

LACAN TRENT'ANNI

La clinica, la teoria, la cultura, il sociale

Lacan e i filosofi di Rocco Ronchi

Lacan si trova indubbiamente alla fine della filosofia, “fine della filosofia” è, però, un’espressione ambigua che si presta ad una doppia interpretazione.

Da un lato significa la filosofia al suo stadio terminale (Heidegger 1968). La filosofia avrebbe consumato tutte le sue possibilità e non le resterebbe altro da fare che congedarsi, preparando il terreno per un altro inizio, questa volta non della filosofia, ma del pensiero. È la tesi heideggeriana, che ha segnato tutto il Novecento, un secolo che non potrà quindi dirsi “filosofico”, semmai “antifilosofico”. Fine della filosofia, svolta, nuovo compito del pensiero non più filosofico, tali sono i tre tempi scanditi dall’oltrepassamento heideggeriano della metafisica. Se Lacan si trovasse alla fine della filosofia in questo senso, la prossimità della sua ricerca con la meditazione heideggeriana sarebbe assoluta, come, credo, Lacan stesso abbia più volte supposto e, probabilmente, sperato.

Tuttavia con la medesima espressione si può intendere anche qualcosa d’altro. “Fine” potrebbe anche indicare il compimento della filosofia. Non il suo compimento (e la sua dissoluzione) nella tecnica, come sostiene Heidegger nel saggio del 1968, ma il suo compimento proprio in quanto filosofia. La filosofia giunta alla sua fine sarebbe allora finalmente restituita a se stessa, al proprio compito essenziale, dopo un lungo sviamento nel territorio dell’anti-filosofia o della non-filosofia. Lacan si troverebbe allora alla fine della filosofia in un altro senso rispetto a quello enunciato da Heidegger nell’omonima conferenza. Si comprenderebbe allora anche perché vi è tanta attenzione, oggi, da parte dei filosofi per Lacan, quasi fiutassero nella sua cosiddetta antifilosofia una possibilità, forse la sola, per far uscire la filosofia dall’impasse in cui essa si è venuta a trovare nella modernità.

Partiamo da un dato storico, legato alla recezione di Lacan, soprattutto in Italia. Non è arbitrario iscrivere Lacan tra i filosofi. Con buone ragioni si parla, infatti, da tempo, di una filosofia lacaniana. Quando tra la fine degli anni '60 e i primi anni '70 del secolo scorso Lacan ha cominciato a circolare nelle facoltà di filosofia, il suo pensiero è stato rubricato nell’ambito della cosiddetta “svolta linguistica”. In effetti, se prendiamo in considerazione le tesi espresse da Lacan, e in modo particolare dal Lacan degli *Écrits*, troviamo continuamente ribadito l’assunto chiave di ogni filosofia post-strutturalistica: l’essere è linguaggio, non c’è altro che linguaggio, ogni tentativo di andare al di là o al di qua del linguaggio, verso una supposta realtà che esisterebbe in sé, vergine e incontaminata dal significante, è solo superstizione metafisica.

Nella terminologia di Lacan questo significa affermare che non c’è niente prima dell’Altro, l’Altro da cui tutto arriva e di cui siamo debitori del nostro essere. Il che comporta che il soggetto, avulso dall’Altro, non sia niente, sia pura inconsistenza ad essere. Acquisisce sostanzialità solo grazie all’alienazione nell’ordine simbolico che fa di lui un significante per un altro significante (S1 – S2). Senza di essa è destinato alla psicosi. Il Lacan dell’inconscio strutturato come un linguaggio, il Lacan del primato del simbolico, è effettivamente allora alla fine della filosofia. I suoi più funambolici enunciati possono infatti essere tradotti, senza temere di travisarli, negli enunciati caratteristici della filosofia heideggeriana e post heideggeriana: l’essere è linguaggio, l’uomo è un segno, il pensiero è interpretazione, la semiosi è illimitata. In una battuta: nessuna filosofia come scienza speculativa dell’assoluto è possibile, e questo per una ragione semplicissima, che Heidegger

aveva ben colto fin da Essere e tempo e dal saggio su Kant e il problema della metafisica. Là aveva scritto che la finitezza – ma meglio sarebbe dire la finitudine – è la radice di ogni comprensione dell'essere. La finitezza è luce che illumina a priori l'ente rendendolo manifesto nel suo in quanto. Senza di essa, senza la morte come possibilità più propria e insuperabile, niente è dato. È essa che fonda la correlazione originaria della coscienza al mondo trascendente, cioè l'intenzionalità. Più tardi la ribattezzerà l'Aperto o la Radura, senza però modificarne il senso di presupposto incircoscrivibile. Ovviamente, se la finitezza è radice, se la relazione è originaria, non ci può essere as-soluto di sorta. Assoluto significa infatti irrelato. Ci sono solo segni e la deriva delle interpretazioni di segni in una catena infinita.

Una simile lettura filosofica di Lacan è indubbiamente corretta e può vantare solidi riferimenti testuali. Resta tuttavia una lettura normalizzante, nella misura in cui assegna Lacan alla “norma” della modernità, lo iscrive cioè a pieno titolo nella tendenza generale che caratterizza il pensiero moderno, almeno a partire da Kant. Che cosa infatti contraddistingue il “moderno” in filosofia? Quale è la soglia che il pensiero ha dovuto varcare per installarsi nella modernità? Direi che a rendere moderno il pensiero sono due tesi tra loro strettamente intrecciate. In prima istanza si dà modernità quando la filosofia congeda l'assoluto. Tutti sanno che la dismissione della metafisica come scienza che mira assurdamente alla cosa come è in se stessa va fatta risalire almeno a Kant, sebbene già l'empirismo avesse aperto la strada. Il secondo aspetto, connesso al primo, consiste nell'affermazione del principio universale della correlazione enunciato anch'esso in modo netto da Kant con la rivoluzione copernicana: il soggetto come orizzonte di ogni possibile oggettività.

Nella lingua dell'ultimo Lacan (2007), il Lacan che tornava ossessivamente alle ipotesi formulate nel Parmenide platonico, potremmo dire che la modernità inizia quando l'Uno-Uno, l'Uno tutto solo a cui aspirava di alzare lo sguardo senza esserne incenerito il filosofo neoplatonico, quell'Uno partecipando del quale il filosofo addirittura pretendeva di divinizzarsi (ma come poteva parteciparne senza pregiudicarne l'irrelatezza?), è dissolto per lasciare il posto all'intrigo dell'Uno con l'Altro, dell'Uno nell'orizzonte dell'Altro, dell'Uno che esiste solo per l'Altro e grazie all'Altro. La correlazione dell'Uno e dell'Altro, il nesso del soggetto con l'oggetto, diventa insomma il presupposto del pensiero.

La traduzione in termini linguistici e semiotici del trascendentale kantiano era nella logica delle cose. Non c'è, quindi, nel Novecento nessuna “svolta” linguistica, se con tale espressione s'intende una inversione di rotta. La modernità non viene affatto abbandonata. Piuttosto è radicalizzata in una direzione che, per altro, era già stata annunciata dalla filosofia post-kantiana (basti pensare a filosofi come Hamann o Herder). Dove, infatti, se non nel linguaggio, era possibile ritrovare agente quell'intreccio, quell'“intrigo etico” (l'espressione è di Lévinas), che lega già da sempre mani e piedi l'Uno all'Altro, il soggetto evanescente che io sono all'Altro che mi sorregge e che mi sostiene nell'essere? Dove, se non nel linguaggio, si poteva vedere all'opera la correlazione originaria di coscienza e mondo, di essere ed esserci? Il linguaggio è tale relazione originaria dell'Uno con l'Altro. Il linguaggio è insomma l'evento, la radura. Il linguaggio è la luce che illumina il mondo umano rendendolo significativo. Ma perché il linguaggio potesse indossare i panni dell'evento, bisognava liberarsi dalla concezione ingenua che lo interpreta come “facoltà” dell'animale umano. Heidegger lo ha compreso subito e, infatti, non è mai sceso a compromessi con la teoria standard della comunicazione, riassumibile nei due punti essenziali: linguaggio come strumento, comunicazione come trasmissione codificata di messaggi (Ronchi 2003). Pensare la comunicazione come dotazione tecnica della scimmia nuda voleva infatti dire per lui cedere alla tentazione cibernetica (Heidegger, 1968).

Lacan, invece, su questo punto esita. Il suo debito nei confronti della teoria standard (con Jakobson, in particolare) è ben noto. Per questo, per proporre la sua celebre tesi dell'inconscio come linguaggio sarà costretto a ribaltare lo schema lineare e unidirezionale della teoria standard,

scegliendo la via del paradosso. Non abbiamo, egli afferma, un messaggio che va dall'emittente al ricevente, ma una comunicazione in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita (Lacan 2002, 291). Quando parlo, insomma, sono parlato dall'Altro. Tuttavia, anche in questa riformulazione della struttura della comunicazione, resta agente la "logica" della teoria classica articolata sulla scansione langue/parole, codice/messaggio. Per comprendere appieno la dimensione linguistica dell'evento meglio sarebbe stato andare subito a lezione dai linguisti di indirizzo pragmatico. Benveniste (2009), ad esempio, avrebbe reso a Lacan un servizio migliore di quello offertogli da Jakobson e dagli strutturalisti. Ancor più utile gli sarebbe stato Michail Bachtin (2000), che proprio negli anni '70 si affacciava sulla scena francese (e italiana) finalmente tradotto e sottratto al suo isolamento sovietico. Si sarebbe così compiuto un passo decisivo nella direzione inaugurata da Heidegger, andando anche oltre la stessa posizione heideggeriana, dal momento che questi per cercare il Dire alle spalle del Detto codificato dalla cibernetica della comunicazione si arrestava, e alla fine si impantanava, nella dimensione sfuggente del "poetico".

Seguendo la strada tracciata dalla linguistica pragmatica si sarebbe invece potuto scoprire che il linguaggio ha la struttura del dono. La parola è qualcosa che si dà e che deve essere ricambiata da un'altra parola in un sistema che, finché è vivente, è caratterizzato dalla mancanza di equilibrio, un sistema eminentemente dissipativo. Come tutti doni – si vedano le celebri analisi in proposito di Marcel Mauss (2002) – è un dono avvelenato. Ogni enunciato è infatti una trappola in cui sono catturato. Parlare vuol dire "snaturarsi", cadere nel tranello dell'Altro. Destino di "alienazione" per altro fatale perché non posso essere – come soggetto – se non nella parola, nello spazio di gioco promosso dalla parola dell'Altro. L'enunciato, infatti, è in prima battuta dono di un legame sociale, dono maligno di un debito che non potrà mai essere saldato, al quale devo per altro corrispondere, ricambiandolo, se voglio essere e non annullarmi psicoticamente in una lingua senza "parole". Il qualcosa donato e ricambiato dalla e nella parola è infatti l'intrigo che mi lega all'Altro, costituendomi come quella mancanza strutturale e irreversibile che io sono agli occhi dell'Altro e di me stesso, dal momento che per vedermi non ho altri occhi che i suoi. La "normalità", anzi l'unità di misura della salute mentale, è tale capacità di rispondere all'appello dell'Altro.

Ha dunque ragione Massimo Recalcati (2009) nel ritrovare nella vicenda del piccolo Gustave Flaubert raccontata da Jean-Paul Sartre nella sua sterminata biografia flaubertiana (*L'idiot de la famille*) la formulazione forse più precisa del dominio del simbolico come sarà descritto da Lacan, il quale non a caso è uno dei pochi contemporanei che Sartre onora in queste pagine di una qualche citazione diretta. Che cosa scopre, infatti, Gustave, questo mal vissé nel dominio del linguaggio? Si scopre il parlato dell'Altro, si scopre sospeso al suo appello come un equilibrista senza rete di protezione. Lo scopre traumaticamente perché, da "idiota", lo manca, perché letteralmente non capisce, perché non è pronto a rispondere e a corrispondere come fa invece brillantemente il fratello maggiore. A causa di questa peculiare sordità al senso si sente minacciato nel suo stesso essere, non riesce a "identificarsi": di qui, spiega Sartre, la sua vocazione alla buffoneria, il suo amore per il teatro, l'inclinazione alla simulazione e, infine, la passione per la letteratura. Gustave non esiste se non nella parola, una parola che però non gli appartiene, una parola radicalmente estranea, che viene da fuori e che alle sue orecchie conserverà sempre la traccia e il sapore di questa alterità originaria, fino al punto di essere sentita e metabolizzata solo come *idée reçue*, come luogo comune. Ogni parola, ogni enunciato, un luogo comune: non è questo il modo in cui Bouvard e Pecuchet parteciperanno all'impresa del sapere?

In un recente libro, Alex Pagliardini, dando prova di grande finezza ermeneutica, ha battezzato "trauma del linguaggio" tale iscrizione originaria del soggetto nella e grazie la parola dell'Altro (2011). Il trauma, in questione, è appunto l'evento del legame sociale, l'evento dell'intrigo che già da sempre lega l'Uno con l'Altro in un abbraccio che rischia, il caso del piccolo Gustave ne è la prova, di essere anche mortifero. Come la linguistica di orientamento pragmatico ha ampiamente mostrato, il linguaggio in prima e fondamentale battuta è l'evento della correlazione universale

dell'Uno con l'Altro, è l'evento del cum che risuona al fondo della comunità e della comunicazione, è il munus al quale in quanto umani (cioè in quanto animali politici perché animali linguistici) non possiamo sottrarci (Esposito 2006). Nella cosiddetta svolta linguistica la filosofia trascendentale dei moderni trova così il suo inveramento. Lacan può allora essere annoverato tra i filosofi della fine della filosofia, se alla "filosofia" si assegna il compito che ad essa davano i filosofi classici, vale a dire il compito aporetico, paradossale e apparentemente insensato di rapportarsi all'Uno disgiunto dall'Altro, all'Uno tutto solo as-solto dalla relazione.

Che questo compito sia dissennato appare già dalla sua stessa formulazione. Non c'è bisogno di insistervi. Come potrebbe esservi rapporto al senza rapporto? Come potrebbe esservi partecipazione all'irrelato? Eppure tale dissennatezza era il progetto che animava il Parmenide che calcava la scena dell'omonimo dialogo platonico. Il vecchio eleate sapeva che se la filosofia voleva essere qualcosa di più di un'aspirazione era proprio con tale follia che doveva misurarsi. Se infatti tale follia non fosse stata possibile, i sofisti con il loro nichilismo relativistico avrebbero avuto partita vinta. E "sofistica" è solo il nome che gli antichi davano al principio antifilosofico, alla non filosofia. I "moderni" con la loro "critica della metafisica" si sono mostrati infinitamente più assennati degli antichi. Facendo della finitezza il fondamento e della correlazione universale il presupposto, hanno liquidato le superbe fole della metafisica. Hanno scelto la via del buon senso e del senso comune, in accordo con quei "poeti" che, secondo la testimonianza di Aristotele (Met. I, 982 b 32 – 983 a 1), ammonivano gli uomini a tenersi tranquilli nei confini dell'umano modo d'essere, rispettosi dell'insuperabile differenza che divide l'uomo dal dio e dall'animale. Non si sono resi conto, probabilmente, di aver congedato così anche la follia della filosofia e legittimato la sofistica.

Se Lacan affascina, oggi, i filosofi è perché non è interamente riconducibile alla fine della filosofia intesa in questo senso. Il Lacan che si avventura nei meandri del Parmenide platonico, ripetendo ossessivamente il mantra: "c'è dell'Uno", non sta forse affermando, in modo senz'altro inattuale, che c'è dell'altro rispetto a questo Grande Altro al quale tutto sarebbe dato e sacrificato? E che questo altro è appunto l'Uno tutto solo, l'Uno senza l'Altro, l'uno sciolto dal legame, as-solto? C'è dunque un altro trauma oltre a quello del linguaggio come legame sociale, un secondo trauma di cui è affetto il soggetto, e che forse costituisce il nucleo stesso della soggettività, la sua istanza esclusiva e "scabrosa" indipendente dal "tu sei questo" dell'Altro (Žižek 2003). Esso è dovuto all'irruzione dell'Uno "tutto solo", rispetto al quale l'Altro del simbolico si costituisce piuttosto come difesa e rifugio (ancora Pagliardini ha scritto belle pagine su questo difficile argomento). Il tempo di questa effrazione originaria andrebbe meticolosamente analizzato, cosa che qui non possiamo fare: sarebbe comunque da ricondurre alla cruciale nozione di Nachträglichkeit, che Lacan ha il merito di aver riportato al centro dell'attenzione fin dalla conferenza di Roma del 1953 (Lacan 2002, Laplanche 2006). L'effrazione dell'Uno non si dà mai come tale, in presenza, ma sempre per contraccolpo e rimbalzo. Per questo la ritroviamo sempre dopo a partire dall'Altro, come significato e mai come evento.

Il nome che Lacan assegna a questo trauma, a questa traccia originaria, è il più semplice tra i nomi. Lacan lo chiama il reale. La scoperta di questo terzo registro, accanto a quello del simbolico e dell'immaginario, è presentata da Lacan come il suo contributo specifico alla psicanalisi freudiana: il campo lacaniano è il campo del reale. Esso è però un contributo essenziale anche alla filosofia in quanto scienza speculativa dell'assoluto. Il reale non è la realtà nello stesso senso in cui la cosa das Ding non è la cosa die Sache (Lacan 2008). A differenziarli è l'assenza nel primo caso, la presenza nel secondo, del riferimento al Dasein. Detto in termini semplicissimi, ma non credo banalizzanti: nel primo caso il mondo è senza l'uomo, nel secondo invece lo presuppone. Nel primo caso si ha a che fare con un campo anonimo e preindividuale, simile ad un piano orizzontale infinito attraversato da movimenti che procedono in tutte le direzioni (Bergson e Deleuze parlerebbero di immagini-movimento), nel secondo abbiamo quello stesso campo incurvato però rispetto ad un suo "centro", il quale, come l'occhio per il campo visivo, rappresenta di quel campo non una parte, ma

un limite, quel limite che lo struttura appunto come un campo finito, come un mondo-orizzonte (Umwelt) o una “prospettiva”. Dasein è in-der-Welt-sein e sein-zum-Tode in un nesso inestricabile. La cosa in quanto die Sache, la realtà, è solo per una finitezza che funge da fondamento. La cosa in quanto das Ding, il reale, è ciò che si mostra quando invece la realtà inciampa. Non bisogna immaginare chissà quali mistiche conversioni dell’attenzione. Lacan, con un celebre esempio, aveva segnalato l’emergenza del reale facendo maneggiare ad un poeta surrealista una semplice scatola di fiammiferi (Lacan 2008, 134-136).

L’introduzione di questo terzo registro costituisce indubbiamente un vero e proprio paradosso nel sistema lacaniano. Il Lacan che partecipa della svolta linguistica della filosofia occidentale non ha forse affermato, fino alla noia, che non c’è che il linguaggio, al punto che perfino il pre-linguistico (ad esempio il corpo a pezzi che troverebbe un’immaginaria ricomposizione nella fase dello specchio) è ancora un effetto retroattivo del linguistico? Eppure nominando La Cosa, ponendo il reale, si sta anche dicendo che il simbolico non è tutto (è “non tutto”) e che c’è un al di là del linguaggio e, quindi, anche un al di là della finitezza. Con tale al di là avrebbe a che fare la pulsione quando raggiunge la sua massima intensità pulsionale, quando diventa cioè, pulsione di morte, la più pulsiva di tutte le pulsioni (e qui va segnalato un altro paradosso, un paradosso nel paradosso: la “pulsione acefala di morte” è infatti chiamata in causa per procedere al di là della finitudine, essa opererebbe una reintegrazione nel campo impersonale e preindividuale). Teniamo fermo questo paradosso senza indietreggiare, perché dalla sua comprensione, se non dalla sua soluzione, dipende l’intelligenza del testo lacaniano. Esso è così articolato: non c’è altro che il linguaggio, e cioè l’intrigo indissolubile che lega l’Uno all’Altro, il legame sociale, tuttavia, c’è del reale fuori dal simbolico, e cioè un Uno slegato dal suo rapporto con l’Altro: as-soluto. Godimento è il nome che Lacan darà a questo rapporto con il senza rapporto. Godimento è l’effrazione dell’Uno tutto solo. Godimento è il “c’è dell’Uno”.

Ebbene è su quel “c’è” che bisogna lavorare. In entrambe le affermazioni esso è operante: non c’è che linguaggio e c’è dell’Uno senza l’Altro. Simbolico e reale non designano differenti regioni dell’ente, per questo è ingenuo, e troppo facile, ritrovare il reale al di là del linguaggio. Piuttosto, bisogna insistere sull’implicazione e sulla differenza tra le due presunte regioni, magari riattivando ai nostri scopi indicazioni metodologiche che vengono da ambiti apparentemente estranei alla psicanalisi, ad esempio, dalla teologia mistica o speculativa, che a torto si dice semplicemente apofatica. Non posso qui affrontare naturalmente la questione. L’ho fatto altrove e rimando a quei testi (Ronchi 2001 e 2008). Mi basta sottolineare un aspetto cruciale: per questa tradizione di pensiero teologico, tra le più alte della filosofia occidentale, il c’è dell’uno coincide senza mai identificarsi con l’esserci della relazione. L’assoluto e la partecipazione, Dio e il mondo, quindi non si escludono, ma si implicano, non essendo l’assoluto altro che l’evento della relazione. Nei termini di Lacan potremmo dire che il reale (Uno) coincide con l’accadere del simbolico (l’Uno per l’Altro), ma non si risolve in esso, restando sempre in eccesso rispetto alla catena di significanti che inaugura. Anzi si potrebbe arrivare a scorgere nella molteplicità dei significati che costituiscono il piano del simbolico una traduzione après-coup di quel solo evento che resta sempre “fuori”, fissato in un presente che non scorre, non-sostanziale, per il quale lo stesso Lacan riabilita la nozione platonica di exaiphnes, di “improvvisamente”: il linguaggio, insomma, tradurrebbe indefinitamente (un infinito privativo) un trauma, il trauma improvviso del reale (il “c’è”). L’ordine diacronico del desiderio – che è desiderio dell’Altro, in tutti i sensi del genitivo – sarebbe così sospeso all’istante fuori tempo del Godimento, vale a dire al trauma, all’archi-traccia, all’effrazione originaria dell’Uno tutto solo.

I filosofi non possono restare insensibili a questa ipotesi. Proprio nelle pagine più criptiche (e, talvolta, più irritanti) dell’ultimo Lacan, balugina infatti nuovamente quell’assoluto al quale la filosofia dei moderni, già con la svolta trascendentale, aveva voltato sdegnosamente le spalle, consegnando la filosofia alla sua fine, una fine che dura da più di due secoli. Con il “c’è dell’Uno”

si ricomincia invece a respirare, si esce dal chiuso claustrofobico della correlazione e ci avventura nel Grande Fuori, in quel campo infinito che non ha più l'umano modo d'essere come unità di misura esclusiva. Niente è stato più estraneo alla filosofia dei moderni di questo fuori. Ne hanno spesso parlato, fingendosi atei e antiumanisti, ma di fatto hanno ermeticamente chiuso tutte le porte che conducevano ad esso perché non c'è fuori se il fuori è sempre e solo per l'altro e grazie all'Altro, sempre relativo ad una coscienza supporto, comunque essa sia intesa. Non c'è vero fuori dove il fuori è segno per un interpretante. Facendo della finitezza il fondamento, la filosofia dei moderni ha legato mani e piedi il mondo alla coscienza, ha consegnato la natura all'uomo, confermando l'uomo "misura di tutte le cose". Lo ha legato all'uomo ancora più saldamente di quanto la metafisica degli antichi non lo avesse legato a Dio: l'esserci per Heidegger, in quanto essere per la morte, è essere nel mondo, senza residui; il mondo, secondo il suo grande maestro, è fenomeno per la coscienza atteggiata riflessivamente, senza residui. Ogni al di là del finito è per entrambi solo cattiva metafisica. Lacan nel suo rapporto con la filosofia non poteva avere altra unità di misura che la filosofia nella quale era cresciuto, in primo luogo la fenomenologia. Non poteva, quindi, che battezzare antifilosofia il suo dissennato tentativo di reintegrare all'intermo del discorso filosofico l'Uno disgiunto dall'Altro, l'assoluto e l'infinito. Ma la natura intrinsecamente speculativa del suo gesto apparentemente antifilosofico non può sfuggire al filosofo fedele alla propria vocazione.

Bibliografia

Bachtin, Michail (2000)

L'autore e l'eroe

Einaudi, Torino

Benveniste, Émile (2009)

Essere di parola

Bruno Mondadori, Milano

Esposito, Roberto (2006)

Communitas. Origine e destino della comunità

Einaudi, Torino

Heidegger, Martin (1968)

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

Max Niemeyer Verlag, Tübingen

Lacan, Jacques (2002)

Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi in Scritti, vol. I

Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2008)

Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicanalisi

Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2011)

Le Séminaire. Livre XIX ...ou pire

Seuil, Paris

Laplanche, Jean (2006)

Problématiques VI. L'Après-coup

Puf, Paris

Pagliardini, Alex (2011)

Jacques Lacan e il trauma del linguaggio

Galaad Edizioni, Roma

Mauss, Marcel (2002)

Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche

Einaudi, Torino

Recalcati, Massimo (2009)
Un idiota diventa genio. Note sulla personalisation
In G.Farina e R.Kirchmayr, Soggettivazione e destino Saggi intorno al Flaubert di Sartre
Bruno Mondadori, Milano

Ronchi, Rocco (2001)
Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta
Christian Marinotti Edizioni, Milano

Ronchi, Rocco (2003)
Teoria critica della comunicazione
Bruno Mondadori, Milano

Ronchi, Rocco (2008)
Filosofia della comunicazione
Bollati Boringhieri, Torino

Zizek, Slavoj (2003)
Il soggetto scabroso, Trattato di ontologia politica
Raffaello Cortina, Milano

terminale (Heidegger 1968). La filosofia avrebbe consumato tutte le sue possibilità e non le resterebbe altro da fare che congedarsi, preparando il terreno per un altro inizio, questa volta non della filosofia, ma del pensiero. È la tesi heideggeriana, che ha segnato tutto il Novecento, un secolo che non potrà quindi dirsi “filosofico”, semmai “antifilosofico”. Fine della filosofia, svolta, nuovo compito del pensiero non più filosofico, tali sono i tre tempi scanditi dall'oltrepassamento heideggeriano della metafisica. Se Lacan si trovasse alla fine della filosofia in questo senso, la prossimità della sua ricerca con la meditazione heideggeriana sarebbe assoluta, come, credo, Lacan stesso abbia più volte supposto e, probabilmente, sperato.

Tuttavia con la medesima espressione si può intendere anche qualcosa d'altro. “Fine” potrebbe anche indicare il compimento della filosofia. Non il suo compimento (e la sua dissoluzione) nella tecnica, come sostiene Heidegger nel saggio del 1968, ma il suo compimento proprio in quanto filosofia. La filosofia giunta alla sua fine sarebbe allora finalmente restituita a se stessa, al proprio compito essenziale, dopo un lungo sviamento nel territorio dell'anti-filosofia o della non-filosofia. Lacan si troverebbe allora alla fine della filosofia in un altro senso rispetto a quello enunciato da Heidegger nell'omonima conferenza. Si comprenderebbe allora anche perché vi è tanta attenzione, oggi, da parte dei filosofi per Lacan, quasi fiutassero nella sua cosiddetta antifilosofia una possibilità, forse la sola, per far uscire la filosofia dall'impasse in cui essa si è venuta a trovare nella modernità.

Partiamo da un dato storico, legato alla recezione di Lacan, soprattutto in Italia. Non è arbitrario iscrivere Lacan tra i filosofi. Con buone ragioni si parla, infatti, da tempo, di una filosofia lacaniana. Quando tra la fine degli anni '60 e i primi anni '70 del secolo scorso Lacan ha cominciato a circolare nelle facoltà di filosofia, il suo pensiero è stato rubricato nell'ambito della cosiddetta “svolta linguistica”. In effetti, se prendiamo in considerazione le tesi espresse da Lacan, e in modo particolare dal Lacan degli *Écrits*, troviamo continuamente ribadito l'assunto chiave di ogni filosofia post-strutturalistica: l'essere è linguaggio, non c'è altro che linguaggio, ogni tentativo di andare al di là o al di qua del linguaggio, verso una supposta realtà che esisterebbe in sé, vergine e incontaminata dal significante, è solo superstizione metafisica.

Nella terminologia di Lacan questo significa affermare che non c'è niente prima dell'Altro, l'Altro da cui tutto arriva e di cui siamo debitori del nostro essere. Il che comporta che il soggetto, avulso dall'Altro, non sia niente, sia pura inconsistenza ad essere. Acquisisce sostanzialità solo grazie all'alienazione nell'ordine simbolico che fa di lui un significante per un altro significante (S1 – S2).

Senza di essa è destinato alla psicosi. Il Lacan dell'inconscio strutturato come un linguaggio, il Lacan del primato del simbolico, è effettivamente allora alla fine della filosofia. I suoi più funambolici enunciati possono infatti essere tradotti, senza temere di travisarli, negli enunciati caratteristici della filosofia heideggeriana e post heideggeriana: l'essere è linguaggio, l'uomo è un segno, il pensiero è interpretazione, la semiosi è illimitata. In una battuta: nessuna filosofia come scienza speculativa dell'assoluto è possibile, e questo per una ragione semplicissima, che Heidegger aveva ben colto fin da Essere e tempo e dal saggio su Kant e il problema della metafisica. Là aveva scritto che la finitezza – ma meglio sarebbe dire la finitudine – è la radice di ogni comprensione dell'essere. La finitezza è luce che illumina a priori l'ente rendendolo manifesto nel suo in quanto. Senza di essa, senza la morte come possibilità più propria e insuperabile, niente è dato. È essa che fonda la correlazione originaria della coscienza al mondo trascendente, cioè l'intenzionalità. Più tardi la ribattezzerà l'Aperto o la Radura, senza però modificarne il senso di presupposto incircosccrivibile. Ovviamente, se la finitezza è radice, se la relazione è originaria, non ci può essere as-soluto di sorta. Assoluto significa infatti irrelato. Ci sono solo segni e la deriva delle interpretazioni di segni in una catena infinita.

Una simile lettura filosofica di Lacan è indubbiamente corretta e può vantare solidi riferimenti testuali. Resta tuttavia una lettura normalizzante, nella misura in cui assegna Lacan alla “norma” della modernità, lo iscrive cioè a pieno titolo nella tendenza generale che caratterizza il pensiero moderno, almeno a partire da Kant. Che cosa infatti contraddistingue il “moderno” in filosofia? Quale è la soglia che il pensiero ha dovuto varcare per installarsi nella modernità? Direi che a rendere moderno il pensiero sono due tesi tra loro strettamente intrecciate. In prima istanza si dà modernità quando la filosofia congeda l'assoluto. Tutti sanno che la dismissione della metafisica come scienza che mira assurdamente alla cosa come è in se stessa va fatta risalire almeno a Kant, sebbene già l'empirismo avesse aperto la strada. Il secondo aspetto, connesso al primo, consiste nell'affermazione del principio universale della correlazione enunciato anch'esso in modo netto da Kant con la rivoluzione copernicana: il soggetto come orizzonte di ogni possibile oggettività.

Nella lingua dell'ultimo Lacan (2007), il Lacan che tornava ossessivamente alle ipotesi formulate nel Parmenide platonico, potremmo dire che la modernità inizia quando l'Uno-Uno, l'Uno tutto solo a cui aspirava di alzare lo sguardo senza esserne incenerito il filosofo neoplatonico, quell'Uno partecipando del quale il filosofo addirittura pretendeva di divinizzarsi (ma come poteva parteciparne senza pregiudicarne l'irrelatezza?), è dissolto per lasciare il posto all'intrigo dell'Uno con l'Altro, dell'Uno nell'orizzonte dell'Altro, dell'Uno che esiste solo per l'Altro e grazie all'Altro. La correlazione dell'Uno e dell'Altro, il nesso del soggetto con l'oggetto, diventa insomma il presupposto del pensiero.

La traduzione in termini linguistici e semiotici del trascendentale kantiano era nella logica delle cose. Non c'è, quindi, nel Novecento nessuna “svolta” linguistica, se con tale espressione s'intende una inversione di rotta. La modernità non viene affatto abbandonata. Piuttosto è radicalizzata in una direzione che, per altro, era già stata annunciata dalla filosofia post-kantiana (basti pensare a filosofi come Hamann o Herder). Dove, infatti, se non nel linguaggio, era possibile ritrovare agente quell'intreccio, quell'“intrigo etico” (l'espressione è di Lévinas), che lega già da sempre mani e piedi l'Uno all'Altro, il soggetto evanescente che io sono all'Altro che mi sorregge e che mi sostiene nell'essere? Dove, se non nel linguaggio, si poteva vedere all'opera la correlazione originaria di coscienza e mondo, di essere ed esserci? Il linguaggio è tale relazione originaria dell'Uno con l'Altro. Il linguaggio è insomma l'evento, la radura. Il linguaggio è la luce che illumina il mondo umano rendendolo significativo. Ma perché il linguaggio potesse indossare i panni dell'evento, bisognava liberarsi dalla concezione ingenua che lo interpreta come “facoltà” dell'animale umano. Heidegger lo ha compreso subito e, infatti, non è mai sceso a compromessi con la teoria standard della comunicazione, riassumibile nei due punti essenziali: linguaggio come strumento, comunicazione come trasmissione codificata di messaggi (Ronchi 2003). Pensare la

comunicazione come dotazione tecnica della scimmia nuda voleva infatti dire per lui cedere alla tentazione cibernetica (Heidegger, 1968).

Lacan, invece, su questo punto esita. Il suo debito nei confronti della teoria standard (con Jakobson, in particolare) è ben noto. Per questo, per proporre la sua celebre tesi dell'inconscio come linguaggio sarà costretto a ribaltare lo schema lineare e unidirezionale della teoria standard, scegliendo la via del paradosso. Non abbiamo, egli afferma, un messaggio che va dall'emittente al ricevente, ma una comunicazione in cui l'emittente riceve dal ricevente il proprio messaggio in forma invertita (Lacan 2002, 291). Quando parlo, insomma, sono parlato dall'Altro. Tuttavia, anche in questa riformulazione della struttura della comunicazione, resta agente la "logica" della teoria classica articolata sulla scansione langue/parole, codice/messaggio. Per comprendere appieno la dimensione linguistica dell'evento meglio sarebbe stato andare subito a lezione dai linguisti di indirizzo pragmatico. Benveniste (2009), ad esempio, avrebbe reso a Lacan un servizio migliore di quello offertogli da Jakobson e dagli strutturalisti. Ancor più utile gli sarebbe stato Michail Bachtin (2000), che proprio negli anni '70 si affacciava sulla scena francese (e italiana) finalmente tradotto e sottratto al suo isolamento sovietico. Si sarebbe così compiuto un passo decisivo nella direzione inaugurata da Heidegger, andando anche oltre la stessa posizione heideggeriana, dal momento che questi per cercare il Dire alle spalle del Detto codificato dalla cibernetica della comunicazione si arrestava, e alla fine si impantanava, nella dimensione sfuggente del "poetico".

Seguendo la strada tracciata dalla linguistica pragmatica si sarebbe invece potuto scoprire che il linguaggio ha la struttura del dono. La parola è qualcosa che si dà e che deve essere ricambiata da un'altra parola in un sistema che, finché è vivente, è caratterizzato dalla mancanza di equilibrio, un sistema eminentemente dissipativo. Come tutti doni – si vedano le celebri analisi in proposito di Marcel Mauss (2002) – è un dono avvelenato. Ogni enunciato è infatti una trappola in cui sono catturato. Parlare vuol dire "snaturarsi", cadere nel tranello dell'Altro. Destino di "alienazione" per altro fatale perché non posso essere – come soggetto – se non nella parola, nello spazio di gioco promosso dalla parola dell'Altro. L'enunciato, infatti, è in prima battuta dono di un legame sociale, dono maligno di un debito che non potrà mai essere saldato, al quale devo per altro corrispondere, ricambiandolo, se voglio essere e non annullarmi psicoticamente in una lingua senza "parole". Il qualcosa donato e ricambiato dalla e nella parola è infatti l'intrigo che mi lega all'Altro, costituendomi come quella mancanza strutturale e irreversibile che io sono agli occhi dell'Altro e di me stesso, dal momento che per vedermi non ho altri occhi che i suoi. La "normalità", anzi l'unità di misura della salute mentale, è tale capacità di rispondere all'appello dell'Altro.

Ha dunque ragione Massimo Recalcati (2009) nel ritrovare nella vicenda del piccolo Gustave Flaubert raccontata da Jean-Paul Sartre nella sua sterminata biografia flaubertiana (*L'idiot de la famille*) la formulazione forse più precisa del dominio del simbolico come sarà descritto da Lacan, il quale non a caso è uno dei pochi contemporanei che Sartre onora in queste pagine di una qualche citazione diretta. Che cosa scopre, infatti, Gustave, questo mal vissé nel dominio del linguaggio? Si scopre il parlato dell'Altro, si scopre sospeso al suo appello come un equilibrista senza rete di protezione. Lo scopre traumaticamente perché, da "idiota", lo manca, perché letteralmente non capisce, perché non è pronto a rispondere e a corrispondere come fa invece brillantemente il fratello maggiore. A causa di questa peculiare sordità al senso si sente minacciato nel suo stesso essere, non riesce a "identificarsi": di qui, spiega Sartre, la sua vocazione alla buffoneria, il suo amore per il teatro, l'inclinazione alla simulazione e, infine, la passione per la letteratura. Gustave non esiste se non nella parola, una parola che però non gli appartiene, una parola radicalmente estranea, che viene da fuori e che alle sue orecchie conserverà sempre la traccia e il sapore di questa alterità originaria, fino al punto di essere sentita e metabolizzata solo come *idée reçue*, come luogo comune. Ogni parola, ogni enunciato, un luogo comune: non è questo il modo in cui Bouvard e Pecuchet parteciperanno all'impresa del sapere?

In un recente libro, Alex Pagliardini, dando prova di grande finezza ermeneutica, ha battezzato “trauma del linguaggio” tale iscrizione originaria del soggetto nella e grazie la parola dell’Altro (2011). Il trauma, in questione, è appunto l’evento del legame sociale, l’evento dell’intrigo che già da sempre lega l’Uno con l’Altro in un abbraccio che rischia, il caso del piccolo Gustave ne è la prova, di essere anche mortifero. Come la linguistica di orientamento pragmatico ha ampiamente mostrato, il linguaggio in prima e fondamentale battuta è l’evento della correlazione universale dell’Uno con l’Altro, è l’evento del cum che risuona al fondo della comunità e della comunicazione, è il munus al quale in quanto umani (cioè in quanto animali politici perché animali linguistici) non possiamo sottrarci (Esposito 2006). Nella cosiddetta svolta linguistica la filosofia trascendentale dei moderni trova così il suo inveramento. Lacan può allora essere annoverato tra i filosofi della fine della filosofia, se alla “filosofia” si assegna il compito che ad essa davano i filosofi classici, vale a dire il compito aporetico, paradossale e apparentemente insensato di rapportarsi all’Uno disgiunto dall’Altro, all’Uno tutto solo as-solto dalla relazione.

Che questo compito sia dissennato appare già dalla sua stessa formulazione. Non c’è bisogno di insistervi. Come potrebbe esservi rapporto al senza rapporto? Come potrebbe esservi partecipazione all’irrelato? Eppure tale dissennatezza era il progetto che animava il Parmenide che calcava la scena dell’omonimo dialogo platonico. Il vecchio eleate sapeva che se la filosofia voleva essere qualcosa di più di un’aspirazione era proprio con tale follia che doveva misurarsi. Se infatti tale follia non fosse stata possibile, i sofisti con il loro nichilismo relativistico avrebbero avuto partita vinta. E “sofistica” è solo il nome che gli antichi davano al principio antifilosofico, alla non filosofia. I “moderni” con la loro “critica della metafisica” si sono mostrati infinitamente più assennati degli antichi. Facendo della finitezza il fondamento e della correlazione universale il presupposto, hanno liquidato le superbe fole della metafisica. Hanno scelto la via del buon senso e del senso comune, in accordo con quei “poeti” che, secondo la testimonianza di Aristotele (Met. I, 982 b 32 – 983 a 1), ammonivano gli uomini a tenersi tranquilli nei confini dell’umano modo d’essere, rispettosi dell’insuperabile differenza che divide l’uomo dal dio e dall’animale. Non si sono resi conto, probabilmente, di aver congedato così anche la follia della filosofia e legittimato la sofistica.

Se Lacan affascina, oggi, i filosofi è perché non è interamente riconducibile alla fine della filosofia intesa in questo senso. Il Lacan che si avventura nei meandri del Parmenide platonico, ripetendo ossessivamente il mantra: “c’è dell’Uno”, non sta forse affermando, in modo senz’altro inattuale, che c’è dell’altro rispetto a questo Grande Altro al quale tutto sarebbe dato e sacrificato? E che questo altro è appunto l’Uno tutto solo, l’Uno senza l’Altro, l’uno sciolto dal legame, as-solto? C’è dunque un altro trauma oltre a quello del linguaggio come legame sociale, un secondo trauma di cui è affetto il soggetto, e che forse costituisce il nucleo stesso della soggettività, la sua istanza esclusiva e “scabrosa” indipendente dal “tu sei questo” dell’Altro (Žižek 2003). Esso è dovuto all’irruzione dell’Uno “tutto solo”, rispetto al quale l’Altro del simbolico si costituisce piuttosto come difesa e rifugio (ancora Pagliardini ha scritto belle pagine su questo difficile argomento). Il tempo di questa effrazione originaria andrebbe meticolosamente analizzato, cosa che qui non possiamo fare: sarebbe comunque da ricondurre alla cruciale nozione di Nachträglichkeit, che Lacan ha il merito di aver riportato al centro dell’attenzione fin dalla conferenza di Roma del 1953 (Lacan 2002, Laplanche 2006). L’effrazione dell’Uno non si dà mai come tale, in presenza, ma sempre per contraccolpo e rimbalzo. Per questo la ritroviamo sempre dopo a partire dall’Altro, come significato e mai come evento.

Il nome che Lacan assegna a questo trauma, a questa traccia originaria, è il più semplice tra i nomi. Lacan lo chiama il reale. La scoperta di questo terzo registro, accanto a quello del simbolico e dell’immaginario, è presentata da Lacan come il suo contributo specifico alla psicanalisi freudiana: il campo lacaniano è il campo del reale. Esso è però un contributo essenziale anche alla filosofia in quanto scienza speculativa dell’assoluto. Il reale non è la realtà nello stesso senso in cui la cosa das Ding non è la cosa die Sache (Lacan 2008). A differenziarli è l’assenza nel primo caso, la presenza

nel secondo, del riferimento al Dasein. Detto in termini semplicissimi, ma non credo banalizzanti: nel primo caso il mondo è senza l'uomo, nel secondo invece lo presuppone. Nel primo caso si ha a che fare con un campo anonimo e preindividuale, simile ad un piano orizzontale infinito attraversato da movimenti che procedono in tutte le direzioni (Bergson e Deleuze parlerebbero di immagini-movimento), nel secondo abbiamo quello stesso campo incurvato però rispetto ad un suo "centro", il quale, come l'occhio per il campo visivo, rappresenta di quel campo non una parte, ma un limite, quel limite che lo struttura appunto come un campo finito, come un mondo-orizzonte (Umwelt) o una "prospettiva". Dasein è in-der-Welt-sein e sein-zum-Tode in un nesso inestricabile. La cosa in quanto die Sache, la realtà, è solo per una finitezza che funge da fondamento. La cosa in quanto das Ding, il reale, è ciò che si mostra quando invece la realtà inciampa. Non bisogna immaginare chissà quali mistiche conversioni dell'attenzione. Lacan, con un celebre esempio, aveva segnalato l'emergenza del reale facendo maneggiare ad un poeta surrealista una semplice scatola di fiammiferi (Lacan 2008, 134-136).

L'introduzione di questo terzo registro costituisce indubbiamente un vero e proprio paradosso nel sistema lacaniano. Il Lacan che partecipa della svolta linguistica della filosofia occidentale non ha forse affermato, fino alla noia, che non c'è che il linguaggio, al punto che perfino il pre-linguistico (ad esempio il corpo a pezzi che troverebbe un'immaginaria ricomposizione nella fase dello specchio) è ancora un effetto retroattivo del linguistico? Eppure nominando La Cosa, ponendo il reale, si sta anche dicendo che il simbolico non è tutto (è "non tutto") e che c'è un al di là del linguaggio e, quindi, anche un al di là della finitezza. Con tale al di là avrebbe a che fare la pulsione quando raggiunge la sua massima intensità pulsionale, quando diventa cioè, pulsione di morte, la più pulsiva di tutte le pulsioni (e qui va segnalato un altro paradosso, un paradosso nel paradosso: la "pulsione acefala di morte" è infatti chiamata in causa per procedere al di là della finitudine, essa opererebbe una reintegrazione nel campo impersonale e preindividuale). Teniamo fermo questo paradosso senza indietreggiare, perché dalla sua comprensione, se non dalla sua soluzione, dipende l'intelligenza del testo lacaniano. Esso è così articolato: non c'è altro che il linguaggio, e cioè l'intrigo indissolubile che lega l'Uno all'Altro, il legame sociale, tuttavia, c'è del reale fuori dal simbolico, e cioè un Uno slegato dal suo rapporto con l'Altro: as-soluto. Godimento è il nome che Lacan darà a questo rapporto con il senza rapporto. Godimento è l'effrazione dell'Uno tutto solo. Godimento è il "c'è dell'Uno".

Ebbene è su quel "c'è" che bisogna lavorare. In entrambe le affermazioni esso è operante: non c'è che linguaggio e c'è dell'Uno senza l'Altro. Simbolico e reale non designano differenti regioni dell'ente, per questo è ingenuo, e troppo facile, ritrovare il reale al di là del linguaggio. Piuttosto, bisogna insistere sull'implicazione e sulla differenza tra le due presunte regioni, magari riattivando ai nostri scopi indicazioni metodologiche che vengono da ambiti apparentemente estranei alla psicanalisi, ad esempio, dalla teologia mistica o speculativa, che a torto si dice semplicemente apofatica. Non posso qui affrontare naturalmente la questione. L'ho fatto altrove e rimando a quei testi (Ronchi 2001 e 2008). Mi basta sottolineare un aspetto cruciale: per questa tradizione di pensiero teologico, tra le più alte della filosofia occidentale, il c'è dell'uno coincide senza mai identificarsi con l'esserci della relazione. L'assoluto e la partecipazione, Dio e il mondo, quindi non si escludono, ma si implicano, non essendo l'assoluto altro che l'evento della relazione. Nei termini di Lacan potremmo dire che il reale (Uno) coincide con l'accadere del simbolico (l'Uno per l'Altro), ma non si risolve in esso, restando sempre in eccesso rispetto alla catena di significanti che inaugura. Anzi si potrebbe arrivare a scorgere nella molteplicità dei significati che costituiscono il piano del simbolico una traduzione après-coup di quel solo evento che resta sempre "fuori", fissato in un presente che non scorre, non-sostanziale, per il quale lo stesso Lacan riabilita la nozione platonica di exaiphnes, di "improvvisamente": il linguaggio, insomma, tradurrebbe indefinitamente (un infinito privativo) un trauma, il trauma improvviso del reale (il "c'è"). L'ordine diacronico del desiderio – che è desiderio dell'Altro, in tutti i sensi del genitivo – sarebbe così sospeso all'istante fuori tempo del Godimento, vale a dire al trauma, all'archi-traccia, all'effrazione originaria

dell'Uno tutto solo.

I filosofi non possono restare insensibili a questa ipotesi. Proprio nelle pagine più criptiche (e, talvolta, più irritanti) dell'ultimo Lacan, balugina infatti nuovamente quell'assoluto al quale la filosofia dei moderni, già con la svolta trascendentale, aveva voltato sdegnosamente le spalle, consegnando la filosofia alla sua fine, una fine che dura da più di due secoli. Con il "c'è dell'Uno" si ricomincia invece a respirare, si esce dal chiuso claustrofobico della correlazione e ci avventura nel Grande Fuori, in quel campo infinito che non ha più l'umano modo d'essere come unità di misura esclusiva. Niente è stato più estraneo alla filosofia dei moderni di questo fuori. Ne hanno spesso parlato, fingendosi atei e antiumanisti, ma di fatto hanno ermeticamente chiuso tutte le porte che conducevano ad esso perché non c'è fuori se il fuori è sempre e solo per l'altro e grazie all'Altro, sempre relativo ad una coscienza supporto, comunque essa sia intesa. Non c'è vero fuori dove il fuori è segno per un interpretante. Facendo della finitezza il fondamento, la filosofia dei moderni ha legato mani e piedi il mondo alla coscienza, ha consegnato la natura all'uomo, confermando l'uomo "misura di tutte le cose". Lo ha legato all'uomo ancora più saldamente di quanto la metafisica degli antichi non lo avesse legato a Dio: l'esserci per Heidegger, in quanto essere per la morte, è essere nel mondo, senza residui; il mondo, secondo il suo grande maestro, è fenomeno per la coscienza atteggiata riflessivamente, senza residui. Ogni al di là del finito è per entrambi solo cattiva metafisica. Lacan nel suo rapporto con la filosofia non poteva avere altra unità di misura che la filosofia nella quale era cresciuto, in primo luogo la fenomenologia. Non poteva, quindi, che battezzare antifilosofia il suo dissennato tentativo di reintegrare all'intermo del discorso filosofico l'Uno disgiunto dall'Altro, l'assoluto e l'infinito. Ma la natura intrinsecamente speculativa del suo gesto apparentemente antifilosofico non può sfuggire al filosofo fedele alla propria vocazione.

Bibliografia

Bachtin, Michail (2000)

L'autore e l'eroe

Einaudi, Torino

Benveniste, Émile (2009)

Essere di parola

Bruno Mondadori, Milano

Esposito, Roberto (2006)

Communitas. Origine e destino della comunità

Einaudi, Torino

Heidegger, Martin (1968)

Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens

Max Niemeyer Verlag, Tübingen

Lacan, Jacques (2002)

Funzione e campo della parola e del linguaggio in *Scritti*, vol. I

Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2008)

Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicanalisi

Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2011)
Le Séminaire. Livre XIX ...ou pire
Seuil, Paris

Laplanche, Jean (2006)
Problématiques VI. L'Après-coup
Puf, Paris

Pagliardini, Alex (2011)
Jacques Lacan e il trauma del linguaggio
Galaad Edizioni, Roma

Mauss, Marcel (2002)
Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche
Einaudi, Torino

Recalcati, Massimo (2009)
Un idiota diventa genio. Note sulla personnalisation
In G.Farina e R.Kirchmayr, Soggettivazione e destino Saggi intorno al Flaubert di Sartre
Bruno Mondadori, Milano

Ronchi, Rocco (2001)
Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta
Christian Marinotti Edizioni, Milano

Ronchi, Rocco (2003)
Teoria critica della comunicazione
Bruno Mondadori, Milano

Ronchi, Rocco (2008)
Filosofia della comunicazione
Bollati Boringhieri, Torino

Zizek, Slavoj (2003)
Il soggetto scabroso, Trattato di ontologia politica
Raffaello Cortina, Milano