosa di inumano, proprio perché assoluto? In cosa si distinguerebbe allora l'etica di Sade da quella di altri dediti all'assoluto, come Cristo o Francesco d'Assisi, che invece appaiono del tutto benevoli? Ma anche in Cristo, nota Lacan, c'è del sadiano. In effetti, che cosa c'è di più crudele della crocefissione? E non c'era della crudeltà nelle penitenze dure, nei cilici, nelle umiliazioni volutamente cercate, di S. Francesco? L'etica porta sempre a qualche crudeltà, subita o fatta subire. È là che il kantismo etico di Lacan si torce su se stesso, e apre di fatto una prospettiva abissale. Perché non so dire se anche Lacan parta dal presupposto (tutto da dimostrare) che chi agisce in conformità al proprio desiderio – chi è *autentico*, diciamo – sia ipso facto una persona buona. Lacan ha detto che bisogna rifiutare il discorso analitico alle canaglie²⁴, egli non

²² Ad esempio S. BENVENUTO, *Conversazione con Cornelius Castoriadis*, «Psicoterapia e Scienze Umane», anno XXXIII, 4 (2000), pp. 109-123.

²³ L. RICOLFI, *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano 2019, pp. 124-125.

²⁴ J. LACAN, *Télévision*, Seuil, Paris 1974, p. 67: «... e se oso articolare che l'analisi deve rifiutarsi alle canaglie, è che le canaglie attraverso di essa diventano stupide [*bêtes*], il che è certo una miglione, ma senza speranza».

aveva certo simpatia per i farabutti. Il non-detto di Lacan è che, a dispetto di Sade, una morale kantiana implica il rifiuto dell'omicidio, dello stupro, del ricatto, ecc.? Senza dirlo, Lacan sembra presupporre che gli atti malvagi siano inautentici, che siano rivalse per la propria infedeltà al proprio desiderio. Il che è possibile, ma è tutto da dimostrare.

Molti dicono che Lacan è paradossale e contraddittorio. Lo è, perché mette in evidenza paradossi e contraddizioni della psicoanalisi, che altre teorie analitiche invece dissimulano o rimuovono. La verità è che la teoria analitica nell'insieme non funziona, ma questo perché l'essere umano di cui si occupa non funziona, e la teoria ricalca questa fondamentale imperfezione.

E in effetti la pratica analitica si basa sul presupposto che far emergere il rimosso, far esprimere il desiderio, non resuscita demoni malvagi. Anche se molti si tengono lontani dalla psicoanalisi proprio per questo timore, che propri demoni incontrollabili possano essere liberati. Occorre però dire anche che certi analisti, quindi persone analizzate, sono alquanto canaglie.

8.

Quel che interessa Lacan dell'eroina Antigone è il fatto che lei compia «una scelta assoluta, una scelta non motivata da alcun bene»²⁵. Kant direbbe che non c'è nulla di «patologico» in Antigone: non seppellisce il fratello perché la cosa le fa piacere, né fa piacere al fratello, perché è morto. In effetti, quando onoriamo i morti o li rievochiamo, è far loro piacere? Non direi²⁶. Antigone segue un imperativo categorico, che sfugge a ogni logica utilitarista (nel senso di Bentham, di Mill), ovvero fa qualcosa di assolutamente inutile dal punto di vista di massimizzazione del piacere.

Ci si chiede perché Lacan non abbia lanciato un nuovo concetto, «il complesso di Antigone». Ovvero, il complesso che ci porta all'eroico sacrificio *per nulla*.

Dei vari aspetti della tragedia, mi soffermerò su un concetto greco antico che ci intriga, data la sua intraducibilità nelle lingue moderne: quello di *ἄτη*. Lacan lo designa come «il limite che la vita umana non saprebbe oltrepassare troppo a lungo»²⁷. Antigone vorrebbe andare oltre quel limite costituito da *ἄτη*. Ma questo termine ha fatto scorrere molto inchiostro da parte dei grecisti²⁸.

ἄτη non è «disgrazia», e nemmeno *ἁμαρτία*, «errore». La si usava nel senso di confusione mentale, di infatuazione dovuta alle illusioni prodotte dagli dei negli esseri umani. Personificata, *ἄτη* è dea della malizia, quindi autrice o ispiratrice di

²⁵ J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 281.

²⁶ In verità, cerchiamo di compiacere i morti, ma immaginariamente. Cfr. S. BENVENUTO, «Sono uno spettro, ma non lo so», Mimesis, Milano-Udine 2013.

²⁷ J. LACAN, *L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 305.

²⁸ Si veda in particolare E.R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Rizzoli, Milano 2008; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 15^e édition, PUF, Paris 1999 (*The Dictionary of Classical Mythology*, Wiley-Blackwell, Hoboken 1996).

azioni avventate. È il peccato di essere incauti. Diciamo che ἄτη è a un tempo l'artefice e la vittima del nostro agire eccentrico.

Ha anche il senso di rovina dovuta ai colpi del fato. È l'angoscia del destino, o più genericamente fastidio per un guaio. ἄτη designava anche la persona che non aveva avuto fortuna per un fato avverso, oggi diremmo uno sfigato.

Gli dei possono dare ἄτη agli umani nel senso di renderli folli. "Sono stato accecato dall'ἄτη" diceva un greco quando si rendeva conto di aver agito in modo stravagante, nocivo per sé. Per influsso dell'ἄτη, ci si abbandona a un comportamento imprudente o inspiegabile.

Ma l'ἄτη è essenzialmente uno stato d'animo, ad esempio una follia passeggera o parziale. Se si beve troppo vino si ha ἄτη, lo stato mentale prodotto dall'essere brilli o sbronzi. L'ἄτη "è mandata dagli dei soprattutto come punizione della temerità colpevole", che diverge dal senso che avevamo dato prima, dove era frutto dell'arbitrarietà del destino. Ma la temerità è essa stessa ἄτη. Ci sono insomma atti normali, e atti compiuti in uno stato di ἄτη.

Quale tratto semantico comune possiamo trovare in tutte le diverse declinazioni di questo termine? Wittgenstein direbbe che i sensi di questo termine hanno solo "rassomiglianza di famiglia", non coprono un concetto unitario²⁹. Penso che la sua ambiguità sia la stessa che, oggi, ci inquieta, ci lascia meditare, nella tragedia greca in generale, dove c'è sempre oscillazione, incertezza, tra la colpa come effetto di un errore umano, e la colpa come iscritta nel destino di un essere umano. Si è colpevoli per esser stati colpiti dal fato. Edipo è colpevole per aver ucciso suo padre e aver fatto figli a sua madre? Oppure per essere finito sotto i colpi del fato a cui voleva sfuggire? In certi momenti la tragedia sembra dare la prima risposta, in altri momenti la seconda. In fondo, nel tragico si è colpevoli del proprio destino, e allo stesso tempo si ha un destino perché si è colpevoli. Il primo senso è quello che collega i guai dell'eroe e dell'eroina a un errore commesso, ἀμαρτία, il secondo è più vicino al senso di ἄτη, che cercherei di rendere col termine *erranza*. Sfruttando di questo termine tutta la sua ambiguità: come l'aver errato, o come l'andare errando per il mondo perché ci si è smarriti. Direi che ἄτη designa lo spazio di uno scarto, sia affettivo che pratico, tra un essere nella norma, un essere nella via giusta, e un deviare da essa, sia perché gli dei ci hanno preso di mira, sia perché siamo stati incauti o intemperanti. Che venga da un nostro errore o dall'esterno (dal vino o dagli dei), ἄτη è una passione accecante che ci perde. Lacan non ha torto quindi nel connetterla alla trasgressione di un limite, che Antigone in particolare mette in atto non solo infrangendo la legge della Città, ma nella sua testardaggine, che non ammette compromessi, di *dover fare*.

Ora, per Lacan l'ἄτη, l'erranza di Antigone, è polarizzata sulla Cosa, che qui si manifesta nell'unicità costituita dal fratello. Dice Antigone, secondo Lacan: «Mio fratello è quel che è, ed è perché è quel che è, e che solo lui può esserlo, che mi

²⁹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, §§ 66-68.

porto verso quel limite fatale»³⁰. E questo non solo perché Antigone non potrà avere più fratelli (l'altro, Eteocle, è anch'egli morto) e perché i genitori sono troppo anziani per generare altri fratelli, ma perché Polinice è l'unicità polarizzante che la dedica al suo atto. In filosofia si direbbe che il fratello non è *quid*, è il *quod*. Il *quid* è ciò che qualcosa è (la sua essenza diremmo), il *quod* è il fatto che un qualcosa esista. La scienza si occupa sempre di *quid*, non può dare alcun senso al *quod*. Polinice è il *quod* di Antigone, e perciò insostituibile.

Antigone rinuncia quindi ai propri beni – al letto coniugale con Emone, alla vita – perché la sua *visée*, il suo scopo, è la Cosa. Il che permette a Lacan di dire – in un modo che qualcuno troverà troppo romantico – che il desiderio puro è desiderio di morte³¹ (cosa che a suo modo disse Freud in *Al di là del principio di desiderio/godimento*).

Ho l'impressione che, parlando di Antigone, Lacan parli in fondo di sé. Sembra identificarsi ad Antigone. Come Antigone, egli vuole andare oltre *ate*, sorpassare un limite, ed è proprio questo sorpassare *ate* l'erranza. Da qui una propria certa caparbietà che ritrova in Antigone. Ma è soprattutto in questo seminario che Lacan vuole andare oltre *ἀτη*.

Indubbiamente Lacan vede Antigone come una pura eroina kantiana, che non mira a massimizzare il piacere di nessuno. Ma allo stesso tempo Lacan ci invita a considerare freudianamente l'atto di Antigone come atto di godimento, dove però il godimento sembra tagliare gli ormecci dal piacere.

Forse la pertinenza filosofica di quel che dice Lacan consiste proprio in questo: che quel che chiamiamo etica è la tensione continua, irrisolta, tra contabilità utilitaria e imperatività kantiana.

E in effetti all'esempio tragico di *Antigone* associo uno moderno e comico – un episodio di *Sessomatto*, un film di Dino Risi del genere della commedia all'italiana – dove invece gioca al massimo grado l'amore erotico. Un cafone pugliese – interpretato da Giancarlo Giannini – arriva per la prima volta a Milano, non ha alcuna esperienza del mondo urbano. Così prende un travestito che si prostituisce al parco per una brava signorina; se ne innamora, “la” porta a casa sua. Poi, a tappe, Giannini scopre che costei è un costui che batte, e che per di più ha moglie e figli. Poi lo riconosce come suo fratello, partito molti anni prima dal paese... Errore totale, quindi, sull'oggetto dei propri desideri; lui credeva di desiderare una brava ragazza vergine. Ma qualcosa fa sì che Giannini resti attratto da quel fratello, e pronuncia di fronte a lui il discorso impareggiabile: «Bastava solo che tu non fossi uomo ma una donna; bastava che tu non fossi sposata ma solo fidanzata; che tu non fossi puttana ma una brava ragazza; e che tu non fossi mio fratello, ma, che so, mia cugina... ebbene, saremmo stati fatti veramente l'uno per l'altro!» E difatti, alla fine, faranno coppia.

³⁰ J. LACAN, *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, cit., p. 324.

³¹ *Ivi*, cap. XXI, pp. 328-329. «Ma Antigone porta fino al limite il compimento di quello che possiamo chiamare il desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale».

Un analista rozzo direbbe che Giannini era innamorato del fratello sin da bambino, che ha ritrovato il suo oggetto incestuoso malgrado le trasfigurazioni, ecc. ecc. Lacan non andrebbe su questa strada. Certo il fratello travestito non è Polinice, ma questi sembra possedere per il cafone qualcosa di unico e prezioso. Il suo oggetto – la ragazza perbene – era quello prescritto dalla legge del paese d'origine, che Giannini aveva preso per il proprio desiderio. Ma d'un tratto incontra un qualcuno – o meglio, una qual *Cosa* – che sembra rivelare un'autentica “legge del desiderio”, ovvero l'attrazione irresistibile che quell'*unicum* esercita su di lui. È la cosa amata assoluta, slegata cioè da tutti gli oggetti detti desiderabili, ovvero consentiti.

Noto che sia l'esempio tragico (Antigone) che quello comico vertono su un fratello, che è la persona a un tempo più vicina ma anche abissalmente lontana, *Nebenmensch*. In entrambi i casi si rivela una *hybris*, una vicinanza al fratello prossimo che è anche un'immensa distanza. La Cosa è ciò che ci è più vicino e più lontano al tempo stesso. Cosa *unheimlich*, la più intima e familiare, e allo stesso tempo la più abissalmente estranea.

9.

Quindi, in questo seminario Lacan tenta una temeraria quadratura del cerchio. Lacan accetta il fondamentale presupposto che l'essenziale dell'essere umano è desiderio – io direi che è *die Lust*, desiderio e piacere, desiderio o piacere. Ma l'etica per Lacan è in fondo quella kantiana dell'imperativo incondizionato. Come pensare ciò che evade dalla dinamica di *Lust* in termini di dialettica di *Lust*? La Cosa come causa non-psichica dello psichico, questo trascendersi del desiderio in qualcosa al di là del desiderio, è il tentativo tormentato di pensare l'etica in termini freudiani senza ridurla a psicologismo.

Lacan si rende conto che l'impegno etico sfugge al *Lustprinzip*, eppure in fin dei conti la psicoanalisi, avendo a che fare con lo psichico, fa sempre appello, alla fin fine, al *Lustprinzip*. L'etica, come la ripetizione e la pulsione di morte – l'*ate* – mette di fronte lo psicoanalista a un al di là dell'interpretabilità analitica, insomma la fedeltà etica (che è anche un'erranza) confuta la teoria psicoanalitica. Se questa fosse una teoria scientifica, dovrebbe considerare se stessa come falsificata. Ma la psicoanalisi non è una teoria scientifica, è una dottrina etica: per cui ciò che è al di là del *Lustprinzip*, ciò che è al di là dello psichico, va messo al centro della pratica analitica. Questa si misura, prima o poi, con questo non-psichico, con questo umano forgiarsi il proprio destino, il quale, proprio perché costruito, si rivela prestabilito, già tracciato.

E direi che proprio nella clinica, ovvero a stretto contatto con lo smarrimento e l'erranza dei nostri coevi, ciò si mostra ogni giorno. Tante persone vengono in analisi perché, semplicemente, non sanno quello che vogliono. Non lamentano nemmeno sintomi grazie ai quali il desiderio inconscio si esprime loro malgrado. Diciamo che sono essenzialmente scontenti di quello che sono, e vorrebbero essere altro da quello che sono. Ma siccome non sanno quello che vogliono essere, non possono

avere una Causa grazie a cui desiderare, per cui vivono in una dimensione del vivere “come se”, *als ob*³². Persone che si rendono conto di aver fallito, ma non sanno in che cosa e perché, dato che, spesso, non mancano di beni nel senso utilitarista del termine. Poco a poco queste persone si rendono conto di aver ceduto sul proprio desiderio, insomma, non hanno una Causa per cui vivere, perché in fondo l'hanno smarrita. E quindi diremmo, per parafrasare la frase di Sade che ogni francese conosce – “Français, encore un effort pour être républicains!” –, che l'etica della psicoanalisi è un appello: “Esseri umani, ancora una sforzo per essere desideranti!”.

Sergio Benvenuto
eu.jou.psy@gmail.com
I.S.A.P.

References

- BENVENUTO S., *Conversazione con Cornelius Castoriadis*, «Psicoterapia e Scienze Umane», XXXIII, 4 (2000), pp. 109-123.
- BENVENUTO S., *“Sono uno spettro, ma non lo so”*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- BENVENUTO S., *La pastorale, antica e moderna. Riflessioni a partire da M. Foucault, Les aveux de la chair*, «POL.it», 18 settembre 2018, <http://www.psychiatryonline.it/node/7642>
- BENVENUTO S., *Leggere Freud*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- DEUTSCH H., *Über einen Typus der Pseudoaffektivität (“Als ob”)*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», 20 (1934).
- DODDS E.R., *I greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli 2008.
- FOUCAULT M., *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018.
- GRIMAL P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1999¹⁵; tr. eng. *The Dictionary of Classical Mythology*, Wiley-Blackwell, Hoboken 1996.
- HEIDEGGER M., *Das Ding*, in *Voträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen 1954; tr. it. G. Vattimo, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, «Akademie Ausgabe» IV.
- LACAN J., *Télévision*, Seuil, Paris 1974.
- LACAN J., *Le Séminaire, livre XX. Encore*, Seuil, Paris 1975.
- LACAN J., *Le Séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.
- LACAN J., *Kant avec Sade*, in *Ecrits II*, Seuil, Paris 1999.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino 2008.
- RICOLFI L., *La società signorile di massa*, La nave di Teseo, Milano 2019.
- WITTGENSTEIN L., *A Lecture on Ethics*; tr. it. *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 1967.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.

³² H. DEUTSCH, *Über einen Typus der Pseudoaffektivität (“Als ob”)*, «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», 20 (1934).

“Tout le monde est dupe”: L’etica lacaniana della Stupidità

Gioele Cima*

English title: “Tout le monde est dupe”: The Lacanian Ethics of Stupidity

Abstract: Seminar XXI, *Les non-dupes errent* (1973-1974), is one of the most fascinating and at the same time undervalued moments in Lacan’s teaching. This paper aims at discussing the epistemological and political implications of this seminar, focusing in particular on the neglected and insufficiently highlighted role of mediation that it performs between the “late” and “the very last” Lacan. In the first part it will provide a brief contextualization of the seminar: as will be argued, Lacan’s return to the crucial notion of the *Names of the Father* is inseparable from the postulate of the reciprocal equivalence of the three registers (the Symbolic, the Imaginary, the Real), and consequently implicates the substantial downsizing of the primacy of the Symbolic – if not its drastic devaluation. In the second part, the article will introduce Lacan’s dialectical theory of Stupidity: stressing the semantic misunderstanding of the seminar title (*Les non-dupes errent* means both “The unduped wander” and “The unduped are mistaken”), Lacan equates science, psychoanalysis and religion as three different ways in which the subject gets “duped” from knowledge [*savoir*]. Finally, inspired by a recent intuition of Alain Badiou, the paper will suggest that the Lacanian triad of stupidity (psychoanalysis, science, religion) is actually a dialectical *square*, whose fourth position is occupied by cynical knowledge (i.e. an alleged and unsustainable form of non-knowledge).

Keywords: stupidity; meaning; structure; science; religion; psychoanalysis.

Oltre il buio esegetico: breve anatomia del Seminario XXI

Il *Seminario XXI, Le non-dupes errent* (1973-1974), è una delle tappe più affascinanti e insieme sottovalutate dell’insegnamento di Jacques Lacan, che negli anni ha ingiustamente ricevuto scarsa attenzione dai critici. Secondo Jean-Claude Milner ad esempio, dopo il *Seminario XX* qualcosa nell’insegnamento di Lacan «si spezza»¹, e i fasti della formalizzazione matematica e dell’iperbourbakismo² dei primissimi anni Settanta lasciano il posto all’“anti-matematica” del nodo borromeo³. Al riguardo, è altamente sintomatico che in *L’opera chiara* Milner, che non

¹ J.-C. MILNER, *L’opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, p. 168.

² *Ivi*, pp. 136-141.

³ *Ivi*, p. 170.

è certamente digiuno del tardo e dell'ultimo Lacan⁴, denunci la disgregazione del "secondo classicismo lacaniano" omettendo qualsiasi riferimento al *Seminario XXI*, l'oscuro seminario in cui nodo e matema coesistono in modo antinomico, a formare un ibrido quasi mostruoso. Ribadendo questa generale penombra esegetica, Marcelle Marini dedica nel suo *Dossier* solo poche righe alla presentazione del seminario, rimarcando come, a parte la sua "forma parodistica e molto astratta", esso non abbia da dire «nulla di nuovo»⁵. Anticipando precipitosamente l'avvento del quarto anello borromeo (che farebbe in realtà il suo ingresso solo nel corso di *R.S.I.* (1974-1975)), Marini arriva persino a definire *Les non-dupes errent* «il seminario del nodo»⁶, fraintendendo così gran parte della sua varietà teoretica. Anche François Regnault sembra compiere lo stesso errore quando, saltando deliberatamente dal *Seminario XX* al *Seminario XXII*, afferma che «il Nome del Padre si aggiunge al nodo come un di più», come qualcosa di «addizionale»⁷ (tesi che, come vedremo, oblitera del tutto le principali riflessioni del *Seminario XXI*). Diversamente da Marini e Regnault, Christiane Lacôte è una delle poche ad aver reso giustizia al seminario, sottolineando l'importante ruolo di mediazione che esso esercita tra i seminari della prima e della seconda metà degli anni '70: per Lacôte, il *Seminario XXI* offre tanto un'estensione del precedente e decisamente più noto *Seminario XX* (radicalizzandone alcuni concetti cruciali come il ruolo e la funzione della scrittura, la duttilità del nodo borromeo, la formula del "non c'è rapporto sessuale" e le logiche modalì), quanto uno scorcio "accelerato" e rudimentale del periodo finale dell'insegnamento di Lacan (anticipandone il tono dissacrante e alcuni contenuti quali la funzione debilitante del Simbolico, i limiti della scienza e la fragilità della pratica psicoanalitica)⁸. Ciononostante, ho l'impressione che persino l'accurata lettura di Lacôte non insista sufficientemente su ciò che rende questo seminario un *unicum* nell'insegnamento di Lacan: accanto alla sua funzione di filtro infatti, *Les non-dupes errent* contiene delle intuizioni che non verranno mai più riproposte negli anni successivi del seminario, in buona parte perché seppellite dall'egemonia del nodo borromeo. Schematicamente, possiamo sintetizzare i principali punti del *Seminario XXI* in 5 tesi essenziali:

1. I tre registri del Reale, dell'Immaginario e del Simbolico sono tra loro immanenti ed equivalenti: dopo aver introdotto il nodo borromeo nel *Seminario XX* e averne illustrato la proprietà fondamentale (tagliando uno qualsiasi dei suoi tre anelli, l'intero nodo si disfa), Lacan adatta la reciproca solidarietà dei tre anelli di corda alla triade di Reale, Immaginario e Simbolico.

⁴ Uno dei primi lavori lacaniani di Milner riguardo proprio il *Seminario XXII*: cfr. J.-C. MILNER, *I nomi indistinti*, Quodlibet, Macerata 2003.

⁵ M. MARINI, *Jacques Lacan. The French Context*, Rutgers Press, New Brunswick (NJ) 1992, p. 237.

⁶ *Ibidem*.

⁷ F. REGNAULT, *The Name-of-the-Father*, in R. FELDSTEIN - B. FINK - M. JAANUS, *Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Suny, Albany (NY) 1995, p. 73.

⁸ Cfr. C. LACÔTE, "Les non-dupes errent", in M. SAFOUAN, *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan. 1964-1979*, Fayard, Paris 2005, pp. 313-332.

2. L'equivalenza dei tre registri permette di reintegrare il Reale come dimensione intera, e non più come ciò che è aprioristicamente escluso, perennemente tagliato fuori: come vedremo, pur preservando la definizione di Reale come l'impossibile e il non formalizzabile (il buco del sapere, per utilizzare un'acuta espressione di Luigi Francesco Clemente⁹), una simile scelta permette a Lacan di sfruttare questo ostico registro come un punto di riferimento da cui innestare l'ipotesi di una psicoanalisi orientata al Reale e di definire i limiti etico-politici di una pratica analitica che non degeneri in frode.
3. Con la degradazione dell'iperbourbakismo, la scrittura non consiste più semplicemente in una letteralizzazione pura, nell'infallibile “supporto” della scienza matematica, ma coincide con il precario fiancheggiamento del bordo del Reale: come Lacan aveva già notato l'anno precedente, la trasmissibilità dei matemi non è più assicurata, perché se, da un lato, il loro statuto si pretende letterale e impersonale, dall'altro «resta nondimeno vero che [essi] si trasmettono solo con l'aiuto del linguaggio, e questo fa zoppicare l'intera faccenda»¹⁰.
4. Il linguaggio non assolve più una funzione umanizzante ma, al contrario, profondamente *de-stabilizzante*: questa inversione di rotta trasforma l'antropologia filosofica del primo Lacan in un antropocentrismo negativo, mostruoso, in cui il taglio del significante non colma più le impasse del biologico, ma produce un irriducibile e perpetuo disorientamento, che gli ultimissimi seminari ribattezzeranno come “debilità mentale”.
5. In stretta connessione con i punti precedenti, l'inconscio viene ridefinito come un sapere che si inventa sul buco del Reale: per poter inventare questo sapere, e non finire preda dell'abissale libertà dello psicotico, è necessario lasciarsi “gabbare” dalla viscosità della struttura, aderendovi come meglio si può.

Ciascuno di questi punti costituisce una premessa fondamentale per poter delineare la tesi più importante e seducente dell'intero seminario, un hapax nell'insegnamento di Lacan che propongo di definire come l'*etica lacaniana della Stupidità*.

Da Les noms du père a Les non-dupes errent

Come indica enfaticamente il titolo del seminario, vi è una netta omofonia tra *Les non-dupes errent* (che potremmo preliminarmente tradurre come “i non-gabbati errano”) e *Les noms du père* (i Nomi-del-Padre), particolare che allaccia il *Seminario XXI* al cosiddetto “seminario interrotto” del 1963, quello sui Nomi-del-Padre. Durante questo tumultuoso anno infatti, a seguito della revoca del rango di didatta e della “scomunica” dalla *Société Française de Psychanalyse*, Lacan sarà anche invi-

⁹ Cfr. L.F. CLEMENTE, *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

¹⁰ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011, pp. 122, 105.

tato ad abbandonare l'ospedale Sainte-Anne, dove aveva tenuto i precedenti dieci seminari. In questo trambusto politico e istituzionale, riuscirà a pronunciare solo una prima e criptica lezione sul seminario del 1963, con il risultato che, quando nel gennaio 1964 gli incontri riprenderanno nei locali dell'*École Normale* con un diverso titolo (*I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*) e un diverso programma, la questione dei Nomi-del-Padre verrà precipitata in un silenzio di oltre sei anni.

Nonostante Lacan abbia ripreso a discutere il concetto già nel 1969, è il *Seminario XXI* che segna una svolta cruciale nell'elaborazione dei Nomi-del-Padre e della loro ermetica pluralità. Esso infatti funge da vero e proprio spartiacque tra la lezione "sacrilega" del 1963 (in cui viene introdotta per la prima volta la funzione della nominazione) e l'inizio dell'ultimo e controverso periodo dell'insegnamento di Lacan (inaugurato proprio dalla riduzione di questi nomi, nel *Seminario XXIII*, a meri sintomi o «strumenti»¹¹). Nel *Seminario XXI*, Lacan comincia a riorientare il sapere psicoanalitico all'interno del nodo borromeo, operazione che si compirà – non senza improvvise inversioni e clamorose contraddizioni – solo l'anno successivo, durante *R.S.I.* Inscenando il vertiginoso passaggio dal matema (concetto chiave dei primi anni '70) al nodo, il *Seminario XXI* è una vera e propria zona grigia in cui Lacan è già con un piede fuori dall'ossessione per la formalizzazione matematica, ma non ancora immerso in ciò che Roudinesco definisce sprezzantemente il «pianeta borromeo»¹². L'importanza del seminario è racchiusa esattamente in questa sua forma ancipite, in cui la pluralizzazione dei Nomi-del-Padre e il postulato dell'equivalenza dei tre registri producono un'effimera ma clamorosa sovrapposizione, che ci permette di dire che sono proprio il Simbolico, l'Immaginario e il Reale i *veri* Nomi-del-Padre.

Con questa tesi, Lacan si trova costretto a compiere due ulteriori e specifiche mosse: da un lato, rivalutare l'Immaginario – il registro bislacco notoriamente identificato con il misconoscimento, l'alienazione e l'illusione – e, dall'altro, mettere sotto scacco la (presunta) superiorità del Simbolico – doxasticamente, il registro del linguaggio e dell'intersoggettività. Rispetto al secondo punto, si può dire che Lacan abbia *già* implicitamente ridimensionato (se non addirittura svalutato) il Simbolico nel 1963, nel momento stesso in cui ha deciso di pronunciare questa pluralizzazione: con tale mossa infatti, il Simbolico non viene solamente privato del principio trascendentale della nominazione, ma anche espropriato del suo statuto di necessità, declassato ad un fardello esistenziale. È proprio la semantica del *Seminario XXI* che, dieci anni dopo, esaspera le conseguenze di questo ridimensionamento, trasformandolo in un vero e proprio stigma specie-specifico: lungi dal costituire un'istanza pacificatrice, armonica, il Simbolico esercita ora una funzione debilitante sull'uomo, di spossamento mentale. Questo antropocentrismo negativo, per cui l'animale parlante verrebbe *de-naturalizzato* dal linguaggio, costituisce un'im-

¹¹ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo 1975-1976*, Astrolabio, Roma 2006, pp. 118, 133.

¹² É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 1995, p. 393.

portante inversione rispetto alle prime tesi di antropologia filosofica avanzate da Lacan all'inizio degli anni Cinquanta. Se nei primi due seminari sono il Simbolico e il linguaggio che *sopperiscono* alla condizione di disperata impotenza biologica dell'uomo (*Hilflosigkeit*) – il mammifero “premature” –, per il tardo e ultimo Lacan il linguaggio e il Simbolico eserciterebbero un'azione *mutitante* sul soggetto, consegnandolo alla debilità mentale.

Analogamente, nel *Seminario XXI*, tanto il linguaggio quanto l'inconscio sono definiti con toni quasi burroughsiani¹³, ora come una “cancrena”, ora come un “bubbone”, un organismo parassita che fa dell'animale parlante un debole di mente¹⁴. Rispetto all'Immaginario invece, Lacan è persino più esplicito, se non addirittura solenne:

Voi avete sempre inteso, ma sbagliando, che il progresso, il passo avanti, stesse nell'aver segnato l'importanza soverchiante del Simbolico rispetto allo sventurato Immaginario [...] Mi si è attribuito che l'Immaginario fosse “cacca”, “viscidume” [*caca, bobo*]: un male, e che ciò che sarebbe buono è il Simbolico¹⁵.

Invece, «l'Immaginario è una dimensione [...] tanto importante quanto le altre»¹⁶, che non deve essere più intesa come l'osso in gola del Simbolico, una macchia bianca da cui il soggetto deve essere disalienato. Piuttosto, se il Simbolico è codifica, formalizzazione, cifratura, l'Immaginario è il senso, una componente essenziale e senza la quale non potremmo vivere, deputata a svolgere una doppia funzione. Da un lato, esso “arresta la decifratura” del Simbolico, passando dall'esserne il sabotatore al suo punto di necessario arresto, la “schiuma” che sigilla l'abisso del Reale. Dall'altro, poiché «è sempre da un'intuizione che prende avvio il [pensiero] matematico», l'Immaginario è anche «l'intuizione di ciò che deve essere simbolizzato»¹⁷. In questa nuova veste, l'Immaginario è, contemporaneamente, l'*altolà* e la materia prima di ogni simbolizzazione possibile, qualcosa che non deve essere più bonificata dal Simbolico, ma che vi appare produttivamente allacciata.

Siamo tutti gabbati: per un'etica della Stupidità

Come vedremo a breve, le due formule *Les non-dupes errent* e *Les noms du père* non sono solo omofone ma, come spiega Lacan, veicolano «lo stesso sapere [*le meme savoir*]»¹⁸. Per comprendere al meglio questa suggestione, occorre soffer-

¹³ «La parola è ora un virus. [...] un organismo parassita che invade e danneggia il sistema nervoso centrale» (W.S. BURROUGHS, *Il biglietto che esplose*, Adelphi, Milano 2009, pp. 58-59).

¹⁴ Cfr. J. LACAN, *Lezione XV*, in ID., *Il Seminario. Libro XXI. Les non-dupes errent 1973-1974*, inedito; da qui in poi ci si riferirà a questo seminario solo con il numero della lezione.

¹⁵ *Lezione I, X*, in *ivi*.

¹⁶ *Lezione I*, in *ivi*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. LACAN, *Lezione I*, cit.

marsi su un ulteriore equivoco del titolo del seminario: il sintagma *Les non-dupes errent* infatti non si esaurisce nel riferimento pantomimico ai Nomi-del-Padre, ma si innesta anche sull'ambivalenza del verbo "err" (errare) e del sostantivo "dupe" (gabbato).

Questo perché, in francese, "err" può indicare sia l'impeto, l'impulso inerziale di chi vaga senza meta, sia l'errore, il fare *fiasco*, cosicché il titolo del seminario può essere letto nella doppia accezione de "I non-gabbati vagano" e "I non-gabbati sbagliano". In maniera simile, il "dupe" (lo "sciocco" che si lascia gabbare facilmente) è, etimologicamente, «l'uccello che si può intrappolare, proprio perché stupido»¹⁹. Prolungando questa logica allora, i non-dupes dovrebbero essere coloro che non si lasciano gabbare, che non cadono in "trappola". Eppure, dal punto di vista dell'inconscio, questa ingenua e lineare distinzione perde tutto il proprio valore, costringendoci a ripensare il rapporto tra i dupes e i non-dupes a partire da ciò che Lacan, facendosi il verso, chiama «sapere supposto soggetto [*savoir supposé sujet*]»²⁰, un sapere che cifra e lavora all'insaputa del soggetto. Questa fondamentale premessa ci dimostra che "les non-dupes errent" non indica soltanto una dissacrazione dei Nomi-del-Padre, ma la formula stessa della *struttura*, e cioè dell'impossibilità di separare l'uomo dalla morsa del linguaggio e del significante.

La tesi di Lacan, a sua volta, implica due importanti corollari, che vengono sviluppati già nelle primissime lezioni del seminario. Primo, che la presa del linguaggio sull'animale parlante, di per sé inestricabile dall'instaurazione dell'inconscio, «non molla mai»²¹: poiché l'uomo è nato a bagno nel linguaggio, questa struttura deve essere intesa come *coestensiva* alla sua stessa vita, qualcosa che lo accompagna dal primo vagito sino alla morte. Secondo, in quanto tale marchio è costitutivamente traumatico (amalgamando le parole *trou* (buco) e *traumatisme* (trauma), Lacan dice che il linguaggio è un *troumatisme*, una supplenza corrosiva, disperata²²), l'animale parlante è inconsciamente costretto a ricorrere ad un'"invenzione" che possa lenire la sua angoscia. Il fatto che ci sia un *dire*, che l'animale umano sia anche e soprattutto un animale parlante, tappa il buco dell'assenza del rapporto sessuale. Come già dimostrato in *Ancora* infatti, nell'uomo il linguaggio funziona contemporaneamente sia da tappo che da barriera all'assenza del rapporto sessuale: non solo il fatto che si parli è una conseguenza diretta dell'incapacità di scrivere il rapporto sessuale, ma è proprio la presenza del linguaggio che, retroattivamente, pone la questione della (im)possibilità di questo rapporto²³. La produzione e la concomitante ostruzione da parte del linguaggio dell'eventualità del rapporto sessuale aprono una ferita nell'animale parlante, che può essere lenita solo con un'iniezione di senso, e senza la quale

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Lezione XI*, in *ivi*.

²¹ J. LACAN, *Lezione I*, cit.

²² J. LACAN, *Lezione VIII*.

²³ Si veda L. CHIESA, *The not-two: Logic and God in Lacan*, MIT Press, Cambridge (MA) 2016, pp. xi-xxiii.

precipiteremo nell'angoscia più totale. Per il Lacan del *Seminario XXI*, è esattamente questo rapporto tra il linguaggio (Simbolico), l'assenza del rapporto sessuale (Reale) e il senso (Immaginario) che articola la struttura dell'inconscio in forma di sapere. O meglio: la struttura non è altro che questo specifico «rapporto [del soggetto] con un certo sapere»²⁴, un'*invenzione* sul filo del Reale.

Tornando alla formula del seminario allora, è evidente come, con l'ingresso dell'inconscio, l'ingenua distinzione tra dupes e non-dupes sia completamente sovvertita, con la conseguenza che, se sfuggire alla “trappola” della struttura è un'impresa impossibile, allora l'animale parlante è sempre e necessariamente un animale gabbato: un dupe.

Il fatto che «[sia] necessario farsi gabbare, e cioè aderire alla struttura»²⁵ però complica drasticamente la posizione dei non-dupes. Se l'uomo è sempre-già gabbato, che ne è di quest'ultimi? In un primo momento, l'inemendabilità della struttura rischia di appiattire il binomio dupes/non-dupes su un falso dualismo, in cui la posizione del non-dupe non diventa altro che una “allucinosi” inscritta nella genetica stessa del dupe. Per Lacan infatti, essi sarebbero coloro che, pretendendo di sfuggire agli equivoci e alle impasse del linguaggio, «rifiutano di farsi catturare nello spazio dell'animale parlante»²⁶. Detta con il linguaggio del *Seminario XXI*: se la posizione del dupe è il grado zero della soggettività, di chi erra (vaga) nella *chicane* infinita del linguaggio senza essere mai in grado di venirne fuori, allora quella del non-dupe, che erra (sbaglia) proprio perché si rifiuta di vagare, sembra diventare una posizione *impossibile*, una frode.

Tuttavia, anziché rinchiudersi in qualcosa di improduttivo e quasi noumenico, la condizione dei non-dupes si rivela decisamente paradigmatica, perché rimarca – seppur negativamente – la funzione di *scelta* che soggiace al rapporto tra il soggetto e la struttura. Se, teoreticamente parlando, la posizione del non-dupe è semplicemente aporetica, da un punto di vista etico i non-gabbati diventano coloro che scelgono di *non* scegliere; coloro che, illudendosi di poter rigettare il sapere della struttura, si credono liberi, e per questo sono in malafede. Illudendosi di poter evadere realmente dalla morsa del linguaggio e negando l'esistenza dell'inconscio, i non-dupes misconoscono come sia proprio questa scelta di non scegliere a *ribadire* il loro inchiodamento alla struttura. Ecco perché Lacan dice che i non-dupes sono «gabbati due volte»²⁷: una volta, in quanto ciascun animale parlante è costitutivamente un dupe, un animale “ingannato” dal “parassita” del linguaggio; una seconda, perché si illudono di poter rimanere indifferenti a questa loro inesorabile condizione.

Al contrario degli impostori, i veri non-dupes dunque sono sempre dei non-dupes di secondo grado, dei non-dupes *tra* i dupes: sono coloro che, venendo a patti con la necessità della struttura (e con l'istupidimento che questo atto comporta),

²⁴ J. LACAN, *Lezione I*, cit.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ J. LACAN, *Lezione III*.

decidono di errare (vagare) facendosi gabbare da *un certo tipo di sapere*. Questo ulteriore dettaglio imprime alla formula del *Seminario XXI* una torsione decisamente dialettica, che sembra confermata dallo stesso Lacan quando, giocando sulla doppia negazione, dice che «non essere un non-dupe [non implica] tornare ad essere un dupe»²⁸. Ma se il marchio della *duperie* è qualcosa di necessario, non si può dire lo stesso per lo specifico sapere da cui il soggetto sceglie (inconsiamente) di farsi gabbare. È a questo punto che la sovrapposizione tra i Nomi-del-Padre e l'equivalenza dei tre registri entra in gioco: qui, i Nomi-del-Padre come Simbolico, Immaginario e Reale fungono da «fondamento del dire [*du dire*]»²⁹, da cornice trascendentale che contiene e regola il discorso del soggetto e il suo rapporto con il sapere. La scelta inconscia che ogni animale parlante è chiamato a compiere entrando nel linguaggio come *soggetto* si traduce nell'adesione ad un tipo *particolare* di sapere, incarnato nei tre registri dell'esistenza, ovvero nei Nomi-del-Padre. È questa necessità di assumere un Nome-del-Padre (inconscio e di per sé contingente) che trasforma il sintagma del *Seminario XXI* in una formula «etica [fondata] sul rifiuto di essere dei non-gabbati»³⁰, e cioè in un'etica della Stupidità.

*Il quadrato dialettico dei saperi, ovvero:
quattro forme di Stupidità*

Oltre alla riconcettualizzazione dei tre registri e alle speculazioni sul nodo borromeo, questo seminario offre anche un'interessante rivisitazione dei rapporti tra psicoanalisi, scienza e religione, che mi sembra possa essere efficacemente integrata nel discorso di Lacan sulla costitutiva stupidità dell'animale umano. Infatti, non solo questa triade equivale a tre distinti modi di farsi "gabbare" dal sapere ma, alla luce della dialettica tra dupes e non-dupes, essa si rivela piuttosto un *quadrato*, la cui quarta posizione è occupata dal sapere cinico, una forma di non-sapere basata sul presunto rigetto della stupidità.

Durante la seconda lezione del seminario, Lacan afferma senza mezzi termini che il limite della scienza consiste nel suo non volerne sapere nulla di ciò che «non appartiene al suo sistema»³¹. Agli occhi della scienza e del suo sciovinismo ontologico, l'esistente coincide in tutto e per tutto con il formalizzabile, mentre ciò che non appartiene a questo tipo di sapere non viene semplicemente declasato a scialbo idealismo, ma persino privato del carattere stesso dell'esistenza. Affidandosi ciecamente all'infallibilità dei propri paradigmi e alla possibilità di testare e trasmettere ogni grammo della propria *sapientia*, il sapere scientifico ripudia il fatto che le proprie premesse si fondino – come spiega Lacan a inizio se-

²⁸ J. LACAN, *Lezione XIII*, in *ivi*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. LACAN, *Lezione I*, cit.

³¹ J. LACAN, *Lezione II*.

minario – su un'intuizione immaginaria. Per citare l'ultimissimo Lacan, la scienza misconosce l'irriducibilità del senso, l'impossibilità di compiere una formalizzazione *pura*. Illudendosi di poter scrivere il grande libro della Natura in linguaggio matematico, il sapere scientifico si rivela una gabbatura [*edupation*] del Simbolico, il sapere di chi crede di poter manipolare il Reale in modo da «grattar[vi] via tutto il senso»³². Il soggetto gabbato dalla scienza è, pertanto, un dupe tra i non-dupes, qualcuno che, ricorrendo all'austera purezza dei propri precetti teorici, crede di ridurre la fondamentale doppiezza del linguaggio e del significante ad un corpus di leggi onniesplicative.

Rispetto alla religione, nel *Seminario XXI* Lacan la qualifica come un equivalente della metafisica. Poiché mirano entrambe a produrre un “pensiero organizzatore”, un sapere totalitario e sistematico, centrato attorno all'esistenza di una presunta verità (Dio, l'Essere) e all'avvento della sua realizzazione (l'Apocalisse, il Sapere Assoluto), esse sono «dalla stessa parte»³³. Religione e metafisica presumono che “ci sia un universo” e, per questa ragione, il soggetto che vi aderisce (inconsiamente) è un dupe tra i dupes, un gabbato tra i gabbati che supplisce al proprio costitutivo istupidimento con l'“oppio” del senso. Per Lacan, che già nel *Seminario V* aveva descritto l'idolatria come una forma di immaginarizzazione simbolica³⁴, i saperi fondati sulla necessità dell'Uno convertono le leggi differenziali del Simbolico in un'orgia immaginaria, alimentata dal puntuale rispecchiamento tra il soggetto e la sua verità (religione), o dalla perfetta correlazione tra il pensiero e il pensato (metafisica).

Nonostante sia anch'esso “contingente” ed emerga da una forma altrettanto necessaria di istupidimento, il sapere psicoanalitico (in quanto sapere dell'inconscio) differirebbe drasticamente tanto da quello scientifico che da quello religioso/metafisico. Secondo Lacan infatti, la psicoanalisi è prima di tutto una “pratica” che, anziché conformarsi ai rigidi precetti del sapere scientifico o sigillare le proprie contraddizioni con la “schiuma” del senso, si orienta al Reale. Essa «genera un tipo di sapere che illumina tutti gli altri, al punto da metterli in discussione»³⁵, un sapere drammatico, del non-tutto, attraversato da una perpetua disarmonia. Come il discorso dell'analista prevarica gli altri discorsi pur rimanendo loro logicamente successivo, Lacan rimarca come sia stato solo con l'emergenza tardiva della psicoanalisi che sia stato possibile porre retroattivamente la questione del sapere e del suo lavoro inconscio. In questo senso, lungi dall'aderire perfettamente al quadro dei saperi, la psicoanalisi è più che altro un “sintomo”, da intendere nella doppia accezione del termine: primo, marxianamente, come ciò che nega e sovverte la presunta universalità di un dato sistema; secondo, come qualcosa di fragile e sempre sull'orlo dell'omologazione. È per questo che il suo soggetto è un soggetto gabbato

³² J. LACAN, *Lezione XII*, in *ivi*.

³³ J. LACAN, *Lezione XIII*, cit.

³⁴ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Einaudi, Torino 2004, p. 69.

³⁵ J. LACAN, *Lezione XIII*, cit.

dal Reale: un non-dupe tra i dupes o, per dirla alla Lacan, un «buon dupe»³⁶.

Tuttavia, questa analisi non esaurisce l'intera dialettica della Stupidità, perché lascia vuoto il quarto ed ultimo "posto", quello dei non gabbati tra i non gabbati (i *non-dupes* dei *non-dupes*), una posizione soggettiva apparentemente impossibile. Nonostante Lacan non vi si riferisca esplicitamente, credo che, sviluppando un'acuta intuizione di Alain Badiou, si possa definire questo quarto polo come quello del sapere *cinico*: come spiega Badiou, i «non-dupes» sono «quelli che pretendono di conoscere il fondo negativo delle cose e che negano con cinismo qualunque possibilità di emancipazione»³⁷. In un primo momento, la proposta di Badiou sembra stridere con la dialettica *dupe/non-dupes*: proclamando la necessità della struttura, l'inesorabilità della sua presa, si direbbe che il cinico sia pienamente nella ragione. Eppure, approfondendo ulteriormente la posizione del filosofo francese, le due tesi non appaiono poi così distanti. A quale "tipo" di emancipazione allude infatti Badiou? Non certamente all'emancipazione nel suo senso immediato, ingenuo, pseudo-soversivo. Spingendo sino in fondo la sua posizione infatti, si può notare come, da un punto di vista dialettico, questa stessa idea di "emancipazione" sia destinata ad assumere tutt'altra prospettiva: se l'animale parlante è costitutivamente gabbato e non ha modo di evadere dalla struttura, una visione di emancipazione non banale non potrà che coincidere con l'idea stessa di erranza come forma di partecipazione programmatica. In altre parole, il cinico di Badiou avrebbe ragione nel negare la possibilità di un'emancipazione *diretta*, ma sbaglierebbe negando la possibilità *assoluta* dell'emancipazione, non avvedendosi che la vera pratica emancipativa sia *etica*, e cioè intrinsecamente dipendente dalla *scelta* che il soggetto compie rispetto alla struttura. L'unica via veramente (e non utopisticamente) emancipativa passa allora per la produttività dei vincoli della struttura, e non per la sua immediata negazione (cinico non-badusiano) o per la negazione dell'emancipazione *tout court* (cinico badusiano). Questa ipotesi può essere suffragata dalla complessiva posizione di Lacan nei confronti dei soggetti cinici.

Lacan non si è mai dilungato sul cinismo, ma è interessante che i suoi principali riferimenti siano tutti anteriori agli anni '70: nel *Seminario VII* ad esempio, egli elogiava tale posizione definendola "eroica", mentre nel seminario successivo la associava alla figura di Socrate, «un cinico consumato»³⁸. Non senza azzardo, si potrebbe dire che la sparizione di ulteriori riferimenti al cinismo sia concomitante all'apprensione che non c'è metalinguaggio ("Non c'è Altro dell'Altro"), conclusione cui Lacan arriverebbe proprio nel corso degli anni '60. Se l'Altro è inconsistente e non si può uscire dal linguaggio, allora anche la pretesa cinica di distanziarsi dalla struttura elevandosi al di sopra di essa con una specie di trascendenza

³⁶ J. LACAN, *Lezione III*, cit.

³⁷ Cfr. A. BADIOU - É. ROUDINESCO, *Jacques Lacan, passato presente. Un dialogo*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 60.

³⁸ Cfr. J. LACAN, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008, p. 215; J. LACAN, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*, Einaudi, Torino 2008, p. 95.

ironica, scettica, è pura illusione: non esiste alcun “fuori”, e il miraggio della sua ipotetica esistenza è parte integrante del raggio del linguaggio. Detto altrimenti, se da un punto di vista logico un simile soggetto non può esistere, perché questa supposizione reintrodurrebbe necessariamente quella di un Altro dell'Altro, da un punto di vista etico, il soggetto del sapere cinico non farebbe che ribadire la viscosità della struttura e l'incapacità di separarsi da essa. Anziché incarnare un sapere “vergine”, al di qua della *duperie*, il cinismo non consiste in nient'altro che un presunto ed autoreferenziale *rigetto* della stupidità umana: una forma di non sapere che è contraddittoria proprio perché crede di poter toccare il Reale direttamente e senza mediazioni o, al contrario, perché crede di non poterlo toccare affatto. È per questo che Badiou giudica la posizione cinica un'“impostura”.

Coda: verso una psicoanalisi “assoluta”

L'aspetto più interessante della tesi di Lacan è che la distinzione tra i saperi (e dunque tra psicoanalisi, scienza e religione) non è soltanto nominale, ma riguarda il modo in cui operano questi differenti tipi di sapere: come spiega proprio Lacan nell'intensa lezione XII, come la scienza può degenerare facilmente in una religione (come nel caso della Legge di gravità di Newton, che per giustificare l'esatto movimento delle masse implica surrettiziamente il ripristino dell'“ipotesi Dio”), ci sono alcune religioni la cui strutturazione è decisamente scientifica (come dimostra il Talmud, un libro di formule in cui «il dire è [svuotato] di tutto il senso»³⁹).

In altre parole, la suddivisione nominale dei saperi non regge, perché vi è sempre in atto un reciproco sconfinamento, una contaminazione continua che fa scivolare il *modus operandi* dell'uno sotto l'etichetta dell'altro. Questa perpetua denaturalizzazione dei saperi può essere meglio intesa se, spingendo alle estreme conseguenze le speculazioni del *Seminario XXI*, applichiamo il quadrato dialettico della Stupidità direttamente alla psicoanalisi, ovvero trattando la psicoanalisi come un *soggetto* dell'*edupation*. Così, è possibile tracciare schematicamente le varianti “eretiche” del discorso psicoanalitico e, da esse, estrarre una definizione quanto più possibile “pura” di psicoanalisi, che nel suo *Cours* sull'ultimo Lacan Jacques-Alain Miller definisce una «psicoanalisi assoluta»⁴⁰.

Come noto, Lacan è sempre stato molto critico verso la psicoanalisi: tale temperamento non si esaurisce solo nella invettiva contro i post-freudiani, ma si ritorce, in modo autocritico, sulla sua stessa psicoanalisi e su quella freudiana. Il perpetuo impegno nella delimitazione di una “buona” psicoanalisi dalle sue varianti ideologiche, che si rispecchia nella denuncia del quasi totale imbarbarimento prodotto dagli eredi di Freud e dalla loro sterzata pseudo-liberale in favore di sconvenienti politiche del “benessere”, emerge con roboante enfasi nell'ultimissimo periodo del

³⁹ Cfr. J. LACAN, *Lezione XII*, cit.

⁴⁰ Cfr. J.-A. MILLER, *L'orientation lacanienne: Le tout dernier Lacan (2006-2007)*, inedito.

suo insegnamento. In particolare, la decostruzione che Lacan opera a partire dal *Seminario XXIV* lo porterà ad affermare che la psicoanalisi è costantemente sull'orlo della frode [*escroquerie*], e che il suo soggetto è un debile che si sottopone all'ortopedia del proprio inconscio, diventando «sempre una *canaglia*»⁴¹.

Distinguendo fermamente una psicoanalisi orientata al Reale allora, *di e per i* non dupes tra i dupes, incessantemente sottoposta all'oscillazione tra «stabilizzazione istituzionale» e «dissoluzione»⁴², possiamo proporre due ulteriori e significative intersezioni tra la psicoanalisi e, rispettivamente, la scienza e la religione: da un lato, abbiamo una psicoanalisi del tutto assorbita dalla formalizzazione matematica, che preclude l'irriducibilità del senso e decade, così, in quella che Lacan chiama la «futilità» della scienza (è la psicoanalisi dei dupes tra i non dupes); dall'altro, abbiamo una psicoanalisi basata sul senso e sulla Rivelazione, una sorta di *Weltanschauung* o, come dice Lacan in tono più politico, una «Chiesa» (è la psicoanalisi dei dupes dei dupes).

Infine, come ha notato Johnston, possiamo rilevare anche una deviazione cinica della psicoanalisi, il cui identikit ci viene fornito per la prima volta da Lacan stesso in *La Cosa freudiana*: si tratta di quegli psicoanalisti che, proprio perché combinano il più severo anti-intellettualismo con il più scadente pragmatismo, sono destinati a non errare, e cioè «a non andare mai oltre la realtà pre/non-analitica del senso comune»⁴³.

Gioele P. Cima
gioeletrauss@gmail.com
Newcastle University

References

- BADIOU A. - ROUDINESCO É., *Jacques Lacan, passato presente. Un dialogo*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- BURROUGHS W.S., *Il biglietto che esplose*, Adelphi, Milano 2009.
- CHIESA L., *The not-two: Logic and God in Lacan*, MIT Press, Cambridge (MA) 2016.
- CLEMENTE L.F., *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- JOHNSTON A., *Lacan's Endgame: Philosophy, Science, and Religion in the Final Seminars*, «Crisis & Critique», 6, 1 (2019).

⁴¹ J. LACAN, *Note liminaire*, in *Supplément à Ornicar? n. 7. La scission de 1953. La communauté psychanalytique en France I*, Champ Freudien, Paris 1976, p. 3.

⁴² A. JOHNSTON, *Lacan's Endgame: Philosophy, Science, and Religion in the Final Seminars*, «Crisis & Critique», 6, 1 (2019), p. 183.

⁴³ A. JOHNSTON, *The Freudian Thing, or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis*, in D. HOOK - C. NEILL - S. VANHEULE, *Reading Lacan's Écrits: From "The Freudian Thing" to "Remarks on Daniel Lagache"*, Routledge, New York (NY) 2019, pp. 13, 14.

- JOHNSTON A., *The Freudian Thing, or the Meaning of the Return to Freud in Psychoanalysis*, in HOOK D. - NEILL C. - VANHEULE S., *Reading Lacan's Écrits: From "The Freudian Thing" to "Remarks on Daniel Lagache"*, Routledge, New York (NY) 2019.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XXI. Les non-dupes errent 1973-1974*, inedito.
- LACAN J., *Note liminaire*, in *Supplément à Ornicar? n. 7. La scission de 1953. La communauté psychanalytique en France I*, Champ Freudien, Paris 1976.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*, Einaudi, Torino 2004.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo 1975-1976*, Astrolabio, Roma 2006.
- LACAN J., *Introduzione ai Nomi-del-Padre*, in LACAN J., *Dei Nomi-del-Padre. Seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert 1960-1961*, Einaudi, Torino 2008.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Einaudi, Torino 2011.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro XXI. Les non-dupes errent 1973-1974*, inedito.
- LACÔTE C., "Les non-dupes errent", in SAFOUAN M., *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan. 1964-1979*, Fayard, Paris 2005.
- MARINI M., *Jacques Lacan. The French Context*, Rutgers Press, New Brunswick (NJ) 1992.
- MILLER J.-A., *L'orientation lacanienne: Le tout dernier Lacan (2006-2007)*, inedito.
- MILNER J.-C., *I nomi indistinti*, Quodlibet, Macerata 2003.
- MILNER J.-C., *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.
- REGNAULT F., *The Name-of-the-Father*, in FELDSTEIN R. - FINK B. - JAANUS M., *Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Suny, Albany (NY) 1995.
- ROUDINESCO É., *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 1995.

“Un bagno di linguaggio”. L’etologia acquatica di Lacan

Felice Cimatti*

English title: “A bath of language”. The aquatic ethology of Lacan

Abstract: The Lacanian approach can be described as “ethological” because its hypotheses never start from what happens “inside” the head of human beings, on the contrary, at the beginning there is always the outside, there is the signifier. This, in fact, is the “material” face of the sign, the only one measurable with scientific instruments. The signifier is there, it is a material entity (in the case of the verbal signifier it is a vibration of the air) that precisely because it is a “thing” can enter the human body, in this case through the ear.

Keywords: Lacan; ethology; signifier; passion of the signifier; end analysis.

*Il mio insegnamento è difatti
molto semplicemente il linguaggio,
e altro, nel modo più assoluto¹.*

«Notate bene», dice Lacan nel Seminario XVI, «che quando parlo del significante, parlo di qualcosa di opaco»². Se si comprende fino in fondo perché Lacan parli di significante (e non di linguaggio in generale) e perché questo significante sarebbe opaco, si riuscirà anche a delineare il nucleo dell’antropologia lacaniana, da cui discenderà anche la sua teoria della “cura” psicoanalitica. Il punto di partenza di queste note è costituito da recenti acquisizioni delle neuroscienze che mostrano come l’esposizione precoce al significante linguistico, prima e immediatamente dopo la nascita, modifica permanentemente il cervello del piccolo umano³. Il linguaggio

¹ J. LACAN, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri* [2005], A. Di Caccia (cur.), Astrolabio, Roma 2014, p. 30.

² J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all’altro, 1968-1969* [2006], tr. it. A. Di Caccia, Einaudi, Torino 2019, p. 15.

³ P. KUHLMAN, *Is speech learning ‘gated’ by the social brain?*, «Developmental Science», 10, 1 (2007), pp. 110-120; C. MOON - P. KUHLMAN - H. LAGERCRANTZ, *Language experienced in utero affects vowel perception after birth: A two-country study*, «Acta Paediatrica», 102, 2 (2013), pp. 156-160; E. PARTENEN - T. KUJALAA - R. NÄÄTÄNEN - A. LIITOLAA - A. SAMBETH - M. HUOTILAINEN, *Learning-induced neural plasticity of speech processing before birth*, «PNAS», 110, 37 (2013), pp. 15145-15150; A. WEBB - H. HELLER - C. BENSON - A. LAHAV,

letteralmente si imprime nel corpo dell'*infans*. Quindi Lacan e le neuroscienze⁴? In realtà non si tratta affatto di cercare nel cervello le (presunte) localizzazioni dei concetti lacaniani, piuttosto si tratta di usare l'etologia, cioè lo studio del comportamento animale, per individuare un punto centrale dell'insegnamento lacaniano, la sua insistenza sul significante a scapito del significato⁵. In effetti l'etologia si basa sull'ipotesi metodologica di fondo di descrivere l'effettivo comportamento animale senza interpretarlo come la manifestazione esterna di uno stato interno, appunto di un qualche "significato" mentale. La posta in gioco non è negare l'esistenza di questi stati, quanto mostrare che non sono necessari per dare conto del comportamento (in realtà neanche il tanto vituperato comportamentismo ne nega l'esistenza, piuttosto li considera appunto esplicativamente inessenziali).

In questo senso l'approccio lacaniano può essere descritto come "etologico", proprio perché le sue ipotesi non partono mai da quello che succede "dentro" la testa degli esseri umani, al contrario, all'inizio c'è sempre l'esterno, c'è il significante. Questo, infatti, è la faccia "materiale" del segno, l'unica misurabile con strumenti scientifici. Il significante c'è, è un'entità materiale (nel caso del significante verbale è un vibrazione dell'aria) che proprio perché è una "cosa" può entrare nel corpo umano, in questo caso attraverso l'orecchio. Jacques-Alain Miller, commentando le pagine finali del seminario XX Ancora, in cui Lacan analizza la situazione della cavia in un laboratorio, confronta questa situazione con quella dell'umano rispetto all'Altro, al sapere impersonale del significante: «si tratta di un rapporto con il sapere diverso da quello che intrattiene con il sapere naturale». Il sapere naturale non è infatti propriamente un sapere, dal momento che non c'è distanza fra quel che si è e quel che si sa di quell'essere. C'è totale coincidenza. Nella condizione umana, al contrario, «si comincia piano piano a separare il suo essere» naturale, «dal suo corpo [...] per fargli passare un sapere di cui non bisogno»⁶ in quanto esistenza puramente animale. L'umano è umano in quanto segnato dal linguaggio: «l'affezione essenziale» umana infatti «è l'affezione come traccia della lingua sul corpo»⁷.

Lacan, quando parla di significante, riprende alla lettera quanto è scritto nel Corso di linguistica generale, il libro che due allievi del linguista Ferdinand de Saussure – Charles Bally e Albert Sechehaye – misero insieme a partire da appunti di studenti che avevano seguito le sue lezioni, autografi e loro interpolazioni (a merito di Lacan va detto che ha sempre colto le effettive intenzioni saussuriane nelle formulazioni spesso

Mother's voice and heartbeat sounds elicit auditory plasticity in the human brain before full gestation, «PNAS», 112, 10 (2015), pp. 3152-3157; J. MOORE - S. WOOLLEY, *Emergent tuning for learned vocalizations in auditory cortex*, «Nature Neuroscience», 22 (2019), pp. 1469-1476.

⁴ Cfr. J. FEHER-GUREWICH, *The New Moebius Strip: Biology Starts in the Other*, «European Journal of Psychoanalysis», 14 (2002), <http://www.psychomedia.it/jep/number14/gurewich-feher.htm>; A. AGUIAR, *The 'Real Without Law' in Psychoanalysis and Neurosciences*, «Frontiers in Psychology. Psychoanalysis and Neuropsychanalysis», (2018), doi: 10.3389/fpsyg.2018.00851.

⁵ N. GEORGES-LAMBRICHS, *Lacan, l'éthologie*, «L'École de la Cause freudienne. "La Cause freudienne"», 79 (2011), pp. 165-169.

⁶ J.-A. MILLER, *Biologia lacaniana ed eventi di corpo*, «La psicoanalisi», 28 (2000), pp. 76-77.

⁷ *Ivi*, p. 81.

confuse, se non contraddittorie, di Bally e Sechehaye). Il «segno linguistico unisce non una cosa e un nome ma [...] un significato e un significante»⁸. Del significato Saussure non dice molto, e come vedremo a ragione: all'inizio sembra considerarlo un sinonimo del "concetto", ma poi scarta subito questa ipotesi. In effetti preferire "significato" a concetto è molto più che una semplice scelta terminologica: significa in realtà rinunciare ad ogni superflua ipotesi psicologista. Il significato, per Saussure, è semplicemente l'altra inseparabile faccia del "significante", non è cioè un'autonoma entità mentale (come invece è il concetto); al contrario, è un'entità esclusivamente linguistica, che vive solo nella lingua e nei parlanti. Se la lingua non ci fosse non ci sarebbero significati (mentre ci sarebbero i concetti). Tuttavia lo stesso Saussure, nonostante insista sulla assoluta complementarità del significato e del significante, evidenzia la dissimmetria di fondo che caratterizza questa coppia: mentre il significato è qualcosa di "astratto" (dire di qualcosa che è astratto non vuol dire altro che non ne sappiamo nulla), il significante, invece è un'entità "sensoriale". Saussure aggiunge una precisazione rilevante, che rende ancora più marcata la differenza "ontologica" fra le due facce del segno: «se ci capita di chiamare» la «rappresentazione» del significante come qualcosa di «"materiale", ciò avviene solo [...] in opposizione all'altro termine dell'associazione», che come detto è «generalmente più astratto»⁹. Ma che vuol dire, propriamente, che il risvolto significativo del segno è astratto? Saussure lo spiega indirettamente nel fondamentale capitolo sul valore del segno, in cui propone una doppia analogia. La prima, celeberrima, è quella mostrata nell'immagine¹⁰ a pagina 168.

Secondo Saussure «possiamo dunque rappresentarci il fatto linguistico nel suo insieme, e cioè possiamo rappresentarci la lingua, come una serie di suddivisioni contigue proiettate, nel medesimo tempo, sia sul piano indefinito delle idee confuse (A)» – confuse non di per sé, bensì nel senso che la lingua non si basa sulle suddivisioni intrinseche (i concetti) del pensiero non linguistico – «sia su quello non meno indeterminato dei suoni (B)»¹¹. La lingua, per Saussure, è l'interfaccia fra A e B, cioè fra il campo semantico e quello delle possibili espressioni non linguistiche, che infatti precedono la lingua. Il punto decisivo di questa definizione, sempre di nuovo rimesso, è che non esiste una porzione di A senza una corrispondente porzione di B. Cioè il significato non esiste senza significante, e viceversa. Tuttavia, poche righe più sotto Saussure propone un'ulteriore analogia, che rompe la simmetria dello schema appena considerato: «ci si rappresenti l'aria in contatto con una estensione di acqua». Quella che qui è l'aria nella precedente analogia era il piano (A) delle idee confuse; «se la pressione atmosferica cambia, la superficie dell'acqua si decompone in una serie di divisioni, vale a dire di increspature»: è il piano (B)

⁸ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* [1922], T. De Mauro (cur.), Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 83-85.

⁹ *Ivi*, p. 84.

¹⁰ *Ivi*, p. 137.

¹¹ *Ivi*, p. 136.

dello schema precedente. Vediamo come continua il nuovo paragone: «appunto queste ondulazioni daranno una idea dell'unione e, per così dire, dell'accoppiamento del pensiero con la materia fonica»¹². La superficie acquatica corrisponde al significante, la massa gassosa dell'aria al significato. Si capisce meglio, così, perché Saussure definisca il piano del significato come astratto. In realtà più che astratto il significato è aeriforme, cioè appunto incorporeo. Al contrario, sebbene in perenne movimento il piano significante è pieno, pesante, materiale. Già in Saussure, allora, la posizione del significante è prioritaria rispetto a quella del significato, soprattutto se si intende il modello rappresentato nell'immagine precedente come la rappresentazione della condizione dell'*infans* rispetto alle parole degli adulti. Perché l'infante si accorge dell'acqua, quando ad esempio gli viene fatto il bagno. Al contrario fare esperienza dell'aria (che non coincide affatto con l'attività naturale e irriflessa del respirare) è molto più difficile. Al principio c'è l'acqua. Chissà se è per una ragione simile che Talete, come scrive Aristotele nella *Metafisica*, sostiene che il «principio [ἀρχή] è l'acqua [ὑδωρ]»¹³.

Se ora torniamo al Seminario XVI, non saremo sorpresi di ritrovare il paragone fra significante e acqua. Lacan si sta chiedendo che cosa metta in movimento il pensiero. La sua risposta, e qui l'impostazione etologica è evidente, è che all'inizio c'è il “non-pensiero” inteso come “causa”. Ossia, c'è qualcosa che è del tutto estraneo al pensiero, cioè al senso. Infatti si tratta di una causa, e la connessione causale non è una connessione mentale, bensì un evento del tutto materiale: «è solo rispetto al fuori-senso dei discorsi [...] che io sono come pensiero»¹⁴. All'inizio c'è qualcosa di materiale, una causa. Va ribadito che un evento causale non ha nulla a che fare con il senso. Questo viene dopo la causa, è innescato dalla causa. Non a caso nel *Piccolo discorso all'ORTF* (1966) Lacan sostiene, con un'affermazione che può sconcertare solo chi non abbia compreso quanto sia etologica e materialistica la sua impostazione metodologica, che «l'esperienza dell'inconscio, intesa al livello a cui la colloco, non si distingue dall'esperienza fisica»¹⁵. Proprio per questa ragione Lacan può proseguire con un'altra affermazione apparentemente sconcertante: l'esperienza dell'inconscio «è esterna al soggetto [...]». Io la indico nel luogo dell'Altro: l'inconscio è il discorso dell'Altro»¹⁶. L'inconscio, in quanto causa materiale, in quanto “esperienza fisica”, è qualcosa di estraneo rispetto al soggetto. L'inconscio arriva da fuori, e solo perché è un'entità materiale può penetrare nel soggetto, come un'infezione, una puntura di un insetto, un morso.

Proprio perché la causa è al di qua del senso, allora, il pensiero può cominciare a pensare. Per essere più precisi: il pensiero non è altro che questo tentativo di “comprendere” questa originaria e costitutiva insensatezza. Ma qual è la particola-

¹² *Ibidem*.

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, A. Russo (cur.), Laterza, Roma-Bari 2002, p. 12.

¹⁴ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-1969* [2006], cit., p. 7.

¹⁵ J. LACAN, *Altri scritti* [2001], tr. it. A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, p. 223.

¹⁶ *Ibidem*.

re natura di questa causa di cui parla Lacan? La sorgente del pensiero è costituita da una «pioggia [...] fatta di significanti»¹⁷. Voluto o no è difficile non sentire in queste parole un'eco dell'immagine saussuriana del significante-acqua. E infatti, per descrivere la condizione iniziale dell'umano, Lacan la riprende quasi alla lettera: infatti «il linguaggio è un ambiente reale al pari del cosiddetto mondo esterno»¹⁸. Un “ambiente reale” è un termine etologico: l'ambiente di un animale è lo spazio fisico a cui si è adattato, e che ha modificato per rendere sempre più stretto ed efficiente il suo rapporto con esso¹⁹. Lacan poi esplicita quale sia la particolare natura dell'ambiente umano: «l'uomo cresce – compie la sua crescita – immerso tanto in un bagno di linguaggio quanto nel cosiddetto ambiente naturale»²⁰. Ripercorriamo la sequenza concettuale di questa tesi: si parte dalla constatazione saussuriana, secondo cui il significante è un'entità “sensoriale”, diversamente dalla imprecisata natura “astratta” del significato. In particolare, il significante è assimilabile ad una massa d'acqua. Pertanto l'essere umano, e da qui parte Lacan, è fin dall'inizio sottoposto ad una “pioggia” di significanti. Di conseguenza il suo “ambiente naturale” – come il mare per un pesce, o una cellula da infettare per un virus – è “un bagno di linguaggio”. Ogni membro della specie *Homo sapiens* è un animale che è naturalmente predisposto a svilupparsi e vivere in un ambiente fatto di “significanti”. Cioè di entità materiali che alludono ad un significato, che tuttavia non è un'entità altrettanto materiale ed evidente. L'associazione fra significante e acqua torna anche in un altro celebre testo lacaniano, *Lituraterra* (1971), dove parla di «effetto dilavante del significato, ossia ciò che è piovuto dal sembiante in quanto costituisce il significante»²¹. Già in questa formulazione si può cogliere una possibile indicazione terapeutica: il significante bagna, ma poi scorre via. Tuttavia lascia delle tracce sul terreno. Queste tracce sono l'effetto del significante sul corpo del parlante. Il soggetto non è altro, propriamente, che queste tracce. La terapia, allora, non può avere come scopo quello di liberarsene, dal momento che senza tracce non c'è nemmeno il soggetto da liberare. Occorrerà trovare un modo di fare qualcosa di quelle tracce.

Torniamo però alla situazione dell'*infans*: «questo bagno di linguaggio determina l'uomo già prima della nascita»²². Allo stesso tempo l'*infans* nasce, come ogni altro essere vivente, con una predisposizione biologica innata a vivere in un determinato ambiente. L'ambiente umano è costituito da particolari entità, i “significanti”. Tuttavia mentre un pesce non deve chiedersi che cosa “significhi” il mare in cui vive, un piccolo umano non può non chiedersi che cosa “significhino” i significanti in cui è immerso fin da prima di nascere. Il mare non significa nulla,

¹⁷ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro*, 1968-1969 [2006], cit., p. 7.

¹⁸ J. LACAN, *Altri scritti* [2001], cit., p. 223.

¹⁹ K. LALAND - J. ODLING-SMEE - M. FELDMAN, *Niche construction, biological evolution, and cultural change*, «Behavioral and Brain Sciences», 23, 1 (2000), pp. 131-146.

²⁰ J. LACAN, *Altri scritti* [2001], cit., p. 223.

²¹ *Ivi*, p. 15.

²² *Ivi*, p. 223.

è semplicemente il posto in cui un pesce vive (al punto che un pesce probabilmente nemmeno si rende conto di vivere in una massa d'acqua). Il mare, per un pesce, non presenta nessuna ambiguità. Al contrario un significante è un'entità materiale che tuttavia "significa" qualcosa, ma questo qualcosa – il "significato" – non è affatto evidente (è gassoso e inafferrabile). L'ambiente naturale dell'animale umano è costitutivamente ambiguo ed enigmatico. Per questa ragione Lacan può parlare dell'opacità costitutiva del significante, che come l'acqua del mare non permette allo sguardo di penetrare in profondità. Torniamo ancora una volta alla situazione originaria dell'*infans* oggetto del discorso altrui, cioè dell'*infans* immerso nel "bagno di linguaggio". I significanti gli arrivano dall'esterno, in particolare dagli adulti che si prendono cura di lui. Questo significa, prosegue Lacan, che «l'esperienza dell'inconscio» è esterna rispetto al soggetto, e che, in particolare, è collocata «nel luogo dell'Altro: l'inconscio è il discorso dell'Altro». Per questa ragione, tutta fisica e materiale, l'inconscio «è strutturato come un linguaggio»²³. Ma che cosa "comunica" il significante inconscio dell'Altro? Nient'altro che il suo "desiderio": amore, affetto, fastidio, odio, cura, indifferenza. Tutto questo, cioè il piano del significato del discorso dell'Altro, è completamente al di fuori della capacità di comprensione dell'*infans*. Allo stesso tempo questo discorso che è un discorso di desiderio, essendo un'entità materiale, come ci ha detto Lacan, letteralmente incide il corpo dell'*infans*: questo vuol dire "l'erosione dilavante del significante", che erode il corpo parlato dell'*infans*.

Il desiderio è, esattamente, la passione del significante, in altri termini l'effetto del significante sull'animale che esso marchia e da cui la pratica del linguaggio fa sorgere un soggetto – un soggetto non semplicemente decentrato, ma votato a sostenersi unicamente a un significante che si ripete, in quanto diviso²⁴.

Qui è da intendere precisamente che cosa sia questa «passione del significante». Da un lato è l'affetto prodotto dal significante – a sua volta manifestazione sensibile del desiderio dell'Altro – sul corpo dell'*infans*. Un affetto che è anche un effetto causale, perché il significante "marchia" il corpo dell'animale umano. Da un altro lato, però, si tratta della passione dell'*infans* per il significante. L'*infans* è naturalmente predisposto per subire questo affetto che è un effetto: all'inizio l'*infans* non è altro che questa passione incontenibile (un istinto in termini etologici), per il significante dell'Altro²⁵. Un Altro che segna il corpo dell'*infans*, lo lega a sé attraverso un legame misterioso, dacché quello che l'*infans* riceve è solo un significante senza significato. In questa asimmetria si colloca l'origine del soggetto umano. Essere esposto ad un significante enigmatico. Più propriamente, il soggetto non è altro che il tentativo sempre di nuovo fallito di darsi conto di un puro significante. O meglio,

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ P. KÜHL, *Early language acquisition: cracking the speech code*, «Nature Reviews Neuroscience», 5 (2004), pp. 831-843.

il soggetto è quello che rimane di questo incessante tentativo di associare un significato al significante enigmatico originario: «nell'Altro risiede la causa del desiderio, da cui l'uomo cade come resto»²⁶. Ancora una volta Lacan insiste sull'altro come “causa”, cioè come agente fisico – un radicale “non-pensiero” – che presiede alla formazione del soggetto. Il modello etologico di questa situazione, in cui un *infans* viene marchiato dal significante dell'Altro, è il fenomeno dell'imprinting:

L'associazione di un determinato modulo comportamentale con una certa situazione stimolatoria si attua senza un rinforzo, senza cioè retroazione di addestramento positivo proveniente dal successo del corrispondente modulo comportamentale. Una caratteristica del processo di imprinting consiste nell'essere “previsto” filogeneticamente per un determinato momento dell'ontogenesi dell'individuo, quando l'organismo ancora giovane aspetta in un certo modo delle determinate combinazioni stimolatorie scatenanti in modo incondizionato e istantaneamente le associa per formare un'unità con determinati stimoli²⁷.

L'imprinting con il significante dell'Altro fissa per sempre l'*infans* alla “sua” causa e al desiderio dell'Altro. In realtà la causa non è affatto sua, piuttosto il soggetto che l'*infans* diventerà si costruirà intorno all'imprinting: l'Altro è la causa. Lorenz ribadisce che la caratteristica distintiva dell'imprinting, una volta fissato, è infatti la sua «irreversibilità»²⁸. In questa caratteristica è implicito un destino, dal momento che l'*infans*, in fondo, è *infans* proprio perché non attende altro che incontrare quello che lo stesso Lorenz chiama «meccanismo scatenante innato, che permette all'animale il “riconoscimento innato” di una situazione ambientale biologicamente rilevante»²⁹. Attende cioè l'incontro con il significante che lo marchierà in modo irreversibile. L'umano è questa attesa dell'Altro, questa radicale e irreversibile esposizione all'altro.

Tuttavia, e qui l'etologia di Lacan si distacca da quella animale, l'imprinting umano fissa l'*infans* ad un'entità, il significante, di per sé ambigua. Perché il significante è un'entità sensibile, è vero, però nient'affatto univoca. Il significante allude sempre ad un possibile significato, che tuttavia sfugge sempre. Il piccolo umano è predisposto a subire l'imprinting dell'Altro, tuttavia in questo caso il meccanismo biologico non lo lega ad un'entità determinata, come un determinato «conspicifico»³⁰; lo lega piuttosto all'indefinita sequela dei significanti. Cioè all'«inafferrabilità di A[ltro] come tale»³¹. Ma questo significa, infine, che il soggetto si fissa a qualcosa che è intrinsecamente inconsistente, perché «ogni discorso» è «fondato essenzialmente sul rapporto con un altro significante»³². Essere umano vuol dire, una volta che si è subito il “bagno del linguaggio”, essere inseriti in una catena che da un significante porta ad un ulteriore significante, e così via senza fine. È questo il senso

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ K. LORENZ, *L'etologia* [1978], Boringhieri, Torino 1982, pp. 284-285.

²⁸ *Ivi*, p. 284.

²⁹ *Ivi*, p. 155.

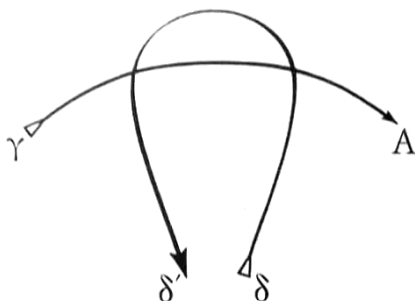
³⁰ *Ivi*, p. 285.

³¹ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-1969* [2006], cit., p. 53.

³² *Ivi*, p. 55.

della celebre, e perturbante, formula lacaniana, secondo cui «il significante è ciò che rappresenta un soggetto per un altro significante»³³. Il soggetto è solo un punto di passaggio da un significante ad un altro significante.

Ma il significato? Nello schema qui sotto è riprodotto lo scheletro del grafo del desiderio, con le due linee che si intersecano. Quella che da δ risale all'indietro verso δ' , e quella che da γ arriva ad A.



La prima linea curva ($\delta \leftarrow \delta'$) rappresenta l'atto enunciativo del parlante; la seconda ($\gamma \rightarrow A$) rappresenta la lingua, che è sempre la lingua dell'Altro. Il parlante, per dire qualcosa, deve passare per l'estraneazione della lingua altrui. Ad una lettura affrettata, osserva Lacan, queste due linee curve potrebbero fare pensare alla rappresentazione dell'incontro fra significato e significante. Tuttavia Lacan sostiene una tesi del tutto diversa, e come sempre affatto radicale: «il nostro schema rappresenta non già il significante e il significato, bensì due stati del significante»³⁴. In entrambi i casi non c'è alcuna semantica, alcun senso nella catena del discorso. Le due linee sono in realtà due modi di manifestarsi del significante. Si coglie così fino in fondo la conseguenza di quell'originario «bagno di linguaggio», l'impossibilità di non essere impregnati d'acqua. Un altro modo per dire questa stessa cosa è insistere sulla «inafferrabilità di A»³⁵, cioè di arrestare l'incessante scivolamento da un significante ad un altro significante. Per questa ragione A, per Lacan, mostra il proprio essere nient'altro che una «falla», una radicale mancanza, «che discende dal fatto che non si può sapere che cosa esso contenga all'infuori del proprio significante»³⁶. Una originaria «falla del sapere» che si porta con sé quella del soggetto che è agganciato ad A: «dato che la possibilità del soggetto [...] è sospesa al luogo dell'Altro, è quanto mai importante sapere che ciò che dovrebbe garantirlo, ovvero il luogo della verità, è a sua volta un luogo bucato»³⁷. Il «luogo della verità» sarebbe proprio il luogo in cui il significante finalmente si aggancerebbe al significato; tuttavia questo luogo non esiste, perché anche questo luogo è «bucato», anche qui

³³ *Ivi*, p. 13.

³⁴ *Ivi*, p. 45.

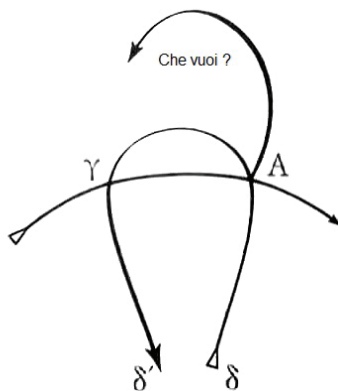
³⁵ *Ivi*, p. 53.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

non c'è nessun senso, se non un ennesimo scivolamento: «è impossibile totalizzare in qualche maniera ogni discorso» – Lacan sta escludendo la possibilità di un meta-linguaggio ultimo³⁸ – «che si ponga come fondato essenzialmente sul rapporto con un altro significante»³⁹.

Abbiamo scritto, nelle prime righe di questo intervento, che se si comprende perché il significante, per Lacan, sia costitutivamente opaco, si sarebbe anche potuto comprendere il suo modo affatto peculiare di intendere la “cura” psicoanalitica. In realtà non è che il significante sia opaco, il significante è l'opacità del linguaggio, che non offre mai un punto di chiarezza finale. Il linguaggio si usa, ma non si capisce come funzioni, né soprattutto perché funzioni proprio così⁴⁰. Per provare a comprendere che cosa possa essere una “cura” psicoanalitica per Lacan, occorre tornare alla sua impostazione radicalmente etologica. Il linguaggio è essenzialmente significante, cioè non è senso. Quindi la “cura” non potrà consistere nella ricerca di un senso particolare, perché anche in questo caso vale la frustrante massima secondo cui “il significante è ciò che rappresenta un soggetto per un altro significante”. Qualunque senso non sarebbe altro che un momento di passaggio verso un altro significante, e così via di nuovo. Ma qual è, propriamente, la malattia specie-specifica dell'animale umano, cioè dell'animale segnato dalla «passione del significante»? La malattia, se la vogliamo chiamare così, è il fatto stesso del linguaggio. L'inserzione del significante nel corpo dell'*infans* è allo stesso tempo l'inserzione di un enigma. Da quel momento il soggetto non avrà altra urgenza che provare a rispondere a questa domanda: C'è un significato per questo significante? Lacan rappresenta questa situazione con lo schema seguente, che riprende il grafo con l'aggiunta di quello che chiama un “amo”: «noi interroghiamo la funzione di A perché non c'è una parte del discorso che di per sé non la interroghi»⁴¹.



³⁸ F. CIMATTI, *La vita estrinseca. La vita dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

³⁹ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-1969* [2006], cit., p. 55.

⁴⁰ F. CIMATTI, *La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan*, «Philosophy Kitchen», 9 (2018), pp. 100-112.

⁴¹ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-1969* [2006], cit., p. 47.

Il soggetto, per Lacan, non è altro che questa domanda: «Che vuoi? – Che cosa vuole? Che cosa vuole l'Altro? Me lo domando»⁴². Si tratta allora di immaginare una “cura” che non offra nessuna risposta, perché ogni risposta non fa che assecondare lo scivolamento del significante, e istituirà un’ulteriore domanda. La “cura” non cerca un senso nascosto, dal momento anche questo senso non sarebbe altro che pretesto per un ulteriore significante. La “cura”, al contrario, deve arrestare lo scivolamento del significante. La “cura” blocca la domanda, più che proporre una risposta. Torniamo allora all’etologia, cioè torniamo al momento dell’imprinting. Un imprinting che, evidentemente, non smette mai di imprimersi, perché il rapporto con il linguaggio non smette mai di essere operativo. Abbiamo detto che l’imprinting è un fenomeno fisico, non un evento psichico: «nella divisione del soggetto», dice Lacan nella serie di conferenze intitolate *Il mio insegnamento* (1967), «c’è un elemento causale che coincide con quello che io chiamo l’oggetto *a* minuscola»⁴³. C’è *A* e c’è anche *a*. Questo *a* è l’effetto fisico dell’azione del significante sul corpo dell’*infans*. È la traccia del significante, o, più precisamente la cicatrice che rimane sul corpo dopo l’incontro traumatico con il significante⁴⁴. Mentre *A* è inafferrabile, perché non è altro che l’incessante scivolamento del significante, *a* invece è un «evento di corpo», come lo chiama Miller⁴⁵. Si tratta anzi di ciò che di più singolare e inconfondibile esiste, dal momento che ogni incontro con il significante è unico e irripetibile. In questo senso *a* è anche indicibile, o meglio, è la pura indicibilità del corpo segnato dal linguaggio. La “cura”, allora, se esiste non può consistere in altro che nel tentativo di coincidere con *a*, dal momento che tutto quello che passa per il linguaggio è un effetto dell’Altro e del “suo” desiderio. La “verità” del soggetto è in *a*, anche se si tratta di una verità che non può essere detta, perché a permette l’accesso al linguaggio, ma proprio per questo è una condizione ineffabile dello stesso linguaggio. Si può dire qualcosa, ma non dire il fatto che si sta dicendo qualcosa. Il collasso da *A* in *a* implica il passaggio dal significante al corpo. O meglio, implica l’istituzione, attraverso il significante, di un corpo. Infatti la “cura” analitica permette finalmente di fare esperienza del significante; come se un pesce improvvisamente si accorgesse di vivere nell’acqua. Il soggetto, in quanto significante per un altro significante, scopre così la propria stessa insussistenza. Ma questa scoperta, che rappresenta la fine del soggetto, è anche la sua unica possibilità di esistenza reale: il soggetto si scopre come non esistente. L’analisi, quando funziona come “cura” (spesso invece funziona come “semplice” contenimento), non è altro che questa scoperta. Per questa ragione «l’oggetto *a* è l’effetto del discorso analitico»⁴⁶. Si va in analisi per

⁴² *Ivi*, p. 48.

⁴³ J. LACAN, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri* [2005], cit., p. 51.

⁴⁴ A. PAGLIARDINI, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad Edizioni, Teramo 2011.

⁴⁵ J.-A. MILLER, *Biologia lacaniana ed eventi di corpo*, «La psicoanalisi», 28 (2000), pp. 14-100.

⁴⁶ J. LACAN, *Altri scritti* [2001], cit., p. 40.

scoprire che A non esiste – « $S(A)$ »⁴⁷ – e per scoprire che l'unico reale che può esistere è l'inesprimibile a .

Ma come abitare a – che in sé non è altro che un resto – senza ricadere nel significante e nel desiderio di A ? Prima di provare a proporre un esempio di questa condizione, cerchiamo di capire meglio in che cosa potrebbe consistere questa posizione. L'Altro parla, e parla per noi, è letteralmente la nostra voce e il nostro inconscio. All'opposto di A c'è a , che invece è il resto dell'ininterrotto lavoro di A sul corpo umano. La caratteristica distintiva di a è di essere indicibile, è lo scarto di A . Che è indicibile proprio perché è un residuo di lavorazione. Poniamo che quest'ultimo diventi, a sua volta, materiale su cui A si mette al lavoro: anche in questo caso verrà prodotto ulteriore a , come nuovo scarto di lavorazione. Di a non c'è niente da dire, per definizione.

Lacan, nella prima lezione del Seminario XVI, propone un parallelo fra il concetto di plusvalore di Marx e il concetto di «*plusgodere*»⁴⁸. Il plusvalore è quel di più di valore – rispetto a quello necessario per la riproduzione dei mezzi di produzione e della vita stessa del lavoratore – prodotto dal lavoro salariato di cui si impossessa il Capitale, un di più che viene espropriato al lavoratore:

Il processo lavorativo *continua a durare oltre* il punto in cui si riprodurrebbe e si aggiungerebbe all'oggetto del lavoro un semplice *equivalente* del valore della forza lavorativa. Il processo dura per esempio dodici ore, al posto delle sei ore che erano sufficienti. Perciò, ponendosi in azione la forza lavorativa, non viene riprodotto il suo valore, ma viene pure prodotto un valore eccedente. Tale *plusvalore* è l'*eccedenza del valore del prodotto sul valore dei suoi fattori che sono consumati*, ossia dei mezzi di produzione e della forza lavorativa⁴⁹.

Analogamente il plusgodere è il risultato dell'azione di A sul corpo dell'animale parlante, cioè quell' a che sfugge alla presa dell'Altro. Il punto è che a non appartiene nemmeno al soggetto da cui è stata estratto. Anzi, il soggetto può essere un soggetto proprio perché ha rinunciato ad a , così come un essere umano diventa un salariato proprio a patto di rinunciare al plusvalore estratto dal suo corpo: «la rinuncia al godimento è un effetto del discorso stesso»⁵⁰, cioè di A (= mercato capitalistico). Da un lato A , dall'altro a . La "cura" psicoanalitica è stretta in questa doppia impossibilità: dove c'è solo A , infatti, non c'è posto per il godimento, dove c'è solo a c'è plusgodere senza però nessuno che ne possa godere. Si tratta di immaginare uno spazio intermedio fra A ed a , fra l'invadenza paranoica dell'Altro e l'implosione autistica di a . Si tratta cioè di trovare un modo per "usare" a ; ma solo un soggetto può usare qualcosa, e il soggetto è una creatura dell'Altro. Occorre allora essere un soggetto senza Altro, ammesso che lo si possa ancora definire un soggetto; un soggetto capace di avere a che fare con a , senza per questo esserne annichilito.

⁴⁷ Ivi, p. 42.

⁴⁸ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro*, 1968-1969 [2006], cit., p. 12.

⁴⁹ K. MARX, *Il capitale* [1867], Newton & Compton, Roma 2005, p. 166.

⁵⁰ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro*, 1968-1969 [2006], cit., p. 12.

La lingua inventata da Louis Wolfson, l'autore del celebre *Le Schizo et les langues*, è un tentativo di questo genere. Il problema di Wolfson, diagnosticato come schizofrenico, è quello di «ne pas écouter sa langue maternelle»⁵¹, cioè appunto la lingua dell'Altro. Una lingua che letteralmente lo parla, nel doppio senso che parla al suo posto e che parla di lui come oggetto di discorso. Come scrive Piera Aulagnier, «la madre si presenta come un “Io parlante” o un “Io parla” che pone l'*infans* nella posizione di destinatario di un discorso»⁵². Per sfuggire alla presa di questo discorso, quello dalla «porta-parola»⁵³ dell'Altro, Wolfson inventa un sistema di traduzione immediato che trasforma il flusso sonoro in ingresso (in inglese), in un output irriconoscibile come inglese, in cui viene miscelata la fonetica delle lingue che aveva appreso proprio per non essere costretto ad usare la lingua della “porta-parola”: il francese, in cui scrive il suo celebre libro, poi il tedesco, l'ebraico ed il russo⁵⁴. È lo stesso Wolfson (che parla di sé in terza persona) che descrive il senso del suo progetto linguistico:

Pourtant, comme ce n'était guère possible que de ne point écouter sa langue natale, il essayait de développer des moyens d'en convertir les mots presque instantanément (spécialement certains qu'il trouvait très ennuyants) en des mots étrangers chaque fois après que ceux-là pénétreraient à sa conscience en dépit de ses efforts de ne pas les percevoir. Cela pour qu'il pût s'imaginer en quelque sorte qu'on ne lui parlât pas cette maudite langue, sa langue maternelle, l'anglais⁵⁵.

Wolfson parla e scrive, quindi non si è affrancato da A. Allo stesso tempo rigetta la lingua materna, cioè la lingua di A. Usa una lingua che è la “sua” lingua, benché composta da frammenti e assonanze fonetiche tratti da altre lingue. In questo modo Wolfson riesce a «détruire en esprit d'une manière constructive, pour ainsi dire, les vocables qu'il venait d'écouter de cette sacrée langue, l'anglais»⁵⁶. Dalla lingua non si esce, perché senza lingua non c'è soggetto e quindi nemmeno *a*. Il tentativo di Wolfson è quello di sostare in uno stato intermedio fra A ed *a*, fra espropriazione e annichilimento. Wolfson lavora con le parole, restituisce alle parole – «“massacrer” les mots de son idiome maternel moyennant des similitudes de signification *e de phonétique avec les mots étrangers»⁵⁷ – quello che le parole avevano fatto a lui. Siamo ancora nel campo dell'etologia, non in quello del senso: si tratta di *fare* qualcosa del contrasto irriducibile fra A e *a*, non si tratta di spiegarlo o tanto meno di elaborarlo. Proprio degli animali, come degli artisti (cos'è Wolfson se non il prototipo di ogni artista?), è il gesto che istituisce un evento assoluto⁵⁸, in cui collassa

⁵¹ L. WOLFSON, *Le Schizo et les langues*, Gallimard, Paris 1970, p. 33.

⁵² P. AULAGNIER, *La violenza dell'interpretazione* [1975], Borla, Roma 1994, p. 68.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ M.E. URIBURU, *The Opposition to the Mother Tongue. An Introduction to the Bibliography on the Wolfson File*, «Recherches en psychanalyse», 1, 15 (2013), pp. 87-99.

⁵⁵ L. WOLFSON, *Le Schizo et les langues*, cit., p. 33.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 262.

⁵⁸ F. CIMATTI, *Il gesto assoluto. Duchamp, l'opera d'arte e il linguaggio*, «Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience», 13 (2018), pp. 144-155.

la distinzione fra interno ed esterno, cioè appunto fra *a* ed *A*: «se è fuori, è dentro. Se è dentro, è fuori»⁵⁹.

Felice Cimatti
felice.cimatti@unical.it
Università della Calabria

References

- AGUIAR A., *The 'Real Without Law' in Psychoanalysis and Neurosciences*, «Frontiers in Psychology. Psychoanalysis and Neuropsychanalysis», (2018), doi: 10.3389/fpsyg.2018.00851
- ARISTOTELE, *Metafisica*, A. Russo (cur.), Laterza, Roma-Bari 2002.
- AULAGNIER P., *La violenza dell'interpretazione* [1975], Borla, Roma 1994.
- CIMATTI F., *La vita estrinseca. La vita dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- CIMATTI F., *La lingua c'è. Saussure, Chomsky e Lacan*, «Philosophy Kitchen», 9 (2018), pp. 100-112.
- CIMATTI F., *Il gesto assoluto. Duchamp, l'opera d'arte e il linguaggio*, «Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience», 13 (2018), pp. 144-155.
- DE SAUSSURE F., *Corso di linguistica generale* [1922], T. De Mauro (cur.), Laterza, Roma-Bari 1978.
- FEHER-GUREWICH J., *The New Moebius Strip: Biology Starts in the Other*, «European Journal of Psychoanalysis», 14 (2002), <http://www.psychomedia.it/jep/number14/gurewich-feher.htm>
- GEORGES-LAMBRICHS N., *Lacan, l'éthologie*, «L'École de la Cause freudienne. "La Cause freudienne"», 79 (2011), pp. 165-169.
- KUHL P., *Early language acquisition: cracking the speech code*, «Nature Reviews Neuroscience», 5 (2004), pp. 831-843.
- KUHL P., *Is speech learning 'gated' by the social brain?*, «Developmental Science», 10, 1 (2007), pp. 110-120.
- LACAN J., *Altri scritti* [2001], tr. it. A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013.
- LACAN J., *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri* [2005], A. Di Ciaccia (cur.), Astrolabio, Roma 2014.
- LACAN J., *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-1969* [2006], tr. it. A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2019.
- LALAND K. - ODLING-SMEE J. - FELDMAN M., *Niche construction, biological evolution, and cultural change*, «Behavioral and Brain Sciences», 23, 1 (2000), pp. 131-146.
- LORENZ K., *L'etologia* [1978], Boringhieri, Torino 1982.
- MARX K., *Il capitale* [1867], Newton & Compton, Roma 2005.
- MILLER J.-A., *Biologia lacaniana ed eventi di corpo*, «La psicoanalisi», 28 (2000), pp. 14-100.
- MOON C. - KUHL P. - LAGERCRANTZ H., *Language experienced in utero affects vowel perception after birth: A two-country study*, «Acta Paediatrica», 102, 2 (2013), pp. 156-160.

⁵⁹ J. LACAN, *Il seminario libro XVI. Da un Altro all'altro, 1968-1969* [2006], cit., p. 55.

- MOORE J. - WOOLLEY S., *Emergent tuning for learned vocalizations in auditory cortex*, «Nature Neuroscience», 22 (2019), pp. 1469-1476.
- PAGLIARDINI A., *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad Edizioni, Teramo 2011.
- PARTANEN E. - KUJALAA T. - NÄÄTÄNENA R. - LIITOLAA A. - SAMBETH A. - HUOTILAINEN M., *Learning-induced neural plasticity of speech processing before birth*, «PNAS», 110, 37 (2013), pp. 15145-15150.
- URIBURU M.E., *The Opposition to the Mother Tongue. An Introduction to the Bibliography on the Wolfson File*, «Recherches en psychanalyse», 1, 15 (2013), pp. 87-99.
- WEBB A. - HELLER H. - BENSON C. - LAHAV A., *Mother's voice and heartbeat sounds elicit auditory plasticity in the human brain before full gestation*, «PNAS», 112, 10 (2015), pp. 3152-3157.
- WOLFSON L., *Le Schizo et les langues*, Gallimard, Paris 1970.