

Perché bisogna riscrivere Lacan. A partire dalla letteratura (cioè dalla flessibilità)

Giovanni Bottioli
Università degli Studi di Bergamo

Abstract

L'articolo propone una riflessione sul pensiero di Lacan che porta ad un suo radicale ripensamento. Tesi centrale è la necessità di reinventare il Simbolico, ispirandosi alla letteratura ed in particolare a ciò che la letteratura mostra relativamente alle virtualità del linguaggio e della condizione umana. La flessibilità costituisce il concetto chiave di questa elaborazione. Soltanto a partire da una concezione non semplicistica del Simbolico, sostiene l'autore, si potrà comprendere la teoria dei registri intesa come teoria di un soggetto flessibile.

This paper proposes a deep reflection on Lacan's thought, leading to its radical reassessment. Its central argument is the necessity to reinvent the notion of Symbolic through the tool of literature. Flexibility in particular is the key concept to proceed towards the rethinking of the Symbolic realm hereby proposed. The author argues in fact that only a non-simplified understanding of the Symbolic allows to understand Lacan's theory of the three registers as the theory of a flexible subject.

Parole chiave

Lacan, psicoanalisi, flessibilità, Simbolico, Reale

Contatti

giovanni.bottioli@unibg.it

Non bisogna nascondersi che oggi la stessa reinvenzione di Lacan è progressivamente tamponata dal suo uso di routine e che sarebbe nostro compito fare di nuovo posto alla reinvenzione.
(Jacques-Alain Miller, *I sei paradigmi del godimento* 36)¹

1. Premessa

«I poeti sono alleati preziosi», scriveva Freud nel saggio sulla *Gradiva*. Quest'alleanza, che riguarda evidentemente l'intera letteratura, e che si può estendere a tutte le arti, veniva così precisata: «Probabilmente, attingiamo alle stesse fonti, lavoriamo sopra lo stesso oggetto, ciascuno di noi con un metodo diverso; e la coincidenza dei risultati sembra costituire una garanzia che abbiamo entrambi lavorato in modo corretto». Come dobbiamo intendere la «coincidenza dei risultati»? (Freud, *Delirio e sogni* 264-333). Per la prima generazioni di psicanalisti, essa consisteva nel reperire in un'opera letteraria il complesso di Edipo o quello di castrazione, ecc. Oggi, per i lacaniani, consiste nell'indicare le manife-

¹ Condivido quest'affermazione. Tuttavia il mio articolo intende mostrare, tra l'altro, che Miller procede nella direzione sbagliata.

stazioni del Reale, l'oggetto (a) l'evaporazione del Nome-del-Padre, il godimento disgiunto dal desiderio, e così via. Non che l'individuazione di queste corrispondenze sia inutile, in quanto è pur sempre un esercizio alternativo alla *Folk Psychology* e alle conferme che interessano le scienze cognitive; e tale esercizio offre risultati convincenti quando non si limita a esemplificazioni troppo rapide, e si sofferma più a lungo sui testi. Tuttavia, l'alleanza tra letteratura e psicoanalisi sembra essere diventata più incerta e difficile.

La letteratura è linguaggio. Lo studioso di letteratura, così come l'analista delineato da Lacan nel "Discorso di Roma" (1953), e nel periodo che porta agli *Écrits*, attinge essenzialmente alle risorse della parola. Perciò la fase in cui i rapporti tra letteratura e psicoanalisi sono stati più stretti e fecondi è stata quella in cui il registro dominante in Lacan era il Simbolico, e la sua tesi più frequentemente ripetuta era «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». Poi è iniziata l'ascesa del Reale: una fase caratterizzata da correzioni («non tutto è significante») e anche da vere e proprie smentite o capovolgimenti. E dall'inconscio «simbolico» si è passati all'inconscio «reale»: non più il sapere ignoto al soggetto, il rimosso, le pagine bianche della psiche, il luogo di un funzionamento retorico cifrato ma pur sempre riconducibile ai procedimenti della metafora e della metonimia, bensì una dimensione che sfugge alla conoscenza («il reale non è fatto per essere saputo»), estraneo al linguaggio benché lo si possa indicare come *lalangue*, lingua che non appartiene al Simbolico. L'inconscio reale è un sapere a livello del godimento (Soler 119 e 48).

Bisogna dunque distinguere due inconsci: quello decifrato e comunque decifrabile, l'inconscio che nasce dall'incontro tra Lacan e la linguistica strutturale, e più precisamente con la retorica di Jakobson: lo chiameremo l'inconscio jakobsoniano – e vedremo che ci sono delle buone ragioni per auspicare che la teoria della letteratura e la psicoanalisi se ne liberino definitivamente. E poi vi è l'inconscio reale, che sfugge alla presa del linguaggio.

Fortunatamente non siamo obbligati ad accettare questa alternativa tra *il* linguaggio e *lalangue* (intesa discutibilmente come il reale: vi torneremo). Affermando che la letteratura è linguaggio, non si intendeva sottomettere la letteratura ad una concezione inadeguata: la letteratura e l'articolo determinativo nella formula «il linguaggio» sono incompatibili, e comunque si trovano in un conflitto permanente: «il» linguaggio non esiste, perché - e fino a quando - esisterà la letteratura, che è *linguaggio diviso*.

In che senso? Qui non si tratta di una divisione tra sapere e non-sapere, bensì dello statuto polemologico del linguaggio, e della razionalità: le divisioni (modali) del linguaggio sono gli stili di pensiero.

Torniamo alla situazione attuale: i lacaniani – mi servirò frequentemente di questa etichetta, ma avrò occasione di menzionare chi sfugge alla vulgata più recente – sembrano non rendersi conto che i progressi compiuti nell'approfondimento del Reale hanno favorito un enorme impoverimento per quanto riguarda la nostra comprensione del Simbolico, e dell'intera teoria dei registri. Possiamo considerare il nodo borromeo come una buona proposta per esaminare l'intreccio dei registri: ma ogni modellizzazione ha i suoi limiti, e provoca delle distorsioni. Il nodo borromeo suggerisce una inesistente 'parità' tra i registri. E soprattutto non ci dice nulla, né lo potrebbe, su quali siano i concetti a cui affidare un ruolo strategico decisivo. La topologia non può sostituire la filosofia: per contro, può mascherare vecchie abitudini filosofiche, che proprio la psicoanalisi è in grado di rimettere in discussione.

La mia tesi è dunque questa: bisogna reinventare il Simbolico, ispirandosi alla letteratura, a ciò che la letteratura mostra relativamente alle virtualità del linguaggio – e della

condizione umana. La flessibilità sarà il concetto-guida. Soltanto a partire da una concezione non semplicistica del Simbolico potremo comprendere la teoria dei registri, in quanto teoria di un soggetto flessibile. Cominciamo dunque ad allontanarci dal Simbolico impoverito.

2. Perché non capisco i lacaniani – Dogmi inutili e da abbandonare: l'inconscio jakobsoniano e il Simbolico sostitutivo

Considero la psicoanalisi di Freud e di Lacan una prospettiva irrinunciabile sulla condizione umana. Non l'unica in cui ho voluto immergermi, perché non meno importanti per la formulazione del mio programma di ricerca sulla ragione flessibile sono state le prospettive di Nietzsche e di Heidegger – ecco «i miei quattro autori» (per riprendere un'espressione di Vico), coloro verso i quali non esito a riconoscere un grande debito e ai quali mi sento legato anche emotivamente. Nei confronti delle loro opere ho sempre avuto peraltro un atteggiamento non propriamente ortodosso: nessuna adesione completa, ma un'attitudine di ripresa, il desiderio di andare oltre. Il che ha comportato l'esigenza di una riformulazione, di una riscrittura, ai fini della stessa comprensione. Ho ritenuto di poter capire questi autori solo in virtù di una rielaborazione personale.

La sintonia non è mimesi: è selezione, rapporto con un implicito da far emergere, capacità di introdurre nuove articolazioni e distinzioni. Esiste una prova indiretta di tale sintonia, e cioè la mancanza di sintonia verso altre interpretazioni del medesimo autore. Nel periodo in cui Lacan era letto privilegiando il registro del Simbolico, trovavo sconcertante (o meglio: deludente, avvilito) che il Simbolico venisse equiparato alla Legge. La miopia dei lacaniani risultava palese nella loro incapacità a comprendere il testo inaugurale degli *Écrits*, cioè il seminario sul “La lettera rubata”. Perché Lacan aveva scelto proprio quel racconto? Non un racconto del Reale (come “Valdemar”), né un racconto dell'Immaginario (come “L'isola della fata”), ma uno dei testi che compongono la trilogia di Dupin, e che potremmo ribattezzare «racconti dell'intelligenza». Qui Lacan presenta una teoria della mente imperniata sugli stili di pensiero. Così il Simbolico mi è subito sembrato non soltanto il luogo della legge, ma (e soprattutto) il registro della complessità intellettuale e del linguaggio diviso.²

In seguito, e fino ad oggi, a venir privilegiato è stato il Reale. E ciò ha implicato un ridimensionamento del Simbolico, e delle sue tendenze imperialiste: non tutto è significativo, il Simbolico non può assoggettare il reale, e ancora: il reale non è semplicemente l'impossibile, bisognerebbe smettere di pensare il reale a partire dal Simbolico. Queste le formulazioni che s'incontrano con maggior frequenza. Di nuovo, devo confessare la mia

² Per la mia interpretazione del seminario sulla *Lettera rubata*, rinvio a Giovanni Bottioli, *Che cos'è la teoria della letteratura*; un'esposizione più ampia, che rende conto dei fraintendimenti di Derrida, si trova in *Jacques Lacan. Arte linguaggio desiderio*.

L'incomprensione *permanente* relativa al seminario su *La lettera rubata*, e alla teoria degli stili che esso fa emergere, anche se in maniera non abbastanza esplicita e coerente, è confermato da un commento di Miller, in un corso tenuto tra il 2004 e il 2005. Scrive Miller: «*La lettera rubata* è una favola di Natale, una storia per bambini: la storia di una lettera che voleva viaggiare. Gioca a nascondino, si traveste, la si cerca ovunque senza riconoscerla. E poi qualcuno dice: “Eccola qua”. Togliamo il travestimento e la lettera è stata ritrovata. È la storia di una piccola lettera» (*Pezzi staccati* 98).

delusione: non che l'atteggiamento dei lacaniani – o forse dovremmo dire: i 'real-lacaniani' - sia incomprensibile, anzi: è sin troppo facile evidenziare i presupposti che li guidano.

Il primo ha un carattere ermeneutico, riguarda cioè il modo in cui l'opera di Lacan, nel suo lungo percorso di ricerca, viene intesa. L'atteggiamento diacronico prevale nettamente su quello sincronico: che il reale sia stato il terzo registro a venir indagato da Lacan è una verità che diventa la verità del pensiero lacaniano. Il Reale è ciò in cui sfocia il fiume dei registri.

Il secondo ha un carattere teorico: il Reale sarebbe la verità degli altri due registri in quanto ne mostrerebbe il funzionamento e i limiti. Questa tesi è solo parzialmente vera: non c'è dubbio che lo statuto dei registri venga chiarito anche dalla loro reciprocità, dai rapporti mediante cui si oppongono e si intrecciano; ma ciò non esclude la necessità di un'analisi 'immanente'. Non basta osservare il Reale per capire tutte le virtualità del simbolico. Inoltre: se la nostra concezione del Simbolico è insufficiente o inadeguata, non sarà il riferimento al reale a farci comprendere questi difetti. Per tornare su un punto su cui ho già insistito altrove: l'alleanza tra psicoanalisi e linguistica va reinventata. L'inconscio strutturato come un linguaggio non va necessariamente inteso come un inconscio jakobsoniano, cioè a partire dal modello retorico di Jakobson, e dall'accoppiamento tra asse paradigmatico e metafora, e asse sintagmatico e metonimia. Senza togliere nulla al carattere pionieristico e fecondo della proposta avanzata da Lacan negli anni '50, bisognerebbe decidersi a riconoscere che:

(a) la concezione sostitutiva della metafora, a cui Jakobson rimane legato, era ormai giunta al capolinea; contemporaneamente all'articolo "Due tipi del linguaggio e due tipi di afasia", veniva pubblicato l'articolo di Max Black, "Metaphor", che decreta il passaggio alla concezione della metafora come enunciato (l'esempio canonico è «L'uomo è un lupo»). Non sostituzione, bensì interazione, o quanto meno l'azione selettiva e metamorfica esercitata dal secondo termine (il *focus*, «lupo») sul primo termine (il *frame*, «l'uomo»).³

(b) si noti che gli enunciati metaforici vanno a collocarsi sull'asse sintagmatico, e ciò è sufficiente a gettare scompiglio nel modello jakobsoniano: ma, ciò che più conta, ad andare in crisi è l'affermazione delle presunte «leggi del linguaggio». Metafora e metonimia sono due 'possibilità' di costruzione linguistica, da non confondere con la sineddoche e l'ossimoro. Potremmo parlare di «leggi» per indicare la necessità, a cui deve sottomettersi ogni parlante, di compiere due operazioni in ogni atto di linguaggio: compiere alcune scelte sull'asse paradigmatico, e combinarle linearmente sull'asse sintagmatico. Ma tutto ciò è estremamente banale. Non è certamente qui che va cercato il genio di Saussure! In ogni caso, se l'accoppiamento rigido tra paradigmatico e metafora, e tra sintagmatico e metonimia, non regge - per i motivi a cui qui si è soltanto accennato -, attribuire a questi procedimenti lo statuto di «leggi del linguaggio» appare forzato e insostenibile. Verrebbe da concludere: lacaniani, ancora uno sforzo! e vi libererete – liberando Lacan – dall'inconscio jakobsoniano. Ma ormai è scontato che si replichi: ci siamo già liberati dell'inconscio jakobsoniano, o meglio lo abbiamo restituito alle sue giuste e limitate dimensioni. Siamo passati a un altro inconscio, quello reale, o di *lalangue*.

Possiamo accettare questa svolta? Non sarà comunque necessario disfarsi di una zavorra che continua a pesare, e che impedisce una nuova indagine sul Simbolico - e che non può non pensare sull'intera teoria? Forse la nostra prospettiva è diventata più ampia: ma dobbiamo continuare a camminare con scarpe troppo strette, che rendono difficoltoso

³ La traduzione italiana è reperibile in *Modelli Archetipi Metafore*, pubblicato dalla casa editrice Pratiche.

si i nostri movimenti? Propongo di continuare a smantellare pazientemente le rigidità jakobsoniane-lacaniane;

(c) I semplificatori incontrano sovente un notevole successo: ma il successo della retorica jakobsoniana non è dipeso soltanto dal suo schematismo, che prometteva un superamento rispetto alla paralizzante e caotica selva delle figure; è stato il prestigio complessivo del movimento strutturalista a nascondere le debolezze di alcune proposte, e a favorire la loro riproposizione meccanica. Oggi è importante non assumere un atteggiamento liquidatorio, in nome del post-strutturalismo, ma è non meno importante disfarsi di ciò che risulta vecchio e sbagliato.

(d) Vale la pena di osservare che, aderendo al modello 'ristretto' di Jakobson, Lacan lasciava in secondo piano, e sia pure riprendendoli e valorizzandoli altrove, alcuni aspetti della teoria freudiana: per Freud, il linguaggio onirico non si serve solamente di condensazione e spostamento, ma di alcuni procedimenti descritti nelle pagine della *Traumdeutung* sulla «raffigurazione plastica», e che sono tra le pagine più geniali di Freud: ad esempio, la cosiddetta «logica del paiolo», cioè l'affiorare di nessi cumulativi (et ... et ... et) nei pensieri manifesti, là dove l'interprete deve riconoscere una serie di alternative (aut ... aut ... aut). Il sogno di Irma non sarebbe stato decifrato utilizzando solo spostamento o condensazione. Si presenta dunque il problema di quale sia la logica dell'inconscio – e più in generale, lo vedremo tra poco, il problema del pluralismo logico.

(e) Una precisazione: il modello jakobsoniano non è completamente sbagliato, cioè semplicemente falso. Va considerato *fallace*, cioè riduttivo e deformante. Falso è un enunciato come «oggi è il 5 settembre 2016», pronunciato il 12 settembre dello stesso anno; fallace è un enunciato come «le metafore sono sostituzioni». In effetti, la concezione sostitutiva della metafora si rivela del tutto inadeguata di fronte a metafore creative e complesse, ma ritrova una qualche plausibilità nei riguardi delle metafore semplici – e forse dei sintomi. Un sintomo non corrisponde forse all'usurpazione di un significante, che ne cancella un altro, rendendolo inaccessibile? Inoltre: non sembra del tutto illegittimo chiamare «metonimico» lo slittamento del desiderio da un oggetto all'altro. Potremmo dire che quest'uso di metonimia è accettabile nella sua vaghezza: a condizione di ricordare che non tutte le serie sono metonimiche, perché esistono anche serie metaforiche (si pensi a «Gilberte – duchessa di Guermantes – Albertine», nella *Recherche*).

3. La concezione sostitutiva della metafora (e del Simbolico) come ostacolo epistemologico a una teoria dell'identità

Dopo aver concesso al modello jakobsoniano-lacanian tutto ciò che era possibile concedere, torniamo ai suoi difetti. Ritroviamo il problema della metafora quando passiamo a considerare i problemi dell'identità. Senza dubbio, che l'identità consista ampiamente in processi di identificazione è una delle tesi più innovative di Freud, sul piano filosofico oltre che su quello clinico; e l'identificazione non è forse descrivibile come una metafora? La letteratura e il cinema ci offrono molti esempi di questo processo, che consiste in un rapporto a due, dove il secondo termine agisce sul primo come una forza modellizzante: il focus seleziona, enfatizza, trasforma il frame – non è così che Black descrive la metafora? Da Flaubert a Clint Eastwood, dalla forza assimilante esercitata dalle eroine romantiche su Emma Bovary sino al fascino emanato da Walter sul giovane Thao, in tutti questi casi non c'è sostituzione, bensì un rapporto di trasformazione, irresistibile, invasivo, quasi rapinoso, in alcuni casi, come nel romanzo di Flaubert, potente ma più moderato, e

‘raffreddato’ dal modello, in *Gran Torino*.⁴ L’identificazione è desiderio di essere, ma in diversi modi, o stili: un soggetto idem vuole somigliare a un alter, e tuttavia ciò può realizzarsi in modo confusivo, il più mimetico possibile, oppure in modo distintivo: in tal caso rimane una distanza rispetto al modello (in *Gran Torino*, è lo stesso Walter a respingere l’identificazione confusiva: non ti insegnerò a uccidere, dice a Thao). Per appropriarsi della potenza che emana dal modello, non basta l’imitazione, occorre l’interpretazione.

Non è così che funziona la metafora paterna, secondo Lacan. Il passaggio dal desiderio della Madre al Nome del Padre viene presentato come un’operazione sostitutiva: tutto ciò appare davvero troppo semplice. Si potrebbe replicare che l’accesso al Simbolico, per un qualunque soggetto idem, non avviene solo identificandosi con uno o più soggetti alter, in quanto portatori (o incarnazioni) di valori, e prevede l’assimilazione di regole astratte (proprio nel senso di ‘non incarnate’ in altri individui). In tal caso dovremmo constatare la sostituzione di un desiderio con la norma che lo proibisce («Non farai questo»). Mi pare che questa replica sia persuasiva, e che non riesca però a nascondere la parzialità dell’impostazione lacaniana.

Anzitutto, c’è da chiedersi se l’interiorizzazione di una norma vada considerata un tipo di identificazione. Ci sono ragioni pro e contro: da un lato, ciò che si verifica è comunque un’introiezione, il che ridimensiona la differenza tra modello individuale e norma astratta; dall’altro, c’è una profonda differenza tra interiorizzare un comando (soprattutto, nel caso delle proibizioni) e introiettare un modello che si ammira. Se l’identificazione è desiderio di essere, in quali circostanze avviene l’identificazione con la Legge? Quale forma di soggettività ne scaturisce? L’identificazione alla legge non avrà essenzialmente effetti patologici? In ogni caso, sarà causa di rigidità. La versatilità del soggetto viene asservita. Non è detto, invece, che l’azione modellizzante di alter privi il soggetto della sua elasticità – talvolta, non potrebbe essere proprio questo modo d’essere a venire ammirato e desiderato?

In secondo luogo, se la Legge edipica sostituisce il desiderio, si potrà parlare legittimamente di sostituzione, ma non di metafora. In effetti, anche se tutte le metafore fossero sostituzioni, non tutte le sostituzioni vanno considerate metaforiche.

Inoltre, e questo è il punto che sto cercando di mettere in luce, c’è una grave incoerenza nell’affrontare il problema dell’identificazione con una teoria della metafora sostitutiva, perché nelle sue forme eminenti l’identificazione non è sostituzione, ma azione metamorfica esercitata da un soggetto su altro, in modi diversi (dal confusivo al distintivo, dalla mimesi all’interpretazione creativa). La concezione sostitutiva diventa così – e in effetti è stata – un ostacolo per una teoria dei processi di identificazione.

Lacanian, ancora uno sforzo – per entrare nei territori dell’identità, che esiste soltanto nei suoi modi, e nel conflitto tra rigido e flessibile.

4. Dallo zerostilismo al pluralismo logico – Come funziona una logica congiuntivo-scissionale

L’invito con cui si conclude il paragrafo precedente riguarda soprattutto i real-lacanian, gli apologeti del Reale. Ci sono i ‘pazzi per la realtà’ (per Nietzsche, i positivisti) e ci sono

⁴ Riprendo questo esempio da Massimo Recalcati, *Cosa resta del padre?*

i 'pazzi per il Reale'. L'enfasi su questo registro, come si è già accennato, trova la sua giustificazione in una visione impoverita e irrigidita del Simbolico. Si direbbe che i real-lacanianiani abbiamo preso tremendamente alla lettera la tesi, di origine hegeliana, secondo cui il simbolo uccide la Cosa, e ne abbiamo tratto la più automatica delle inferenze: se uccide, il Simbolo è mortifero, è la morte stessa; e ciò che viene ucciso dal simbolo, non sarà forse la sostanza vivente, la vita? Il reale, la vita, la vita innocente: è la tesi di tutti gli energetisti, e in particolare di Deleuze. Il real-lacanianiano è in parecchi casi un deleuziano più o meno esplicito, come è facile constatare. Ma perché gli energetisti hanno torto? Questa è la domanda che non dobbiamo eludere.

La affronteremo cercando di restituire al Simbolico la sua ricchezza: anzitutto, rifiutando di schiacciarlo sulla dimensione della legge, e affermando la sua complessità come luogo della conoscenza, dell'interpretazione, dell'intelligenza. Ma non basta respingere una visione moralistica o eticizzata del Simbolico per accedere al suo pluralismo, dal punto di vista logico.

Il limite maggiore del lacanismo, della scolastica lacanianiana, va individuato nell'incapacità a oltrepassare «la logica», che qui viene scritta heideggerianamente tra virgolette, per indicare la sua unilateralità (si veda *Che cos'è metafisica?* e successivamente *Seignavia*). «La logica» è quello stile di pensiero che ha preteso, e pretende, di non essere determinato da alcun stile: è lo *zerostilismo*. In un'altra formulazione, essa è la pretesa di pensare da nessun modo – da nessun luogo (logico), per riprendere una fortunata espressione di Thomas Nagel.

I modi della logica sono gli stili di pensiero. Ma «la logica» è nata e si è sviluppata negando questa pluralità. Dall'*Organon* di Aristotele agli scritti di Frege, fino alle cosiddette logiche non-classiche, e alla logica paraconsistente, a dominare è sempre il medesimo stile: il separativo, cioè (a scanso di equivoci), il modo di pensare che si fonda su procedure univocizzanti per la definizione dei suoi termini e che li collega soltanto con nessi separativi. Infatti separativo non vuol dire mancanza di legami, o di nessi: la logica è una teoria delle inferenze, e sarebbe assurdo negarlo. Ciò che conta però è il funzionamento dei nessi: così una «et» separativa indica l'intenzione di stabilire un rapporto tra due enti completamente separati, divisi, come diceva Frege, da confini netti: ad esempio, «questa bottiglia e questo bicchiere». Una «et» congiuntiva afferma un altro tipo di rapporto, una interdipendenza, che a sua volta si dà in due modi: correlativi esterni, senza sconfinamento («padrone e servo», «medico e paziente»), e correlativi interni, che prevedono sconfinamenti, e che riguardano dunque i processi di identificazione («Emma Bovary e le eroiche romantiche», «Tristano e Isotta»)⁵. L'identificazione è scissione di *idem* tramite congiunzione con *alter*. La logica che presiede ai processi di identificazione è dunque una logica congiuntivo-scissionale.

Consideriamo adesso il problema degli stili logici in una prospettiva storica: inizieremo da Aristotele e arriveremo a Lacan, e a Jacques-Alain Miller. Non sembra illegittimo considerare l'*Organon* aristotelico come una forclusione di quella possibilità di pensiero che era stata inaugurata da Eraclito: benché sia un'elaborazione medioevale, il quadrato degli opposti è una costruzione implicita nella prima grande versione della logica separativa o disgiuntiva. Com'è noto, esso è fondato su due relazioni, quella tra contraddittori e quella su contrari (a rigore, ne comprende una terza, tra i sub-contrari). Queste relazio-

⁵ Il primo esempio riguarda l'identificazione con un modello, il secondo l'identificazione con un oggetto (qui lo sconfinamento può essere reciproco): sono i due tipi distinti da Freud nel capitolo 7 di "Psicologia delle masse e analisi dell'Io".

ni affermano la necessità del non-sconfinamento. Gli opposti sono i termini 'più separati', per definizione: reciprocamente i più lontani. Avvicinarli, riconoscere la possibilità e la rilevanza di una interdipendenza forte, appare pericoloso per la razionalità disgiuntiva: a dire il vero, i correlativi esterni potrebbero venire ammessi, con una certa cautela. Ciò che conta è che essi restino un caso periferico – il quadrato degli opposti può permettersi di ignorarli, ma non li vieta -, e che non diventino il principio ispiratore di un'altra logica, che in prima istanza dovrà essere chiamata congiuntiva.

Il grande pericolo, per i separativi, è che la logica congiuntiva diventi scissionale: cioè che metta in discussione la tesi per cui l'identità è la relazione che un ente ha soltanto con se stesso. Ammettere anche solo la possibilità che l'identico includa il non-identico equivale a riconoscere che «la logica» è una dieta unilaterale della ragione: che la razionalità, e la logica, si dicono in molti modi. E che anche la logica è un problema di stile.

Ovviamente il pensiero disgiuntivo non ha mai riconosciuto alcuna legittimità alle ricerche condotte in una prospettiva di «legame tra gli opposti». E, purtroppo, il pensiero congiuntivo non ha saputo tracciare una strada, che si potesse percorrere: la logica di Hegel resta un monumento che merita di venir rivisitato, ma per sciogliere i suoi equivoci. Dopo Hegel, e dopo la morte per inedia della dialettica marxista, si potrebbe iniziare a concordare su un punto decisivo, e cioè che le logiche congiuntive non sono necessariamente logiche della sintesi. Il che significa: non dovranno essere fondate sulla conciliazione tra i contrari, bensì sulla non-conciliabilità dei correlativi. I correlativi sono infatti gli opposti non sintetizzabili.

Questa la via intrapresa, sia pure in maniera implicita, da Nietzsche e da Heidegger: si pensi alla nozione di co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*), cioè a un rapporto in cui gli opposti lottano, si intrecciano, e si rafforzano reciprocamente. Ed è anche la via di Lacan, e della teoria dei registri.

I registri sono numericamente tre, mentre appare ovvio che gli opposti si presentino come una coppia. Ma, in primo luogo, nulla vieta di interpretare le loro relazioni come un intreccio/conflitto tra l'Immaginario e il Simbolico, i registri dell'articolazione, da un lato, e il Reale, il registro dell'inarticolato (o dell'inarticolante), dall'altro. Che il tre si possa ridurre strategicamente a due, è testimoniato dalla meravigliosa *Pentesilea* di Kleist, dove Greci e Troiani si ritrovano alleati contro un nuovo nemico. In secondo luogo, una volta acquisito il concetto di «correlazione», non si vede la necessità di negare una più ampia configurazione numerica. Va dunque ribadito che i registri lacaniani vanno pensati nella prospettiva del «non sintetizzabile».

Si è già ricordata l'ostilità assoluta del pensiero disgiuntivo verso le logiche della congiunzione, nel cui ambito abbiamo imparato a distinguere quelle che sintetizzano i contrari (come in Hegel) e quelle che si ispirano ai correlativi: queste ultime sono logiche della flessibilità. E lo sono sia che vengano considerate come forme del pensiero strategico (correlativi esterni), sia che vengano riferite ai processi di identificazione (correlativi interni). Solo un soggetto flessibile può diventare se stesso scegliendo la via della non-coincidenza – e dunque sperimentando tutti i rischi dei processi di sconfinamento. Come è possibile essere fedeli al proprio desiderio, se il proprio desiderio più forte è desiderio di essere? Non mi sembra che Lacan abbia sviluppato sufficientemente questa prospettiva.

L'oggetto (a) per il desiderio di essere è l'identità stessa, da intendersi però come non-coincidenza con se stessi, cioè come identità oltrepassante. Infatti il desiderio di es-

sere può riportare il soggetto verso la coincidenza, al servizio della Cosa: egli può diventare il mezzo effimero grazie a cui la Cosa va a saturare se stessa, appagandosi di sé.

Mi limito a ricordare le mosse decisive di quella che ho chiamato rivoluzione modale per quanto riguarda il concetto di identità; (i) passaggio dall'identità ai modi di identità; (ii) distinzione tra i diversi modi della coincidenza e i diversi modi della non-coincidenza.

Senza dubbio la psicoanalisi è la teoria che ha offerto il maggior contributo in questa direzione, al di fuori del campo filosofico. Aggiungo che se la filosofia non può essere equiparata a una posizione paranoica, ciò dipende non tanto dall'esistenza di opere che non puntano al sistema, al Tutto, bensì dai tentativi di elaborare un pensiero della flessibilità, e della possibilità, intesa non semplicemente come un 'non ancora'. Mi sembra però che la psicoanalisi non abbia saputo costruire una teoria delle relazioni sufficientemente ampia. L'attenzione all'oggetto perduto ha sovente oscurato la vocazione ontologica del desiderio – in una certa misura, ha 'onticizzato' la psicoanalisi, anche quella di Lacan. L'ossessione dell'oggetto (a) rischia di far dimenticare la differenza ontologica, in un'accezione che va al di là di Heidegger, e che potrebbe venir riscritta come differenza tra desiderio di essere e desiderio di un ente, sia pure 'non intramondano'.

5. Alcune fallacie di Jacques-Alain Miller – La flessibilità non è rigidità indebolita

Tutti i limiti fin qui segnalati sono riscontrabili nei testi di Jacques-Alain Miller, di cui è peraltro inutile sottolineare i meriti straordinari nella ricezione, e nella riproposizione, del pensiero lacaniano. Tuttavia, proprio alcune pagine di Miller mettono in evidenza il vicolo cieco in cui i lacaniani continuano a infilarsi, se si ostinano a cercare nelle logiche disgiuntive ciò che esse non possono offrire. Vorrei esaminare il capitolo "Psicoanalisi e logica" che apre le *Delucidazioni su Lacan*, e nel quale Miller non trascura il concetto a cui sto assegnando un ruolo eminente: l'identificazione.

Questo concetto, osserva Miller, «è stato sovente banalizzato»; eppure è di enorme importanza, in quanto mostra che «nella psicoanalisi il soggetto non è identico a se stesso» (*Delucidazioni* 21-22).⁶ Come dissentire da questa affermazione? Se però leggiamo le righe successive, qualche motivo di perplessità inizia a manifestarsi. «Un soggetto capace di identificarsi con qualcos'altro non ha identità»: non sarebbe più esatto dire che non ha identità rigida, e che la capacità di identificarsi mostra un'identità flessibile? «Il concetto di identificazione implica quindi che ci sia un difetto di identità»: perché mai un difetto? L'identificazione esprime anzitutto le possibilità maggiori del soggetto, la sua forza oltrepassante: la possibilità di assorbire un modello, non magicamente, non semplicemente accostandosi ad esso, come Alcibiade che, nel *Simposio*, si siede accanto a Socrate quasi che la sapienza di Socrate potesse debordare o travasarsi in lui, ma attraverso un paziente lavoro intellettuale. Platone si è identificato in Socrate, cioè lo ha reinventato: lo ha interpretato espandendo le virtualità del suo pensiero. Lacan ha trovato un modello in Freud: lo ha rielaborato creativamente.

Senza dubbio, l'identificazione è una virtù (e non un difetto) se la osserviamo nel Simbolico, e negli stili flessibili. Il separativo, infatti, vieta l'identificazione come un erro-

⁶ Il testo è stato pubblicato per la prima volta in portoghese: *Lacan elucidado*.

re logico: si può predicare una qualità di un soggetto, ad esempio «Platone è ateniese», ma non si potrebbe dire sensatamente «Platone è Socrate», perché non si può predicare un individuo di un altro individuo. Ma l'identificazione è precisamente questo! Una possibilità che «la logica» ha sempre escluso.

Dovremmo considerare i processi di identificazione anche nell'Immaginario e nel Reale: non affrettiamoci a dare per scontato che tali processi siano “difettosi”, cioè nient'altro che alienazioni. Ma torniamo a Miller. Egli prosegue coerentemente, muovendosi non verso il pluralismo logico e le logiche flessibili, bensì verso la mancanza, il vuoto, l'incompletezza: «Bisogna lavorare con questo soggetto non identico a se stesso, e bisogna aggiungere che non è tutto». Ci attendiamo adesso un'indicazione dal punto di vista logico, e Miller non esita a proporla: «alla base della logica esiste, secondo l'espressione di Lacan, un nodo paradossale». Dunque: alla base della «logica» – poiché secondo Miller continua a esistere soltanto una -, alla base della logica disgiuntiva (o separativa) sta un nodo, cioè una relazione congiuntiva. Un paradosso è in effetti l'annodamento tra due opposti.

Non credo che si possa leggere altrimenti. Questo nodo viene individuato nel paradosso di Russell, relativo all'insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi. Per Miller, questo insieme paradossale è l'Altro lacaniano.

L'affermazione è sconcertante poiché il paradosso di Russell corrisponde a una vera e propria aporia, e ha rappresentato una formidabile obiezione alla teoria di Frege. Com'è noto, lo stesso Russell ha cercato di scioglierlo: nella logica separativa un paradosso è inammissibile, in quanto nasce da un legame anti-separativo. Si ritiene generalmente che i suoi effetti siano devastanti per l'intero sistema. I paradossi sono nodi che devono essere sciolti, catene che devono essere spezzate. Tuttavia Miller valorizza questo annodamento.

Vediamo di chiarire il problema. Un paradosso non è necessariamente un'aporia: questa è una tesi condivisibile da chiunque abbia esaltato, o sia disposto ad esaltare, il pensiero dei legami (in senso forte, il pensiero congiuntivo) e ad attribuirgli più verità di quella contenuta nella razionalità separativa. Ma come distinguere un'aporia da un nesso fecondo? Il criterio principale sembra essere quello dell'intensificazione reciproca: si pensi al rapporto tra apollineo e dionisiaco in Nietzsche; oppure, per tornare a Lacan, alla concezione di Eros come nato dal matrimonio di Poros e Aporia (*Seminario. Libro VIII* 134-135). Un nesso è aporetico quando, stringendo gli opposti, li fa oscillare perennemente e sterilmente, come nel paradosso del Mentitore: questo enunciato è vero, dunque è falso; è falso, dunque è vero. Non vi è alcuna crescita, alcuna espansione, ma l'eterno ritorno dell'opposto. Un nesso non è aporetico quando gli opposti si intensificano reciprocamente: quando in Aporia viene iniettata la versatilità di Poros.

Niente di tutto ciò nel paradosso di Russell. Perché Miller lo valorizza? Perché un vicolo cieco diventa per lui una via obbligata? Non è difficile spiegarlo considerando quanto imbarazzante sia la posizione in cui egli si trova, dovendo riunire premesse inconciliabili: da un lato, Miller continua a credere che esista «la logica», ed è pienamente consapevole che nella logica – compresa evidentemente quella di Frege e di Russell – domina un modo di pensare disgiuntivo; dall'altro, il suo obiettivo è la descrizione di un soggetto che non è identico a se stesso. Conclusione: si cercherà nella logica disgiuntiva ciò che la eccede, dunque fenomeni logici di carattere «congiuntivo». E che cosa meglio dei paradossi mostra i limiti del pensiero separativo? Bisognerà sostenere che i paradossi non sono stati sciolti, se non in una prospettiva puramente tecnica, e concettualmente ristretta. I paradossi sono il *resto* che «la logica» non riesce ad assimilare. Basterà fare un

altro piccolo passo, e si arriverà a dire che i paradossi sono la logica *reale*, o il reale della logica.

Miller e i lacaniani – ma qualche volta, lo vedremo, lo stesso Lacan – hanno cercato di fomentare la resistenza all'interno della logica disgiuntiva, di ampliare le zone in cui un pensiero fondato per descrivere enti identici a se stessi poteva rovesciarsi verso il non-identico. Che cosa è stato prodotto? A mio avviso, soltanto qualche suggestione. Cercare nella logica rigida i principi e gli strumenti per analizzare un soggetto flessibile è tempo perso.⁷

6. Il quadrato delle modalità rigide – Un amore di Swann

Insomma, le forzature non bastano. C'è un momento in cui tutte le obiezioni al vecchio stile di pensiero, tutte le forzature, l'affiorare o lo sgorgare di nuovi problemi, si riuniscono nell'esigenza di un nuovo paradigma. Il legame tra logica e rigidità è sempre apparso ovvio: la logica sarebbe la disciplina dell'inesorabilità. Nel linguaggio comune, un'espressione come «è logico» indica una derivazione senza alternative: qualcosa consegue da qualcos'altro, necessariamente, e la necessità è «il non poter essere altrimenti».

Il progetto di una logica flessibile prende forma dalla percezione di quello che potremmo chiamare *l'implicito* della «logica». La logica che vorrebbe essere (e si presenta) senza aggettivi, senza determinazioni restrittive, è in realtà soltanto una possibilità, un modo: è una logica rigida, o della rigidità. La rigidità è la categoria mai tematizzata, mai esplicitata, che però determina l'intera prospettiva, impone alcuni principi e non altri, impregna le categorie maggiori, sorveglia e dirige tutte le operazioni. Tutto si irrigidisce nel pensiero della rigidità – l'identità, in primo luogo.

Che tipo di categoria è la rigidità? Dove collocarla, nel momento in cui la si fa emergere e si mostra il suo ruolo operativo? A un primo sguardo, essa appare semplicemente come una proprietà: e come una proprietà, accentuatamente *disposizionale* (Ryle, *Il concetto di mente* 41), appare il suo opposto, la flessibilità. Il punto di vista empirico nasconde quello logico: in particolare, la flessibilità sarebbe una proprietà non diversa dalla solubilità, dalla fragilità, dalla pieghevolezza, ecc. Proviamo invece a considerare queste nozioni concrete come concetti astratti, nel loro più alto livello possibile di astrazione: così esse diventano categorie, concetti supremi.

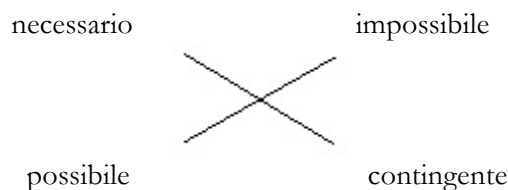
Supponiamo ancora per un istante che il *necessario* sia rigidamente necessario, secondo la concezione che va da Aristotele a Kripke. La necessità è una categoria modale: su ciò il consenso è unanime. Dunque la rigidità, ammettendo che essa sia intrinseca alla necessità, trova la sua collocazione nella sfera del modus. Esplicitandola, si dovrà quindi allargare il numero e lo spazio delle categorie modali. Nella teoria tradizionale, esse sono tre, o sei, se consideriamo anche gli opposti:

possibilità – impossibilità
esistenza – inesistenza
necessità – contingenza.

⁷ Alla fallacia logica, che consiste nel cercare le congiunzioni non aporetiche nel pensiero disgiuntivo, se ne aggiunge un'altra, che riguarda l'ontologia. Miller (*Delucidazioni su Lacan* 25) dichiara il suo apprezzamento per Quine, la cui ontologia che in realtà è un'*ontica*, è totalmente orientata verso la realtà effettuale. Sarebbe auspicabile che i lacaniani tornassero a leggere Heidegger.

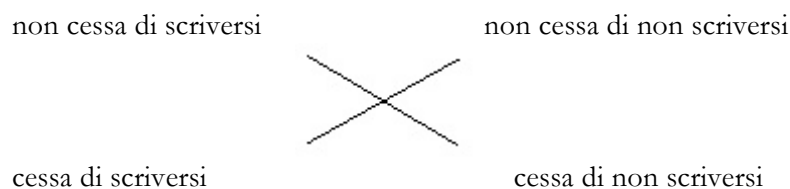
È così che le presenta Kant, riaffermando il punto di vista dominante nella tradizione. Se proviamo ora a esplicitare la logica senza aggettivi, distinguendo tra logica rigida e logica flessibile (e sia pure lasciando ancora in sospeso la legittimità di quest'ultima), il risultato non sarà semplicemente una esplicitazione bensì una *scissione*: si dovrà distinguere tra possibile, esistente, necessario *rigidi* (o rigidamente intesi), e possibile, esistente, necessario *flessibili* (o flessibilmente intesi). Si delinea una nuova teoria delle modalità.

Chiusi nella vecchia teoria, i concetti modali evidenziano il loro carattere separativo distribuendosi nel quadrato degli opposti:



Tra necessario e contingente, e tra impossibile e possibile, vi è una relazione di contraddittorietà, cioè di incompatibilità. Qualcosa è necessario oppure è contingente, è possibile oppure è impossibile: non è immaginabile alcun compromesso, alcuna mescolanza. Invece tra necessario e impossibile, e tra possibile e contingente, vi è un rapporto di contrarietà, il che non esclude, almeno in linea di principio, la formazione di casi misti (così come il bianco e il nero, che sono contrari, possono generare il grigio).

È di questa concezione – logicamente rigida - che Lacan si serve, quando fa riferimento alle modalità. Nel *Seminario XX* (59 e 145-146), egli la presenta sinteticamente così:



C'è qualcosa che «non cessa di scriversi», ed è il necessario (Lacan non esemplifica questo primo vertice del quadrato). C'è qualcosa che «non cessa di non scriversi», ed è l'impossibile: si pensi all'impossibilità del rapporto sessuale. Impossibile è anche uno dei nomi del Reale. Infine, c'è qualcosa che «cessa di non scriversi», ed è la contingenza. Qui Lacan pone l'incontro con il partner, non immediatamente la persona amata, ma il «partner dei sintomi, degli affetti, di tutto quel che in ciascuno segna la traccia del suo esilio, non come soggetto ma come parlante, del suo esilio dal rapporto sessuale» (145). Di qui nasce per un istante l'illusione di sospendere l'impossibile, di poter scrivere il rapporto sessuale, di passare dalla contingenza alla necessità.

L'amore, in quanto supplisce all'inesistenza dell'Uno, non cessa, non cesserà. Ma questa – bisogna rimarcarlo – è soltanto un'illusione. Non ci sono ponti, né mai ci saranno, tra la contingenza e la necessità, in quanto disgiunte da un rapporto tra contraddittori; la logica impedisce di gettarli.

Prima di mettere in discussione il quadrato delle modalità, vale la pena di estendere l'esemplificazione dei tre vertici modali, alquanto sobria nel *Seminario XX*. Stiamo considerando una costruzione della logica rigida, non lo si dimentichi: perciò nello spazio della necessità potremmo porre tutto ciò che è governato da leggi, e che in un modo o

nell'altro risponde alla nozione di *automaton*: la natura (l'insieme degli esseri viventi), dunque la vita;⁸ ma anche ciò che si ripete contro la vita, il sintomo, con il suo godimento maligno? E perché non collocare qui la spinta inesauribile delle pulsioni, che non conoscono né giorno né notte, né primavera né autunno? Ma – ecco una prima forte perplessità – questi fenomeni non appartengono a un ordine omogeneo. Non stiamo forse sovrapponendo confusamente significati diversi di necessità? E per quanto riguarda l'amore: che il primo incontro sia un dono della contingenza, è difficile dubitarne; ma che dire della sua durata? E anche nel primo incontro, è proprio vero che tutto avviene nel segno della *tuché*? La differenza tra un amore a prima vista e un amore 'a distanza di tempo' non dipenderà da varianti, nel gioco dei registri? Non è verosimile però l'assenza dell'uno o dell'altro.

Un giorno, Swann si innamora di Odette. Come d'abitudine, egli se la raffigura nella sua mente mentre si reca a incontrarla:

e la necessità in cui era, per trovar bello il suo volto, di limitare ai soli zigomi rosei e freschi le gote che lei aveva così spesso gialle, languenti, a volte cosparse di puntini rossi, lo affliggeva come una prova che l'ideale è inaccessibile e mediocre la felicità. Le portò una stampa che lei desiderava vedere. Ella era un po' sofferente; lo ricevette in una veste da camera di crespo cinese color viola, trattenendosi sul petto, come un mantello, una stoffa dai ricchi ricami. In piedi accanto a lui, lasciando fluire lungo le gote i capelli che aveva disciolti, piegando una gamba in un'attitudine leggermente danzante per potersi curvare senza fatica verso la stampa che guardava, chinando il capo, con i suoi grandi occhi così stanchi e imbronciati quando non era animata, ella colpì Swann per la sua somiglianza con quella figura di Sefora, la figlia di Jetto, che si vede in un affresco della cappella Sistina.

[...]

Egli non stimò più il volto di Odette secondo la più o meno buona qualità delle gote e della dolcezza puramente carnea che supponeva dover loro trovare toccandole con le labbra, se mai osasse baciarla, ma come una matassa di linee sottili e belle che i suoi sguardi dipanarono, seguendo la curva del loro avvolgimento, ricongiungendo la cadenza della nuca con l'effusione dei capelli e con la flessione delle palpebre, come in un suo ritratto nel quale il suo tipo divenisse intelligibile e chiaro.

La guardava; un frammento dell'affresco appariva nel suo volto e nel suo corpo [...]

Swann si rimproverò di aver disconosciuto il pregio di un essere che sarebbe apparso adorabile al grande Sandro, e si compiacque che il piacere che provava nel vedere Odette trovasse una giustificazione nella sua cultura estetica. (Proust 237-239)

Qui non c'è un semplice passaggio dalla contingenza alla necessità. Parlando dell'amore come di un'illusione di eternità, Lacan fa torto a se stesso e alla complessità del suo pensiero. Qui l'amore si mostra come una imprevedibile (e in questo senso contingente) mescolanza dei registri: e come un superamento della contingenza, non in direzione dell'eternità (benché ne risulti un effetto eternizzante, che sarà causa di molte sofferenze per Swann), ma in direzione della bellezza. Non dobbiamo pensare che Proust ci riveli la formula di tutti gli amori, perché questa formula ovviamente non esiste: ma esistono versioni dell'amore, e questa è una di esse. Qui il Simbolico s'impone sull'immaginario e anche sul reale (la carne che reca tracce di stanchezza, che tende ad appassire, che si esita a

⁸ «Il necessario, secondo Lacan, è “ciò che non cessa di scriversi”, come avviene nei fenomeni di natura, nel movimento dei pianeti o nel divenire delle stagioni [...] esiste un *automaton* proprio della categoria del necessario poiché la vita biologica vuole vivere, non cessa di volere la vita» (Massimo Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione* 523).

baciare) a tal punto da cambiare la percezione che un uomo ha di una donna. Alla fine del suo sofferto amore, quando sarà riuscito a distaccarsi da Odette, Swann troverà la sintesi un po' ironica e un po' melanconica della sua passione nella frase «Ho amato una donna che non era il mio tipo». Quale sia il tipo, lo scelgono le pulsioni – anch'esse, peraltro, intaccate dal significante, ma da un significante che tende all'Uno, alla divina, o all'infemale monotonia del dettaglio. Che ci si innamori, è una eventualità più rara: è *l'incontro con una possibilità*, che non ha lo statuto del 'non ancora'.

Il carattere traumatico del *coup de foudre* nasconde, o può nascondere, le condizioni trascendentali dell'amore: tutto sembra discendere dall'Immaginario, dalla percezione di una forma "ritrovata". L'incontro con l'oggetto perduto ci toglie il respiro. Il Simbolico sembra assente. Silenzioso, esso agisce come non-percepito. E in questa scissione tra percezione e linguaggio l'amore diventa la tautologia permanente che tutti noi conosciamo.

Proprio per il suo carattere differito – ma in Proust la passione è sempre differita: la prima volta che vede Gilberte, il Narratore le fa le boccacce -, proprio perché scaturisce dall'abbattimento di una negazione, l'amore di Swann per Odette fa emergere il Simbolico. È la pittura di Botticelli che conferisce a Odette la sua bellezza. Non accade qualcosa di analogo in ogni amore? Un frammento di bellezza penetra nella persona amata, al di là delle sue imperfezioni. Per contro, la bellezza non è necessaria nel rapporto sessuale – non sarà questa la causa della sua inesistenza?

7. Gli equivoci della contingenza e la polisemia della possibilità

Dovremo riflettere ancora sul significato di «x non esiste». In una prospettiva che privilegia la miscela modale dell'effettualità, della *Wirklichkeit*, la non esistenza è il niente come contraddittorio dell'esistenza. E poiché la maggior parte della nostra vita si svolge in questa miscela, i nostri rapporti con il niente non hanno alcun carattere metafisico, ma si svolgono in contesti 'carnapiani', in cui si registra il «non c'è» di un oggetto, di una semplice presenza (ad esempio, «non c'è niente in frigo»).⁹ Tutto cambia, però, scegliendo come prospettiva la nuova teoria delle modalità, che alle categorie tradizionali aggiunge quelle del rigido e del flessibile, dell'indiviso e del diviso, del denso e dell'articolato. Come si è già detto, questo allargamento produce una scissione delle categorie classiche, il che implica che esse non ci appaiono più come 'primitive'. Per la teoria classica, «possibile» significa «non ancora effettuale e non mai necessario»; «esistente» significa «effettuale»; e «necessario» vuol dire «ciò che è e non potrebbe non essere».

L'ovvietà di queste definizioni, dogmaticamente riproposte da una lunga tradizione, svanisce quando si assume il punto di vista della flessibilità, e del pluralismo logico. Alle relazioni tra contraddittori e tra contrari, privilegiate dalla logica disgiuntiva, si contrappongono le relazioni tra correlativi: *si contrappongono*, e non semplicemente si aggiungono, perché dai correlativi nasce un'altra logica: quando i correlativi non si accontentano di uno spazio residuale, in cui vale ancora l'identità come coincidenza (ad esempio, nel rapporto tra servo e padrone, il padrone è il padrone e il servo e il servo). La rivoluzione logica avviene quando l'identità si scinde, perché l'identico e il non-identico si annodano nello stesso soggetto (è così che accade, lo si è visto, nei processi di identificazione). Allora i correlativi non sono più il caso dell'opposizione più debole, come in Aristotele e in

⁹ Mi riferisco evidentemente alle critiche mosse contro Heidegger da parte di Rudolf Carnap, trattati in "Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio" (1931).

ogni logica disgiuntiva: sono il principio che genera un'altra logica, congiuntiva-scissionale.

Non basta: nei correlativi si manifesta un'ambizione che rischia di sfociare nella tracotanza, come è accaduto nelle vecchie versioni del pensiero dialettico, quando si millantava il superamento del principio di non contraddizione. Questa ambizione spinge i correlativi a penetrare anche nei territori degli opposti 'ben separati': non per dichiararli del tutto illegittimi, ma per mostrarne i limiti, e per indicare la possibilità di legarli reciprocamente. Si ricordi che tale legame non corrisponde a una sintesi, perché i correlativi sono gli opposti non-sintetizzabili.

Una sperimentazione logica risulta plausibile se produce effetti di conoscenza. E proprio questo è l'obiettivo della nuova logica: mostrare che la condizione umana richiede strumenti ignorati dal pensiero separativo. Proviamo ad annodare il necessario e il contingente: nella nostra esperienza, vi è qualcosa che corrisponde a questo nodo? Sembra proprio di sì: è ciò che gli antichi indicavano con il termine *kairòs*. Una situazione singolare, non semplicemente in senso numerico: una singolarità non ripetibile, in cui la datità lascia sgorgare la possibilità – superiore, non commensurabile alle altre. Questa prima definizione dovrà essere approfondita: ma se ne possono trarre subito alcune conseguenze.

Il quadrato delle modalità costruito in base alla logica rigida è inadatto a pensare situazioni complesse. E chi se ne serve – evidentemente questo vale anche per Lacan –, non può sfuggire alle sue costrizioni: esso determina delle alternative rigide, e troppo semplici. Se il necessario è ciò che non può essere altrimenti, l'unica maniera per sospendere la sua inesorabilità, l'unica via di fuga, è rappresentata dalla contingenza. Ma la contingenza sospende anche la rigidità? Questo è il problema. Se ciò a cui bisogna sottrarsi è la rigidità delle determinazioni, la vera alternativa va cercata nella flessibilità, e non semplicemente nella contingenza, che può limitarsi a variare il rigido. Così accade nella maggior parte dei casi. Innumerevoli sono le contingenze banali, anche stupide. Il loro carattere ripetitivo, la loro sterilità, può anche non manifestarsi subito. Esaltare la possibilità dell'incontro, della *tyche*, come avviene in molti testi dei lacaniani, non basta.

A meno che l'incontro non indichi una semplice contingenza: in effetti, sia in Lacan sia nei lacaniani più originali, si percepisce l'insoddisfazione per una concettualità, e per una terminologia, inadeguata. Così Recalcati afferma che «La teoria lacaniana della *tyche* impone una revisione profonda del rapporto tra la necessità e la contingenza»: non si dovrebbe pensare a un'opposizione esteriore, bensì a un annodamento (Recalcati, *Desiderio godimento* 417). Ma questo implica una riscrittura del *Seminario XX*, e in particolare delle pagine dedicate ai concetti modali. L'esigenza di una riscrittura non viene peraltro confermata neanche da Recalcati, che ritorna sovente a rimarcare il valore di rottura, di discontinuità, della contingenza nei confronti dell'*automaton* rappresentato dal Simbolico. Ciò che invece vorrei valorizzare è la distinzione tra due significati dell'incontro:

Se da un lato la *tyche* tende a generare l'*automaton*, ossia la ripetizione inflessibile dello Stesso, esiste anche una *tyche* che è in grado di sospenderlo. Altrimenti la pratica analitica non avrebbe alcun senso. Se il trauma è un evento contingente che impone la sua ripetizione come necessaria, la pratica analitica può ricondurre la necessità della ripetizione alla contingenza di un nuovo incontro (Recalcati, *Desiderio godimento* 421-422).

L'interesse con cui guardo a queste riflessioni mi costringe ad auspicare un superamento della loro ambiguità, che è presente nei testi dello stesso Lacan: da un lato, si constata il ricorso alla contrapposizione semplice tra necessità e contingenza, affidando a

quest'ultima un ruolo intrinsecamente salvifico: la buona contingenza, la felice discontinuità, contro l'assoggettante necessità; dall'altro, si percepisce il tentativo di arrivare a concetti più articolati e precisi. Non è forse questa la via della logica congiuntiva e della flessibilità? Una concettualità coerente non sarebbe forse vantaggiosa anche per la psicoanalisi?

Consideriamo ancora il quadrato delle modalità classiche, cioè rigide. È difficile evitare di porsi questa domanda: perché Lacan non s'interroga sul possibile? perché menziona tre concetti (il necessario, l'impossibile, il contingente) e ignora o dimentica il quarto? Sembra che niente, nell'esperienza psicoanalitica, corrisponda al vertice inferiore a sinistra.

Proviamo a rispondere assumendo la prospettiva che Heidegger ha delineato in *Essere e tempo*. Nel quadrato logico delle modalità, così come nell'ontologia della semplice presenza, *possibilità* significa «non ancora»: più precisamente, come indicato nel par. 31 di quest'opera, il possibile è «il non ancora reale (nel senso della realtà effettuale) e il non mai necessario» (177-178). Per esempio, prima di venir confezionato, il barattolo di yoghurt che si trova in questo momento nel mio frigorifero era soltanto possibile (= non effettuale), e adesso esiste come un oggetto contingente (= potrebbe non esistere, non vi è alcuna necessità che esso esista). Comunque, se esiste, il suo passaggio all'esistenza non era impossibile.

Il concetto di «possibilità non-ancora» svolge un ruolo separativo e introduttivo: traccia un confine rispetto al campo dell'impossibile, e apre uno spazio in cui emergeranno enti e processi contingenti: se alcuni di queste enti e di questi processi (ad esempio Dio e le leggi della natura) vadano giudicati necessari, non tocca al possibile stabilirlo. Esso garantisce che anche il necessario deve essere possibile, altrimenti sarebbe impossibile: il che è contraddittorio. Solamente questa è la funzione della possibilità non-ancora: separare, al servizio del principio di non contraddizione.

In quanto svolge una funzione formale, questo concetto non si presta ad associazioni con aspetti dell'esperienza; perciò Lacan omette di menzionarlo. Ma questo è il solo significato ammissibile di possibilità? Che cosa distingue, per fare un esempio familiare a tutti i lacaniani, il comportamento di Antigone da quello di Ismene? Antigone avrebbe potuto farsi convincere dalle argomentazioni della sorella: siamo due ragazze, le dice Ismene, come possiamo sfidare il decreto di Creonte, e il potere degli uomini? Non bisogna tentare l'impossibile, l'impraticabile. Decidendo di seppellire il cadavere di Polinice, Antigone sceglie non soltanto la particolarità del desiderio, come ha detto Lacan, ma la propria possibilità superiore. Possibilità che possiamo definire anche come necessaria, annodando due concetti in un vincolo diverso da quello previsto dal pensiero separativo: è *necessariamente possibile* che Antigone seppellisca o non seppellisca Polinice. Che gli dia sepoltura, è invece una *possibilità necessaria*, cioè superiore alla contingenza.

Possibilità necessarie sono quelle, scegliendo le quali si decide la fedeltà al proprio desiderio, a se stessi.

8. Tutte le possibilità dell'identificazione – Emma Bovary e Antigone

Fedeltà paradossale: perché significa scegliere la non-coincidenza, l'oltrepassamento di sé. I lacaniani continuano a credere, almeno così sembra, in un'etica, diciamo pure in un imperativo perché non esiste etica senza imperativi, che comanda di «essere se stessi». Invece è necessario «diventare se stessi», per riprendere la perfetta formulazione di Nie-

tzsche. Questa distinzione rischia di rimanere nell'ambito delle schermaglie retoriche, se non viene chiarita concettualmente. Proverò a essere perspicuo: i lacaniani continuano a considerare le identificazioni come equivalenti a processi di alienazione (perdita di sé); la terapia consiste allora nel dis-identificare. In tal modo si vedono solo le possibilità inferiori dell'identificazione, i suoi aspetti confusivi, che portano all'irrigidimento. Allora diventa legittimo dire che per trovare se stessi occorre «Non ridursi agli abiti dell'Altro che si portano addosso» (Soler 117). Certamente: ma l'identificazione può essere anche un modo per esplorare le proprie possibilità, osservandole nell'identità di un alter. E questa è una via obbligata, perché un soggetto plastico, privo di essenza, è costretto a cercare modelli che gli diano almeno provvisoriamente una forma. Ciò non significa che si debba lasciarsi aspirare definitivamente dall'altro, come accade nella letteratura a don Chisciotte e a Emma Bovary. E tuttavia anche il confusivo può accrescere le possibilità di un individuo: che cosa sarebbe stata Emma Bovary, senza i libri che esaltavano la passione romantica, una passione non vincolata a scelte immature e socialmente ratificate? Emma sarebbe rimasta la moglie fedele di Charles Bovary (triste destino!). Il confusivo le apre le porte a una diversa esistenza. Rileggiamo il passo in cui Emma diventa se stessa:

Ma, vedendosi nello specchio, si stupì del suo viso. Mai aveva avuto occhi così grandi, così neri e profondi. Qualcosa d'inafferrabile, diffuso sulla sua persona, la trasfigurava. Si ripeteva: «Ho un amante! Un amante!», deliziandosi a questo pensiero come a quello di una nuova pubertà sopravvenuta. Avrebbe finalmente posseduto quelle gioie dell'amore, quella febbre di felicità di cui aveva disperato. Entrava in qualche cosa di meraviglioso, dove tutto sarebbe stato passione, estasi, delirio; un'immensità azzurra la circondava, le cime del sentimento brillavano nel suo pensiero, l'esistenza comune le appariva ormai lontana, in basso, nell'ombra, tra i vuoti di quelle alture. Allora ricordò le eroine dei libri che aveva letto, e la legione lirica delle adulate si mise a cantare nella sua memoria con voci di sorelle che l'ammaliavano (Flaubert 151).

Se Emma avesse rinunciato alle sue alienazioni, se si fosse dis-identificata, se avesse scelto la *separazione* dalle eroine romantiche – seguendo l'indicazione del lacanismo ortodosso: sarebbe diventata se stessa? Forse esitiamo a rispondere perché conosciamo il destino infelice di Emma, e siamo tentati dall' 'eticamente corretto'. Forse, più sottilmente, esitiamo ad approvare completamente un personaggio, in cui Flaubert ha mostrato senza indulgenze la presenza di stereotipi: la verità è che un'adesione al confusivo crea imbarazzo a una teoria del soggetto ancora troppo rigida. La letteratura ci invita però a distinguere tra il confusivo inferiore e quello superiore: per alcuni individui, la scelta più autentica è quella che condurrà alla distruzione – ma la conservazione della vita, l'inerzia del vivere, è forse l'obiettivo supremo? Che cos'è la contingenza per Emma, se non l'incontro con Charles? La signora Bovary si distacca dal cattivo incontro con un personaggio mediocre, scegliendo il suo desiderio – il *desiderio di essere*, che l'ha plasmata in una modalità prevalentemente confusiva. Non c'è forse più verità nel confusivo che nel separativo? Almeno per alcuni.

Quanto ad Antigone: avrebbe potuto accettare di coincidere con se stessa. La sua identità 'proprietary' la circoscrive così: una ragazza greca, nata a Tebe, figlia di Edipo e di Giocasta, ecc. La sua identità relazionale e modale ne rivela la confusività: è figlia e sorella di suo padre. Creatura confusiva, nata da una madre dal duplice nome, potrebbe

scegliere di separarsi radicalmente da un *ghenos* mostruoso.¹⁰ È precisamente questo che le consiglia Ismene: separarsi dal confusivo. Antigone non rinuncia – non soltanto a seppellire Polinice. A che cos'altro decide di non rinunciare? Se leggiamo attentamente l'opera di Sofocle, possiamo constatare che il gesto di Antigone risulta precipitoso, e anche inutile, dal punto di vista meramente pragmatico. Il procedere degli eventi ne mostra la clamorosa superfluità: per richiamarsi alle leggi non scritte degli dèi, e alla pietà verso i defunti, per questa rivendicazione può bastare Tiresia, l'indovino, che a un certo punto si reca dal re per rendergli noto il nuovo morbo che sta abbattendosi sulla città: gli altari sono stati contaminati da brani del cadavere di Polinice.¹¹ Realisticamente, dobbiamo ammettere che Antigone si è esposta inutilmente, e in modo affrettato, alla punizione di Creonte: ha tentato di ottenere, a prezzo della sua vita, ciò che un personaggio maschile, più carismatico, riuscirà ad ottenere dal sovrano, divenuto incerto e timoroso. Ma è soltanto questa la motivazione di Antigone?

Oppure dobbiamo prendere sul serio la spiegazione dell'eroina?

Mai, né se fossi diventata madre di figli, né se fosse stato il cadavere di mio marito a corrompersi, io mi sarei assunta quest'ufficio contro il volere dei cittadini. E in forza di quale principio lo affermo? Morto il marito, ne avrei avuto un altro; e da un altro uomo avrei avuto un figlio, se quello mi fosse mancato: ma ora che mia madre e mio padre sono in fondo all'Ade, non è mai più possibile che mi nasca un fratello (vv. 905-912)

Goethe non aveva torto a lamentarsi della banalità di questa dichiarazione, anche se sbagliava nell'auspicare che prima o poi qualche filologo potesse dimostrare che questi versi sono stati interpolati. Lacan invece li giudica autenticamente sofoclei, e vi riscontra la particolarità assoluta del desiderio.

Questa spiegazione non è convincente, Goethe ha ragione: non perché sia falsa o arbitraria, ma in quanto dimostra che la parola è inadeguata al desiderio¹² – anche al desiderio di essere, alle identificazioni cui è fatta l'identità di Antigone. Essenzialmente quella con la madre.

L'isotopia del materno percorre tutta l'opera: si manifesta quasi subito nei versi che abbiamo appena citati, poi nel secondo tentativo di sepoltura da parte di Antigone – la guardia la vede apparire, dopo che la pianura è stata invasa da una tempesta di polvere, quando il turbine si è placato: ed ecco, «appare la fanciulla (*païs*) e geme con acuta voce di dolente uccello, quando scorga il giaciglio del nido privo dei piccoli» (vv. 422-425). E ancora, in seguito, quando Antigone si identificherà con una delle madri più sventurate, Niobe (vv. 823-833). Infine, morirà suicida come Giocasta.

Diversamente da Ismene, che la rifiuta, Antigone viene dunque assorbita dall'identificazione materna. Il suo tentativo di oltrepassare se stessa sfocia in una coincidenza autodistruttiva: è l'aporia dell'eroe tragico, il quale s'interroga su quella che è la propria *possibilità superiore*, e scopre che tale possibilità lo indirizza inevitabilmente verso l'autodistruzione. Insomma, deve constatare che tutto quanto vi è di necessario nelle proprie possibilità lo condurrà a infrangersi – contro se stesso, e non semplicemente contro limiti esterni. In questo senso, ogni personaggio tragico, e non solo Antigone, è

¹⁰ «In seguito la madre e moglie sua, duplice nome (*diplun epoi*), distrusse la propria vita con ritorti lacci» (vv. 53-54).

¹¹ «E di questa malattia soffre la città per tuo volere: poiché i nostri altari e focolari tutti sono pieni del pasto che uccelli e cani hanno fatto del cadavere dell'infelice figlio di Edipo» (vv. 1016-1018).

¹² Cfr. Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*.

dominato dalla pulsione di morte. La condizione paradossale del personaggio tragico potrebbe venir formulata così: non si dovrebbe desiderare l'impossibile, e tuttavia non si può desiderare altro. Perciò la via di Antigone si scinde da quella di Ismene.

Da Hegel in poi, molti hanno sottolineato la lucidità della scelta di Antigone in contrapposizione alle tenebre che avvolgono l'agire di Edipo, alla progressiva ma «rallentata ad arte» presa di coscienza della propria identità (Freud, "L'interpretazione dei sogni" 243). Ma Antigone è davvero priva di inconscio? Oppure la presa dell'inconscio va riconosciuta nell'identificazione con Giocasta, mai realmente portata a trasparenza?

Tiriamo le fila di questa breve analisi: Ismene è una figura della coincidenza, e della separazione rigida dal confusivo. Invece Antigone è una figura oltrepassante, anche se il suo movimento la conduce a collassare nell'alterità materna. Il fascino emanato da Antigone nasce da questo movimento, aporetico. Superiorità del confusivo rispetto al separativo.

9. L'interpretazione – La duplicità di *lalangue* – Sylvia Plath prova a leggere Joyce

Il confusivo non è il Reale, benché possa favorire lo scivolamento in questo registro. Il confusivo è uno stile logico e un regime di senso: una possibilità del linguaggio diviso. Il linguaggio diviso non ha leggi, ma anzitutto stili (separativo, distintivo, confusivo) – ed eventualmente leggi, all'interno di ciascuno di essi, e diverse tra di loro.

Ogni stile, lo abbiamo visto, è a sua volta conflittuale, abitato dalla lotta tra forma superiore e inferiore. La forma superiore riuscirà a imporsi alleandosi con le forze che le sono più affini, negli altri registri. In effetti Antigone non è soltanto un'incarnazione del confusivo, bensì una figura dell'interpretazione, e del distintivo. In lei si miscelano gli stili di pensiero.

Ma l'interpretazione non va limitata a ciò che per lo più si intende con questo termine: non ha a che fare solamente con il senso, che si presume nascosto o mascherato, e comunque già-presente. L'interpretazione è anzitutto esercizio di articolazione: essa fa emergere possibilità, tramite segmentazioni non ovvie, e distinzioni che non riguardano solo la linearità di un testo, o di un'esistenza. Dove non ci sono possibilità, è sufficiente reagire a uno stimolo o decodificare. Il barista a cui mi rivolgo per chiedere un caffè, non mi chiede «in che senso?». L'interpretazione è un'attività inferenziale, e però non si limita a inferenze che chiamerei «pragmatiche», cioè rapidamente esauribili in un contesto: per intenderci, le inferenze descritte da Grice. L'implicito a cui si rivolge l'interpretazione è la densità semantica, suscettibile di sempre nuove articolazioni ed espansioni.

Senza dubbio Antigone interpreta per mezzo della parola: si inoltra in spazi semantici che altri ritengono (o vorrebbero) compatti, univoci, e ne rivela la polisemia. La figlia di Edipo smaschera l'unilateralità della «legge»: rifiuta di assimilare i decreti di Creonte (*kerugmata*) alle leggi degli dèi (*nomima*) (vv. 454-455). E non si limita – ma questa è la nostra interpretazione di un personaggio denso – a evocare la distinzione tra due concezioni della legge (la famiglia e lo Stato, gli dèi notturni e quelli diurni, il diritto universale e il diritto positivo: su ciò si può ancora discutere): suggerisce che la legge deve essere abbastanza flessibile per accogliere le eccezioni, le singolarità. Altrimenti la legge dovrà respingere chi desidera la non-coincidenza.

Come si è già detto, Antigone offre un'interpretazione anche del proprio agire: ho voluto seppellire Polinice perché, dopo la morte dei miei genitori, non potrò avere altri fratelli. Interpretazione inadeguata. Ma sarebbe riduttivo limitare l'interpretazione alla

sfera del linguaggio. Con la sua decisione, Antigone interpreta se stessa: vale a dire che la sua azione ha un carattere interpretativo, al di là delle esplicitazioni che il personaggio offre. Dobbiamo distinguere le azioni che sono mere *esecuzioni* di possibilità già articolate e le azioni che sono *interpretazioni* di possibilità. L'interpretazione fa emergere la differenza tra contingenza e necessità.Cogliere l'occasione irripetibile, il *kairòs*, è la prerogativa dell'intelligenza strategica, è una scelta per la quale manca sovente il tempo di una riflessione, e in conseguenza della quale il soggetto si avventura su un terreno ignoto. Niente garantisce la felicità dell'esito; anzi, nel caso dell'eroe tragico, l'infelicità è scontata.

Ritengo di avere chiarito lo statuto dell'interpretazione. Anzitutto, essa non è semplicemente un'attribuzione, o un'iniezione, di senso; e non è neanche la decifrazione di un senso nascosto. È un'attività assai più complessa; se la riferiamo a un soggetto, reale o di finzione, essa consiste nell'analizzarlo (a) dal punto di vista della possibilità; (b) in quanto determinato dal conflitto tra i desideri di coincidenza e di non-coincidenza; (c) in quanto dotato di una pluralità di modi di pensare: uno di questi modi è *l'inconscio*.

Torniamo così ai problemi discussi nella prima parte di quest'articolo, all'inconscio strutturato come un linguaggio, e all'inconscio reale. In questa distinzione, che è anche un'espansione, Colette Soler vede la novità (o una delle maggiori novità) della teoria lacaniana. Riprendiamo dunque la distinzione tra i due inconsci: quello linguistico, decifrabile, e che si manifesta nel lapsus, nel sogno, nel sintomo, inteso non come disfunzione ma come apporto della verità, e quello di *lalangue*, che «è Reale, perché è fatta di tanti uno, fuori catena e dunque fuori senso (il significante diviene reale quando è fuori catena)» (Soler 48). Ci si dovrebbe chiedere, tuttavia, per quale ragione il reale venga indicato con un termine che appare più vicino al linguaggio che non al 'fuori linguaggio'. *Lalangue* – non è forse un'espressione congiuntiva? Essa abolisce l'intervallo articolatorio di cui il linguaggio (o *la langue*, in Saussure) si serve per agganciare stabilmente significanti e significati: di questi intervalli si serve il regime separativo, e anche – non senza ammettere eccezioni – quello distintivo. Non il confusivo, che cancella i tagli favorevoli al capitonaggio, e riporta il linguaggio (o meglio i regimi separativo e distintivo) sotto il governo del principio di instabilità. Nel confusivo il significante si emancipa dal senso – ma non necessariamente dal ritmo, dall'intonazione.

Significanti e loro destini (parafrasando un celebre saggio di Freud). C'è un confusivo che, pur lasciandosi guidare dalla musicalità, si intreccia con il distintivo: nascono così quei bisticci chiamati *pun* o *calembour*. Alcuni sembrano generati dal puro piacere dei suoni, altri sono guidati da motivazioni: tra di essi, i calembour dello stesso Lacan (*l'hommelette*, *la dir-mension*, *l'achose*, ecc). Da quest'intreccio nascono alcuni motti di spirito, che Freud colloca tra i motti verbali, in cui la tecnica è irriducibile: si pensi al «familiarario» di Heine, citato all'inizio del saggio "Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio".

Ma il confusivo può spingere quasi all'estremo il suo potere di sovrapposizione e dissoluzione, ed è ciò che accade in *Finnegans Wake*. Rileggiamone l'inizio attraverso gli occhi di un personaggio letterario, fortemente autobiografico, la Esther di *The Bell Jar*, mentre si accinge alla lettura dell'ultima opera di Joyce:

riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay, bring us by a comodus vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs ...

Lo spesso volume mi pungeva la pancia.

riverrun, past Eve and Adam's ...

Forse la lettera minuscola all'inizio del libro significava che in realtà niente ha veramente inizio, con la maiuscola, ma fluisce da ciò che viene prima. *Eve and Adam's* erano Adamo ed Eva, ovviamente, ma probabilmente c'era anche qualche altro significato.

Magari si trattava di un pub di Dublino.

I miei occhi affondarono in un guazzabuglio di lettere dell'alfabeto fino alla parola lunghissima a metà pagina

*bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonnerronttuonnthunntro-
varrhounawskawntooobooordenenthurnuk!*

Contai le lettere. Cento esatte. Doveva essere importante.

Perché proprio cento?

Provai a pronunciare la parola ad alta voce incespicando.

Sembrava di sentire un pesante oggetto di legno rimbalzare giù dalle scale, bump bump bump, un gradino dopo l'altro. Avvicinai il libro agli occhi e lasciai che le pagine si aprissero lentamente a ventaglio. Parole vagamente familiari ma tutte contorte, come facce nello specchio deformante al luna park, mi sfilarono davanti senza lasciare alcuna impressione sulla superficie vitrea del mio cervello.

Strizzai gli occhi per metterle a fuoco meglio.

Le lettere misero fuori spine e doppi uncini. Le osservai separarsi e ballonzolare su e giù.

Poi ricongiungersi in forme fantastiche, intraducibili, come caratteri arabi o cinesi (Plath, *La campana di vetro*, 107-108).

Mi pare che qui si descriva un'esperienza di *lalangue*, nella sua oscillazione tra simbolico e reale. Oscillazione che è una giunzione, e che il lacanismo spezza, inevitabilmente, in quanto mantiene una frontiera rigida tra i due registri.

Stranamente, i lacaniani mantengono la concezione del linguaggio indiviso, anche quando si trovano a dover constatare le sue divisioni: ma i regimi sarebbero soltanto due, il separativo e il confusivo. Manca una visione del linguaggio nella sua flessibilità, manca il terzo stile logico, il distintivo. Si può spiegare solo così il loro dogmatismo: se il linguaggio è un codice, come sostenevano Jakobson e altri strutturalisti, allora *lalangue* non può trovare spazio nella dimensione del linguaggio. A ciò si può obiettare: (i) che «il» linguaggio non esiste, e dunque, in quanto non esiste, non rappresenta un termine di confronto con *lalangue*!; (ii) che, nella misura in cui esiste, non è semplicemente un codice: questa concezione è ormai ampiamente superata anche dalla linguistica che rivendica il monopolio della scientificità.

Dunque *lalangue* è il crinale lungo il quale scivolano, su versanti opposti, il Simbolico e il Reale. Nel saper-ci-fare di Joyce, *lalangue* appartiene al linguaggio, nell'accezione che viene conferita dalla teoria degli stili. Nel suo incontenibile ermetismo, nella sua folle polisemia, *Finnegans Wake* è pur sempre scritto in una lingua *pubblica*, dunque è linguaggio. Joyce si sarà lasciato 'impregnare' da *lalangue* – per usare un verbo particolarmente felice, ma non si è limitato a un uso privato. Il *sinthomo* di Joyce è un'opera d'arte.

Diverso è il caso di chi viene *lallato*, trasportato su onde sonore, insignificato (o non semantizzato), non arato dai tagli del significante, e riceve la melodia dei genitori (o di chiunque altro) come un marchio privato, che condiziona il suo godimento.

Mi fermo un istante sulle formulazioni di Lacan: un modo di parlare, laddove prima diceva discorso dell'Altro. [...] Modo di parlare include la struttura di linguaggio, ma vi aggiunge qualcosa ... qualcosa come lo stile di parlare, con ciò che esso include di fraseggio, di ritmo, di respirazione, che passa anche al livello di ciò che viene inteso, che impegna il corpo

ed eleva talvolta la parola alla dimensione di spettacolo [...]. È per questo che ho impiegato il termine “canzone” dell’Altro per designare ciò che c’è di lallato – se posso forgiare questo participio passato servendomi del *lallare* latino – ciò che vi è di lallato nell’emissione della parola articolata dall’Altro (Heidegger, *Essere e tempo* 46-47).

Mi sembra che queste considerazioni non siano coerenti con la separazione rigida tra i due inconsci.

Dovremmo semmai riprendere la definizione lacaniana dell’inconscio come virtualità, per riconoscerne i limiti e svilupparla. Come si è constatato, Lacan si attiene alla nozione di possibilità come ‘non ancora’, criticata da Heidegger.¹³ Virtuale significa «non ancora realizzato». Ma il «non ancora realizzato» comprende anche tutte le possibilità contingenti, accidentali, intercambiabili, sterili. Questa concezione ignora la differenza tra possibilità inferiori e superiori. Da dove nasce questa differenza? Dall’inconscio stesso? Nell’inconscio le nostre vite possibili sarebbero già lì, l’una accanto all’altra, e l’interpretazione dovrebbe soltanto scegliere la forma di vita più coerente con il nostro desiderio? È poco verosimile. Nell’inconscio domina il *senza forma*. Le possibilità proliferano, alimentate da una forza contagiosa che è lo sfacelo. I significanti dell’inconscio subentrano all’assenza di forma, e la loro ‘morfosemantica’, se così si può dire, allude a determinazioni possibili nell’istante stesso in cui le ostacola e le interrompe. Perciò è necessaria l’interpretazione, non come decifrazione o elucubrazione, non come il rilancio di un bla bla analitico, non come il rinvio infinito (l’infinità può essere inerzia, proliferazione pigra), ma come *decisione*.¹⁴

I ritmi temporali sono diversi. Talvolta il tempo accelera, e la sua velocità rischia di paralizzare: la mano esita a immergersi nel flusso della vita, le dita temono di stringere il filo esile della Fortuna – che, per riprendere un’immagine degli antichi, va afferrata per i capelli: è il tempo nella sua dimensione strategica, e non riguarda solo i mondi della guerra e della politica, ma anche la vita quotidiana. Ci sono scelte che possiamo fare o non fare, ma la possibilità di scegliere non tornerà.

Ma il tempo in cui viviamo più a lungo è quello ripetibile. Esso si ripropone, nelle divisioni del soggetto: le virtualità dell’inconscio sono una sorta di *kairòs* permanente, sempre disponibile per un soggetto che s’illude di vivere nell’eternità, e che perciò differisce, pospone, spreca, allontana. Le possibilità che noi stessi siamo usciranno dall’informe – vi escono costantemente, e poiché dall’informe non proviene indicazione alcuna, tendono a entrare in forme già articolate. Non è facile annodare i registri della soggettività in un progetto che non corrisponda al Super-io epocale, alle sue ingiunzioni come divieto e come godimento.

10. Determinismi

Il punto d’incontro tra letteratura e psicoanalisi è l’amore per la singolarità. Dunque per la libertà, per l’irriducibilità dell’individuo a qualunque standard. Eppure la psicoanalisi sembra aver contraddetto la sua vocazione, nella misura in cui non ha mai mostrato particolari reticenze nell’avvicinarsi a una visione deterministica. In una delle lezioni tenute all’Università di Vienna, Freud racconta un suo lapsus, la dimenticanza di un nome proprio (la capitale del piccolo Stato che ha per capitale Montecarlo), e descrive la tecnica di

¹³ E da Bergson in *Il possibile e il reale* (1930).

¹⁴ Il taglio della seduta non è forse un’interpretazione-decisione?

recupero, cioè le associazioni libere – che risultano assai meno libere di quanto si poteva credere. Il linguaggio vincola le associazioni: posso sostituire una parola con qualunque altra, e le vie della sostituzione sono numerose. Non così numerose, però, da impedirmi di ripercorrerle a ritroso: «Montevideo, Albania, Montenegro, Colico» (Freud, “Introduzione alla psicoanalisi”). Operazioni retoriche, sul lato del significante oppure su quello del significato. È così che si arriva alle cosiddette «leggi del linguaggio»: vuoi sostituire/rimuovere l’unità semiotica «casa»? Che sia la coscienza oppure l’inconscio a guidarti, non potrai – secondo Jakobson – che seguire due vie: l’asse paradigmatico («è una povera casetta») o quello sintagmatico («bruciata»): metafora e metonimia (“Due aspetti del linguaggio” 40-41). Abbiamo detto che questo modello è troppo semplice, ma, anche se aumentiamo i procedimenti fondamentali in modo da evitare confusioni, il loro numero rimane sorprendentemente piccolo.

Senza dubbio, il determinismo retorico – come chiamarlo altrimenti? – differisce da quello contemplato nelle scienze naturali: la causalità linguistica è sempre parzialmente elastica. Nella fase centrale dell’insegnamento lacaniano, si è approdati al *determinismo del significante*, che molti hanno inteso come una causazione inesorabile: eppure, il seminario su “La lettera rubata” la escludeva, mostrando che ad essere “rigidamente causati” sono unicamente i personaggi inchiodati a un solo registro: il Re, e la polizia; e anche la Regina, sia pure in un diverso regime di senso, quello del narcisista e non quello del cieco. I personaggi complessi, e flessibili (il ministro D., Dupin) si muovono – e scivolano – da un regime all’altro: non sono semplicemente un buco nella struttura, bensì un intreccio tra modi (o stili di pensiero).

La più forte smentita alla nostra libertà proviene tuttavia, e su ciò hanno insistito l’ultimo Freud e l’ultimo Lacan, dalla pulsione di morte, dalla tendenza a una ripetizione maligna. La vita si rivolta contro se stessa. L’ente che ha il privilegio del poter-essere, della possibilità di non coincidere con se stesso, subisce l’attrazione della coincidenza. La subisce? Si direbbe che la desidera, la vuole. Nietzsche lo aveva descritto nel proemio dello *Zarathustra*: colui che egli designa come l’ultimo uomo non desidera un’identità oltrepassante.

Io vi dico: bisogna avere ancora il caos in sé per poter partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora il caos in voi.

Ahimè, verrà il tempo in cui l’uomo non partorirà più nessuna stella! Ahimè, verrà il tempo dell’uomo più spregevole, che non potrà più disprezzare se stesso!

Vedete, io vi mostro l’ultimo uomo!

[...]

La terra sarà allora diventata piccola, e su essa saltellerà l’ultimo uomo, che farà tutto piccolo. La sua razza è inestirpabile, come la pulce di terra; l’ultimo uomo è quello che ha la vita più lunga.

«Abbiamo inventato la felicità» dicono gli ultimi uomini, e ammiccano.

[...]

E qui finì il primo discorso di Zarathustra, che si chiama anche «il proemio»: giacché a questo punto lo interruppe il clamore e il piacere della folla: «Dacci quest’ultimo uomo, Zarathustra – così gridavano – facci diventare quest’ultimo uomo! (*mache uns zu diesen letzten Menschen!*) E noi ti regaleremo il superuomo!». E tutta la folla esultò schioccando la lingua.

(33-34)

Vorrei rilevare l’importanza di due espressioni. La prima è «Facci diventare»: è l’unica metamorfosi desiderata, e non smentisce il desiderio di coincidenza, semplicemente lo

prolunga, lo perfeziona. È il desiderio di un'identità definitiva. La seconda riguarda la presenza del caos dentro di sé: dunque, di una plasticità non ancora domata. Indomabile?

Un energetista come Deleuze risponderebbe positivamente. Un real-laciano metterebbe l'accento sul resto, sull'eccedenza, sull'inassimilabile:¹⁵ il caos è alterità rispetto al linguaggio-pensiero. E se il caos può essere un nome per il reale, l'alterità del reale si sottrae al Grande Altro, sino al punto da affermarsi come 'più esistente', sino a introdurre il dubbio che l'Altro non esista – così evidente appare adesso la sua inadeguatezza.¹⁶ Il reale si pone come Uno – Uno senza l'Altro: come il *non-rapporto*, mentre tutto è rapporto quando è l'Altro ad essere chiamato in gioco.

Riflettiamo. Qual è lo statuto logico del non-rapporto, ammettendo che ne abbia uno? Ebbene, il rapporto ha come contrario l'*anti-rapporto* (l'eccezione, che non abolisce la regola, ma vi apre un buco, crea una discontinuità) e come contraddittorio il *non-rapporto*. Accettiamo provvisoriamente queste precisazioni, che derivano dal quadrato logico (cioè della logica rigida): il non-rapporto sarebbe radicalmente alternativo, assolutamente incompatibile con il rapporto. Esasperando la sua incompatibilità, sarebbe anche ciò che abolisce il quadrato logico, la logica separativa, la logica in tutti i sensi. Questa possibilità viene indicata da Nicolò Terminio in un saggio recente come l'Uno-Solo, cioè come «rumore di non senso che non rinvia ad altro» e «autismo pulsionale»; come il luogo del *parlessere* e di *lalangue* (102).

E tuttavia la nozione di «non-rapporto» non può non presentare un lato paradossale, per il fatto stesso che se ne parla: «così l'Uno-Solo, sebbene non partecipi a niente, rimane come una dimensione a cui l'essere umano non può non cercare di rapportarsi» (102). Non riaffiora qui l'esigenza di una logica congiuntiva?

D'altronde l'Uno, anche se pensato come *absolutus*, implica almeno una relazione: quella con se stesso. In apparenza, tale relazione non sarà di coincidenza con sé, in quanto possono coincidono con se stessi solo gli enti suscettibili di rapporto, sia che vengano definiti non-relazionalmente, cioè positivamente, mediante una serie di proprietà (questa zolletta di zucchero è cubica, bianca, dolce), sia che vengano definiti tramite relazioni negativo-differenziali (come vuole Saussure per la *langue*): ad esempio le lettere dell'alfabeto, o i fonemi di una lingua. Ma anche quando l'identità di un elemento ha bisogno della reciprocità, del gioco delle differenze, per acquisire il suo spazio identitario, non per questo smette di coincidere con se stesso.¹⁷

¹⁵ «L'esistenza è residuale, l'esistenza è *eterogenea*, l'esistenza è *altra* rispetto all'idea» (Ronchi 28).

¹⁶ Sul significato di «l'Altro non esiste» si veda Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione* (423).

¹⁷ Su ciò Soler si inganna clamorosamente. Quando scrive, riferendosi alla fonologia di Jakobson, che «Per il fatto di definirsi solo in rapporto a un altro, il significante non è mai identico a se stesso» (115), Soler attribuisce alle relazioni negativo-differenziali dello strutturalismo un effetto di "disidentità". Non è affatto così! Quando Saussure si serve dell'alfabeto per esemplificare le caratteristiche di ogni sistema, e afferma che «il valore delle lettere è puramente negativo e differenziale: una stessa persona può scrivere *ts* con diverse varianti. «La sola cosa che conta è che questo segno non si confonda sotto la sua penna con quello di *l, d, ecc.*» (*Corso di linguistica generale* 145), mostra come l'identità (= la coincidenza con se stesso) possa venire acquisita in un modo diverso da quello tradizionale, fondato sull'assegnazione di proprietà positive.

Questa concezione è originale, non intendo ovviamente negarlo: ma resta sul versante dell'identità-coincidenza. Le articolazioni che fanno sorgere il sistema sono pur sempre articolazioni separative. L'equivoco in cui cade Soler non è privo di giustificazioni, in quanto lo strutturalismo (classicamente, quello di Jakobson e di Lévi-strauss) accentua le correlazioni; ma non sino ad autorizzare gli sconfinamenti.

L'Uno, in quanto non è l'uno di qualche universo articolato, che si presuppone usando frasi come «passami un bicchiere» oppure «la b è una consonante», avrà un'identità paradossale. Privo di relazioni, si inabissa in se stesso. Il solo statuto teorico possibile di un Uno *absolutus* è la *coincidentia oppositorum*: come il non-rapporto è un rapporto, quantomeno un rapporto con il «non», così l'Uno che nega l'Altro va a sfociare nella negazione stessa. Una negazione rigida, aporetica.

Tutto ciò può sembrare un puro esercizio logico. E certamente lo è, senza che si debba però escludere l'eventualità che esso corrisponda a un tipo di esperienza, che potremmo chiamare «esperienza dell'inarticolato». O forse semplicemente «trauma». In ogni esperienza traumatica, il soggetto non diventa forse *Uno*? Egli s'identifica con la forza che annienta la sua capacità di articolazione, egli diventa «non se stesso». Lo diventa aporeticamente, e la sua identità è quella di un paradosso incatenato. Si trova alla distanza più grande rispetto alla non-coincidenza (flessibile).¹⁸

11. Il seminario dei non-rapporti e i suoi pregiudizi

Può darsi però che la mia argomentazione non appaia persuasiva a chi vorrebbe pensare il non-rapporto nella sua virtualità più estrema. Che sia impossibile sottrarsi alla dimensione relazionale, che il non-rapporto implichi ciò che pretende di negare: tutto ciò potrebbe anche venir considerato un sofisma. Il valore di un'argomentazione dipende dall'orizzonte in cui essa s'iscrive, così come una pianta può crescere soltanto su una porzione di terreno. Ma questo vale anche per la posizione che stiamo criticando: dove crescono le sue radici? Quali sono i suoi presupposti?

Nel *Seminario XX*, che per Miller «è veramente il seminario dei non-rapporti», cioè della disgiunzione «tra il significante e il significato, tra il godimento e l'Altro, tra l'uomo e la donna sotto la forma del «Non c'è rapporto sessuale» (Miller, *I paradigmi del godimento* 34-35), la nozione di non-rapporto viene estesa fino a sospendere ogni effetto di realtà del linguaggio, e di tutto ciò che può venir chiamato struttura. Il Simbolico sembra galleggiare nel vuoto, nel grande taglio che ha reciso ogni legame con il 'C'è' del godimento. Nel vuoto, ma non sul vuoto, perché ciò su il Simbolico fluttua è la pienezza dell'Uno.

Sarebbe questo il rovesciamento di prospettiva deciso da Lacan nel *Seminario XX*: il nuovo paradigma lacaniano, il sesto nella ricostruzione di Miller, si distingue in quanto parte dal godimento (Miller, *I paradigmi del godimento* 36). E non dal linguaggio: «In *Ancora* egli mette in questione il concetto stesso di linguaggio, che considera come un concetto derivato e non originario, in rapporto a quella che egli si inventa di chiamare *lalingua*, e che è la parola, prima della sua sistemazione grammaticale e lessicografica» (34). Miller insiste su questo punto, che è davvero fondamentale: «era necessario questo sesto paradigma perché il linguaggio e la sua struttura, che prima erano trattati come un dato primario, apparissero come secondari e derivati» (34).

Un rovesciamento: ma non una novità rivoluzionaria, come crede Miller. Al contrario, riscontriamo qui uno schema tipico della tradizione filosofica, la si chiami metafisica oppure ontoteologica: la distinzione tra originario e derivato, accompagnata, come è ov-

Lo strutturalismo è un pensiero congiuntivo, ma non scissionale. Lo si può comprendere osservando il funzionamento della negazione. Su questo problema, mi permetto di rinviare a Giovanni Bottioli, «Il parricidio non ha avuto luogo. Il *non* per gli stili di pensiero».

¹⁸ L'Uno sarebbe allora coincidenza con sé nel modo del 'non-rapporto', e dell'inarticolato: a differenza delle identità come coincidenze semplici, in uno spazio destinato all'articolazione.

vio, da una enfattizzazione del primo termine. L'origine piena, il calice perfettamente colmo, che può eventualmente debordare fuori di sé: presenza conchiusa o potenza straripante, l'origine è l'Uno che fa a meno dell'Altro. E l'Altro – che inevitabilmente «appare come l'Altro dell'Uno» (Miller, *I paradigmi* 38) – avrà lo statuto ontico della derivazione.

Nella tradizione filosofica, lo schema «originario/derivato» è stato pensato in due modi: quello del platonismo e quello dell'energetismo. Nel primo caso gli archetipi e le copie, nel secondo le forze e le forme. In particolare, il linguaggio come istituzione sociale deriverebbe dall'esaurirsi dell'*élan vital*, per usare la celebre espressione di Bergson. Energia, vita, *jouissance*, che si degradano allontanandosi dall'origine: concettualmente, cambia poco o nulla. Vico, il Nietzsche di Deleuze, anticipano la prospettiva del *Seminario XX*.

Non possiamo non rammaricarci per il fatto che Lacan riproponga senza accorgersene un'abitudine del pensiero metafisico, anziché scegliere la prospettiva conflittuale che è implicita nella teoria dei registri – almeno per chi ha sempre letto Lacan senza preoccupazioni di ortodossia. Ma questa prospettiva avrebbe potuto diventare dominante solo a condizione di venir utilizzata anche nei confronti del Simbolico: invece Lacan non ha mai messo realmente in discussione il pregiudizio del linguaggio indiviso: e del significante non modalizzato. Così la definizione del significante è rimasta incompleta: non è mai diventata «un significante rappresenta il soggetto per un altro significante, che può appartenere o no al medesimo stile di pensiero». Eppure questa è la direzione indicata dal racconto di Poe “La lettera rubata”, e da ogni grande testo letterario.

Al significante indiviso si può riconoscere l'autonomia, e l'arbitrarietà in senso sistemico (è la lezione di Saussure e dello strutturalismo); si è tentati inevitabilmente di accentuare la non-dipendenza rispetto a referente. È una delle unilateralità di cui Miller non si avvede, quando enfatizza l'articolazione, e il rinvio, contro la funzione rappresentativa del linguaggio. «Il significante irrealizza il mondo» (Miller, *I paradigmi* 213). Sì e no. Uno dei modi del significante, lo stile separativo, quando non viene limitato alla sfera logica – e persino in questo caso, implicitamente –, è orientato verso la realtà effettuale. Perciò Russell diceva che la logica non deve ammettere gli unicorni più di quanto non debba farlo la zoologia (Russell 199-200). C'è solidarietà tra logica separativa e ontologia ridotta all'ontica.

Dovremmo inoltre credere che lo stile distintivo, il pensiero strategico, sia ‘irrealizzante’? O non dobbiamo piuttosto distinguere modi dell'azione? L'agire strategico – e non solo il pensiero – è interpretazione di possibilità a cui bisogna dare creativamente una forma.

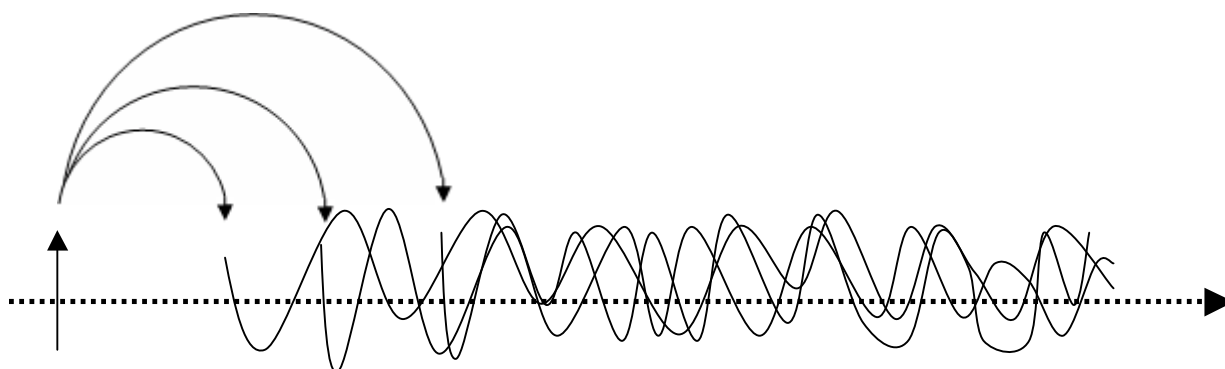
Torniamo alle alternative rigide del *Seminario XX*. Quale relazione potrebbe esserci tra linguaggio indiviso e godimento, se non la disgiunzione? E perché l'alternativa ai rapporti rigidi dovrebbe essere il non-rapporto? Se si continua a pensare il linguaggio come istituzione, grammatica, non diventa inevitabile spingere *lalangue* nel reale? Purtroppo, il *Seminario XX* resta imprigionato in una serie di pregiudizi: la concezione tradizionale delle modalità, lo schema originario/derivato, il linguaggio imperniato soltanto su articolazioni separative.

12. Le possibilità del linguaggio diviso

Non intendo riaffermare un primato del linguaggio, una dominanza unilaterale, una pervasività completa. La mia concezione si ispira alla flessibilità e al pluralismo logico, e riconosce la potenziale fecondità dei conflitti. Ritengo perciò che sia necessario pensare

elasticamente i rapporti tra i registri, il che implica il continuo mutare della dominanza esercitata dall'uno o dall'altro. Bisogna inoltre imparare a riconoscere tutta l'elasticità possibile in ogni registro – anche nel reale.

Le possibilità del Simbolico, del linguaggio, sono gli stili: ontologicamente, essi sono contemporanei. Sgorgano negando l'esistenza dell'Uno. «Polemos e logos sono la stessa cosa», ha detto Heidegger (*Introduzione alla metafisica* 72). Tramite un modello che riprende l'idea della langue come sistema virtuale, ma che scinde l'asse paradigmatico (contro la codificazione jakobsoniana), vediamo manifestarsi un dinamismo di legami e di conflitti, che ho già presentato altrove come la «pioggia degli stili»:



Mentre si libera dalle unilateralità strutturaliste, questo modello subentra allo schema «originario/derivato», e offre una maggiore articolazione. Anzitutto, perché non ostacola una teoria della flessibilità, che l'energeticismo diluisce nella fluidità. Inoltre, perché non ci impedisce di distinguere la modalità superiore e quella inferiore in ogni regime. Il separativo ha le sue eccellenze, che non consistono semplicemente in un surplus di difesa nei confronti di *lalangue*.

Il Simbolico sostitutivo, il Simbolico difensivo – non conseguono forse dalla concezione dell'*indiviso*, cioè dotato soltanto di un tipo di articolazione? Il linguaggio stilisticamente indiviso contiene solo articolazioni separative, e poco importa se esse vengano determinate in senso sistemico, come mostra lo schema saussuriano dei due flussi. Per contro, nel modello che propongo le articolazioni congiuntive (la metafora interazionale, la «e» di Tristano e Isotta, i *pun* di Joyce) sono possibilità del linguaggio, e sono «inaugurali» quanto le articolazioni separative (che permettono di distinguere, ad esempio, *redouter*, *craindre*, *avoir peur*).¹⁹

Queste possibilità sono dunque co-originarie. Non c'è l'originarietà di *lalangue*, frenata, addomesticata, impoverita dal linguaggio derivato e difensivo. Dobbiamo allora problematizzare la celebre tesi di derivazione hegeliana, secondo cui la parola uccide la cosa (con la minuscola e con la maiuscola). Il Simbolico sarebbe solo, o prevalentemente, mortifero? Certamente, alla parola intesa nella sua dimensione lessicografica, sfugge la singolarità di ciò che essa nomina. Ma la parola non è soltanto nome, e il linguaggio non è adamitica attività referenziale. Sviluppando la ricchezza delle relazioni, di cui è fatto, il

¹⁹ «All'interno di una stessa lingua, tutte le parole che esprimono delle idee vicine si limitano reciprocamente: sinonimi come *redouter*, *craindre*, *avoir peur* hanno un loro proprio valore solo per la loro opposizione; se *redouter* non esistesse, tutto il suo contenuto andrebbe ai suoi concorrenti» (Saussure, *Corso* 141).

linguaggio interroga la vita nelle sue possibilità, e la sfida a generare ciò che senza il linguaggio non sarebbe neanche immaginabile. Perciò Wilde dice: «Dopo aver suonato Chopin mi sento come se avessi pianto su peccati che non ho commesso, e lamento tragedie che non mi appartenevano. La musica mi sembra sempre produrre quest'effetto. Ti crea un passato di cui eri all'oscuro» (190). I linguaggi dell'arte estendono la nostra esistenza al di là delle limitazioni imposte dalla *Wirklichkeit*: non perché siano «irrealizzanti», ma perché sono *possibilizzanti*.

Attribuire alla parola effetti unicamente mortiferi è sbagliato, per due motivi: perché la parola può vivificare, e perché ciò a cui si rapporta la parola non è mai semplicemente la vita. *Il y a de l'Un*. L'Uno del godimento sarebbe la vita stessa, o non sarebbe invece un annodamento aporetico tra gli opposti, che gli altri registri potrebbero districare?

Lasciamo pure che dal reale giungano tutte le sorprese possibili, a condizione di saper distinguere le contingenze sterili dal *kairòs*. Ma possiamo credere che nel reale siano presenti le migliori virtù salvifiche, terapeutiche? Scrive Colette Soler:

Non si può più pensare di ridurre il sintomo a zero e, se non c'è soggetto senza sintomo, cosa diventa allora l'effetto terapeutico dell'analisi? Esso esiste, l'esperienza lo prova, ma è solo cambiamento di sintomo. Detto senza ironia, un sintomo ossessivo può cedere, perché una donna o un uomo, o qualunque altro partner può venire a sostituirlo! Una omosessualità assunta può sostituirsi a una eterosessualità che non era che di facciata, e viceversa, ecc. Che un sintomo più vivibile per il soggetto si sostituisca a uno che gli era intollerabile, è un gran successo (Soler 213).

Fin qui, d'accordo. Restano almeno due domande, per concludere provvisoriamente: che l'analisi debba concludersi con l'identificazione al sintomo, e non in una elasticizzazione dell'identità, lascia perplessi; una perplessità anche maggiore desta l'affermazione, secondo cui «Se il nucleo del sintomo viene dal Reale fuori senso de *lalngua* oscena, non può risolversi che attraverso questo stesso Reale» (Soler 49).

È più probabile che ogni cambiamento importante nella vita del soggetto richieda l'insieme, la cooperazione non strettamente pacifica, dei tre registri. Si potrebbe obiettare che l'identificazione al sintomo indica la via più clinica, la peculiarità terapeutica; tuttavia la psicoanalisi è una teoria che non è mai stata, a partire dall'*Interpretazione dei sogni*, una teoria soltanto clinica, e alle sue ibridazioni con altri saperi deve sicuramente una parte della sua fecondità. Una 'clinicizzazione' della psicoanalisi non sembra un esito auspicabile, anche per i saperi che dalla psicoanalisi ricevono stimoli di grande rilievo.

Forse queste considerazioni appartengono al mio modo personale di leggere i testi di Freud e di Lacan. Può darsi che io non capisca la vera direzione del pensiero di Lacan, e non soltanto i real-lacanian. In una prospettiva che forse è *troppo* personale – ammettendo che questo avverbio sia giustificato –, il linguaggio continua ad apparirmi non tanto come attribuzione di senso (con tutte le tentazioni addomesticanti e rassicuranti che ne possono derivare) quanto piuttosto come luogo dell'intelligenza. Aver riconosciuto alla letteratura possibilità mai adeguatamente valorizzate del pensiero umano è sicuramente uno dei grandi meriti di Freud.

Bibliografia

- Bergson, Henri. *Pensiero e movimento*. Trad. Francesca Sforza. Milano: Bompiani, 2000. Stampa.
- Black, Max. "Metaphor". *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954): 273-294. Stampa.
- . *Modelli archetipi metafore*. Trad. Annalisi Almansi e Enrico Paradisi. Parma: Pratiche, 1992. Stampa.
- Bottioli, Giovanni. *Jacques Lacan. Arte linguaggio e desiderio*. Bergamo: Sestante, 2002. Stampa.
- . *Che cos'è la teoria della letteratura*. Torino: Einaudi, 2006. Stampa.
- Flaubert, Gustave. *Madame Bovary*. Trad. Giuseppe Achille. Milano: Rizzoli, 2012. Stampa.
- Freud, Sigmund. "L'interpretazione dei sogni". A cura di Cesare L. Musatti. *Opere. Vol. III: 1899. L'interpretazione dei sogni*. Torino: Bollati Boringhieri, 1989. Stampa.
- . "Delirio e sogni nella *Gradiva* di W. Jensen". *Opere. Vol. V: 1905-1908. Il motto di spirito e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, 1972. Stampa.
- . "Introduzione alla psicoanalisi". *Opere. Vol. VIII: 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, 1989. Stampa.
- . "Psicologia delle masse e analisi dell'io". *Opere. Vol. IX: 1917-1923. L'io, l'es e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri, 1989.
- Heidegger, Martin. *Introduzione alla metafisica*. Trad. Giuseppe Masi. Milano: Mursia, 1968. Stampa.
- . *Segnavia*. Trad. F. W. Von Hermann. A cura di Franco Volpi. Roma: Adelphi, 1987. Stampa.
- . *Che cos'è metafisica?* A cura di Franco Volpi. Roma: Adelphi, 2001. Stampa.
- . *Essere e tempo*. Trad. Pietro Chiodi. Milano: Longanesi, 2005. Stampa.
- Jakobson, Roman. *Saggi di linguistica generale*. Trad. Luigi Heilmann e Letizia Grassi. Milano: Feltrinelli, 2002. Stampa.
- Lacan, Jacques. *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*. A cura di Antonio Di Ciaccia. Torino: Einaudi, 2008. Stampa.
- . *Il seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*. Torino: Einaudi, 2008. Stampa.
- . *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*. Torino: Einaudi, 2011. Stampa.
- Miller, Jacques-Alain. *I paradigmi del godimento*. Roma: Astrolabio, 2001. Stampa.

Perché bisogna riscrivere Lacan

Giovanni Bottioli

- Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII.* Roma: Astrolabio, 2006. Stampa.
- . *Delucidazioni su Lacan.* Torino: Antigone Edizioni, 2008. Stampa.
- Neri, Laura e Stefania Sini, a cura di. *Il testo e l'opera. Studi in ricordo di Franco Brioschi.* Milano: Ledizioni, 2016. Stampa.
- Nietzsche, Friedrich. *Così parlò Zarathustra.* A cura di Giangiorgio Pasqualotto. Milano: Rizzoli, 1985. Stampa.
- Pasquinelli, Alberto, a cura di. *Il neoempirismo.* Torino: UTET, 1969. Stampa.
- Plath, Sylvia. *La campana di vetro.* Trad. Anna Ravano. Milano: Mondadori, 2015. Stampa.
- Proust, Marcel. *Un amore di Swann.* Trad. Natalia Ginzburg. Torino: Einaudi, 1978. Stampa.
- Recalcati, Massimo. *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna.* Milano: Cortina, 2011. Stampa.
- . *Jacques Lacan. Vol. 1: Desiderio, godimento e soggettivazione.* Milano: Cortina, 2012. Stampa.
- Ronchi, Rocco. *Filosofia della comunicazione.* Torino: Bollati Boringheri, 2008. Stampa.
- Russel, Bertrand, *Introduzione alla filosofia matematica.* Trad. Enrico Carone. Roma, Newton Compton, 2004. Stampa
- Ryle, Gilbert. *Il concetto di mente.* Trad. Gianfranco Pellegrino. Torino: Einaudi, 1955. Stampa.
- Soler, Colette. *Lacan, l'inconscio reinventato.* A cura di Maria Teresa Maiocchi e Fulvio Marone. Milano: Franco Angeli, 2010. Stampa.
- Terminio, Nicolò. *Teoria e tecnica della psicoanalisi lacaniana.* Pisa: Galaad, 2016. Stampa.
- Wilde, Oscar. "Il critico come artista", in *Saggi.* A cura di Masolino d'Amico. Milano: Mondadori, 1981. Stampa.