



BIBLIOTHIKI NOUS 8  
*Eros e Thanatos*

A Marialuisa

Emiliano Bazzanella

# Eros e Thanatos

Senso, corpo e morte nel  
Seminario xx di Jacques Lacan

Asterios

Prima edizione: febbraio 2013  
© Emiliano Bazzanella 2012  
Asterios Editore è un marchio editoriale della  
Servizi Editoriali srl  
Via Donizetti, 3/a – 34133 Trieste  
tel: 0403403342 – fax: 0406702007  
posta: info@asterios.it – info@abiblio.it  
www.asterios.it – www.abiblio.it

© Servizi Editoriali srl, 2012  
I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-95146-79-9

# Indice

Prefazione, 9

## CAPITOLO PRIMO

### ANCORA

- 1.1 *L'Al di là del principio di piacere* di Freud  
come punto dilemmatico del pensiero di Lacan, 13
- 1.2 Lo smontaggio della pulsione, 19
  - 1.3 Il reale, 24
  - 1.4 L'amore, 28
  - 1.5 Ancora, 32
- 1.6 Un'ipotesi di lettura, 36

## CAPITOLO SECONDO

### IL RAPPORTO SESSUALE IN QUANTO INESISTENTE

- 2.1 Il godimento, 42
- 2.2 L'“Uno-in-meno” e il “non-tutta”, 48
- 2.3 Transfert e sapere, 52
- 2.4 Il registro dell'immaginario nell'ultimo Lacan, 57
  - 2.4.a *L'oggetto a*, 58
  - 2.4.b *Il semblante*, 62
  - 2.4.c *Il fantasma*, 67

## CAPITOLO TERZO

### LA QUESTIONE ONTOLOGICA

- 3.1 L'essere, 73
- 3.2 La scrittura, 78

3.3 Il corpo, 82

3.4 Dio, 89

#### CAPITOLO QUARTO

#### LOGICA E SENSO

4.1 L'inconscio, 95

4.2 La questione del senso in Lacan, 100

4.2.a *Che cos'è il senso?*, 101

4.2.b *La verità*, 106

4.2.c *L'ἄλογον*, 109

4.3 La χώρα e "il luogo dell'Altro", 111

4.4 *Lalingua* e la "madre morta", 115

#### CAPITOLO QUINTO

#### FENOMENOLOGIA E NODO BORROMEO

5.1 Femminilizzazione e prosimità al reale, 123

5.2 L'Uno, 127

5.3 Matematica e topologia, 130

5.4 Foucault, Deleuze, Lacan, 135

5.5 Il nodo borromeo, 138

5.5.a *Scrittura, matematica, spazio*, 142

5.5.b *Il nodo e l'Uno*, 143

5.5.c *Ex-sistenza e con-sistenza*, 146

5.6 Nodi e metafore, 150

5.7 Il nodo borromeo è un gioco?, 154

5.8 Senso e non-senso, 158

#### BIBLIOGRAFIA

Il Seminario xx di Lacan si presenta con i toni di una sfida. Se in genere la riflessione dell'analista francese è sempre stata connotata da una certa oscurità e sfuggenza, in questo caso gli intrecci, le sovrapposizioni e le suggestioni centrifughe sembrano davvero prendere il sopravvento e demoralizzare il lettore.

I temi che vi si dipanano sono invero molteplici e danno un primo senso al titolo del seminario – *Ancora* – come se si trattasse di rimaneggiare per l'ennesima volta le classiche tematiche lacaniane: l'immaginario, il desiderio, l'Altro, il significante, il soggetto, l'oggetto *a*, il semblante, il godimento, il reale. Eppure c'è un elemento in più che all'improvviso sembra far da collante: la questione del rapporto sessuale e della femminilità, infatti, pare fornire quell'orizzonte in cui i nodi problematici di Lacan rimasti ancora irrisolti trovano un qualche accomodamento, superando addirittura quella che era una generica prospettiva freudiana. È in gioco il “rapporto con l'Altro” – con non dissimulate tonalità levinassiane – o più genericamente la “relazione” *tout court* in quanto impossibile. Avviene così che attraverso questa problematizzazione: 1) la questione della “morte” apparentemente rimossa in Lacan, viene ad allacciarsi in modo funzionale al reale senza effetti di copertura e glissamento, e sino a innervare nella sua assenza lo stesso Eros; 2) l'accusa d'aver depulSIONalizzato il mondo freudiano in vista di un privilegiamento della pura struttura astratta del significante, s'infrange in virtù d'una nuova riconsiderazione della corporeità, del godimento e soprattutto di una dimensione del linguaggio che si “fa carne” palpitante e che, invece di effetti, provoca semmai affetti (lalingua); 3) diviene finalmente

più perspicuo l'ingresso della topologia e dei nodi borromei in un contesto di tipo analitico, laddove nel rapporto sessuale sono in effetti in gioco l'Uno, il contare, l'apertura e la chiusura di spazi; 4) emerge infine una singolare affinità con il pensiero di Derrida che ci indirizza – forse con un azzardo ermeneutico – verso una riconsiderazione “fenomenologica” di Lacan, sottraendolo quindi a quella *vulgata* strutturalistica che lo stesso analista francese peraltro schivava e rifuggeva.

Il perno attorno al quale ruotano tutte queste dinamiche è il concetto di *relazione* che Lacan segmenta e disseziona talvolta in modo impietoso facendone un paradossale non-concetto, un *Unbegriff*. Ogni relazione e, *in primis*, il rapporto sessuale si caratterizza per essere un non-rapporto, ossia per la sua essenziale *impossibilità*. Trattandosi di un relazionarsi all'Altro e in un contesto dove “non c'è Altro dell'Altro”, non rimane che maneggiare l'impasse, costruendovi attorno un “senso”: consentaneamente al pensiero di Lévinas, ma scansando ogni forma di trascendenza, Lacan ci profila così un quadro in cui aporeticamente il senso non è privo di rapporti con il non-senso e ogni verità, per essere tale, non può essere che una “mezza-verità”, un *reti-sens*.

Trieste, 7 novembre 2012

CAPITOLO 1  
**ANCORA**

1.1 *L'Al di là del principio di piacere* di Freud come punto dilemmatico del pensiero di Lacan

Il saggio *Al di là del principio di piacere* pubblicato da Freud nel 1920, con una certa difficoltà e dopo una lunga riflessione, costituisce indubbiamente un momento centrale nell'economia del pensiero dello psicanalista viennese. Soprattutto perché introduce *ex abrupto* una sorta di nuova pulsione – *Todestrieb* o “pulsione di morte” – che per la sua stessa natura sembra in contrasto con le altre forme pulsionali. Il “principio di piacere” è finalizzato al soddisfacimento della pulsione e, soprattutto, alla diminuzione dell'eccitamento psichico, mentre “sotto l'influenza delle pulsioni di autoconservazione dell'Io il principio di piacere è sostituito dal principio di *realtà*, il quale, pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere” (Freud, 1920, p. 196). C'è quindi sin dall'inizio una dinamica pulsionale in base alla quale il principio di piacere incontra degli ostacoli, ma ciò non significa semplicisticamente che non ci possa essere piacere senza qualche dispiacere: per Freud un'istanza *negativa* è compresente nella natura umana alla stessa stregua della sessualità, ad esempio, che dovrebbe invece perpetuare positivamente la vita; e quest'istanza negativa è tale che talvolta, in certe

esperienze cliniche, diviene dominante e nefasta, come nella cosiddetta “coazione a ripetere” di un’esperienza traumatica.

Ora, la cosa interessante, tuttavia, è proprio l’*incipit* dello scritto, che appare invero quasi irenico, tranquillizzante: il gioco di un bambino. Si tratta del noto gioco del rocchetto, in cui il piccolo nipotino di Freud ripete ossessivamente il gesto di far apparire e successivamente far scomparire l’oggetto, accompagnando tale azione con delle esclamazioni che sembrano riecheggiare le espressioni *fort*, “là”, *da*, “qui”. È d’altronde un gioco quasi paradigmatico e praticato in maniera variegata da ogni bambino piccolo: si articolano presenze e assenze, ripetizioni, immunizzazioni nella misura in cui l’infante cerca di padroneggiare il malessere dovuto all’assenza della madre “fingendo” di gestire la situazione. “L’interpretazione del gioco divenne quasi ovvia. Era in rapporto con il grande risultato di civiltà raggiunto dal bambino, e cioè con la rinuncia pulsionale (rinuncia al soddisfacimento pulsionale) che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per così dire, di questa rinuncia, inscenando l’atto stesso dello scomparire e del riapparire avvalendosi degli oggetti che riusciva a raggiungere” (*ivi*, p. 201).

Freud non focalizza subito i meccanismi di padronanza e di adomesticamento nei confronti del “fuori” e delle proprie esperienze vissute come qualcosa di estraneo, di *altro*. Il neonato nasce infatti *nell’Altro*, o, meglio, si ritrova all’improvviso ad essere “Altro nell’Altro”. La manipolazione oggettuale, ma anche lo stesso pianto, ancor prima d’essere un segnale o una forma primitiva di comunicazione rivolta alla madre, è un *essere-in-relazione* con l’Altro inteso nella sua accezione più radicale (e, potremmo dire, nel senso di Jacques Derrida). Ciò attorno cui ruota l’analisi freudiana inizialmente è proprio il meccanismo di ripetizione, il quale come il nietzschiano “eterno ritorno dell’uguale” (*ivi*, p. 208), dal punto di

vista clinico non pone problemi se esso deriva da un'attività del soggetto, mentre "un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire" (*ibidem*).

Solo dopo una digressione sui meccanismi neuronali di eccitamento e di difesa rispetto agli stimoli sia esterni che interni, si profila quella che definiremmo un approccio *immunologico* al problema, cosicché ridondano nel saggio termini come "domare o legare l'eccitamento" (*ivi*, p. 221). Ecco allora che "a proposito del gioco infantile ci pare che il bambino ripeta l'esperienza spiacevole anche perché se è attivo riesce a dominare molto meglio una forte impressione di quanto potesse fare quando si limitava a subirla passivamente" (*ibidem*). Il gioco funziona dunque come un relazionarsi all'Altro, prendendone tuttavia in parte le distanze e tentando di assumere un certo controllo della situazione: se la novità implica *godimento* (e qui è importante il rilancio che ne fa Lacan), la ripetizione ludica invece sembra direzionarsi in senso opposto e il bambino non smette di chiedere ai genitori di fare i medesimi giochi. In altre parole il bambino rifugge il godimento (in quanto lacanianamente rapporto "diretto" con il reale) e si rifugia nell'universo rassicurante delle ripetizioni.

Assistiamo in tal modo a un singolare incrocio di tensionalità che Freud fa fatica a districare: il bambino rifugge il godimento e preferisce invece ripetere le medesime esperienze sgradevoli per ottenerne una qualche padronanza che, tuttavia, proprio in forza della coazione a ripetere sembra venir meno. Com'è possibile – si chiede allora Freud – questa doppia valenza, in sé contraddittoria? In quale maniera si possono conciliare il principio di piacere che mirerebbe al soddisfacimento immediato della pulsione e un "al di là del principio di piacere" che tenderebbe invece alla ripetizione delle esperienze spiacevoli anche se in un'ottica di apparente immunizzazione?

Freud introduce così una sorta di caratteristica universale delle pulsioni, ossia l'intrinseca tendenza a ripristinare una condizione precedente: l'uomo rifugge il godimento in quanto esperienza del *novum*, nella misura in cui sarebbe spinto da pulsioni "misoneiste" a ricostruire le condizioni iniziali, in una sorta di "inerzia" propria della vita organica (*ivi*, p. 222). Ma Freud non si accontenta di quest'osservazione per così dire tecnica, e la estende sin quasi a conferirle uno statuto ontologico: "se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi interni, ebbene, allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte*, e, considerando le cose a ritroso, che *gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi*" (*ivi*, p. 224). L'eterno ritorno all'uguale di Nietzsche manifesta in questo caso la sua faccia nichilistica, probabilmente tipica di quei decenni: la morte precede la vita e la vita non sarebbe che un movimento progressivo verso di essa. L'uomo tende per sua essenza a soffrire poiché la sua essenza è diretta verso il "negativo", è una paradossale "autoconservazione" che mentre cerca di serbare il proprio statuto di "vivente", ne mina invece le basi spingendo al ripristino di un "passato" ancestrale che corrisponde all'inorganico, alla non-vita. È in questo spazio o intervallo anfibolico che il soggetto "esiste", dove sia il "prima" che il "dopo" sono connotati da una negatività che ha a che fare con il non-senso.

Se dovessimo descrivere questa condizione, ci potrebbero essere di qualche aiuto quelle formule tratte dalla matematica insiemistica con le quali altrove (Bazzanella, 2010-2012) abbiamo tentato di descrivere la struttura del senso:  $S=SU\sim S$ , il senso (S) è composto da se stesso e dal suo contrario;  $SC\sim S$ , il senso è incluso nel non-senso;  $\sim S=\sim S$ , il non-senso è identico al non-senso. È ovvio

che Freud si riferisce a un quadro perlopiù “energetico”, mentre quando parliamo di “senso” ci riferiamo usualmente al pensiero astratto e simbolizzato: ma è proprio su questo crinale talvolta difficilmente discernibile (basti pensare ad esempio al tedesco *Sinn* che significa nello stesso tempo sia la dimensione della sensibilità, che quella della razionalità) che si innesta in modo problematico il pensiero lacaniano. Possiamo in effetti affermare che l’*Al di là del principio di piacere* costituisce un riferimento critico costante in tutta la riflessione di Lacan, sia nella funzione di contrappunto teorico, sia in quanto base teorica da sviluppare: “com’è noto, questa è l’opera di Freud che molti di coloro che si autorizzano del titolo di psicanalisti non esitano a rigettare come speculazione superflua, addirittura azzardata, e si può misurare da quell’antinomia per eccellenza che è la nozione di *istinto di morte* in cui quest’opera si risolve, a qual punto essa possa essere impensabile, ci si consenta l’espressione, per i più” (S, p. 41).

Se dovessimo sintetizzare questo riferimento, potremmo isolare tre momenti determinanti: 1) un processo di depulsionalizzazione della psiche umana e una critica all’impostazione “energetica” pur fondamentale nella fisiologia freudiana: “la forza serve in generale a designare un luogo di opacità” (XI, p. 22); 2) una sorta di “rimozione” del problema della morte, sostituito invece dalla tematica del “reale” e da uno sviluppo del concetto di godimento che va quasi a sostituirsi alla centralità del *Lustprinzip*; 3) l’accentuazione dell’aspetto formale e linguistico dell’inconscio e, di conseguenza, il rilievo di una questione generale del “senso” che Lacan sviluppa dal Seminario XI al XXIII.

La morte in particolare viene rimossa in prima istanza facendola confluire nel concetto ben più ampio (anche se ineffabile) di reale: “non c’è progresso che non sia marcato dalla morte, come sottolinea Freud *triebando* la morte, se posso esprimermi così, facen-

done cioè un *Trieb*. Questo termine è stato tradotto in francese con *pulsion*, pulsione, oppure *pulsion de mort*, pulsione di morte. Non capisco perché non abbiano trovato una traduzione migliore quando c'era il termine *derive*, deriva. La pulsione di morte è il reale in quanto non può essere pensato se non come impossibile” (XXIII, p. 121).

In seconda istanza la morte viene “biologizzata”, cioè si esplica come sottrazione funzionale o depauperamento di una pienezza originaria, sottrazione che però rende possibile la progenie e la conservazione della vita: “bisogna che Freud faccia sorgere un altro fattore che funga da ostacolo a questo Eros universale, nella forma di Thanatos, la riduzione in polvere. Si tratta evidentemente di una metafora permessa a Freud dalla felice scoperta delle due unità del *germen*, l'ovulo e lo spermatozoo, dei quali si potrebbe dire sommariamente che dalla loro fusione si genera - che cosa? - un nuovo essere. Salvo che la cosa non avviene senza una meiosi, senza una sottrazione del tutto manifesta, almeno per uno dei due, immediatamente prima del momento in cui si produce la congiunzione, una sottrazione di certi elementi che si ritrovano non a caso nell'operazione finale” (xx, p. 63).

Lacan, quindi, fa del Thanatos freudiano una sorta di metafora biologica, una sorta di contabilità per cui la generazione di un nuovo essere non può determinarsi senza una perdita. Ma proprio in virtù di questa negatività, la morte diviene una *fede* necessaria, qualcosa cui si *deve* credere per rendere sensata la propria esistenza: Lacan, in una lezione tenuta all'Università Cattolica di Lovanio (13 ottobre 1972), racconta a questo proposito della follia insopportabile di una paziente il cui fantasma consisteva nell'essere la genitrice di infiniti discendenti che da lei sarebbero dipesi.

Ora, una delle ipotesi che guida questo nostro studio, invece, è che il Seminario xx segni una tappa decisiva nell'interrelare questi

movimenti di depulsionalizzazione, rimozione e formalizzazione virandoli verso una riconsiderazione del saggio freudiano: tematiche come quelle del corpo, della madre-donna, del godimento e dell'amore s'incrociano, in una sorta di deformalizzazione del linguaggio e del senso che sfocia in nozioni originali come *lalingua* o il *parlessere*. Quando nella prima lezione Lacan si ricollega esplicitamente al Seminario VII (1959-1960), *L'etica della psicanalisi*, è evidente come egli intenda approfondire la sua riflessione sull' "impatto" del sapere sul reale, tentando di isolare quei punti di intacco che non possono essere risolti attraverso nessuna pienezza o solidità, ma sono semmai composti da faglie e buchi. Il nostro "essere" è il corpo, ma esso funziona, si riproduce e gode senza che noi lo sappiamo; l'amore è impossibile perché la donna non costituisce un'entità universale e astratta come l'uomo, ma è una singolarità irriducibile, tanto concreta da essere al di là di ogni portata: tutti questi paradossi assumeranno così nuovo senso e ci offriranno un compendio esaustivo dell' "ultimo" Lacan scalzando qualche pregiudizio e qualche *cliché* ermeneutico di orientamento talora troppo scolastico.

## 1.2 Lo smontaggio della pulsione

Uno dei problemi che deve affrontare Lacan nell'ambito del suo *retour à Freud* è la conciliazione dei differenti modi di approcciare l'inconscio: secondo le posizioni freudiane, infatti, ci sarebbe una stretta correlazione tra quest'ultimo e la sfera della sessualità, mentre diversamente, per Lacan, ci dovremmo muovere nell'ambito del simbolico. L'inconscio anziché costituire un'istanza prevalentemente "energetica" dal punto di vista lacaniano è "strutturato come un linguaggio" e ciò deriva dal fatto che l'uomo parla, ma spesso non sa che cosa dice.

Nonostante questa divaricazione, il tentativo di coniugare istanze così eterogenee innerva il pensiero lacaniano quantomeno a partire dai primi anni Sessanta. Com'è possibile allacciare il sapere alla sessualità? In quale maniera il desiderio, articolato dal significante, si può connettere al godimento e alla pulsione? Uno degli assi problematici del Seminario xx può essere ascritto a quest'orizzonte e come vedremo porterà a una moltiplicazione delle forme di godimento: il godimento della parola, quello della scrittura e del pensiero, il godimento del mistico: "è chiaro che la testimonianza essenziale dei mistici consiste appunto nel dire che provano il godimento, ma che non ne sanno nulla. Queste giaculazioni mistiche non sono né ciance né vaniloquio, sono in definitiva quanto di meglio si possa leggere - nota a piè pagina: Aggiungere gli *Scritti* di Jacques Lacan, perché sono dello stesso ordine" (xx, p. 72). A questa strana concezione della mistica, corrisponde necessariamente un'intensa elaborazione di intersezioni quantomeno inattese tra il senso, il sesso e il godimento (con tutto un gioco di omofonie tra le parole francesi *sexe*, *sense*, *inde-sens* e *jouissance*). Nella stessa pratica analitica, ad esempio, così come concepita da Lacan, si pone la questione di correlare quella forma di amore che è il transfert, con la concezione dell'analista come colui cui si "suppone" il sapere.

Prima però di affrontare tematicamente questi problemi, può esser forse di qualche utilità soffermarsi su alcuni passaggi intermedi che ritroviamo nel Seminario xi del 1964, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*. Qui, in particolare, Lacan affronta proprio il tema del *Trieb* freudiano, cercando di operarne una sorta di "smontaggio" che non significa esattamente "decostruzione", quanto analisi strutturale. Ciò che ne risulta non è affatto un antagonismo tra campo del desiderio e della sessualità, ma neppure una sovrapposizione come se avessimo a che fare con en-

tità omogenee. Piuttosto Lacan vi rintraccia degli isomorfismi funzionali, che a loro volta portano a connessioni per così dire “in negativo”. Detto altrimenti, ciò che legherebbe tra loro queste due istanze non è un ulteriore elemento, quanto una “beanza” o un’impossibilità.

Il primo passaggio di Lacan è quello di correlare il soggetto così come si è determinato nell’ambito del linguaggio (nel senso che esso è letteralmente as-soggettato al significante) e un’altra forma di assoggettamento che riguarda la pulsione. La prima forma di soggezione fa sì che il soggetto sia “diviso” soprattutto perché non conosce il desiderio che lo anima: egli ne è continuamente mosso, ma nello stesso tempo subisce tutta una sorta di inversione per cui, ad esempio, non è lui a desiderare e ciò che desidera “non è questo”. Siffatto gioco alienante si condensa sul cosiddetto “oggetto *a*”, sul quale torneremo, cioè quell’oggetto perduto che trova nel seno materno il suo paradigma: “il soggetto è un apparecchio. Questo apparecchio è qualcosa di lacunare ed è nella lacuna che il soggetto instaura la funzione di un certo oggetto, in quanto oggetto perduto. Ecco lo statuto dell’oggetto *a* in quanto è presente nella pulsione” (XI, p. 179). Il meccanismo del desiderio, quindi, si articola grazie a un’originaria mancanza che innesca il *défilé* del significante, cioè la ricerca di infiniti sostituti del soddisfacimento perduto.

La sessualità invece convoca quella che d’acchito sembrerebbe una “pienezza”, non foss’altro perché i meccanismi riproduttivi degli esseri viventi sono comunque finalizzati al perpetuamento della specie. Eppure, Lacan fa entrare in gioco proprio quel *To-destrieb* freudiano spesso glissato, nel senso che nell’accoppiamento riproduttivo funzionano sempre una sottrazione e una mancanza, come se la morte fosse l’effetto inesorabile e necessario dell’amore. Non si tratta di un’asserzione apodittica che fa all’improvviso irruzione nel testo lacaniano: essa traspare anche al-

trove, ma sembra orientata semplicemente a enfatizzare l'aspetto deficitario del rapporto sessuale e, in particolare, il suo aver a che fare con il reale, l'essere di fatto un "non-rapporto".

L'istanza negativa che sorregge la sessualità e l'ampio corredo "fanzionale" e immaginario che ne ricopre il carattere costitutivamente lacunario, sono fondamentali per svelarne l'intrinseco rapporto con il desiderio in quanto strutturato dal significante. Lacan osserva infatti che "la formula migliore ci sembra essere questa - che *la pulsione ne fa il giro*. (...) Giro deve essere preso qui con l'ambiguità che gli dà la lingua francese, al tempo stesso *turn*, limite a cui si gira, e *trick*, un trucco da gioco di prestigio" (XI, p. 164). L'oggetto *a* che origina il desiderio costituisce una "copertura" di un'assenza, ma quest'assenza è la stessa cui ruota attorno la pulsione, mancando sistematicamente il bersaglio. Assumendo una prospettiva immunologica che adatteremo anche in seguito, la pulsione perde la sua valenza "primitiva", per trasformarsi invece in uno strumento difensivo nei confronti di quella lacuna che è il reale. In questo senso - osserva ancora Lacan - la pulsione è un montaggio (XI, p. 165) o, ancora meglio, anch'essa un apparecchio: "l'integrazione della sessualità alla dialettica del desiderio passa attraverso la messa in gioco di quello che, nel corpo, meriterà d'essere designato con il termine di apparecchio - da intendersi come ciò di cui il corpo può apparecchiarsi rispetto alla sessualità, da distinguersi da ciò con cui i corpi possono apparirsi" (XI, p. 172). La pulsione non può affrontare *prima facie* l'oggetto *a*, ma la sua funzione è quella di articolare una serie di "trucchi" (*tricks*), di giochi di differimento cosicché essa assume un profilo circolare, è un basculamento o una nutazione che si esaurisce nel suo movimento di andata-ritorno (XI, pp. 171-172).

Il secondo passaggio che Lacan compie nel Seminario XI consiste nell'inquadrare questa paradossale giunzione tra desiderio e

sessualità nell'ambito della sua concezione dell'inconscio. L'approccio pare simile a quello precedente: da un lato, infatti, una delle definizioni lacaniane più note è che l'inconscio è strutturato come un linguaggio; dall'altro lato c'è lo stretto rapporto che secondo Freud sussiste tra lo stesso inconscio e la sessualità. Questi due versanti, tuttavia, in apparenza così separati, sembrano coniugarsi anch'essi in virtù di un medesimo meccanismo funzionale: l'inconscio è l'effetto di un non-sapere (io non so che cosa dico e che cosa desidero), ma nello stesso tempo è ciò che gode al mio posto nel rapporto sessuale: la posta in gioco è dunque il rapporto tra il sapere e un qualcosa d'altro che ha a che fare con il sesso, il corpo dell'Altro e il godimento, ma che ancora Lacan sembra non aver chiaro in mente.

Si profila in tal modo, attraverso il registro del reale, qualcosa come un'*impossibilità*, che possiamo concepire sia nel senso della logica classica, sia in un senso più allargato, ossia come una mancanza di padronanza, una non-immunizzabilità. Se desiderio e pulsione sono degli apparecchi difensivi che girano attorno e mancano il bersaglio, ciò avviene a causa di un'impossibilità e un'*impasse* del sapere: "l'oggetto piccolo *a* non è l'origine della pulsione orale. Non è introdotto a titolo di nutrimento primitivo, è introdotto dal fatto che nessun nutrimento soddisferà mai la pulsione orale, se non contornando l'oggetto eternamente mancante" (XI, p. 174). In altre parole, l'oggetto *a* occulta l'impossibilità del soddisfacimento e nello stesso tempo innesca il *défilé* infinito del desiderio: "il principio di piacere è caratterizzato persino dal fatto che l'impossibile vi è come presente da non essere mai riconosciuto in quanto tale. (...) La pulsione che afferra il proprio oggetto apprende, in un certo senso, che non è proprio in questo modo che essa è soddisfatta" (XI, p. 163).

### 1.3 Il reale

Forse il più grande problema che si annida nell'interpretazione del pensiero lacaniano è l'estrema difficoltà nel procedere "per gradi", ossia attraverso un'analisi gerarchica e sequenziale delle nozioni via via sviluppate dall'analista francese. Abbiamo già introdotto una serie di concetti – significante, oggetto *a*, desiderio, inconscio, etc. – i cui contorni risultano ancora oscuri e che soltanto in seguito potranno trovare qualche chiarimento soddisfacente. Un elemento tuttavia dev'essere chiarito già in sede introduttiva, poiché costituisce il *Kern* del Seminario xx e uno dei nodi più controversi nella "stadiazione" del pensiero di Lacan: l'ipotesi ermeneutica più diffusa e che in questa sede vorremmo quantomeno smussare, è infatti la distinzione netta tra un Lacan che avrebbe privilegiato la nevrosi (e, quindi, i registri del simbolico e dell'immaginario), e un Lacan invece che negli ultimi anni del suo insegnamento avrebbe incentrato il proprio interesse sui meccanismi psicotici (e, quindi, enfatizzando il registro del reale) quale base costitutiva del soggetto. Detto con un giro di parole, Lacan sarebbe passato da un soggetto as-soggettato dal linguaggio e dall'immaginario, a un soggetto as-soggettato dal reale.

È proprio sul soppesamento del reale che dobbiamo quindi concentrare la nostra attenzione, cercando di evidenziare come non si tratti di un privilegio esclusivo di un registro a scapito degli altri (simbolico e immaginario), bensì dell'introduzione di un fattore necessario per risolvere alcune impasse teoretiche nell'ambito della revisione lacaniana del freudismo. In particolare – ne abbiamo fatto cenno – è solo attraverso il reale che Lacan è in grado, ancora a titolo di abbozzo, di conciliare e rendere coerenti un'accezione "linguistica" dell'inconscio e un'accezione più consona alla tradizione analitica freudiana basata sull'energetica e la ses-

sualità. Inoltre, semplificando molto, il reale corrisponde alla rimozione lacaniana della morte, istanzandone così tutti i caratteri “insensati” e integrandoli funzionalmente all’interno del senso: in altre parole il reale è ciò per cui esiste un senso ed è il “rimosso” che ciò nonostante agisce e fa sì che ci sia un discorso.

Ora, posto che per definizione il reale si presenta come un “fallimento” o un mancamento, risultando di fatto indefinibile, Lacan tenta comunque una manovra di aggiramento, non sviscerando qualcosa come un concetto, un *Begriff* capace di “catturare”, ma mostrando semmai un funzionamento, un processo. In tal modo riesce a isolare almeno quattro istanze in cui il reale fa fenomenologicamente la sua comparsa e funziona nel nostro apparato psichico:

1) *il reale è “incontro”*: per quanto ineffabile e difficilmente circoscrivibile, il reale non si presenta come un “fuori” assoluto, irrelato e remoto, bensì come qualcosa che intrama la nostra esistenza e che è continuamente compresente. “Il reale, dove lo incontriamo? Proprio di un incontro, di un incontro essenziale si tratta infatti in ciò che la psicanalisi ha scoperto – di un appuntamento a cui siamo sempre chiamati con un reale che si sottrae. (...) Prima di tutto la τύχη, che abbiamo preso, come vi ho detto la volta scorsa, dal vocabolario di Aristotele nella sua ricerca della causa. L’abbiamo tradotta – *incontro con il reale*. Il reale è al di là dell’αυτόματων, del ritorno, del ritornare, dell’insistenza dei segni cui ci vediamo comandati dal principio di piacere” (XI, p. 52). Τύχη significa in greco fortuna, Fato e rappresenta quell’istanza trascendente, difficilmente aggirabile che nell’immaginario ellenico sovraordina persino l’operato degli dèi: in questo senso – osserva Lacan – il reale non solo

“viene incontro”, ma per certi aspetti costituisce un “prodotto”, è un effetto di “bucatura” del significante. Il bambino, ad esempio, che vive in un universo ancora completamente ossessivo nella misura in cui ripete a scopi immunologici sempre i medesimi movimenti, e psicotico poiché da ogni oggetto e “fatto” crea un mondo fantasmatico in cui immergersi rassicurato, non percepisce l’irruzione del reale o, meglio, si trova in una dimensione in cui non s’è instaurata ancora una differenziazione tra i tre registri. “Abbiamo qui uno scivolamento, un ritorno alla strada battuta, a quel tracciato che io chiamo lo sviluppo e che è soltanto un’ipotesi di padronanza, un’ipotesi che pretende che il bebè non abbia niente a che fare con il *Real-Ich*, povero marmocchio, incapace della minima idea di quello che è il reale. Questo è riservato alla persone che conosciamo, agli adulti, dei quali peraltro è detto espressamente che non riusciranno mai a svegliarsi - quando nel loro sogno interviene qualcosa che minaccia di passare nel reale, ne sono talmente sconvolti che subito si svegliano, cioè continuano a sognare” (xx, p. 53). La “padronanza” - istanza immunologica che riecheggia più volte in Lacan - è una costruzione che deriva dall’educazione e dall’apprendimento, ma nella sua essenza è una finzione, un gioco di illusioni finalizzato a schermare il reale: quest’ultimo irrompe nel sogno dell’adulto cosicché egli si desta dal sonno, ma di fatto non rientra nella realtà concreta, non ritorna allo stato di veglia, bensì perpetua paradossalmente la dimensione onirica attraverso nuovi ordini fantasmatici e immunizzanti.

2) *Il reale è impossibile*: se l’uomo cerca continuamente una qualche padronanza nei confronti del reale, egli fa l’amara

scoperta di una non-padroneggiabilità, ossia del “non-essere-*potis*”. “Pot-” infatti è la radice di parole come “potere”, “possibile”: “il reale è l’urto, è il fatto che la cosa non si sistema subito, come vorrebbe la mano che si protende verso gli oggetti esterni. (...) Il reale si distingue, come ho detto la volta scorsa, per la sua separazione dal campo del principio di piacere, per la sua desessualizzazione, per il fatto che la sua economia, di conseguenza, ammette qualcosa di nuovo, che è precisamente l’impossibile” (XI, p. 163). Il reale nella sua impadroneggiabilità e proprio per “essere-fuori-controllo” è ciò che caratterizza la sessualità e le dinamiche pulsionali nel loro allacciamento al desiderio pur essendo qualcosa di *hors-sexe*, *asessuato*. Il buco, la mancanza che caratterizza sia il desiderio che la sessualità, non è un vuoto da riempire, una lacuna provvisoria, ma è il nucleo insensato di ogni senso o – come osserva provocatoriamente Lacan – un “torsolo”.

3) *il reale ritorna sempre allo stesso posto*: nel suo tentativo di rivisitare il *Todestrieb* freudiano, Lacan deve coniugare il carattere d’evento o “tychico” del reale con la “coazione a ripetere” delle esperienze traumatiche e spiacevoli. La pulsione di morte è il reale (XXIII, p. 121), ma anche “il reale qui è ciò che ritorna sempre allo stesso posto - in quel posto dove il soggetto in quanto cogita, dove la *res cogitans*, non lo incontra” (XI, p. 49). Nei suoi caratteri di impossibilità e di assenza, esso paradossalmente è “presente”, è “qui”, ma esattamente al contrario della “semplice presenza” di Heidegger, ovvero di un ente od oggetto manipolabile e utilizzabile. Piuttosto, noi non possiamo dire altro che *ne-siamo* ma non possiamo saper-*ne*, è ciò da cui è assoggettato e alienato il soggetto, pur non potendolo incon-

trare: *un incontro senza incontro di un "fuori" abissalmente prossimo.*

4) *il reale è fallimento*: più esattamente, esso non può essere padroneggiato dal linguaggio e si manifesta come un'impasse o, meglio, come assoluto "non-senso" (xx, p. 88), o "limite" interno del senso. "È qui che il reale si distingue. Il reale non può iscriversi che per un'impasse della formalizzazione" (xx, p. 87), ovvero esso ha a che fare indubbiamente con il linguaggio e la scrittura, è in qualche maniera una "presenza" che tuttavia si manifesta nella perdita e in un *fallere* che in latino significa anche "cadere", incespicare a causa di uno zoppicamento. Come vedremo, il reale pertiene anche alla scrittura, ma nel senso che mette in gioco l'impossibilità di un "non cessa di non scriversi": esso "è l'impossibile, quale lo definisco in quanto non può in alcun caso scriversi, ed è per questo tramite che designo ciò che concerne il rapporto sessuale: il rapporto sessuale non cessa di non scriversi" (xx, p. 89). Per Lacan assistiamo in ultima analisi all'ingredienza – abbastanza oscura a dire il vero – della scrittura come nesso che tiene assieme la pulsione sessuale, la coazione a ripetere e le dimensioni del simbolico e dell'immaginario.

#### 1.4 L'amore

Impossibilità, fallimento, scrittura, reale: con un azzardo teoretico non indifferente, Lacan coagula tutti questi elementi nell'*amore*. Una delle tematiche fondamentali del Seminario xx, infatti, è proprio quell'argomento che ha assillato filosofi, poeti e psicologi per secoli: Lacan vi si sofferma già nel 1971, nel Seminario xviii dal titolo anch'esso un po' sviante e sul quale ci soffermeremo: *Di un*

*discorso che non sarebbe del semblante*. Che l'amore produca discorsi lo sappiamo, essendo anzi qualcosa di cui – almeno per quanto riguarda l'uomo – si parla troppo, tantoché c'è già un godimento suppletivo che insiste precisamente nel parlare dell'amore: “quel che il discorso analitico apporta – ed è forse questa, dopo tutto, la ragione del suo emergere a un certo punto del discorso scientifico – è che parlare d'amore è di per sé un godimento” (xx, p. 78). Ma – si chiede Lacan – è possibile uscire dalla dimensione dell'immaginario (che in parte compone il “semblante”), ovvero si può in qualche maniera discorrere o “trattare” dell'amore costeggiando quel che del reale esso incarna?

A titolo introduttivo è interessante a nostro avviso attraversare di sorvolo il modo con il quale Derrida affronta il problema della *φιλία*, molto affine a quello dell'amore, soprattutto dal punto di vista della struttura di senso in cui viene articolato. Il rapporto tra Derrida e Lacan è notoriamente controverso: Lacan ad esempio negli ultimi anni della sua vita ha occasione di dire a proposito della scrittura che “Derrida ha insistito proprio su questo, ma è lampante che gli ho indicato io la via, come indica già sufficientemente il fatto che per dare supporto al significante non ho trovato altro modo che la scrittura S” (xxiii, p. 140). Da parte di Derrida, dopo le critiche incentrate sul *Seminario su “La lettera rubata”* (S, pp. 7-58) in cui Lacan viene tacciato di logocentrismo, assistiamo a un riavvicinamento con un'esplicita retromarcia teoretica, ma soprattutto a un tentativo di andare oltre Lacan stesso nel percorso di un'impossibile fenomenologia dell'alterità, come avviene ad esempio in *L'animale che dunque sono* (2006): se dobbiamo parlare di un “reale” impossibile, fallimentare, sempre ritornante e a-venire, ossia tychico, questo ci proviene da un'animalità che ritroviamo – spiazzante – negli animali domestici che convivono accanto a noi e che magari ci guardano mentre

siamo nudi, ma soprattutto negli animali che noi tutti siamo e che lo stesso Aristotele, con un'enigmaticità implicita, conferma nella sua definizione dell'uomo come ζῶον λόγον ἔχον: "così sarà necessario per noi, quando arriveremo a Lévinas e a Lacan, domandarci se a questo punto sia sufficiente parlare dell'altro e dell'inconscio; se, da sola, una logica del tutt'altro e dell'inconscio, se una referenza primordiale all'altro, in Lévinas e Lacan, ad esempio, sia sufficiente a togliere il pregiudizio antropocentrico di derivazione cartesiana" (Derrida, 2006, pp. 152-153).

In questa prospettiva di radicalizzazione dello stesso pensiero lacaniano verso la paradossale fenomenologia di un Altro deantropizzato, ai limiti dell'umanità, in *Politiche dell'amicizia* Derrida cerca di far affiorare la struttura essenzialmente anfibolica della relazione amicale. Innanzitutto, l'essere-amico significa "amare *prima* di essere amato" (Derrida, 1994a, p. 18), poiché sussiste una stretta correlazione tra l'amore e il sapere: "è possibile essere amato (passivo) *senza saperlo*, ma è impossibile amare (attivo) *senza il sapere*" (*ibidem*). Come vedremo anche in Lacan, c'è un'asimmetria originaria, una non collimazione che incrocia la dimensione del sapere, il godimento, la vita e la morte: nell'inversione cui dà luogo l'amicizia, infatti, si profila la possibilità di un'amicizia per l'amico morto (*ivi*, p. 22), ossia una possibilità *impossibile*, in cui non si gode direttamente dell'amico, ma dell'amore in sé ove il limite che separa la vita e la morte, lo psichico e l'"a-psichico" (*ivi*, p. 23) è sempre più sfumato e ambiguo.

Oltre all'asimmetria radicale che connota l'amore a tal punto da farvi ingredire la morte e, quindi – lacanianamente – il reale, Derrida sottolinea un altro aspetto che riguarda il campo del sapere, e cioè il giuramento e la fiducia. L'amicizia, infatti, implica l'abbandono di una "sicurezza" calcolabile e controllabile per passare a forme più labili di assicurazione quali sono la fede e la credenza

(*ivi*, p. 28). “La stabile fermezza dell’affidabile (*bébaios*) ci appariva sotto forma di continuità, di durata o permanenza: l’onnitemporalità che nel tempo sovrasta il tempo. Ma per passare all’atto al di là dell’*héxis*, per rinnovarsi o riaffermarsi a ogni istante, l’affidabile dell’amicizia suppone una *reinvenzione*, un reimpegno della libertà” (*ivi*, p. 33). L’inaffidabilità o impossibilità che serpeggia attraverso l’amicizia impone un meccanismo di *ripetizione* che si esplica in un’invenzione, cioè in una qualche forma di esposizione al *novum*, a *τύχη* e, quindi, latatamente, al reale. Sembrano qui riecheggiare tonalità lacaniane, cosicché ci troviamo all’improvviso, all’interno di quel fenomeno che ritenevamo irenico e ben conosciuto – la *φιλία* –, a dover maneggiare e correlare concetti in apparenza eterogenei. Ma l’elemento davvero significativo nell’economia del nostro discorso è che tutto ciò conduce Derrida a una certa considerazione del numero (e, successivamente, attraverso di esso, a un costeggiamento della questione della politica e della democrazia): “la prova dell’amicizia resta, per essere finito, una resistenza dell’aritmetica” (*ivi*, pp. 33-34). Riprendendo l’*Etica Eudemia* di Aristotele, egli nota come l’amicizia necessiti di un certo equilibrio, come se fosse una sinfonia, non potendo noi essere amici veramente di troppe persone. C’è un calcolo che si trasforma in “economia” nella quale la “singolarità” deve continuamente confrontarsi con il “più-d’Uno” che si configura sempre come “altro” o, meglio, “tutt’altro” (*ivi*, p. 35).

Ma come si può pensare allora l’amicizia, se la sua struttura è così paradossale e abitata nel suo cuore dalla profonda incertezza dell’impossibilità? Come articolare un ragionamento, un concetto che concerne l’amico morto in quanto l’unico vero amico? Derrida non può certamente immaginare un pensiero “forte”, “affermativo”, che congeli un fenomeno di per sé inafferrabile nella gabbia di un concetto ben definito: è necessario semmai un pensiero dell’incertezza

e dell'insicurezza, un vettore dell'instabilità che si condensa nell'avverbio *forse*: "l'instabile è in questo caso richiesto, così come il suo contrario, lo stabile o l'affidabile della costanza (*bébaïos*), era indispensabile alla filosofia platonica o aristotelica dell'amicizia. Per pensare l'amicizia a cuore aperto, cioè per pensarla in prossimità del suo contrario, bisogna forse pensare il *forse*, essendo cioè capaci di *dirlo* e di *farne*, di questo dire, un evento" (*ivi*, p. 43). Il "forse" duplicato, il forse del forse si traduce per Derrida nell'evento del dire, evento necessariamente già-sempre-perduto, mancato: egli, tuttavia, non accenna a un "evento di scrittura", per quanto, soppesando l'intero percorso del suo ragionamento, non è ipotizzabile derridianamente un dire che non sia originato e intaccato dallo scritto. Seguendo comunque le nostre suggestioni è proprio in questo "forse" destabilizzante che espone all'a-venire tychico e che si condensa nella *τύχη* della scrittura, che possiamo iniziare a capire i nessi apparentemente bizzarri e randomici introdotti da Lacan nel Seminario xx a proposito dell'amore: l'amore in quanto "impossibilità" è connesso necessariamente al reale, a *τύχη* ("incontro" che è "reale" proprio poiché ir-realizzabile e sempre mancato) e uno dei modi in cui "forse" si può – negativamente ("ancora" nell'ambito del *forse*) – accostarlo è la scrittura nel suo carattere egualmente impossibile (il "non cessa di non scriversi"). Eros e Thanatos, l'amore e la morte, insomma si coagulano nella scrittura; e il godere scrivendo e pensando costituisce il "sintomo" di questa condizione paradossale.

### 1.5 Ancora

Il Seminario xx, si caratterizza subito per un titolo che presenta un'*allure* enigmatica, come altri titoli lacaniani peraltro. Lacan stesso confessa come si tratti di un "orizzonte strano", dai con-

torni sfrangiati e variegati (xx, p. 37). Che cosa infatti significa “ancora”? È forse un titolo che si riferisce appena a un contesto e con il quale Lacan ellitticamente si rivolge al proprio uditorio dicendo: “ecco, sono ancora qui” o “ecco, sono ancora vivo”? Invece, come abbiamo accennato, Lacan sin da subito rilancia un riferimento diretto al seminario *L’Etica della psicanalisi*, nel quale il tema è per l’appunto l’etica, ma non affrontato specificamente nel senso della legge normativa: ciò che domina il discorso di Lacan in tale occasione è soprattutto l’*éthos* in quanto legato al reale, o, meglio, in quanto “luogo” in cui il significante e il reale s’incontrano più o meno traumaticamente. “Mi è capitato di non pubblicare *L’Etica della psicanalisi*. (...) Col tempo ho imparato che potevo dirne un po’ di più. E poi mi sono accorto che la mia avanzata era costituita da qualcosa dell’ordine del *non ne voglio sapere niente*. È indubbiamente ciò che, col tempo, fa sì che io sia ancora qui, e che anche voi ci siate. Me ne stupisco sempre...*ancora*” (xx, p. 3). Lacan sembra quindi agganciarsi a una problematizzazione del registro del reale non “ancora” ben delineato nel seminario del 1959-60 (vii, p. 54), ma collega immediatamente quest’istanza, che in apparenza s’inquadra all’interno di un orizzonte per così epistemologico, a una paradossale dimensione del non-sapere, anzi del “non voler-*ne* sapere”. L’asse della riflessione scarta quindi un approccio *prima facie* del reale in quanto impossibile, sulla medesima lunghezza d’onda lungo la quale Derrida cerca di intraprendere il pensiero del “forse”: il problema si concentra proprio nella particella enclitica, quasi di poco conto, cioè nel -*ne* del saper-*ne*. Come s’intrude il -*ne* nella nostra esistenza? Che effetti può avere, tanto che non *ne* vogliamo sapere o non *ne* sappiamo *tout court*?

Il seminario sull’etica in fondo ruota attorno a un “buco”, a una mancanza radicale e incolmabile; ma questo potrebbe apparire

un meccanismo tipicamente strutturalistico, evidenziando il quale Lacan, al di là della realtà testuale, è stato sovente e molto semplicisticamente etichettato, liquidato e neutralizzato. Tutto si ridurrebbe a un gioco di assenze e presenze, secondo un rimando infinito a sua volta cagionato da un “vuoto” originario che funge così, sotto mentite spoglie, da ipostasi metafisica. Invece Lacan opera un sovvertimento e scompagina un’ermeneutica fallace quanto tendenziosa: il vuoto, paradossalmente, è un “eccesso” di pienezza e presenza; e se anche dobbiamo parlare di fallimento e di mancamento, è sempre in gioco un nocciolo duro che non è un “fuori” indistinto e trascendente, ma è *qui* ed è *tra* pur essendo disconnesso: “il reale, quello di cui si tratta in quello che chiamano il mio pensiero, è sempre un lembo o un torsolo. Certo, è un torsolo attorno a cui il pensiero ricama, ma il suo stigma, lo stigma di questo reale in quanto tale, è di non ricollegarsi a niente” (XXIII, p. 119).

Ecco un altro tenore dell’ “ancora”, che non riguarda il ritorno o la ripresa di un tema, ma una movenza legata a un’impossibilità, un non sapere e un “non cessare”: “*ancora* è il nome proprio della faglia da dove nell’Altro parte la domanda d’amore” (xx, p. 6). Si tratta di un buco, una *failure* che implica un cedimento della totalità e che si esprime in una ripetizione, in un ritorno sempre deficitario: “è con l’elaborazione del non-tutto che bisogna aprire la via. È questo il vero argomento di quest’anno, dietro quell’*Ancora*, ed è uno dei sensi del mio titolo. Forse per questa via riuscirò a far venire fuori qualcosa di nuovo sulla sessualità femminile” (xx, p. 55). Il non-tutto ha a che fare con l’Altro e con un corpo sulla cui esistenza, soprattutto nel dolore e nel godimento, siamo certi della consistenza e della presenza inoppugnabile.

L’amore e, soprattutto, una sessualità femminile che Freud aveva troppo appiattito su quella maschile e propriamente fallo-

centrica, non sono solo l'“ancora” di un oggetto tematico che ricorre nell'analisi lacaniana, ma si esplicano in tal modo nella loro movenza costitutiva ed essenziale: l'“ancora” dell'amore e del rapporto sessuale che si esplica in un'impossibilità e in un'assenza traumaticamente “piena”.

Riaffrontare gran parte del suo armamentario concettuale passato, non significa per Lacan quindi una ricognizione del proprio pensiero in vista di una revisione. In altri termini non esiste – a meno stando all'auto-interpretazione lacaniana – una cesura, una *Kehre* tra il Lacan linguista e strutturalista degli anni Cinquanta tutto incentrato sulle differenze e sui buchi, e un Lacan orientato al registro del reale negli anni Settanta. *Ancora* significa, al contrario, che nulla è mutato davvero e che il pensiero lacaniano è stato sempre coerente, per quanto ciò sia possibile per qualsivoglia pensiero: “con questo titolo *Ancora* confesso che non ero sicuro di trovarmi sempre nel campo che ho spianato per vent'anni, giacché quello che si diceva era che si sarebbe potuti andare avanti ancora a lungo” (xx, p. 131). C'è un'oscillazione personale di Lacan in cui da un lato egli vorrebbe sottolineare la propria continuità di pensiero, dall'altro lato sembrerebbe essere ammaliato da tematiche apparentemente nuove, come quelle del godimento, del nodo borromeo e della scrittura.

C'è infine un ultimo elemento da sottolineare in questo titolo così sfuggente e scivoloso: nel corso del seminario, infatti, Lacan sottolinea più volte l'idea di un godimento del pensiero (xx, p. 67) e della scrittura, un godimento della *sua* scrittura: “lo scritto è il godimento” (xviii, p. 119). Elemento peraltro molto più evidente nel Seminario xxiii in cui egli esplicitamente afferma esser la scrittura il suo *sinthomo*, cioè quel “quarto nodo” capace – nell'impossibilità – di tenere assieme il simbolico, l'immaginario e il reale (xxiii, p. 19), e quindi, in sintesi – ma lo vedremo più innanzi

– di coniugare il senso e il non-senso (reale). “Ancora” diviene in tale modo l’iterazione dell’esercizio della scrittura, lo scrivere e riscrivere in quanto necessariamente fonte di un godimento destinato all’inesorabile fallimento.

## 1.6 Un’ipotesi di lettura

Sin qui abbiamo tentato di far affiorare alcune coordinate attraverso le quali iniziare a leggere il Seminario xx. *L’Al di là del principio di piacere* di Freud fornisce la base per comprendere il contesto di alcune problematiche lacaniane che, altrimenti, sembrerebbero esser introdotte nel discorso quantomeno in modo farraginoso. La nozione di “reale”, in effetti, non risolve del tutto la questione freudiana del *Todestrieb*, datoché se da una parte, forse, risolve (rimuovendo) il problema della “morte”, dall’altra lascia ancora irrisolti i rapporti che intercorrono tra la pulsione stessa e il campo del desiderio. Il Seminario xi rappresenta già un tentativo in quest’ultima direzione, ma sarà necessaria l’ingredienza di un “nuovo” fattore, tanto noto all’umanità quanto complesso, ovvero l’amore.

Ed è proprio qui, in questo nodo indistricabile, che Lacan fa precipitare la dimensione del reale e quella del desiderio, rilanciando una dimensione in parte trascurata nella sua riflessione come quella del corpo. Il sapere e il godimento, il senso e il reale si coniugano in una figura che potremmo definire – prendendo a prestito un termine da Deleuze – *sintesi disgiuntiva*: il soggetto è barrato proprio perché costitutivamente scisso, ma questa scissione è quella che lo tiene assieme e lo fa esistere. Egli è dotato di un corpo che non può conoscere, è un meccanismo biologico che funziona ma di cui egli non sa niente e sebbene sia proprio questo meccanismo ignoto a sostenerne il sapere.

Ora, la cosa interessante è che il Seminario xx non è interamente incentrato sul fenomeno amoroso. Anzi, dopo una prima analisi tematica Lacan sembra perdersi in questioni apparentemente eterogenee come la scrittura, la matematica, la topologia: “ho parlato un po’ dell’amore. Ma il punto cardine, la chiave di quanto ho proposto quest’anno riguarda il sapere, a proposito del quale ho sottolineato che il suo esercizio non poteva rappresentare altro che un godimento” (xx, p. 131). In altre parole, l’amore ruota attorno ai paradossi del godimento, mentre quest’ultimo rilancia le dimensioni del sapere e del senso: non possiamo pensare a una dimensione corporea, una *res extensa* completamente avulsa da una *res cogitans*, ma la posta in gioco è quella di rintracciare quelle co-implicazioni che le legano tra loro escludendole reciprocamente.

La nostra ipotesi pertanto è che l’orizzonte argomentativo di Lacan nel Seminario xx, ma anche nei seminari successivi, concentra preliminarmente la struttura del *sensu* nel suo carattere paradossale. Abbiamo già segnalato, attraverso una formalizzazione matematica, come la sfida sia quella di pensare il senso in quanto essenzialmente imbricato e intrecciato al non-senso e, quindi, al proprio opposto:  $S = S \cup \sim S$  e  $S \subset \sim S$ , il senso è composto da se stesso e dal proprio altro; il senso è incluso nel non-senso. Queste determinazioni al limite della logica costituiscono l’effetto di quella che forse è l’aporia fondamentale (e fungente) nel pensiero di Lacan, aporia espressa dall’apoforisma: “non c’è Altro dell’Altro” o dalla notazione  $S(\mathcal{A})$ . “L’Altro, quel luogo dove viene a inserirsi quanto può articolarsi del significante, è, nel suo fondamento, radicalmente l’Altro. Ecco perché il significante, aprendo la parentesi, contrassegna l’Altro come barrato:  $S(\mathcal{A})$ ” (v, pp. 75-76). Se “non c’è Altro dell’Altro” e, quindi, tutto è Altro, ci troviamo innanzi a una condizione in cui termini come “identità”,

“stesso”, “io” non costituiscono che formazioni illusorie con una specifica funzione immunologica oppure si risolvono nell’insensatezza apparentemente sensata di un’autoidentità-limite del tipo  $\sim S = \sim S$  (il non-senso è identico al non-senso). “Non è in quanto il primo ‘A’ e il secondo ‘A’ vogliono dire delle cose differenti che dico che non c’è tautologia: è iscritto nello statuto stesso di ‘A’ che ‘A’ non può essere ‘A’” (IX, p. 30): se A corrisponde all’Altro, ogni forma di identità non può che ridursi a un’impasse, talché wittgensteinianamente “A è A’ non significa niente...” (IX, p. 27).

Da questa prospettiva, possiamo enucleare almeno quattro tesi sul pensiero di Lacan, alcune delle quali peraltro abbiamo già anticipato:

1) Ritornando al problema del rapporto sessuale, vengono alla luce più chiaramente gli incastri reciproci che legano tra di loro l’uomo e la donna: c’è una relazione finalizzata all’unificazione amorosa, ossia alla riduzione a sé dell’Altro, ma questa relazione è destinata al fallimento perché l’Altro rimane tale. L’uomo si accontenta così di un sapere “vuoto” (il “bla bla” maschile sul sesso), mentre è la donna a “godere”, ma non può saper-ne: in questo modo l’uomo è legato a un godimento fallico che non è mai il suo e che quindi compensa con immagini sostitutive (oggetto *a*) che scatenano il suo desiderio insaziabile, mentre la donna a causa del suo non-saperne ama dell’uomo soltanto il significante (i segni fallici della sua forza, potenza, ricchezza, etc.) mentre però gode direttamente del reale. In questo senso – osserva Lacan – il godimento femminile è folle e infinito.

L’altra riflessione di Lacan, che è conseguenza diretta della sua teoria sul senso, ci evidenzia inoltre come nel rapporto sessuale non siano in gioco soltanto un “uomo” e una “donna” in qualità di “generi” biologicamente differenziati, bensì delle specifiche

funzioni che possono anche sovrapporsi, cosicché possiamo riscontrare tratti femminili in un uomo e viceversa, nella misura in cui questi tratti chiamano in gioco appunto la funzione fallica e il rapporto “senza rapporto” con l’Altro.

2) Il carattere paradossale del rapporto sessuale fa sì che Lacan debba rivedere le teorie freudiane sulla sessualità, troppo incardinate sulla funzione fallica. La donna si caratterizza certamente per una mancanza o un’assenza (*Penisneid*), ma questa è riferita al godimento dell’uomo, mentre lei, da parte sua, ha un rapporto privilegiato con l’Altro e il reale. Potremmo anzi parlare di un certo processo di *femminilizzazione* che sfocia nella consapevolezza che la donna è colei che è più prossima al reale, anche se non lo sa, mentre l’uomo si limita a parlarne senza cogliere mai il bersaglio.

Quest’assunto conduce anche a un’inversione all’interno dell’economia del pensiero lacaniano: all’incirca fino agli anni Sessanta, il perno attorno al quale ruota il registro del simbolico è il Nome del Padre in quanto esso esprime il complesso di castrazione e fa sì che il soggetto sia sempre barrato, alienato e intaccato dal linguaggio: “il soggetto non è nient’altro che ciò che scivola in una catena di significanti. Quest’effetto, il soggetto, è l’effetto intermedio tra ciò che caratterizza un significante e un altro significante, cioè il fatto di essere ciascuno, di essere ciascuno un elemento” (xx, p. 48). Uno dei fattori caratterizzanti del Seminario xx è un approfondimento di questa tesi ormai canonica per il lacanismo, verso un’articolazione di quella che Lacan chiama *la lingua* e che, se vogliamo, rappresenta l’ “orizzonte in cui” la catena del significante si dipana. Si tratta della lingua materna, ossia di quella voce assolutamente personale e singolare che proviene direttamente dall’Altro o, se vogliamo, quella parola che coincide con il “luogo” dell’Altro, con il *da dove* del linguaggio che deborda

dal linguaggio stesso e che non è sussumibile in alcuna semiologia: “quel che avanzavo scrivendo *lalingua* in una parola sola era proprio ciò per cui mi distingo dallo strutturalismo, in quanto esso integrerebbe il linguaggio nella semiologia” (xx, p. 96).

È in questa direzione, proveniente dalla dimensione femminile della sessualità (e che, come vedremo, si condensa nell'immagine traumatica ma evocativa della *madre morta*), che Lacan s'indirizza laddove utilizza sempre più intensamente la topologia e la matematica, mentre enfatizza la funzione della scrittura: “soltanto la matematizzazione raggiunge un reale – e in questo è compatibile con il nostro discorso, il discorso analitico –, un reale che non ha niente a che fare con ciò a cui la conoscenza tradizionale ha dato supporto e che non è ciò che questa crede, ovvero realtà, bensì fantasma” (xx, p. 125).

3) L'approfondimento della dimensione femminile della sessualità da un lato completa la prospettiva freudiana, dall'altro opera una definitiva saldatura tra il campo del desiderio e del linguaggio, e il campo delle pulsioni. In questo senso non possiamo affatto parlare di due o più fasi lacaniane, ma di una progressiva e coerente evoluzione del suo pensiero. Il Seminario xx, anzi, mostra in tutta la sua costruzione il continuo intento di Lacan di tener ben chiaro come il godimento e i suoi rapporti con il reale non significhino *d'emblée* una “messa tra parentesi” dell'immaginario e del desiderio. Una comprensione, almeno parziale, della sessualità deve passare necessariamente attraverso il “sembiante” (la parata sessuale), l'oggetto *a* (il desiderio della donna amata) e il fantasma (la fantasia erotica del nevrotico); ma non può fare a meno della dimensione del godimento che è sempre godimento dell'Altro e, in quanto tale, impossibile. Questi intrecci d'altronde non riguardano soltanto l'amore e il rapporto sessuale, ma integrano quella struttura triadica esemplificata dal “nodo borromeo”

che caratterizza quasi ogni nostro rapporto con gli oggetti o, meglio, che costituisce il “rapporto”, la relazione *tout court*. In particolare l’oggetto di consumo, che tutti crediamo di conoscere e di controllare, si manifesta nella sua essenza come un gioco molteplice di desideri e godimenti mancati, nonché come un plesso di semiante, oggetto *a* e fantasma. E il sistema tardocapitalistico non farebbe che carpirne i segreti del funzionamento, giocando con quell’imperativo del superio *Godi!* (xx, p. 5) che non appartiene soltanto alla nostra epoca, come vorrebbe Slavoj Žižek, ma che è coesistente alla natura umana.

4) Lacan e Derrida, al di là dei cenni polemici e delle apparenti avversioni teoretiche che ne hanno caratterizzato il rapporto a distanza, sembrano incontrarsi in quel *télos* irraggiungibile che potremmo definire una *fenomenologia dell’impossibile*. Con straordinaria assonanza, Derrida osserva ad esempio che “se si vuole recuperare il proprio del pensare, del nominare, del desiderare, ciò è possibile forse solo secondo la misura senza misura di questo limite, ed è possibile come rapporto *senza* rapporto con l’impossibile” (Derrida, 1991, p. 32). Si tratta di tentare un accostamento dell’Altro, laddove tuttavia, come abbiamo visto, S(A): questa condizione d’impasse si realizza nel tentativo di pensare una pura relazionalità, un gioco di allacciature e slegamenti che conducono a un “rapporto senza rapporto”. In questo senso l’amore e il rapporto sessuale non rappresentano che il paradigma più evidente di una relazione con l’Altro che per costituzione non può che essere fallimentare e non-padroneggiabile.

Tutto ciò si riflette sul piano del senso che in fondo consiste nel continuo relazionarsi con il non-senso e nell’inesausto tentativo di un’immunizzazione: quando Lacan gioca con l’omofonia di termini come *sens*, *jouissance*, *reti-sens* intende propriamente mettere in luce l’imbricazione originaria del senso con il non-senso

(l'impossibilità del godimento), donde non possiamo che desumerne un sapere "reticente", che deve limitarsi cioè a un semi-dire o a una mezza verità. A partire da qui tenteremo nell'ultima parte del saggio di caratterizzare quelle unità minimali della relazione che sono presenti in quasi tutte le figure lacaniane e che fungono paradossalmente da spartiacque poiché da un lato costituiscono le tracce sulle quali si costruisce un senso, dall'altro ne sono il principale agente decostruttivo.

## CAPITOLO 2

# IL RAPPORTO SESSUALE IN QUANTO INESISTENTE

### 2.1 Il godimento

Uno dei modi in cui Lacan articola il *Lustprinzip* e tenta un superamento del *Todestrieb* è l'utilizzo sempre più capillare del concetto di godimento (*jouissance*). Se il desiderio viene strutturato dal significante che lo direziona verso l'oggetto *a* e lo rimanda sempre innanzi, ciò avviene perché nell'incontro con siffatto oggetto immaginario viene ricercato un godimento che è sempre fallimentare. D'altra parte, il godimento costituisce la modalità privilegiata in cui l'uomo si attrezza nell'affrontare il reale: "*la realtà viene affrontata con gli apparecchi del godimento*. Ecco ancora una formula, che vi propongo a condizione di mettere bene a fuoco che c'è un unico apparecchio: il linguaggio. È in questo modo che il godimento viene apparecchiato nell'essere parlante" (xx, p. 52). Lacan utilizza in più occasioni il termine "apparecchio" (a proposito del soggetto e della pulsione ad esempio), ma esso non indica soltanto un "meccanismo" o un "dispositivo" per così dire escogitato dall'uomo per relazionarsi nei confronti del mondo esterno e di quello interno: in quanto tale l'apparecchio è sempre un "artefatto" con un doppio movimento che se "pre-para" e protegge da un versante, dall'altro invece sembra disinnescarsi riflessivamente. Si tratta in fondo del paradosso dell'immunizzazione in cui l'Altro non viene escluso e tenuto a distanza, ma esatta-

mente al contrario viene integrato e “fatto circolare” funzionalmente. Se c'è un “reale” impossibile e autonomo, dis-connesso od *out-of-joint* rispetto all'uomo, questo si profila necessariamente attraverso il linguaggio e un godimento che ha a che fare con la parola; soltanto che, “perché le cose stiano così, bisogna che dalla sua parte qualcosa zoppichi” (xx, p. 53). Il linguaggio per certi aspetti istituisce il reale o, quantomeno, ne indica i contorni ma, sebbene si costituisca come schermo difensivo o mondo sostitutivo, necessariamente vacilla: “il significante è la causa del godimento. Senza il significante, come potremmo anche solo abordar quella parte del corpo? Come centrare, senza il significante, quel qualcosa che, del godimento, è la causa materiale?” (xx, p. 23). Ma il desiderio veicolato dal significante che funge da viatico tuttavia si esplica in quello che possiamo definire una deficienza, una lacuna: c'è una sorta di promessa mancata, un'illusione molto ricca e quasi subito disillusa.

Lacan recupera così il principio di piacere di Freud correlandolo con il reale (e, quindi, con la pulsione di morte) attraverso il fallimento e la netta scissione tra il campo del sapere e il godimento in se stesso che è sempre il godimento dell'Altro e, quindi, godimento mancato. Dal punto di vista dell'uomo, il linguaggio conduce a un godimento che è puramente *fallico*, ma ciò significa che esso non si rivolge all'Altro e non potrà mai essere il godimento *proprio*: “il godimento fallico è l'ostacolo per cui l'uomo non arriva a godere del corpo della donna, precisamente perché ciò di cui gode è il godimento dell'organo” (xx, p. 8). Questo deficit inaugurale e strutturale, fa sì che l'uomo debba seguire l'imperativo *Godi!* (xviii, p. 167) e sia costretto così a reiterarlo all'infinito, in perfetta consentaneità con il paradosso di Zenone: “Achille, è chiaro, può solo sorpassare la tartaruga, non raggiungerla. La raggiunge solo nell'infinitudine” (*ibidem*). L'Altro “è-là” e purtuttavia

infinitamente lontano, talché s'innesci un processo paradossale in cui l'estrema prossimità si coniuga con l'assoluta irraggiungibilità: Achille può vedere la tartaruga e le sue vigorose leve sembrerebbero preludere a un facile raggiungimento, eppure per l'infinita divisibilità dello spazio e del tempo essa sarà sempre un passo più in là, tanto vicina quanto inafferrabile.

Questo gioco di prossimità e impossibilità si evince chiaramente nel fenomeno dell'orgasmo, in cui il piacere diviene così intenso che risulta difficile discernere il "chi" gode e, soprattutto, se siffatto godimento sia un sentimento di piacere o piuttosto una sensazione dolorosa. L'uomo "gode" del fallo che è un significante (e che funge da sembiante, come vedremo), ma che non è "lui stesso", non coincide con un supposto "io": in questo taglio o separazione si situa nella sua essenza il complesso di "castrazione", ossia il non poter godere del "proprio" fallo, l'essere "soggetto" alla legge fallica con tutte le sue risonanze culturali e compensatorie (la forza, l'infallibilità, la produttività, l'egemonia, la gerarchia, etc.). Per tali ragioni, il rapporto sessuale per l'uomo è sempre una "messa alla prova" che crea ansia e impedimenti: l'estrema potenza simbolica, la "supposta" erezione si trasforma all'improvviso nell'impotenza o, tutt'al più, in un godimento mancato, nel fallimento dell'incontro con l'Altro. "Il godimento in quanto sessuale, è fallico, ossia non è in relazione all'Altro in quanto tale" (xx, p. 9), poiché c'è di mezzo una mediazione necessaria, un "organo-ostacolo" che è veicolo del godimento ma anche il suo impedimento.

Per la sua natura deficitaria e per il suo essere sempre in perdita, il godimento si trasforma per Lacan in *plus-godere*: l'attuale società dei consumi non funzionerebbe che attraverso un meccanismo di ripetizione del significante (xvii, p. 53) e un reiterato fallimento che paradossalmente alimenta un *plus*, un "sempredi-più" che corrisponde all'imperativo superegoico e che in

quanto tale viene strategizzato e funzionalizzato dal mercato: “in realtà, il godimento assume il suo statuto, si manifesta solo nell’effetto di entropia, nella perdita. Ecco perché io l’ho introdotto inizialmente con il termine *Mehrlust*, più-di-godere. Proprio perché viene colto nella dimensione della perdita – qualcosa richiede di compensare, se posso dire così, ciò che è in primo luogo numero negativo – questo non so che, venendo a battere e a risuonare sulle pareti della campana, ha prodotto godimento e godimento da ripetere” (xvii, p. 56). Prendiamo ad esempio un fenomeno consumistico per certi versi inspiegabile: l’iPhone con tutti i suoi release 1, 2, 3, 4, 5, etc.. In questo caso l’oggetto del consumo si moltiplica in una serie di oggetti di un godimento sempre mancato, del quale non rimane che un numero che va a compensare una negatività (vedi § 2.2) in forza della sua spiccata vicinanza al reale e per il fatto di costituire una sorta di *einzigiger Zug*, una marca unaria che allude all’unificazione erotica e, contemporaneamente, alla sua perdita.

Dalla parte della donna – ed è questa la novità importata da Lacan nel discorso freudiano – le cose cambiano radicalmente: c’è un godimento “al di là del fallo” (xx, p. 70), un plus-godere (xx, p. 69) che è propriamente femminile ma che lei non può conoscere. Se il godimento maschile fallisce (proprio perché c’è di mezzo il “fallo”) e si esaurisce in un sapere che pur veicolandolo, lo destina al fallimento, “c’è un godimento a lei proprio, proprio a questa *lei* che non esiste e non significa niente. C’è un godimento a lei proprio di cui forse lei stessa non sa niente se non che lo prova – questo lo prova” (xx, p. 70). La donna gode ma non lo sa; l’uomo ne parla continuamente ma non riesce davvero a incontrare la donna in quanto Altro e la sostituisce invece con una cortina immaginaria (oggetto *a*). Il mito del Don Giovanni si situa proprio a questo livello, nell’impossibilità del godimento e nella

“coazione a ripetere” dell’atto sessuale sempre ostacolato: chi gode è la donna, per cui l’uomo non può far altro che “numerarla”, una e una e *ancora* una. È così che – afferma con azzardo teoretico Lacan – il godimento e la sessualità si riferiscono essenzialmente alla computabilità, si pongono cioè all’origine del numero e della logica, ossia di campi tradizionalmente considerati “anaffettivi” e assolutamente astratti.

Questo intrigo di zoppicamenti conduce Lacan ad affermare che “*il godimento dell’Altro, dell’Altro con la A maiuscola, del corpo dell’Altro che lo simbolizza, non è il segno dell’amore*” (xx, p. 5). Dobbiamo qui innanzitutto distinguere la concezione lacaniana di significante da quella del “segno”: ci troviamo nei paraggi di un’impostazione che sembra rifarsi al pansemiotismo di Charles Sanders Peirce in cui c’è un’oscillazione tra un’idea di significazione infinita per cui assistiamo a un infinito rimando da un interpretante a un altro (cioè da un segno mentale a un altro) al concetto classico dell’*aliquid stat pro aliquo*: “un segno, o *representamen*, è qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche rispetto o capacità” (Peirce, 1980, p. 132). Per Lacan “il significante, al contrario del segno, non è ciò che rappresenta qualcosa per qualcuno, è quel che rappresenta precisamente il soggetto per un altro significante” (ix, p. 35), ossia si articola in uno scivolamento indefinito che è assimilabile a quello dell’interpretante. Ora il godimento dell’Altro, del corpo dell’Altro non può sostituire l’amore, poiché quest’ultimo si caratterizza come “unificazione” (cfr. § 1.2), come sintesi che ottiene l’Uno. In quanto rivolto all’Altro, il godimento non può essere che fallito e sempre al di là dal configurarsi come un vero e proprio contatto corporeo, mentre ciò che funge da mediazione, che si mette letteralmente in mezzo facendo però da ostacolo, è il significante, il significante impossibile  $S(A)$ .

## 2.2. L' "Uno-in-meno" e il "non-tutta"

Lacan racconta un aneddoto: passando per Milano in treno durante le vacanze invernali, egli si trovò a fare una conferenza che aveva per tema il rapporto tra la psicanalisi e il rapporto sessuale. "I milanesi sono intelligenti. Hanno inteso così bene che subito, la sera stessa, un quotidiano riportava: *Per il dottor Lacan le signore, le donne, non esistono!*" (xx, pp. 54-55). Ma che cosa significa che non esiste la donna? Non costituisce forse un paradosso, non foss'altro perché la specie umana si è riprodotta nei millenni abbisognando quindi necessariamente (e fisiologicamente) di una differenziazione sessuale? E, posto anche che ella non esista, riusciamo a pensare una dimensione al di là dell'esistenza, come se essere e reale fossero registri disgiunti, originariamente eterogenei?

Riprendendo il nostro discorso, l'impasse del godimento e la discriasia tra il sapere maschile e il godimento inconsapevole della donna, implica necessariamente anche una certa impasse del rapporto sessuale, talchè Lacan afferma letteralmente che esso "non c'è". Quando l'uomo incontra l'altro-sesso, l'Altro *tout court*, lo fa attraverso la mediazione del significante fallico, il quale a sua volta diviene l'organo-ostacolo che impedisce un effettivo rapporto e soprattutto il "godimento del corpo dell'Altro". Nell'incontro sessuale innanzitutto sono in gioco dei significanti e il sesso in se stesso, l'essere uomo o femmina, implica una suddivisione simbolica che afferisce alla dimensione del linguaggio. Eppure (cfr. § 1.4) la categorizzazione sessuale mette in gioco una valenza immaginaria, un effetto di finzione della quale si sostanzia la cosiddetta parata sessuale (prevalente peraltro nel maschio) e che Lacan definisce sembante, ossia il significante che si sostiene

sull'immaginario, che si mostra e si appalesa nel suo fastigio differenziandosi e identificandosi: “mi riferisco al livello etologico. Tale livello è prettamente quello di un sembiante. Il maschio è il più delle volte l'agente della parata, ma la femmina non è assente, dato che è per l'appunto il soggetto conquistato dalla parata” (xx, p. 26).

In questo direzionamento simbolico ammantato da immagini, gioca un ruolo il godimento che costituisce da una parte l'oggetto del desiderio dell'uomo nella forma del plus-godere, di un “di più” mai raggiunto, dall'altra il suo fallimento poiché l'uomo cerca di ottenerlo nel campo del sapere, mentre l'Altro effettivamente desiderato, la donna, appartiene a un tutt'altro registro, è il radicalmente Altro. In questa prospettiva “lo strumento fallico è posto, tra virgolette, come *causa* del linguaggio – non ho detto *origine*” (xviii, p. 64), cioè fungendo da ostacolo al godimento in quanto esso è sempre un godimento dell'Altro, si pone alla base di tutte quelle strutture suppletive che cercano di coprire questa deficienza. Esprimendoci diversamente, Lacan descrive una condizione in cui l'assolutamente Altro è rappresentato dalla donna che, in quanto tale, non è inquadrabile in alcuna classificazione ontologica e, quindi, di fatto ella non esiste; mentre d'altro canto la donna si trova dalla parte opposta del sapere, il che significa che in qualche maniera essa rientra nell'ambito del linguaggio solo in quanto oggetto del desiderio. È dentro e fuori al linguaggio, secondo un apparato di “doppia cattura” in cui ella supporta negativamente il sapere nella sua funzione negativa di destabilizzazione, ma ne viene a sua volta ghermita quando viene posta nel ruolo dell'oggetto *a*. L'uomo “è” la legge e la subisce, ma il suo desiderio è destinato a fallire poiché non potrà mai godere in prima persona, mentre desidererà sempre un plus-godere, un godimento in più; la donna esce dal circuito dalla legge, ma per questa

ragione vi rientra in quanto “oggetto *a*”, in quanto reale schermato da una dimensione fantasmatica.

Ci troviamo innanzi, in altre parole, a un gioco di fallimenti e di coperture in cui gioca un ruolo essenziale quel reale che, per certi versi, costituisce il supplemento della morte: esso agisce come il “motore impossibile” di un gioco di immagini e discorsi in cui l'uomo e la donna sono gli attori di parti ben differenziate, e pure sovente sovrapposte. “Il reale, propriamente parlando, si incarna – in che cosa? Nel godimento sessuale. Ma in che modo? Come impossibile, visto che l'Edipo indica l'essere mitico il cui godimento, godimento suo proprio, sarebbe il godimento – di che cosa? Di tutte le donne” (xx, p. 27). Ma se la donna è fuori circuito e non esiste, è il radicalmente Altro non formalizzabile (se non attraverso un'approssimazione matematica), siamo innanzi a un fallimento infinitamente rimosso, alla congiunzione contraddittoria ma originaria tra Eros e Thanatos, cosicché viene superata la scissione tra *Lustprinzip* e *Todestrieb* in vista di un'unità problematica che costituirà il tema dell'ultima riflessione lacaniana.

La tematizzazione lacaniana dell'amore, quindi, si colloca all'interno di quest'incastonatura di paradossi e sembrerebbe d'acchito procedere lungo strade in apparenza già da tempo battute dalla letteratura e dalla psicologia: “ciò che supplisce al rapporto sessuale è precisamente l'amore”, il rapporto sessuale in quanto “inesistente” (xx, p. 43). Nell'amore c'è infatti in gioco un'unità che sembra compensare l'impossibilità del rapporto, un'unificazione fusionale tra due corpi e due anime, soltanto che Lacan utilizza un'espressione più enigmatica, peraltro già oggetto di lunga analisi nel Seminario XIX: si tratta di un *Ya d'Un*, un “C'è dell'Uno” o un “a-venire dell'Uno”, una sorta di evento sul quale non possiamo avere padronanza. “*Siamo una cosa sola*. Tutti sanno, naturalmente, che non è mai capitato che due facessero uno, ma

insomma, *siamo una cosa sola*. È da qui che parte l'idea dell'amore. È veramente il modo più rozzo di dare al rapporto sessuale, a questo termine che evidentemente fugge, il suo significato" (xx, p. 45). Lacan non allude soltanto al processo di unificazione spirituale o fisica, che anzi produce – come abbiamo iniziato a capire – soltanto impasse e inceppamenti: è proprio il versante logico-matematico a far problema, laddove l'Uno da una parte è impossibile (tantoché siamo stati anche noi costretti a dire sin qui "un Uno", "un'unificazione", "un'unità", etc.), ma dall'altra – osserva Lacan – è anche impossibile una sintesi, un'*Aufhebung* di tipo hegeliano che porti a una nuova unificazione: "quando da uno risulta due, non c'è mai ritorno. Non si torna a fare di nuovo uno, nemmeno un uno nuovo. L'*Aufhebung* è uno dei bei sogni della filosofia" (xx, p. 80). In tal senso, è chiaro come venga rifiutata l'idea di una dialettica biologica secondo la quale l'amore, attraverso l'unione di un maschio e una femmina, porterebbe a un nuovo individuo, un "terzo" che recherebbe in sé il patrimonio genetico di entrambi i genitori ri-unificandoli. Per Lacan, invece, tale unificazione (che peraltro sembra alludere al "ritorno all'inorganico" del *Todestrieb* freudiano) è "impossibile" e si profila al contrario in un dualismo irrisolvibile che ruota attorno una sorta di nucleo fuori-centro che è costituito da una perdita, una mancanza: "tra due, quali che siano, ci sono sempre l'Uno e l'Altro, l'Uno e la *a* minuscola, e l'Altro non potrebbe in nessun caso essere preso per un Uno" (xx, p. 47). L'Altro, in quanto deficit o impasse, non può essere affrontato se non attraverso la mediazione immaginaria, quella *a* piccola che sorregge l'"oggetto *a*" causa del desiderio.

Sia da un versante biologico, che da un versante psicanalitico avremmo un gioco di sottrazioni e di impossibilità sullo sfondo del quale sembra profilarsi in maniera occulta la questione della morte: i corpi si accoppiano e si riproducono in perdita e desti-

mandosi lentamente a morire, mentre d'altro canto sul piano del godimento che sostanzia il sapere abbiamo il fallimento di un incontro con l'Altro sempre disatteso e mascherato. Se l'uomo è intaccato dal significante (xx, p. 31), cioè non si presenta di fronte alla donna *aperta facie* ma sotto un mantello simbolico (il sembiante) che ne vorrebbe fare allo stesso tempo una singolarità assoluta (l'unico uomo) e una generalità astratta (la "forza" universale), ecco che la donna si manifesta come una sorta di scacco, una *défaillance* (il classico "far cilecca") che Lacan esprime come "l'Uno in meno". Il simbolico unarizza, identifica e universalizza; la donna presentifica in una paradossale "presenza assente" qualcosa che è al di fuori del campo del significante, ma anche al di fuori dei processi immunizzanti (e addomesticanti) della categorizzazione e dell'identificazione. L'uomo, insomma, tenta di addomesticare e padroneggiare simbolicamente, mentre la donna non cessa di scardinare questo tentativo, rilanciandolo in continuazione in un processo destinato a protrarsi all'infinito.

Il paradosso dell'amore, si configura d'altra parte anche con un altro connotato, e cioè sul versante della totalizzazione: l'uomo in quanto determinato dal significante, si presenta astrattamente come qualcosa di universale e, anzi, è nelle sue strategie di corteggiamento e nelle conseguenti forme di idealizzazione femminile che egli tende a rappresentarsi come il "tutto". Il maschio diviene "il" potere *tout court*, "il" sapere, qualcosa che non è determinabile nella sua eccezionalità, bensì nella sua assolutezza, nel suo "ogni" che Lacan esprime con la "quantificazione" tipica della logica: "V". In questo contesto la donna implica l'irruzione dell'Altro che si manifesta come una detotalizzazione, ossia il sistematico e sostitutivo scarto nei confronti del meccanismo oniglobante e immunizzante del linguaggio: ella implica infatti un *non-tutta* e il non-essere determinabile da un articolo "determi-

nativo”. Analogamente all’Altro che si manifesta come un cedimento, la donna non può presentarsi che con l’articolo barrato, cioè come un fallimento dell’universalizzazione e della totalizzazione: “quando dico che la donna è non-tutta, e che per questo non posso dire *la* donna, è precisamente perché metto in discussione un godimento che, a confronto di tutto ciò che si serve della funzione di  $\varphi(x)$ , è dell’ordine dell’infinito. Ora dal momento in cui avete a che fare con un insieme infinito, non potrete porre che il non-tutto comporta l’esistenza di qualcosa che si produce per una negazione, una contraddizione” (xx, p. 97). In altri termini, la donna nella sua funzione detotalizzante agisce come il nonsenso all’interno del senso, è una contraddizione nello stesso tempo impossibile e necessaria. Ed è in quanto non-tutta che essa non si può nemmeno scrivere: “il *la* di *la donna*, dal momento in cui si enuncia come non-tutto, non può scriversi. Qui non c’è che il *la* barrato. Questo si trova in rapporto, ve lo illustrerò oggi, con il significante di A in quanto barrato” (xx, p. 75), cioè  $S(\bar{A})$ .

### 2.3 Transfert e sapere

La struttura paradossale dell’amore enucleata da Lacan sembra in parte sovvertire l’assetto dell’impostazione freudiana: la sessualità maschile, nonostante le sue pretese per così dire egemoniche, invero riflette una strategia difensiva e reattiva nei confronti di un’istanza allotria e destabilizzante che tende a scardinare le pretese universalizzanti e totalizzanti del sapere. Detto altrimenti l’uomo tenderebbe a “coprire” e suturare una lacerazione prodotta dall’istanza femminile in quanto radicalmente Altro oppure in stretto contatto con l’Altro: senso e sesso, *sens* e *jouissance* costituiscono un plesso ignoto alla tradizione filosofica che pure Lacan immette nel suo discorso molto provocatoria-

mente, andando a lambire campi soltanto in apparenza eterogenei come l'ontologia, la matematica e la scienza. Non possiamo nemmeno immaginare un sapere che non sia articolato problematicamente attorno un'impasse che si esplicita nell'impossibilità del rapporto sessuale e nella funzione destrutturante della donna, in quanto eccentrica rispetto a qualsiasi simbolizzazione e significazione.

Il legame paradossale tra la sfera sessuale e il campo del sapere è d'altronde un'ipotesi necessaria per Lacan per far combaciare il cosiddetto discorso dell'analista con il transfert. Nella sua definizione "classica", infatti, l'analista si pone al "posto" dell'oggetto *a*, causa del desiderio, ovvero la sua funzione si esplicherebbe nel meccanismo del *défilé* del significante che di fatto barra il soggetto, cioè lo aliena e lo scinde in vista del riconoscimento del proprio desiderio e, conseguentemente, dei propri fantasmi. La posizione dell'analista inoltre si pone come "soggetto supposto sapere", cioè individua quella persona che io credo sappia quello che io stesso non so di me: il problema, che poi è il vero mistero dell'inconscio, consiste nel non-sapere di me, ovvero in una scissione originaria che taglia in due il soggetto (as-soggettandolo, appunto) sicché io non conosco il funzionamento del mio corpo che pure sostiene il mio medesimo sapere, e nemmeno quello che credo di sapere corrisponde alla verità perché è catturato dallo scivolamento infinito del significante.

La "domanda" dell'analizzando sorge dunque da questi paradossi in cui il sapere gioca un ruolo centrale: eppure, secondo la tradizione freudiana, è grazie al transfert, cioè a una specie di rivissuto dei meccanismi di rimozione e di traslazione, che si può parlare di guarigione o quantomeno di "fine dell'analisi"; e questo rivissuto in cui appare l'inconscio con il suo stile proprio non è più dell'ordine del sapere, ma appartiene alla dimensione del

*Trieb*. Lacan deve in tal modo contemperare sia la sua teoria dell'amore, sia la sua concezione della funzione dell'analista, e lo fa affermando che "colui a cui suppongo il sapere io lo amo" (...): "via singolare, per avere essa sola permesso di mettere in risalto ciò che, io che vi parlo, ho pensato di dover dare come supporto al transfert, in quanto non si distingue dall'amore, con la formula *il soggetto supposto sapere*" (xx, p. 64). Assistiamo a una paradossale giunzione che coagula nella posizione dell'analista sia la funzione sessuale maschile, sia quella femminile. Quando diciamo che egli si pone quale oggetto *a*, infatti, ci troviamo dalla parte dell'amore maschile che a causa dell'impossibilità del godimento e non potendo uscire dal sembante fallico, "crea" per così dire delle forme di "copertura" attraverso l'oggetto inarrivabile del desiderio. L'amor cortese – osserva Lacan – è ad esempio il modo più aulico e poetico in cui l'uomo ha mascherato questa sua lacuna incolmabile, idealizzando e traslando sul piano del linguaggio l'impossibilità del rapporto sessuale e il "fallimento del fallo": "l'amor cortese è per l'uomo, al quale la dama era interamente soggetta, nel senso più servile del termine, il solo modo per trarsi d'impiccio con eleganza dall'assenza del rapporto sessuale" (xx, p. 66). Se nel transfert l'analista si colloca come oggetto *a*, dunque, egli si presenta nella funzione dell'impossibilità innescando così il gioco significante del desiderio: si tratta insomma di una "femminilizzazione", di un porsi nel luogo della donna in quanto gode senza sapere e che, proprio per questo, è prossima all'Altro.

Da parte della donna, invece, l'oggetto dell'amore è il "sapere", il quale a sua volta ha ancora a che fare con la funzione fallica  $\phi$  in quanto motore del gioco del significante. Nel rapporto transferale la donna ama l'analista in quanto suppone che egli sappia, ossia si innamora del suo sapere e del suo dire: c'è in gioco un'univer-

salità e un'astrazione, dove se la donna costituisce una singolarità non addomesticabile, l'uomo rappresenta invece necessariamente una totalità indifferente. Non è un caso che l'uomo, anche nelle sue manifestazioni più celebri e sontuose – i regnanti e i sovrani – sia qualcosa di numerabile, di contrassegnato da un numero: Federico I, Federico II, Carlo V, etc.; mentre da parte sua la donna sia l'innumerabile, ciò che non può essere controllato dall'Uno sebbene, – ancora – l'uomo non la cessi di numerarla nella “messa in serie” dei suoi fallimenti.

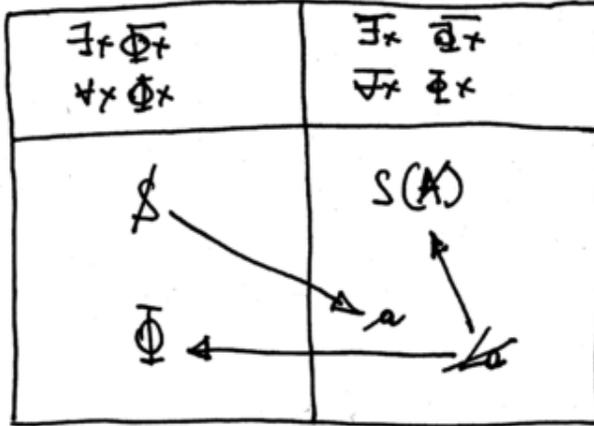
L'uomo ama i suoi fantasmi immaginari che non riuscirà mai a raggiungere e ad afferrare, mentre la donna ama un significante universale cui imputa appunto quel sapere ch'ella non possiede. In questo gioco fallimentare, in entrambi i casi abbiamo uno specifico rapporto con l'Altro, nella misura in cui questo significa nello stesso tempo il significante universale e quasi estraneo e disumano, nonché l'alterità della singolarità abissale e *out of joint* che si consolida nel godimento impossibile, in un “essere-fuori-di-sé” che Lacan chiama ex-sistenza. In questa essenziale disconnessione si colloca la funzione dell'*anima*: chi “ama”, a(ni)ma l'“anima”, cioè quella sorta di *trade union* che ricucisce sul piano immaginario e simbolico la schisi tra corpo e linguaggio: attraverso ogni rapporto erotico s'intreccia una serie di divisioni in cui entrano in gioco il reale del corpo, l'Altro che noi siamo, l'“Altro-sesso” in quanto assolutamente Altro (xx, p. 38) con tutto il suo corredo di velature significanti e immaginarie. In fondo l'anima, anche e soprattutto nella tradizione letteraria, rende organiche queste tensioni e istituisce un'unità fittizia, assolutamente ideale, sulla quale filosofie, religioni e romanzi hanno raccontato la loro. C'è qualcosa “dietro” che non conosciamo e non possiamo conoscere, ma che, tuttavia, rende coerenti tutte le disgiunzioni e le separazioni che invece emergono alla superficie, sicché quando

voglio godere di un corpo, il corpo dell'Altro e fallisco, è perché in fondo miro a un'unità mistica posta al di là, un "reale impossibile" in qualche modo sublimato, asessuato e addomesticato dal linguaggio: "l'esistenza dell'anima può dunque essere chiamata in causa – è il termine appropriato, questo, per chiedersi se essa non sia un effetto dell'amore. Fintantoché infatti l'*anima a(ni)ma l'anima*, non c'è coinvolgimento del sesso. Il sesso non conta. L'elaborazione da cui l'anima risulta è *uomosessuale*, com'è perfettamente leggibile nella storia" (xx, p. 79).

## 2.4 Il registro dell'immaginario nell'ultimo Lacan

Che cos'è un'immagine? Che cosa significa l'immaginario? Una delle *vulgatae* ermeneutiche del pensiero lacaniano insisterebbe nel privilegio da parte di un supposto "primo Lacan" del registro dell'immaginario e del simbolico, e di un'accentuazione del "reale" nell'ultima fase del suo pensiero. Crediamo invece che il Seminario xx segni l'acme di un tentativo complesso quanto suggestivo di correlare tra di loro i tre campi – simbolico, immaginario, reale – tantoché l'amore in se stesso sembra davvero mettere in gioco elementi simbolici (la forza, il fallo, il potere, il sapere), elementi tipicamente immaginari (la parata sessuale, gli orpelli, i trucchi e i belletti, le idealizzazioni erotiche, la pornografia) e infine le impasse tipiche del reale (il godimento del fallo in quanto godimento dell'Altro, il godimento come plus-godere che però non si sa ed è di pertinenza dell'inconscio). In particolare nell'amore l'immaginario sembra rappresentare non solo un fattore accessorio e ascizizio, ma il perno attraverso il quale reale e simbolico assumono una consistenza e si sorreggono reciprocamente in un plesso paradossalmente unitario.

## 2.4.a L'oggetto a



Nello “schema dell’amore” (xx, p. 73), vengono evidenziate chiaramente le funzioni maschile e quella femminile. Tralasciando per il momento le formalizzazioni logiche che si esemplificano nell’universalità dell’uomo, nella funzione limitante del padre e nel “non-tutta” della donna, si nota come tutto ruoti attorno alla funzione fallica  $\phi$  e all’ostacolo che essa offre al godimento. In questo modo il soggetto maschile è barrato e non può accedere al godimento che attraverso il velo immaginario  $a$ : egli desidera all’infinito ciò che non può avere ed è sottoposto all’imperativo del superio *Godi!* che gli impone un godimento impossibile per costituzione. La donna invece è sia colei che, in quanto “scarto”, sfugge alla legge del significante, ossia fuoriesce dall’orizzonte della significazione, sia colei che può ciò nonostante partecipare alla funzione fallica e quindi immettersi in un dispositivo della sessualità di tipo maschile. Questo scompigliamento consente a

Lacan di superare la rigidità della teoria freudiana e di spiegare molto meglio fenomeni come quello dell'omosessualità senza ricorrere ad ausili teorici posticci e forzati. Ora, nella funzione femminile la donna è barrata in quanto non-tutta e poiché è in contatto con l'Altro di cui non c'è Altro dell'Altro:  $S(\mathcal{A})$ . D'altra parte non può raggiungere l'uomo, ma si relaziona soltanto al fallo  $\phi$  che è un significante e che si lega a tutta quella serie di simboli che da sempre contornano la figura dell'uomo: in breve, nella parte maschile assistiamo a un assoggettamento al linguaggio e al sapere dovuto alla funzione fallica, nella parte femminile l'assoggettamento si esplica nei confronti di un radicalmente Altro che non coincide con il sistema simbolico come intenderebbero certe esegesi lacaniane.

In questo schema, un ruolo centrale viene assunto proprio dall'oggetto  $a$  che funziona da copertura immaginaria nei confronti della *défaillance* maschile: di fatto l'impasse viene paradossalmente perpetuata, talché Lacan può affermare quasi lapidariamente che il fallimento è l'oggetto (xx, p. 56). Volendo differenziare in modo grossolano la sessualità, d'altra parte, è ormai opinione comune che l'uomo si ecciti maggiormente attraverso lo sguardo, mentre la donna privilegia quelle sensazioni meno "coperte" o "difensive" come il "tatto" e l' "olfatto", forse più prossime a un Altro non addomesticabile e difficile da distanziare.

Orbene, per qualche ragione l'immagine include in sé sempre una tonalità riflessiva e l'amore stesso si presenta come originariamente narcisistico: nel cosiddetto "stadio dello specchio", infatti, Lacan ipotizza una prima forma di riconoscimento e identificazione del bambino quando questi inizia a veder-si riflesso. Ma questo riconoscimento è destinato al sistematico fallimento poiché il piccolo non riesce in nessun modo a coordinare i propri movimenti con quelli dell'immagine specchiata: siamo in-

nanzi, quindi, a una prima forma di “alienazione” che Lacan contrassegna con la *a* piccola.

Questo scarto che in seguito si amplierà notevolmente con l’entrata nel campo del linguaggio è ciò che connota il soggetto barandolo; ma è ciò che caratterizza anche l’oggetto *a* quando questi funge da causa del desiderio. Nel Seminario XI Lacan chiarisce questo paradosso, prendendo in esame quella che chiama “pulsione scopica”: egli infatti amplia la gamma freudiana degli oggetti perduti che corriponderebbero ad altrettante fasi dello sviluppo sessuale del bambino (bocca, ano, fallo) e vi include anche la voce (la voce della mamma) e lo sguardo. Se ci chiediamo dunque che cos’è un’immagine per Lacan è proprio in questo luogo che possiamo trovare una qualche risposta e discostarci in parte da un privilegio scopico o fotologico. Egli parte da una rilettura dell’opera postuma e incompiuta di Maurice Merleau-Ponty *Il visibile e l’invisibile*, ponendosi il problema del mito dell’“onnivisione”, dell’*onnivoyeur* (XI, p. 75). Che cosa significa “vedere tutto” e soprattutto il desiderio del “vedersi vedersi”, di un raddoppiamento infinito dello sguardo e quindi della riflessione? Che cosa è in gioco in un mondo che vede tutto e nell’essere-visto nella misura in cui si guarda?

Per Lacan non esiste solo uno sguardo unidirezionale che va dal soggetto verso l’oggetto, in una sorta di cattura a senso unico in cui l’uomo si appropria del mondo esterno pur standosene a distanza. Paradossalmente – e ciò per Merleau-Ponty avviene soprattutto nella pittura di Cézanne – ci troviamo all’interno di un gioco di simmetrie, per cui in qualche modo è il quadro a osservarci: “Maurice Merleau-Ponty ce lo segnala, che noi siamo degli esseri guardati, nello spettacolo del mondo. Ciò che ci fa coscienza ci istituisce allo stesso tempo come *speculum mundi*” (XI, p. 74). Pur apprezzandone l’intento, inoltre, Lacan distanzia la sua posi-