



**Note di Anna Zanon sul libro di
FEDERICO LEONI, *JACQUES LACAN. L'ECONOMIA DELL'ASSOLUTO*,
Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.**

L'intelligenza trionfa nei palazzi della dialettica
L'ottusità è guida sicura nel labirinto topologico

Di primo acchito, l'economia dell'assoluto può sembrare un ossimoro, in quanto mette insieme le leggi (nomoi) della casa (oikos), che presiedono al legame familiare e sociale e alla logica delle relazioni, con l'ab-solutus, con ciò che è sciolto, slegato, che non sta nel legame. Questa è l'economia della mancanza e del desiderio, che nasce con la nascita del consorzio umano a causa dell'incompletezza e della non autosufficienza dei suoi componenti. E' l'economia del debito, dello scambio, della restituzione. Ma non è di questa economia che si tratta nel libro.

Infatti, osserva Federico Leoni, se si legge l'Aristotele politico-economico in profondità, emerge un orizzonte, rimasto silente per duemila anni, in cui "ciascun sesso è debitore all'altro di qualcosa che non è dell'altro, ma di quell'altro assoluto che è la vita" (il vivente ottimo e perfetto che non manca di nulla). Si tratta di un'altra economia, di un'economia dell'economia, di una meta-economia che presiede all'economia relazionale della casa e dei sessi, della vita e della morte in quanto umane. E' l'ecologia, la casa che ospita ogni altra casa, è l'ambiente, il cui oggetto è l'intero e non la parte: l'ecologia non è una somma delle parti, una somma di case o di economie. E' l'intero come ciò di cui le parti sono "la frammentazione e la sottrazione, o meglio la deformazione e l'anamorfosi". Le parti suppongono che ci sia una mancanza, per cui ogni parte non è nessun'altra parte e al tempo stesso è in relazione con le altre parti. Tra le parti vi è corrispondenza, spartizione e ripartizione. Altra cosa è l'economia dell'assoluto, che in quanto assoluto non manca di nulla e non desidera nulla, ma può solo inerire a se stesso. E' ciò che Lacan nel Seminario XX definisce la sostanza godente che si gode, che non è un godimento residuale, lo scarto dell'operazione simbolica che governa il gioco delle parti. Godimento assoluto che inerisce all'altra economia e alla sua articolazione senza scambio, alla sua sessualità senza sessi. A questo proposito, l'autore cita il mito della lamella di cui Lacan parla nel Seminario XI, che poi sarebbe la libido in quanto puro istinto di vita, immortale, incontenibile, semplificato, ciò che è sottratto all'essere vivente per il fatto di essere sottoposto alla riproduzione sessuata. Leoni ne parla come di una "superficie assoluta, piano privo di qualsiasi alterità [...] che produce continuamente, nella perfetta continuità con se stessa, i

suoi effetti di luogo e di tempo”. Se dal punto di vista antropocentrico è l’individuo che nel sesso perde la lamella, dal vertice opposto la lamella in quanto Uno insiste a esistere, incurante dei suoi effetti di luogo e di tempo, quali sono gli esseri animati. In tal senso, va ricordata la teoria biologica che Freud espone in *Al di là del principio del piacere*, secondo cui solo il soma è soggetto a morte naturale, mentre le cellule germinali, la sostanza vivente, sono potenzialmente immortali in quanto in grado di riprodursi e svilupparsi, ovvero di avvolgersi di un nuovo soma. Gli individui sarebbero così pure manifestazioni accidentali, transitorie e caduche. Questo godimento assoluto, dice Leoni, non viene dopo l’instaurazione delle parti, ma viene molto prima. Qui verrebbe la tentazione di pensare a questo godimento che verrebbe molto prima come a un reale pre-discorsivo, ma l’autore nei molteplici passaggi del suo testo ci toglie questo dubbio. Poi ne percorreremo alcuni. Se diamo credito a Lacan quando dice che “niente è se non nella misura in cui si dice che è” (Seminario XX), e addirittura che “il significante si situa a livello della sostanza godente [...], il significante è la causa del godimento”, ecco che l’Uno lacaniano è il significante come tale che esiste. Qui ci può orientare Jacques-Alain Miller nel corso dedicato a *L’essere e l’Uno* (2010-11), in cui sottolinea che non basta descrivere gli attributi e le proprietà di qualcosa per assicurare che esista. Parlando di qualcosa la si fa essere in quanto essere di linguaggio: possiamo parlare della chimera o dell’unicorno, ma questo non ne assicura l’esistenza. Quando Lacan lancia il suo *Il y a de l’Un*, tralascia il riferimento all’ontologia, all’essere, per privilegiare il registro del reale. Passa dall’ontologia all’ontica, dall’essere all’esistere. Nell’ontologia è questione di senso, si dice qualcosa e si suppone che questo basti perché esista, mentre semplicemente è; l’ontica parte da ciò che c’è e di cui non si riesce a trovare il senso. E l’ontica, la sola permessa allo psicoanalista, è il godimento.

Esiste l’Uno, ma non l’Altro. L’Altro è un luogo di essere, un luogo ontologico che riguarda ogni detto, e dal momento che attiene al discorso, a ciò che è detto, l’essere è equivoco, addirittura plurivoco, mentre l’esistenza è univoca. Lacan lo afferma nel Seminario XX: l’essere ricava il suo essere solo dal fatto di essere detto, e può essere qualunque cosa, come insegna la regola fondamentale della psicoanalisi dell’associazione libera. Miller dice che l’associazione libera è l’ontologia scatenata: madri falliche, padri carenti, uomini che si femminilizzano, odi che sono amore, sofferenze che sono godimenti. In quanto esseri di linguaggio valgono quanto l’unicorno o l’araba fenice. E l’Altro, come luogo del linguaggio, è il regno dell’ontologia. La questione che si pone è cogliere la differenza tra ciò che è perché si dice e ciò che esiste in quanto reale. L’unica “scienza del reale” – dice Lacan – è la logica, che estrae il reale, ciò che esiste, dai sembianti degli esseri di linguaggio. Quindi, l’esistenza non precede ciò che se ne potrà dire, ma dipende da un’operazione significante. L’esistenza sorge dal linguaggio, ma ha bisogno della logica, la quale comprime, riduce, organizza i detti e da questa riduzione fa sorgere il reale che è del significante, non della materia palpitante.

Questo Uno del significante in quanto tale, che non rinvia a nessun significato, è l’Uno tutto solo, senza l’Altro, e non si lega a niente. L’Altro è un luogo d’essere, un luogo d’inesistenza, costituito – dice Miller – “dall’eclisse dell’Uno originario”. Questa eclisse

dell'Uno originario è la Urverdrängung, la rimozione originaria, che fa dell'Altro un luogo inconsistente, infondato, senza garanzia, decomplesato, per cui non si può dire il vero sul vero e per cui la verità può dirsi solo a metà, come rileva l'autore. L'S (A/) potrebbe esserne la scrittura: qui l'S indica il significante senza significato, l'Uno del significante in quanto tale della vita e della morte che non si scrive nell'Altro, per quanta ontologia si accalchi in esso. Per averne un'idea, basta rileggere l'elaborazione che Freud fa della sua dimenticanza del nome Signorelli, dove la rimozione secondaria (post-rimozione) è attratta come da una calamita dal nucleo incandescente della rimozione originaria che verte intorno a sessualità e morte. "Siamo di fronte a un buco che, più lo si colma, più si scava", scrive Leoni. E aggiunge inoltre che dell'Uno tutto solo non si può parlare né sostenere una tesi, in quanto ciò che se ne dice, la tesi che si sostiene a suo proposito, può parlare solo dall'Uno, non dell'Uno. Se non c'è soggetto di sorvolo rispetto all'Uno, se l'Uno cioè non è oggettivabile, "non se ne può dire alcunché da fuori senza che l'Uno non sia più l'Uno ma qualcosa di estratto a partire dall'Uno". Insomma: l'Uno non può essere detto né saputo, ma è immanente alla catena significante. E l'immanenza del reale esclude che si tratti di un reale pre-discorsivo.

Lo sviluppo della tesi che l'autore sostiene in questo libro procede per sdoppiamenti: i concetti aristotelici di atto come *energheia* ed *entelecheia* e di fare come *praxis* e *poiesis*, in seguito vi sarebbero due godimenti, due voci, ecc. Tale sdoppiamento s'impone nel momento in cui si vuole rispondere alla domanda *Ti esti? Che cos'è?* Tale domanda, dice l'autore, è l'epitome del gesto di sapere, cioè di quella *poiesis* che può procedere solo analiticamente, ponendo cioè una cosa e aggiungendo alla cosa un predicato, indicando un oggetto e assegnandogli un divenire. Il sapere, quindi, apre alla dimensione ontologica. Leoni riprende l'*hedoné* aristotelica, in cui ravvisa tutti i caratteri lacaniani del godimento, e cita: "Il piacere è un tutto, e in nessun istante della sua durata si potrebbe prendere un piacere la cui forma sarà stata portata a compimento se esso persiste per un tempo più lungo". Qui, l'atto e il fine coincidono, in quanto il piacere non è in vista d'altro. Il piacere è tutto in atto, è un tutto, non è un movimento, non si dirige verso una meta. In quanto atto (*energheia*), non ha tempo, non c'è il prima e il poi, è un movimento sul posto. In tal senso, l'*hedoné* rientra nella categoria aristotelica della *praxis* (non della *poiesis*), cioè di un fare che ha come scopo se stesso e non un che di esterno. Il piacere, come l'atto del vivere, sono paradigmi della *praxis* in cui potenza e atto sono indistinguibili. Si vive per vivere; il vivente non deve realizzare qualcosa di esterno a sé se non in vista di se stesso, sicché tutto l'esterno è interno all'atto del vivente in quanto *extimité*.

Il vivere non è iscritto nello spazio e nel tempo, ma è il tempo stesso, tempo indeclinabile e immemore che misura il tempo decaduto, scandito e segmentato che è il tempo della *poiesis*, del fare che ha un fine esterno, che deve passare da potenza ad atto, da materia a forma, da passato a futuro. In quanto tempo più originario che potrà scandire il tempo derivato, articolato nel prima e nel poi, la vita è ciò che nessuna definizione può circoscrivere, ma a partire da cui ogni cosa sarà circoscritta nelle diramazioni dell'essere. La vita come *praxis* è la stoffa in cui si ritaglia la *poiesis*.

C'è dunque l'atto sempre in atto, perfetto in ogni suo istante (*energheia*), una sorta di

divinizzazione di ogni atto umano. Poi c'è l'atto umano (entelecheia), che è nel tempo anziché nell'eternità, nella differenza tra potenza e atto anziché nella loro divina coincidenza, atto umano che è nella disgiunzione che il sapere introduce nell'energheia. L'atto in quanto tale è il non saputo, pertanto inumano. "La vita inumana e senza anima persiste nella sua silenziosa coincidenza di potenza e atto, perfettamente cieca perché non sapiente, assolutamente divina e perciò perfettamente animalesca".

Terzo sdoppiamento: vi sarebbero due godimenti. L'autore sostiene che l'hedoné in quanto energheia è da scrivere dal lato del godimento, mentre il piacere diviso, cioè ridotto a orexis, desiderio, a mancanza in vista di ciò che potrà colmarla, è un piacere utilitaristico che entra nell'economia pulsionale e nelle leggi dello scambio economico. In realtà, Lacan distingue il godimento dal piacere, in quanto il piacere è un soddisfacimento contabilizzabile che pone un limite al godimento infinito (in parte riconducibili a godimento fallico e godimento femminile). Altra cosa è il desiderio che è tensione-verso e per sua natura insoddisfacibile a causa della posizione in cui si trova l'oggetto, alle spalle e non davanti. Vi sarebbe, secondo l'autore, un godimento in sé, come l'evento incessante, unico, di una differenza pura, un godimento inumano, quasi minerale, che insiste al fondo di un godimento umano, il quale del primo sarebbe la declinazione e si darebbe come il rovescio del desiderio.

Quarto sdoppiamento, a proposito della voce. "La voce è l'alterità di ciò che si dice", scrive Lacan nel Seminario X, è lo scarto, il resto di ciò che vogliamo dire. Ma guardando la cosa dal suo rovescio, dice Leoni, se la voce si fa sentire come scarto del significare, a sua volta il voler dire risulta uno scarto della voce, "qualcosa che ne viene estratto a viva forza". E' un po' la stessa questione che si poneva prima a proposito della lamella: sono gli esseri sessuati che nella riproduzione perdono la lamella, o è la lamella che, immortale, lascia cadere gli esseri sessuati, senza patirne la perdita in quanto, appunto, immortale e sempre identica a se stessa? Vi sarebbero così due voci: una come alterità del dire e suo resto inassimilabile, che inerisce all'esercizio della parola, e una voce inumana di cui è impossibile dire alcunché ma da cui si parla. La voce, dice Lacan, la si incorpora, non la si assimila, rimane sempre come un che di indigesto, e illustra questo concetto citando il caso della dafnia, un gamberetto che ha l'abitudine di introdurre nel suo utricolo dei granelli di sabbia, e dopo che sono stati introdotti dall'esterno, l'utricolo si chiude e la dafnia avrà al suo interno dei piccoli sonagli che sono necessari al suo equilibrio. La voce la si trattiene come un oggetto che resta estraneo e inassorbibile. Essa viene dall'esterno, ma risuona solo dentro. Come il granello di sabbia della dafnia ha un che di indistruttibile, di inumano, di inorganico.

In tal senso, forse non è inutile ricordare che Freud ha definito la pulsione di morte come ritorno all'inorganico, ritorno da intendere però non come movimento all'incontrario, ma topologicamente come torsione. L'autore precisa però che se nell'Uno dobbiamo vedere l'aspetto autistico, perfino inorganico del fuori senso, non per questo "all'origine del senso ci sarebbe una pietra, un nocciolo insensato che tutto orienta a partire dalla propria idiozia", bensì "l'inorganico non è che la vita che il soggetto non si aspetta di scoprire in sé, vita perfetta a cui attinge senza saperlo e senza volerlo, rispetto a cui si ritrova, cosa

insopportabile, dal lato della morte”.

Ma una vita perfetta, minerale nella sua perfezione coincide con la morte. Ecco dunque la torsione come reversibilità del dentro e del fuori, dell'Uno e dell'Altro, della vita e della morte, che non costituiscono coppie dialettiche, ma si dispiegano l'una nell'altra senza arresto e senza oltrepassamento. Le facce del nastro di Moebius sono due, ma il bordo è uno. La voce come alterità di ciò che si dice si dispiega lungo il nastro e in questo suo dispiegarsi trae con sé lungo il bordo non scavalcabile il silenzio. Questo bordo è il reale, impossibile a dirsi perché senza alterità, ma non ineffabile, perché non viene prima del dire ma insieme al dire, è l'impossibile che si verifica solo nel contingente. In questo senso immanente.

Suggestive e toccanti sono le pagine che Leoni dedica all'insegnamento dell'ultimo Lacan in cui la poiesis lascia il posto alla praxis. Sappiamo che negli ultimi anni, dopo aver cercato tutta una vita di mettere il reale alle corde, producendo un sapere vastissimo e raffinatissimo, Lacan tace e in silenzio costruisce nodi di corda. Un Lacan “sprofondato nel silenzio, lontano anni luce dallo scintillante esercizio di parola che per tre decenni aveva ammaliato i suoi ascoltatori. Un Lacan che raramente alzava lo sguardo sulla sala, intento com'era a fare e disfare nodi, incantato dal ritmo di quei nastri e anelli, perduto nelle immobili metamorfosi di quelle figure barocche”. Con la topologia, Lacan avrebbe colto un nesso tra un certo autismo che starebbe al fondo del soggetto per cui ognuno sarebbe un uno sconnesso dall'altro, e la necessità di lavorare su questa falda silenziosa dell'esperienza, un nesso tra la solitudine dell'Uno e le trasformazioni silenziose della topologia.

Ammettiamo pure che un danno neurologico sia alla base di questa condotta bizzarra, ma le demenze senili non si presentano in forma casuale, anzi sono strettamente coerenti con la logica di una vita: dopo aver tentato in tutti i modi di accerchiare il reale, alla fine vi si è consegnato, presentificando davanti al suo auditorio l'Uno tutto solo, il silenzio della pulsione di morte. Ma prima ha detto molto, moltissimo.