

M. Bonazzi, *Il teatro del desiderio. Jacques Lacan, da Platone a Spinoza*, Othotes, Napoli 2022.

*Il teatro del desiderio* è un libro complesso, che ruota attorno a due nodi cruciali. Da un lato c'è il problema di fondo, che è quello della costruzione di un'etica che tenga conto dell'apporto psicoanalitico alla concezione del soggetto e della crisi del soggetto della modernità in filosofia; dall'altro c'è una questione più indiretta, che è quella del rapporto fra filosofia e psicoanalisi per come può essere articolato a partire dall'uso che Lacan ha fatto dei filosofi. Il modo in cui questi due problemi vengono articolati dall'autore non è frontale, ma emerge via via lateralmente attraverso una riflessione che si dipana attraverso sette densi capitoli, ciascuno dotato di una certa autonomia e imperniato su un tema psicoanalitico e filosofico cruciale. Occorre allora seguire almeno sommariamente i passaggi di questa riflessione per arrivare alla fine a farsi un'idea del quadro che emerge rispetto alle due questioni di fondo sollevate nell'introduzione.

Il libro comincia con una densa spiegazione con Freud e la sua teoria della civiltà: nel primo capitolo viene posta a tema l'origine della legge, che dal discorso di Freud sulle radici del monoteismo, passando attraverso la psicologia della massa, porta alla costruzione del mito dell'orda. Questo mito ed i suoi corollari (animismo, tabù dei morti e del contatto, pasto totemico, psiche collettiva, ereditarietà filogenetica) vengono letti come un trattamento sintomatico (ovvero metaforico) dell'ambivalenza originaria del rapporto del soggetto con l'oggetto, ovvero di ciò che Lacan in *Ancora* chiama *odioamorazione*. All'origine della psicoanalisi sono la crisi, la divisione soggettiva e la contraddizione non dialettica del rapporto con l'oggetto, che Freud pone all'origine dell'appello al padre simbolico dell'uomo civile, ritrova nel rapporto con il totem dell'uomo selvaggio e riconduce al rapporto con il padre primigenio dei membri dell'orda primordiale; ma anziché interessarsi alla verità storica del parricidio originario per l'autore occorre sottolineare il fatto che il mito, scrostato della sua cornice immaginaria, mette proprio l'oggetto alla base sia della comunità che della legge. L'oggetto è allora rinominato come "sacro" e come "fondamento mistico della legge" (p. 24), e il rapporto con esso viene approfondito enfatizzando piuttosto la sua corporeità contagiosa (*mana*) e la sua temporalità (*nachträglichkeit*), rispettivamente impossibili da spiegare e da ricordare. Non si dà quindi un fondamento razionale della legge; ci sono piuttosto un movimento che sostiene la rinuncia all'oggetto (divieto), e al contempo un movimento verso l'oggetto (attrazione), entrambi nello stesso tempo, entrambi parte dello stesso godimento. Questo, e non una sottrazione storica del rapporto pieno con l'oggetto, come ha sostenuto il culturalismo (Fromm, Reich, Marcuse), è ciò che Freud chiama disagio. Questo, e non una fondazione razionale di questa rinuncia, è ciò che la psicoanalisi indica alla filosofia come problema.

Nel secondo capitolo l'autore lavora ad inserire questa dimensione dell'oggettualità, che va tenuta distinta dall'oggettività filosofica e scientifica, in una cornice storico-filosofica ed etica. Convocato allora è anzitutto Aristotele, la cui differenza da Freud viene espressa sinteticamente nell'enunciato secondo cui, dall'uno all'altro, *la Cosa diventa segno* (p. 52). Al posto dell'essenza (o della forma) dell'uomo, che è poi per Aristotele la forma del padrone antico, Freud mette il "non realizzato"; e al posto del rapporto con la realtà Freud mette, riletto con Lacan, il filtro del fantasma, che etero-determina fin dall'origine il presunto rapporto "normale" con i beni. Questo passaggio dall'uno all'altro è ciò che Lacan nel *Seminario VII* chiama "rivoluzione utilitaristica", e viene pensato con Bentham. Saltano i binari di un'etica "naturalistica", e l'uomo freudiano alle prese con l'oggetto si ritrova mancante, vicino al *Dasein* heideggeriano per via della sua *Geworfenheit* e al *per-sé*

sartriano perché non ha essenza; ma l'autore sottolinea che, anche se queste due filosofie razionalizzano il mito del peccato originale, esse delineano comunque un'antropologia, da cui viene dedotta un'etica. Al contrario, la psicoanalisi si prospetta come una pratica, che di questa mancanza non dice altro se non che essa viene dal marchio del significante sul corpo. C'è solo taglio, senza una natura che venga prima o che si ricomponga dopo. Allora cosa? Allora l'autore prende la via pragmatica, che consiste nel dire che *occorre che il segno sconti la colpa della Cosa perduta* (p. 53), ovvero si metta alla prova del transfert per vedere cosa ne esce. Per questo la questione etica dell'oggettualità vira verso il transfert, e lo porta a indagare ciò che lo sostiene, ovvero il desiderio dell'analista. Su questa strada egli incontra Antigone, a proposito della quale mette bene in evidenza due punti: da un lato l'eroina tragica non è l'ombra ineffettuale che vi ha visto Hegel, ovvero non è l'esempio di una futile resistenza all'elevazione del reale a razionale, e dall'altro non rappresenta nemmeno l'esaltazione di una specie di eroismo del desiderio. Piuttosto, Antigone è un'indicazione sul desiderio dell'analista in quanto sostiene un'altra opzione etica, erotica e pragmatica rispetto alla crisi dell'etica antica e delle antropologie negative moderne di fronte alla perdita di riferimenti nel rapporto dell'uomo con la soddisfazione. Questa indicazione guida verso l'assunzione di una posizione femminile rispetto al discorso, che l'autore descrive alla fine del capitolo commentando le formule della sessuazione in modo specialmente chiaro: mentre il maschile vive il godimento come un'antitesi secca fra tutto e niente, bianco e nero, il femminile mette in mora questo schema, e introduce il colore e la discordanza. Il che vuol dire che il desiderio dell'analista, sottraendosi alla totalizzazione che caratterizza il discorso filosofico-scientifico-fallogocentrico, offre una *chance* al significante messo sotto transfert di fare emergere quella dimensione dell'oggettualità da cui l'autore si attende un rinnovamento dell'etica e della politica contemporanee.

Si capisce così perché nel terzo capitolo egli riparte dal transfert. Descrivendo l'esperienza analitica così come si presenta all'origine, ovvero nel rapporto fra Anna O. e Breuer, egli mette in evidenza come il desiderio di Freud offra una *chance* a Dora, raccogliendo il transfert, anziché ritrarsene come fa Breuer. Così quella dimensione etica che già si prospettava con Antigone viene attribuita a Freud e inscritta nella psicoanalisi come condizione del transfert. Ma che cos'è il transfert? E dove porta? A questo punto l'autore imbocca la pista del confronto fra la psicoanalisi e il dialogo socratico: se il transfert è amore, allora l'esperienza analitica è figlia dell'erotica della verità del dialogo socratico, a patto però di precisare che essa assume l'esito nichilistico che la ricerca della verità evidenzia nel percorso della filosofia occidentale che va da Socrate ad Hegel (p. 72). Ed è qui che si trova l'affermazione più netta di tutto il testo rispetto al rapporto fra filosofia e psicoanalisi: *fine della filosofia, inizio della psicoanalisi (Ibidem)*. Questo perché dove la filosofia svolge l'interrogazione isterica di Socrate nella direzione di un desiderio di verità, che dall'idea platonica arriva fino al sapere assoluto hegeliano, la psicoanalisi prende atto dell'impossibilità di dire la verità e di conoscere il bene, e pone l'impossibile da dire come causa del dire. Questo rapporto di somiglianza e opposizione fra il filosofo e lo psicoanalista si può sintetizzare nella volontà chiaramente percepibile dell'autore di disgiungere Socrate da Platone, o meglio ancora di recuperare quello che in Socrate vedeva il giovane Platone della *VII Lettera*: la trasmissione dell'eros filosofico come passione per l'impossibile a dirsi. Questo, e non la metafisica dell'idea con cui il Platone maturo risponde al lutto del maestro, è l'aspetto che filosofia e psicoanalisi hanno in comune. Per dirlo bene viene intrapreso a questo punto un "piccolo studio sul tema del transfert" (pp. 74-87), che attraversa i testi fondamentali di Lacan sull'argomento ed ha

oltretutto un notevole valore di messa a punto: dal transfert immaginario inteso come *dove uno si mette rispetto all'altro* (p. 76) agli insegnamenti di Socrate sul transfert, che si lasciano compendiare in una triplice pragmatica (p. 78), per arrivare alle formule sul soggetto supposto sapere della *Proposta*, si punta a mettere in evidenza il fatto che l'esperienza analitica esaurisce attraverso la ripetizione la dimensione della verità, per lasciare il posto al vuoto della rappresentazione e ad un'attrazione ipnotica per il non-senso (p. 86). Ciò non sta ad indicare un esito nichilistico, ma l'emergere di quella dimensione di oggettualità che il libro insegue fin dall'inizio, che si disegna proprio a partire dal fallimento affermativo del tentativo di dire l'impossibile. Si capisce allora che la dimensione di cui si parla è quella di un oggetto perduto da sempre, che non è mai stato presente, e che porre quest'oggetto al posto del bene equivale a dissociare Socrate dallo schema della doppia navigazione che il Platone maturo ne ha ricavato: non c'è che la seconda (p. 92). Tutto ciò per recuperare il dialogo socratico-analitico come strofinio di significanti che misprende, ovvero manca costantemente l'oggetto, ma allo stesso tempo ne disegna il perimetro, come il bordo di un vuoto che lentamente prende forma e, per così dire, si positivizza. Certo è che qui l'autore fa valere non solo la lettura lacaniana del *Simposio*, ma anche la sua esperienza dell'analisi per sostenere che esiste la possibilità di mantenere un altro Socrate rispetto a quello metafisico, ovvero un Socrate analista. Il Socrate analista non è altri che l'analizzante il quale, dopo aver vissuto la crisi della verità e la caduta del soggetto supposto sapere, si riduce al puro evento della sua enunciazione, alla sua voce come punto di taglio, e da qui rende possibile per un altro soggetto la costruzione di un oggetto vuoto, a partire dal quale possono nascere un legame senza rapporto e un divenire-attivi nell'amore. C'è dunque la possibilità, se non si cede alla debilità metafisica di Platone (p. 93), che il fallimento ripetuto del dire e perfino la depressione (p. 95) si rovescino nella puntuazione di un oggetto che sia sostegno al soggetto nella trasformazione del suo rapporto con gli altri e col mondo. Dall'oggetto metonimico attorno a cui girano i significanti nel cattivo infinito si passa all'oggetto causa (p. 90); dal meno si passa al più (p. 92), dall'impotenza all'impossibilità: la ripetizione della domanda di cui si fa esperienza nell'analisi, se non si cede sul desiderio, porta al di là di ogni reminiscenza (p. 94), ovvero a disegnare il buco dell'oggetto senza colmarlo, e a orientare in modo nuovo l'esperienza.

Il quarto capitolo, che è il più lungo del libro, comincia con l'approfondire la possibilità che questa dimensione oggettuale inedita venga tradita, anche là dove si comincia ad intravederla. Ciò è del resto inevitabile, se non la si consegna ad una pragmatica, anziché ad una eidetica (p. 71), ed è in questo senso che sul libro grava tutto lo spessore dell'esperienza dell'analisi, giocata in parte contro la filosofia. Ma su questo torneremo; veniamo al tradimento, che non è solo il caso di Platone ma anche quello dell'uomo dell'età delle Rivoluzioni, dell'uomo del diritto e dell'Illuminismo, che sono qui convocati attraverso Kant e Sade. Si tratta di quel tipo d'uomo che guadagna la propria autonomia attraverso la soppressione del rapporto con l'oggetto sacro e ambivalente dei capitoli precedenti, a cui occorre riportarlo. Kant e Sade vengono smascherati dall'autore nella loro pretesa di dire una verità che prescindia dall'enunciazione di chi la dice, e dal godimento che sorregge questo dire: Kant pretende di scoprire una legge che prescindia da ogni movente patologico della volontà, e istruisca su un rapporto con l'altro fatto di puro rispetto, mentre Sade pretende di inscenare un diritto dell'uomo al godimento, facendoselo garantire come un mandato dalla sua concezione metafisica della natura. Togliere la maschera all'uno e all'altro significa allora svelare dietro al primo il peso di una voce superegoica molto poco universale, che all'autore ricorda l'insegnamento hegeliano per

cui l'imperativo categorico illuminista si rovescia storicamente nel Terrore (p. 117), nonché il non troppo dissimulato movente dell'auto-dominio che si nasconde dietro il tema del rispetto, e dall'altro ricordare come l'ossessione del secondo per la messinscena fantasmatica del rapporto sessuale, sempre sotto gli auspici di madre natura, indichi come egli rimanga letterariamente un autore cristiano (Klossowski), anche se la "logica della sua vita" segnala l'*impasse sessuale* che si cela dietro la sua opera (Lacan). Dunque Kant, troppo preso dall'ammirazione per la fisica newtoniana e dalla passione per la metafisica, *immaginarizza* il prossimo attraverso i postulati dell'immortalità e di Dio, mentre Sade è troppo lontano dalla sua cattiveria per incontrarlo. Questa *immaginarizzazione dell'oggetto* trova un corrispettivo psicoanalitico negli ideali verso cui ha ripiegato la psicoterapia contemporanea (maturità genitale, autonomia, autenticità), che sono visti dall'autore come altrettante riproposizioni del progetto razionalistico illuminista. Si può andare al di là di questo tradimento? È proprio questo il tratto specifico della psicoanalisi, per la posizione che essa occupa sia nella storia che nel concetto: se da un lato essa è figlia delle Rivoluzioni scientifica e politica che distruggono il cosmo antico e la società organica di Antico Regime, dall'altro essa non cede alla tentazione metafisica e politica di ricompaginare nel modo immaginario le certezze relative al tutto e al bene, come fanno la metafisica e il terrore totalitario. Ma che cosa si incontra su questa strada? L'autore indica innanzitutto la necessità di non cedere sul proprio desiderio, pena il disprezzo di se stessi e degli altri (p. 125), il che non indica il ritorno ad una presunta essenza, ma la capacità di sostenere la propria divisione, prendendo atto del "rapporto doppio" fra Legge e Cosa, significante e corpo, morte e vita: da un lato il significante toglie l'immediatezza di una Cosa che non è mai stata, mortificando il vivente, ma dall'altro produce una spinta vitale, rilanciando il godimento della vita e circoscrivendolo via via. D'altra parte occorre avvicinarsi alla propria cattiveria come non è riuscito a fare Sade, dove la cattiveria indica l'aspetto di repulsione inscritto nel rapporto con l'oggetto sacro e ambivalente. Ciò è necessario per incontrare il proprio prossimo: infatti solo in quanto l'individuo autonomo della modernità dismette la propria padronanza e riconosce se stesso come dipendente dall'oggetto può incontrare l'altro sul piano dell'evento, anziché su quello formale del diritto. In entrambi i casi è chiaro che si tratta di assumere la perdita come irreversibile, ma allo stesso tempo di rilanciare il rapporto con il significante, scommettendo su un altro tipo di soddisfazione e un altro tipo di legame basato sul non-rapporto (p. 123).

Se in questa critica dell'Illuminismo l'oggetto assume sempre di più le sembianze del prossimo, distinto dal simile, l'aspetto più caratteristico del capitolo sembra essere il fatto che l'autore, prendendo spunto da un libro di Jean-Claude Milner (*Relire la Révolution*), mette a tema il rapporto fra psicoanalisi e diritto. Se l'antropologia universalistica su cui poggia il diritto è diventata insostenibile, e se dall'altra parte non è possibile tornare indietro, allora occorre spogliare i diritti di ogni base sostanzialistica, e dotarli di una base materialistica, poggiandoli sul rapporto fra corpo e significante. Ne deriverebbe un diritto non inclusivo, quanto piuttosto estrattivo (p. 135). Vale a dire, se bene intendiamo, un rapporto col diritto in cui la questione cruciale non è tanto quella di estendere la platea dei soggetti formali di diritto rendendola universale, come è caratteristico del progetto della modernità (proletari, donne e presunti selvaggi), quanto piuttosto di "stanare" attraverso la lotta per diritto – prima che attraverso la sua formalizzazione – la dimensione esistenziale che residua sotto l'individuo astratto dei Lumi, fatta di un godimento della vita senza la quale la sanzione del diritto a vivere resta priva di significato. Se il diritto poggia incontestabilmente sull'evento della nascita, più che sulla teologia o su un'antropologia metafisica, allora, sembra voler dire l'autore, *nascere non basta*. Tale godimento della vita

dovrebbe andare a pescare nel rapporto vitale del soggetto con la sua infanzia (diritti dei bambini), con l'ambiente (diritti del pianeta) e con la pulsione (diritti della parzialità, e dunque delle minoranze sessuali?), fino ad abbattere la barriera che rende l'uomo dell'umanismo l'unico titolare del diritto (diritti degli animali). È questa una parte stimolante del libro, che meriterebbe a nostro avviso ulteriori approfondimenti e si connette ad alcune pagine successive sul tema del riconoscimento dell'irricoscibile.

Nel quinto capitolo viene infatti il turno di Hegel, che è già convocato in diversi luoghi precedenti, e lo sarà anche in seguito, ma qui viene interrogato sul tema filosofico più noto che lo lega a Lacan e alla psicoanalisi, vale a dire la dialettica del riconoscimento. L'autore distingue due usi lacaniani di Hegel e tre tempi logici, si potrebbe dire, in cui il tema del riconoscimento incrocia la psicoanalisi lacaniana. Se la prima fruizione di Hegel è per Lacan quella "didattica" e inter-soggettiva, in cui il riconoscimento interviene a sciogliere le identificazioni immaginarie del soggetto nonché le positività in cui si incaglia la psicologia dell'io, la più interessante è però quella infra-soggettiva (p. 139), che riguarda il rapporto del soggetto con il sapere inconscio. Qui lo specifico della psicoanalisi consiste nel riattivare lo schema dell'esperienza della *Fenomenologia* (in-sé, per-sé, per-noi), ma allo stesso tempo nel sostituire al per-noi l'oggetto a: in altri termini, al "trono della ragione" (per noi, p. 142) da cui il filosofo segue la crisi permanente del soggetto alle prese con il fallimento delle sue certezze (in-sé e per sé) lo psicoanalista sostituisce una dimensione che sfugge *per sempre* al sapere, e che è la risultante dell'esaurimento di tutte le sue figure o significanti. Questa dimensione, che è la matrice singolare delle opere del soggetto, subentra all'opera di tutti e di ciascuno che governa la dialettica hegeliana, come l'emergenza del non-tutto subentra al punto di vista della totalità che fa da presupposto alla dialettica. Ma l'essenziale è cogliere che l'opposizione fra psicoanalisi e dialettica non è statica, ma si sviluppa dinamicamente a partire da un identico punto d'avvio, ed è questo che l'autore mostra distinguendo tre tempi logici del riconoscimento. Il primo è quello più conosciuto, per cui il soggetto è desiderio di riconoscimento, al di là dell'appetito, e il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'altro. Anziché parlarci dell'anoressia isterica, come verrebbe subito in mente, l'autore lo mostra parlandoci di Amleto. Il secondo è il fallimento necessario del riconoscimento, e la conseguente risoluta affermazione dell'esistenza di un nucleo irricoscibile del soggetto: quest'ultima dipende sia dal fatto che il riconoscimento inchioda la mancanza soggettiva ad una figura dell'io, sopprimendola e generando angoscia, sia soprattutto dal fatto che alla radice del desiderio c'è la dimensione oggettuale vuota di una x che non è mai stata presente, e quindi non può mai diventare presente alla mente di un'altra coscienza. Ne deriva il passaggio dal desiderio di riconoscimento al desiderio di interpretazione, sostenuto dal desiderio dell'analista, in cui il desiderio si rivela sempre come desiderio di altra cosa e si sperimenta nel cattivo infinito della serie dei significanti. Esiste però un terzo tempo, che è quello in cui la serie dei significanti si esaurisce attraverso la ripetizione, arrivando a stringere una dimensione che non solo è irricoscibile, ma non è più ulteriormente interpretabile; ed è proprio questa dimensione che secondo l'autore va riconosciuta come nucleo del soggetto (p. 152). Poiché questa dimensione è interamente frutto della ripetizione, viene intrapreso qui un "piccolo studio sulla ripetizione" (pp. 146-157) che mette in valore soprattutto il famoso gioco del rocchetto del nipotino di Freud, la lezione di Kierkegaard e la lettura della pulsione di morte data da Derrida in *Speculare – "su Freud"*. Lo scopo dell'autore è rovesciare la lettura della pulsione di morte come ritorno all'inorganico, per indicare nella ripetizione una pulsione di vita che "domanda del nuovo" (p. 160), ma soprattutto mostrare che la ripetizione è cruciale nel disegnare il profilo dell'oggettualità che sta al cuore del

libro. Se il soggetto dell'inconscio si ripete in quanto ricerca un oggetto per sempre perduto, che si dà solo come parziale, dal punto di vista del soggetto cosciente la ripetizione è essenzialmente *fallimento* e *delusione*; la delusione però è feconda (p. 149), perché se ripetuta genera alla lunga il *presentimento* di ciò che viene mancato, e dunque *indica una direzione*. Siamo qui di fronte ad un aspetto cruciale del libro: studiando la ripetizione si comprende bene che questa dimensione di oggettualità, che è il vero focus del lavoro e viene definita di volta in volta come "ambivalenza", "taglio" "fallimento", "caduta", "resto", "perdita", "vuoto", "causa", "matrice", *in senso stretto non esiste come un elemento della coscienza o del mondo, ma è fondamentalmente ricostruita attraverso la ripetizione del fallimento del riconoscimento, della comprensione e dell'amore* che il soggetto si attende. Si potrebbe dire che l'oggetto per l'autore esiste solo come la diagonale, o il fattore comune, di una serie di fallimenti ripetuti. Quello che egli definisce riconoscere l'irriconoscibile e l'in-interpretabile allora non significa solo imparare a tener conto di questa parzialità a livello del pensiero, ma anche imparare a vivere la parzialità nella sua dimensione affermativa. Viene da dire come una specie di passione del fallimento. Non è un caso che alla fine del capitolo l'oggetto sia messo in rapporto con un'origine che si ripete: non è un'origine filosofica, se per quest'ultima si intende un fondamento metafisico che ricomprenda l'imperfezione della realtà (Idea, Uno, Spirito), ma un'origine psicoanalitica, con cui si intende una Dualità originaria, che genera retrospettivamente l'illusione dell'Uno. In altri termini, la divisione del soggetto ripete l'origine, il Due, l'evento della spaccatura *symbollica* (p. 161) che apre il mondo, e questa ripetizione dell'evento viene definita dall'autore come una manifestazione della *vita eterna* (*Ibidem*) alludendo così alla necessità di un nuovo pensiero della vita (Spinoza) che tenga conto del soggetto dell'inconscio.

È evidente che il presentimento dell'oggettualità e il riconoscimento dell'irriconoscibile non possono essere una rappresentazione, ma solo un affetto. Così è logico che l'autore passi ad occuparsi nel sesto capitolo, che è il più breve, degli affetti psicoanalitici, e in primo luogo dell'angoscia. La via dell'angoscia (p. 168) è quella che annoda la riflessione ontologica di Heidegger e quella esistenziale di Kierkegaard e Sartre con la psicoanalisi, mirando dritta al superamento dell'orrore per l'irriconoscibile che è al cuore del soggetto (p. 174), in quanto condizione di un legame non paranoico con l'altro e di un più di vita (p. 175). Heidegger è qui convocato anzitutto perché la sua concezione della cura evidenzia un rapporto topologico e non dialettico fra inautenticità e autenticità, *ciò in cui si fugge* e *ciò da cui si fugge*, tale per cui non è dall'introspezione e dal rifiuto del mondo che ci si può attendere l'uscita dalla chiacchiera e dall'impersonalità del *Man*, esattamente come non è dall'autoanalisi che ci si può attendere un rapporto di familiarità con l'inconscio. D'altra parte la concezione heideggeriana dell'angoscia come apertura della mondità del mondo, al di là del commercio intramondano di tutti i giorni, comporta la perdita di significatività degli enti, compreso l'Io (che come ricorda l'autore per Lacan è un ente), e interessa il *Da* del *Dasein*, ovvero quello spazio di prossimità (p. 166) in cui qualcosa appare allo stesso tempo estraneo e familiare, nel senso che stranamente mi riguarda. Questo rimando alla prossimità della *Jemeinigkeit* (*essere sempre mio*) di *Essere e tempo*, che attraversa le cose di tutti i giorni e spinge il *Dasein* a trascenderle verso se stesso, è paragonato espressamente dall'autore all'effetto della causa inconscia rappresentata dall'analista, estraneo e familiare allo stesso tempo. Ma questo trascendersi del soggetto è anche un chiedersi che cosa fare, ed un essere riportato alla responsabilità radicale del proprio atto, motivo per il quale si insiste poi sulla concezione sartriana dell'angoscia come esperienza della libertà, della possibilità e del nulla che abitano l'uomo (p. 170), irriducibili

al calcolo della probabilità che caratterizza le versioni cognitive dell'azione umana e per contro del tutto avvicinato alla concezione lacaniana dell'atto analitico. Qui Sartre cede il posto a Kierkegaard, come colui che meglio di tutti ha insistito sul fatto che l'angoscia è l'affetto che dischiude l'istante folle della decisione umana (p. 170), discontinua e in fondo ingiustificabile. Ebbene, quello che la psicoanalisi aggiunge e oppone a queste prospettive filosofiche è che nell'angoscia non si tratta né di riportare l'uomo alla differenza ontologica, e di qui a porsi di nuovo il problema del senso dell'essere (Heidegger), né di riportare il soggetto alle sue possibilità, quando il soggetto di possibilità immaginarie ne ha fin troppe, soffre e non sa di che (p. 146, Sartre); piuttosto, si tratta di forzare l'angoscia a esibire la causa degli atti che, facendo serie, danno il sentore di un più di vita (p. 175). L'autore costruisce questa prospettiva riprendendo la tesi lacaniana per cui l'angoscia *non è senza oggetto* e studiando gli affetti contigui all'angoscia del *Seminario X* (inibizione, emozione e turbamento) come una progressiva introduzione a quella stessa dimensione di oggettualità che ha costruito nei capitoli precedenti. Tale oggettualità passa per l'angoscia perché nel campo percettivo essa indica la disposizione a separarsi dall'ordine del riconoscimento, dal proprio Io e dalla propria immagine, come se si perdesse un pezzo di corpo (p. 174) e allo stesso tempo indica l'apertura di quell'essere prossimo a se stesso che fa tutt'uno con l'incontrare il proprio prossimo, con l'annesso incremento di vita. Così la via dell'angoscia, bucando l'immaginario, introduce all'ordine dell'evento, in cui il soggetto coincide con l'atto, l'incontro, la divisione e in ultima istanza, come si diceva, con quella nuova versione della vita che è uno degli elementi emergenti del libro.

Nel capitolo finale la dimensione dell'oggettualità è messa alla prova con Pascal e con Marx. Il primo insegna che ogni dire è appello all'Altro, ovvero al Dio di Abramo, e che nel rivolgersi all'Altro ogni soggetto deve scommettere il godimento che ha perduto, perché esso esiste solamente in quanto perduto (p. 180). Il soggetto allora non ha *niente da perdere*, come dice Pascal nel *pari*, ma il niente qui si positivizza, per così dire, diventando l'oggetto vuoto che va riconosciuto e messo al centro dei propri atti. Ritorna l'istante folle della decisione, e Pascal fa eco a Kierkegaard, salvo che l'autore è molto più esplicito nel dirci che la scommessa si fa solo in perdita, perché l'Altro non esiste, in quanto corrisponde per la psicoanalisi alla Dea bianca o alla donna come universale (p. 178). A questo livello l'esperienza analitica giudica e forza il concetto filosofico, come rimarcheremo più avanti. Marx invece è colui che insegna che nella prassi umana c'è sempre qualcosa in più di quello che il soggetto intenziona, un godimento che si perde, e che oggi non sono tanto la metafisica o la dittatura a dare l'illusione di poterlo recuperare, quanto piuttosto il mercato. Il capitale traduce il godimento in plusvalore, reinvestendolo all'infinito, e l'illusione della consistenza del mercato è quella di reintegrare all'infinito il godimento perduto. Questa è la logica del plusvalore riletta in chiave economico-libidica da Lacan (p. 186). La lezione di fondo di Marx allora è che l'illusione non tiene: la denuncia dell'instabilità strutturale del capitalismo diventa la tesi che c'è e ci sarà sempre questa entropia del fare (p. 183), che indica un resto inassimilabile sia all'intenzione del soggetto, sia alle esigenze di utilità e profitto della società. Non si tratta allora di criticare il capitalismo a partire dall'umanesimo, né di cavalcarlo in modo cinico, ma di pensare un altro uso dei resti della nostra prassi (p. 191) che tenga conto di quella diplopia strutturale (p. 185) per cui ogni dire e fare da un lato sono intenzione e lavoro, ma dall'altro sono una scrittura del mondo (p. 187). Se ben intendiamo la scrittura del mondo per l'autore è il gesto al di là dell'intenzione, che da un lato determina effetti incalcolabili sugli altri, e dall'altro si retroflette sul corpo del soggetto e sul suo godimento; d'altra parte è un gesto che non rappresenta e non domanda, perché non crede più all'Altro e si fa sullo sfondo di

una perdita irrecuperabile. Ed è, detto per inciso, anche gesto d'amore (p. 204). Qui a nostro avviso un concetto filosofico della decostruzione viene impiegato in modo forte per rinominare la dimensione dell'oggettualità di cui si è parlato nel resto del libro. Ciò serve a costruire, più che un'ontologia, un concetto di vita che tenga conto dell'inconscio, ed è il motivo per cui i passaggi finali del libro guardano, più che a Derrida, a Spinoza. Infatti partendo da un denso commento del sogno freudiano del padre morto (pp. 192-195) l'autore arriva a porre da un lato l'equazione fra Dio e scrittura inconscia del mondo (p. 195) e dall'altro quella fra modi spinoziani e significanti (p. 201). In questo modo il significante viene sganciato dal piano semantico e considerato esclusivamente sul piano pragmatico-economico, per esaltarne la potenza generativa. Il dire, esaurita la fiducia nel detto, diventa un parlare solitario (p. 200) che disegna i bordi del buco lasciato da una perdita irrecuperabile, non senza un certo tono melanconico (p. 190), ma allo stesso tempo manifesta in modo sempre più preciso e affermativo la mancanza singolare del soggetto. L'etica che così si apre non è più quella del piacere, ma quella degli affetti; l'Altro non è più il luogo del significante, ma un corpo che somiglia alla sostanza infinita spinoziana; il soggetto non è più tale, ma diventa, dice l'autore, persona (p. 206). Le ultime pagine seguono l'evoluzione del concetto di personalità dalla *Tesi di dottorato* al *Seminario XXIII*, mostrando che il concetto di personalità viene progressivamente svuotato da Lacan di ogni attributo sostanziale, finché, identificate personalità e paranoia, l'essenza della persona si riduce al puro taglio del gesto. Diventare persona significa così per il soggetto esistere e ripetersi come quell'uomo che non parla e risponde più per rivolgersi all'Altro, ma per dare consistenza ed espandere la scrittura del mondo in cui si manifesta il suo modo di essere Dio. Ovvero, si può dire, di godere la vita.

Ora, dopo aver ripercorso sommariamente i passaggi del libro, ci è possibile dire qualcosa intorno alle due questioni cruciali che ricordavamo all'inizio. Per quanto riguarda l'etica ci sembra che il messaggio di fondo che si impone in tutto il lavoro sia l'emergere di una soggettività inedita, imperniata sul rapporto critico con l'oggetto; se l'oggetto, come abbiamo cercato di mostrare, è al centro di tutti i capitoli, è anzitutto perché il messaggio che l'autore vuole trasmettere è che la sua perdita e la sua ambivalenza sono trascendentali e che non ci saranno alcuna integrazione, né alcuna post-ambivalenza a curarne gli effetti. Da qui un certo sfondo melanconico che si respira più volte nel testo, con l'insistenza sui temi del fallimento, della delusione, della melanconia e della depressione. Ciò può far venire in mente che c'è qualcosa di nero in questo libro, e che il colore della sua copertina forse non è casuale. D'altra parte è notevole che il tema dell'oggetto sia legato a doppio filo a quella che chiameremmo la proposta di un modello della genesi della soggettività inedito, fortemente controintuitivo perché capovolto sia rispetto al senso comune, sia rispetto a buona parte del discorso filosofico: secondo questo modello, su cui l'autore insiste più volte, *nella nascita non è il soggetto che si aggiunge al mondo, ma è il mondo che entra per così dire nel soggetto*, considerato come un nucleo di godimento autoerotico. L'effetto è lo svuotamento del godimento, che è vissuto come trauma e genera sia una risposta d'odio, sia un appello all'Altro. Questo è il "quanto di amore-odio" che l'autore va più volte a ripescare in *Kant con Sade*. Allora l'appello, che apre sul transfert, si ripete come domanda, dando luogo alla lunga all'esperienza dell'inesistenza dell'Altro, e questo conduce ad un ripiegamento sull'oggetto e all'emergenza dell'odio come primario, permettendo al soggetto di separarsi dall'Altro e di concentrarsi sul godimento che lo contraddistingue. In questo processo secondo l'autore il soggetto si trasforma, passando dalla fiducia nella parola all'esperienza del significante come lettera, e questa trasformazione è sia ontogenetica che filogenetica (p.



203) perché essa riflette sia il cammino di un'analisi, sia il percorso storico-filosofico che porta il nostro tempo ad essere quello dell'Altro che non esiste. E tuttavia, scontata questa delusione feconda, il fallimento si rovescia in un ottimismo inedito: esso nasce dal fatto che la psicoanalisi e il suo soggetto operano con quello che c'è (p. 192), ma quello che c'è è ciò che residua dall'esaurimento dell'appello e si impone attraverso la ripetizione come *nient'altro che questo*. Occorre senz'altro dire che non è poco. Merito del libro allora è quello di fare emergere in filigrana questa struttura e questo percorso della soggettività e di incorniciarli in una prospettiva storico-filosofica ed etica che non cede alle facili tentazioni di altre forme di pensiero della soggettività, come l'ermeneutica, il vitalismo cinico e la critica umanistica.

Per quanto concerne invece il rapporto fra filosofia e psicoanalisi l'autore ci è sembrato a prima vista "calcare la mano" sulla fine della filosofia; senz'altro egli assume sovente in modo *tranchant* che l'esperienza analitica permetta di giudicare e forzare i concetti filosofici: "Nella clinica questo si vede bene", egli dice più volte (p. 150, p. 152 e *passim*). Emblematico è il caso del non-rapporto sessuale come verità profonda della morte di Dio. In questo senso si potrebbe pensare che la verità nel libro stia tutta dalla parte della psicoanalisi e che, se il teatro del desiderio è come il teatro della verità di Platone (p. 89), esso si riduca ad una farsa in cui tutto è puro sembiante. E tuttavia l'evidenza è che questo non è un libro di anti-filosofia, ma parla sia alla filosofia che alla psicoanalisi. Questo non solo perché l'uso di alcuni concetti filosofici, presi soprattutto dall'orizzonte della filosofia francese del Novecento e dai propri maestri (scrittura del mondo, transindividuale, transimmanenza, evento, spaccatura *symballica* ecc...) permette all'autore di spiegarsi con Lacan, di *digerirlo* con uno stile personale e quasi di *prolungarlo*, il che già non è poco, ma più in profondità anche perché il modello di soggettività che egli propone esclude che ci si possa appoggiare sull'esperienza analitica per rigettare la speculazione filosofica: se infatti il reale emerge solo da un eccesso di simbolizzazione (p. 107) oppure, altrimenti detto, se il significante è ciò che mortifica la vita ma anche causa di godimento (p. 212), allora laddove venissero meno le figure e le parole della filosofia l'esperienza analitica rimarrebbe muta, e non sarebbe nemmeno vissuta come tale. Questo libro infatti afferma che non esiste la vita come tale, ma solo la vita limitata e allo stesso tempo rilanciata dal significante. Il teatro del desiderio allora è senza autore, perché il vero protagonista è l'oggetto e non c'è un nome che domini fino in fondo la scena (nemmeno Lacan, se come qui è digerito con stile), ma ciascuno dei nomi concorre a fare emergere quella dimensione dell'oggettualità, sinonimo di vita, che senza di essi non esisterebbe.

Daniele Tonazzo