

Philosophy
Kitchen #9

Anno 5
Settembre 2018
ISSN: 2385-1945



Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi

Philosophy
Kitchen #9

Anno 5
Settembre 2018
ISSN: 2385-1945



Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi

Soggettivazioni. Segni, scarti, sintomi

4
**Soggettivazioni:
tra vuoti e contiguità**
Lorenzo Curti,
Irene Ferialdi

I. GENESI

10
Estrarre il soggetto
Pier Giorgio Curti
20
**Intrecci concettuali.
Il soggetto tra Hegel,
Kojève e Lacan**
Caterina Mola
30
**L'atto reale e la
genesi del soggetto
nella psicoanalisi
di Jacques Lacan**
Alessandro Lattuada

42
**Per un'analisi
non significativa
della soggettività:
La funzione
del punto-segno
ne l'*Anti-Edipo***
Davide Tolfo

II. TRASFORMAZIONI

54
**La parola contaminata
dei movimenti**

**non autoritari
degli anni settanta**
Lea Melandri
66
**Drammaturgia
e metamorfosi
del genio maligno:
Soggetti e spettri
tra follia e ragione**
Rosanna Chiafari
79
**La psicoanalisi come
estetica dell'esistenza**
Michele Di Bartolo
87
**Streaming
subjectivation:
Two questions and one
thesis about netflix**
Andityas Soares De
Moura Costa Matos

III. REALE

100
**La lingua c'è.
Saussure, Chomsky
e Lacan**
Felice Cimatti
113
**Verso il reale:
schizofrenia/
psicoanalisi**
Alex Pagliardini

130
**Le origini trascenden-
tali del mondo.
Per un'*ontologia*
topologica del *reale***
Fabio Vergine

TRADUZIONI

145
**Differenza sessuale
e ontologia**
Alenka Zupančič
156
**La fosforescenza
delle cose**
Frédéric Rambeau

INTERVISTE E RECENSIONI

174
**Intervista
a Franco Lolli**
183
**Una quasi-recensione
a *Lacan, oggi. Sette
conversazioni
per capire Lacan*
di Sergio Benvenuto
e Antonio Lucci.
Considerazioni margi-
nali sul rapporto
filosofia – psicanalisi.**
Filippo Zambonini

Le origini trascendentali del mondo. Per un' *ontologia* topologica del *reale* Fabio Vergine

In this work we analyze the concept of real in Jacques Lacan's thought, in order to consider it as the transcendental and pre-human origin of the subject and his empiric world. This attempt is in order to catch a particular space which could explain the real of subjectivity in terms of what Jacques Lacan calls *extimité*. In fact, by using topology and its exemplary figures, we can try to understand the functioning of real as an empty space in the middle of the subject. More specifically, for the purpose of reaching a primordial and original real for the subject, we have to consider several issues of this concept in Lacan's thought: out of logical sense, we'll see how the real is not attributable to any signification system. Furthermore, the real arises to the subject in terms of trauma; we can't say anything sensible about the real, but we can only meet it. In other words, the real is uniquely undefinable. Ultimately, in order to see how the paradigm of the concept of transcendental have been changing from Kant's philosophy since nowadays, we'll try to justify the thesis under which the real shows an inhuman core in the middle of the human subjectivity.

Ciò che è molteplice ha bisogno di tutte le cose che appartengono al suo essere; e poi, ogni cosa che è in esso esiste insieme con le altre e non sta in sé stessa, poiché si mostra bisognosa delle altre; e così, nel singolo come nel tutto, un tale essere è manchevole. Ora, se è vero che deve esserci qualcosa di assolutamente sufficiente a sé stesso, questa cosa non può essere altri che l'Uno, il quale è tale da non essere manchevole né rispetto a sé stesso né rispetto ad altri.

Plotino, *Enneadi*

L'istanza trascendentale della filosofia. Un'introduzione

Come pensiero puro dell'origine, o intuizione dell'assoluto, o la filosofia è pratica autenticamente trascendentale o non è. Alla ricerca estenuante dei limiti trascendentali del mondo e dell'esperienza, almeno da Kant in poi, le istanze più radicali della filosofia hanno tentato di investire i concetti di quella luce che illumina ogni cosa alla stessa maniera, senza alcuna differenza di natura in relazione agli enti che popolano l'essere. Se si tratta, come intese Gilles Deleuze, di liberare il pensiero da quell'immagine dogmatica che lo costringe all'incalzante vocazione alla verità, si tratta altresì di pensare un pensiero autonomo ed indipendente da ogni *medium* umano e da ogni pretesa di assoggettamento dell'intuizione filosofica alla misura umana. Ogni parola appare dunque come un taglio operato nel flusso continuo del linguaggio, ogni soggettività si manifesta come un corpo incarnato nel piano assoluto e senza misura di una superficie reale e senza limiti, ogni atto di pensiero si dà niente più che come calcificazione di una coscienza nello spazio infinito di un pensiero puro.

In questa prospettiva, una filosofia autenticamente trascendentale non è che il semplice marchio di una prassi complessa che consiste nel tentativo di risalire alla fonte originaria, ad una realtà primordiale che si sostenga da sé e che, nella sua riflessione sul piano trascendentale, consideri l'umano - e la sua facoltà di pensiero - in termini di *accidens*. Riteniamo che solo in questo senso sia possibile oggi pensare l'ontologia di un reale puro. È nondimeno innegabile che, imbevuti della tradizione metafisica che ha modellato profondamente le nostre categorie di rappresentazione del mondo, non possiamo immaginare alcun pensiero se non in relazione all'umano stesso. *Ego cogito, ego existo: Descartes docet*. Poco male, concesso che ce ne si perdoni l'audacia, e con buona pace del Maestro francese.

La sfida che qui si propone al lettore è invece una provocazione dal sapore paradossalmente deleuziano, ove con ciò s'intenda una pratica filosofica che proceda attraverso l'invenzione di concetti paradossali e controintuitivi. Non solo: in ordine ai proponimenti teoretici dell'autore di *Che cos'è la filosofia* (Deleuze & Guattari 1996), si tratta, per di più, di sostituire nuovi concetti ai vecchi, così che il problema cui ogni concetto risponde possa esser fatto risuonare d'inedite variazioni. ¹ Come seguire con adeguata fedeltà, del resto, i più grandi pensatori, per aderire convenientemente al contributo della loro riflessione per la storia universale del pensiero? Ripetere semplicemente ciò che hanno detto con parole originali o imitarne noi stessi l'atto creativo, inventando nuovi concetti che rispondano ad altrettanti nuovi

¹ Secondo Gilles Deleuze e Felix Guattari la filosofia, nel suo compito creativo, deve poter essere in grado di donare nuova linfa anche ad antichi concetti che ancor oggi permangono come punti fermi della riflessione filosofica. Pur con le debite differenze dovute

problemi? In linea con l'approccio esplicitamente radicale del suo pensiero, Deleuze è categoricamente chiaro: creare concetti è il compito di una filosofia che prenda coscienza di problemi che cambiano senza posa, e che tenti di corrispondere quanto più appropriatamente ad essi per mezzo di quell'intuizione che, nel suo comunicarsi infinitamente da sé, può di diritto fare a meno di ogni riferimento preliminare all'uomo e al suo pensiero, e alla correlazione presunta originaria tra sé e il mondo.

alla modestia del nostro contributo, è proprio in questo solco che il nostro utilizzo dell'universo concettuale lacaniano relativo alla nozione di reale va collocato.

Se è vero, infatti, che ogni grande pensiero filosofico ha pensato l'umano come quel piano di esperienza in cui le cose del mondo si danno in un registro necessariamente duale (Leoni 2016, 10) - l'oggetto fuori della mia coscienza soggettiva, il mondo fuori della mia percezione, l'esperienza delle cose fuori di me - è vero nondimeno che un pensiero che voglia provare a riflettere sulle condizioni di possibilità di quel piano in cui il registro dell'umano si iscrive, non può non pensare ad una dimensione che, lungi dall'annoverarsi ad una trascendenza postulata, deve essere del tutto immanente all'esperienza stessa. Come pensare l'assoluto delle cose prima che esse si diano per l'uomo e per una coscienza umana? Come è possibile intendere il mondo prima che esso venga integrato nella misura umana? In che termini è tematizzabile, detto altrimenti, l'origine trascendentale del mondo empirico? *Vexata quaestio*. Evidentemente, una filosofia autenticamente trascendentale non può che essere una filosofia dell'immanenza assoluta.

Correlativamente al grande sogno rivoluzionario della psicoanalisi, la filosofia ha trovato nelle spesso criptiche intuizioni di Jacques Lacan - senz'altro il più grande, il più studiato e il più frainteso innovatore ed interprete novecentesco della creatura freudiana - un valido alleato.

Se è vero che "la psicoanalisi va alla ricerca delle cause che determinano l'essere particolare di un soggetto" (Recalcati 2013, 17) è altrettanto vero che il compito sostanziale di quella pratica filosofica che abbiamo tentato di descrivere fino ad ora deve necessariamente coincidere con lo sforzo speculativo di risalire all'origine trascendentale delle cose, alle condizioni di possibilità del mondo quale si dà all'ordinaria esperienza di un essere umano. È possibile per la filosofia far leva sul concetto lacaniano di *reale* per pervenire alla nomina di quel limite trascendentale e fondamentalmente pre-umano del mondo empirico? Se la risposta risulterà affermativa, come tenteremo di dimostrare, vedremo come ciò potrà darsi soltanto perché, così come nei proponimenti di Gilles Deleuze e Felix Guattari in riferimento alla filosofia in quanto creazione di concetti, avremo saputo rispondere per mezzo della riflessione psicoanalitica, e di una parte dell'abissale universo concettuale da essa dischiuso, ad un problema squisitamente teoretico.

Si tratta, in un certo senso, di fare i conti con l'esigenza di natura trascendentale della filosofia di Kant, cercando, tuttavia, di superare il soggettivismo kantiano. Vedremo come il *reale* della psicoanalisi lacaniana sarà lo strumento privilegiato di questo azzardo, e al tempo stesso si costituirà quale via d'accesso per l'approdo ad un *trascendentale* della realtà umana e del mondo empirico. In ordine all'esigenza trascendentale della proposta che abbiamo cercato di prospettare, dopo aver delineato la temporalità di un *reale* quale esso si dà prima dell'uomo nella forma dell'inconscio e in quanto condizione a priori del tempo cronologico, - quello in cui inevitabilmente le cose dell'esperienza umana si registrano - (Vergine 2017), si tratterà qui, invece, di provare a tracciare la

peculiare spazialità topologica del *reale*, cercando di seguire quanto più fedelmente le intuizioni dell'ultima fase dell'insegnamento lacaniano, con tutti i limiti controintuitivi che un'operazione di questo tipo - svolta sotto l'auspicio creativo di Deleuze e Guattari - porta ineluttabilmente con sé.

Extimité. Per un reale fuori dal senso

Che cosa è un soggetto? Come lo si definisce? Sono alcuni plausibili interrogativi entro cui è possibile ricondurre l'intenzione globale della riflessione di Jacques Lacan. Il soggetto è ciò in cui si condensano e si polarizzano forze attrattive radicalmente opposte, pur nella profonda ed apparentemente placida intimità con sé stesso. Uno dei più scostanti paradossi della soggettività lacaniana è quello in forza del quale i confini delle consuete dimensioni spaziali collassano: il dentro e il fuori non si oppongono più, l'interno e l'esterno non tratteggiano più le proprie reciproche frontiere, l'interiorità e l'esteriorità non sono più i due poli di una medesima unità, ma si trattengono in una sintesi immediata e non dialettica dell'uno e dell'altro. *Extimité*.

Nei suoi numerosi riferimenti alla topologia Lacan utilizza la figura toroidale per fornire un'immagine concreta del *reale*: il vuoto al centro del toro è quel fuori attraverso cui si definisce il dentro (Benvenuto 2011, 10). L'intimità del toro ne è a sua volta l'esteriorità, il suo dentro più intimo è al di fuori di sé stesso, ed è proprio ciò in base a cui si definisce la sua dimensione ambivalente, o la confusione dei propri confini. In Lacan, dunque, la nozione di *extimité* si costituisce come quella soglia indeterminabile che lega insieme il fuori e il dentro, a partire dalla presenza di un vuoto centrale, di un buco, di uno iato.

In questo senso, quel *vuoto* centrale è ciò che stabilisce i confini della *Cosa, das Ding*. Come è noto, del resto, il vuoto cui Lacan qui si riferisce in termini simbolici per la determinazione dell'*extimité* relativa al soggetto, è quello stesso vuoto che Martin Heidegger (1991) descrive in relazione allo spazio vuoto interno alla brocca che, per certi versi, genera per ciò stesso la possibilità di un pieno. Pieno e vuoto, fuori e dentro, interno ed esterno; la topologia, in riferimento alla figura toroidale, è quello strumento che serve a spiegare la dimensione di un'intimità *estima*, o più esplicitamente, di un vuoto centrale che è immediatamente esterno ed interno. E lungi dall'essere una dimensione puramente astratta, il *reale*, descritto in termini di *extimité*, è il *reale* proprio del soggetto. In altri termini, si può affermare che il centro di ogni soggettività sia al di fuori di sé stessa (Benvenuto & Lucci 2014, 114). È possibile dunque figurare il *reale* come quello spazio vuoto centrale, intimo e al tempo stesso esterno al soggetto, in virtù del quale è si può generare il pieno del soggetto medesimo.

Così descritto, allora, il *reale* è sempre il reale del soggetto. Ancor più radicalmente, si può dire che il processo di soggettivazione sia il luogo dell'*extimité* del soggetto, o ancora, quello spazio instabile in cui avviene la torsione metamorfica tra l'interno e l'esterno (Domanin & Palombi 1997, 144).

C'è qualcosa, nel soggetto, che si configura, come ebbe a dire Sigmund Freud in relazione all'*Es*, nei termini di un «territorio straniero interno» (Bottiroli 2010, 8). In termini più appropriatamente lacaniani, questo territorio scosceso è, per l'appunto, ciò in forza del quale è possibile tentare di definire il soggetto ricorrendo alla nozione di *extimité*, nella misura in cui con tale categoria non è possibile riferirsi placidamente al mondo interiore del soggetto, o alla sfera dell'interiorità

globalmente intesa, quanto piuttosto a quell'ambivalenza radicale che attraversa, incidendola, l'intima exteriorità del soggetto a sé stesso. In ciò che usualmente intendiamo con *interiorità* c'è dunque uno spazio aperto, un vuoto che affetta, che taglia, che genera una differenza incolmabile, o un'«irriducibile estraneità» (Bottiroli 2010, 8) che, per quanto intima, incide inesorabilmente il soggetto.

Ma ciò che più conta davvero è che questa intima exteriorità si configuri come quel vuoto necessario, originario e persino generativo per il soggetto stesso. Il carattere per certi versi trascendentale dell'*extimità* nei confronti del soggetto fa sì che essa, precedendo di diritto qualsiasi opposizione logica tra interno ed esterno, si configuri come quello spazio pre-logico in cui ogni dualismo perde la propria sostanzialità. Vuoto originario, causativo, limite trascendentale al fondo di ogni soggettivazione. Se il soggetto si genera dal suo vuoto così intimo eppur esterno a sé stesso, il *reale* è ciò che serve a nominare tale intima exteriorità. Questo nucleo vuoto, per certi versi irrepresentabile, attorno al quale il pensiero di Lacan si è arrovellato fin nell'ultimissimo periodo della sua vita, si costituisce come quella totalità originaria sulla quale si sviluppano e fioriscono tutte le concrezioni progressive della soggettività (Palombi 2014, 156).

In fin dei conti, allora, il *reale* è così profondamente intimo alla soggettività da essere invisibile, irrepresentabile, ingovernabile. Come quella forma di cecità auto-indotta da chi osserva troppo da vicino gli oggetti, tanto da non poterne distinguere nitidamente tutte le sinuosità, il *reale* del soggetto è figurato da quell'intima exteriorità vuota al centro del soggetto stesso, che ne ostacola, perciò, ogni sorta di dominio.

Nella sua *extimità*, dunque, lo statuto della Cosa è al di là di ogni sua possibile rappresentazione; oltre, cioè, ogni sua possibile chiusura nel sistema della significazione. In questo senso, la Cosa è ciò che si muove in prossimità del *reale* (Forleo 2017, 170); più precisamente il *reale* stesso, nel pensiero lacaniano, sembra costituirsi come quel registro di un'esperienza del tutto particolare che, refrattaria all'ordine simbolico del linguaggio, è definibile soltanto nei termini di uno spazio vuoto che buca ogni concettualizzazione o, che è lo stesso, ogni possibilità di iscrizione dell'esperienza in un sistema di senso.

È proprio in questa accezione che Lacan (1986), nel *Seminario VII* dedicato all'etica della psicoanalisi si riferisce a *Das Ding* e al suo statuto come a qualcosa che si situa al di fuori di ogni significato. Se è vero, infatti, come sostiene il celebre psicoanalista francese, che la *Cosa* è «quel che del *reale* patisce del significante» (Lacan 1986, 140), allora la vacuità nel cuore del *reale* (il *reale* del soggetto, ma anche il *reale* nella sua totalità, il *reale* inassimilabile al senso, il *reale* «primordiale») non è altro che la condizione di possibilità di un pieno. Così come infatti il vuoto è la condizione necessaria del pieno, il fuori senso è la condizione di possibilità di ogni senso e di ogni non-senso.

Ecco dunque il motivo per cui la *Cosa*, in questi termini, è utilizzata da Lacan come manifestazione del *reale* stesso: costituendosi in un paradossale regime di intima exteriorità, la *Cosa* è ciò che, eccedendo i limiti del linguaggio, buca dal suo interno il linguaggio medesimo, rigettandosi così ad ogni sua eventuale rappresentazione. (Recalcati & Di Ciaccia 2000, 191).

Il *reale* non è la realtà. Se in Lacan la realtà è il tessuto simbolico e immaginario, il registro del *reale*, nella problematica moltitudine delle sue accezioni, è ciò che massimamente irrompe nella trama della realtà bucadone l'intreccio. È questo uno dei motivi per cui il *reale*, come si è anticipato, è ciò che si situa fuori dal senso, al di là di ogni plausibile significazione.

Se nella prima fase dell'insegnamento lacaniano l'inconscio strutturato come un linguaggio è l'etichetta in qualche modo "strutturalista" entro la quale inserire la riflessione del celebre psicoanalista francese, in realtà, con la tematizzazione del registro del *reale* così come emerge soprattutto a partire dal Seminario VII, si profila qualcosa che nell'inconscio non è riconducibile alla sfera del significante; c'è un nucleo vuoto nell'inconscio, un vuoto centrale, intimamente estraneo all'inconscio stesso che, pur non minandone il funzionamento significante, l'articolazione simbolica non riesce a suturare (Di Ciaccia 1994, 9).

Il *reale* è allora ciò che non si riduce ad alcunché di significante, ma che, al contrario, indica che non tutto è riconducibile al significante, o al registro simbolico. Opponendo strenua resistenza alla significazione, il *reale* è ciò che si nega persino a qualsiasi tentativo di definizione: interrogarlo è mancarlo, riferendone qualcosa non si fa che trasporlo in un registro di senso. Parlare del *reale* è, per certi versi, il modo migliore per mancarne l'obiettivo. È anche per questa ragione, in fondo, che, inseguendo tutte le asperità della teoria lacaniana sul *reale*, non possiamo che inserirci nel solco di un fallimento necessario, non potendo affatto escludere che ogni parola possa essere veramente preferita a vanvera. (Zenoni 2015, 203).

Corriamo volentieri il rischio, se non altro perché, in fatti d'inconscio, non crediamo esistano modi ed attitudini migliori alla conoscenza se non attraverso il malinteso e l'equivoco.

Nell'inconscio del soggetto, allora, il *reale* emerge come un resto, un residuo, un torsolo; in ciò la psicoanalisi, lungi dal digradarsi a mera pratica ermeneutica, non può ridursi a una semplice teoria del senso (Recalcati 2013, 100): se così fosse, infatti, il nucleo vuoto del *reale* resterebbe assolutamente inviolato. In fin dei conti, è anche per questi motivi che secondo Jacques Lacan, così come ricorda molto puntualmente Rocco Ronchi (2015, 119), lo psicoanalista è colui che più di ogni altro sa perfettamente che il *reale*, nella sua intima estraneità all'ordine simbolico, può manifestarsi solo nei termini di un eccesso residuale. Ecco allora che fuori dal simbolico c'è del *reale*, ma in quel fuori così intimo che è al contempo un dentro: fuori dal significato, fuori dal senso, il *reale* si dà al soggetto in tutta l'ambiguità del suo statuto, anche e soprattutto dal punto di vista dello spazio di pertinenza.

L'estraneità del *reale* al senso, tuttavia, non coincide precisamente con l'insensatezza del *reale* medesimo. Se è vero, come crediamo, che la sottigliezza di questa differenza non sia puramente formale, allora è fondamentale intendersi con cura: non rispondendo ad alcuna intenzione originaria di significazione, o di "voler dire", il *reale* è il registro di tutto ciò che, nell'inconscio del soggetto, è fuori tanto dal senso quanto dal non-senso. Indifferente alla sua logica, il senso è ciò che sfugge al reale in entrambi i versi del proprio dominio. Queste le parole di Lacan al riguardo, in uno dei numerosi tentativi costitutivamente fallimentari di definizione del *reale*:

L'Altro dell'Altro reale, ossia impossibile, è l'idea che abbiamo dell'artificio in quanto è un fare che ci sfugge, e cioè oltrepassa di molto il godimento che possiamo averne. Tale godimento sottile sottile è ciò che chiamiamo spirito. Tutto questo implica una nozione di reale. Certo, bisogna distinguerla dal simbolico e dall'immaginario. L'unica seccatura - è il caso di dirlo, vedrete fra poco perché - è che in questa faccenda il reale fa senso, mentre, se andate a scavare quello che intendo io con la nozione di reale, appare che il

reale si fonda in quanto non ha senso, esclude il senso o, più precisamente, si deposita essendone escluso. (Lacan 2005, 61).

Tuttavia, malgrado la sua estraneità e la sua irriducibilità all'ordine simbolico, alla significazione e a qualsiasi tentativo di rappresentazione, esiste un modello in grado di riferire piuttosto adeguatamente l'opacità del *reale* al senso. Si tratta della *lettera*. Qual è lo statuto della lettera in Lacan? Ben lungi dall'aderire al modello della scrittura tradizionale, la *lettera* è qualcosa di insignificante, o insensato, ma di quell'insignificanza o insensatezza che non indica tanto l'assenza di significanza o senso, quanto l'estraneità ad esso, l'indifferenza, l'inanità.

Ogni senso, così come ogni non-senso, è interdetto alla lettera, la cui solitudine indica l'emersione di qualcosa, nel registro dell'esperienza umana (esperienza profondamente simbolica) come di un resto problematicamente irrisolvibile e non integrabile nell'esperienza stessa, in quanto dotata di senso.

In questa prospettiva, nondimeno, esiste un'utilità della *lettera*, non riconducibile soltanto alla sua funzione meramente indicativa, o se si vuole, sintomatica di un *reale* in quanto residuo non integrabile e non significativo nell'esperienza del soggetto: si tratta, piuttosto, di una funzione di collegamento con una sorta di campo trascendentale del mondo del linguaggio, prima cioè che il linguaggio stabilisca ed inauguri concatenazioni significanti di parole. Si tratta, in altri termini, di annodare l'insignificanza della *lettera* al potere enunciativo delle parole, così da poter "godere del solo blaterare della parola". (Floury 2012, 96).

La questione di fondo è legata al riconoscimento del carattere esplicativo della *lettera*, nella misura in cui essa, prima ancora di costituirsi come segno in un sistema linguistico, polverizza il linguaggio riducendolo alla materialità di una cosa. E quella cosa che emerge come scarto nel linguaggio, non è altro che il *reale* stesso. Così come sottolinea precisamente Felice Cimatti (Conferenza in "Convegno sui Piani di Immanenza", Università degli Studi di Verona, 10 Dicembre 2015) al riguardo, la *lettera*, non alienandosi nell'esperienza significativa del linguaggio articolato, ma opponendovi resistenza, mostra l'emergere del *reale* come ulteriorità rispetto alla significazione delle parole.

In fin dei conti, in questa prospettiva il *reale* è ciò che interrompe il funzionamento illimitato del dispositivo semiotico: irruzione del *reale* nella catena semiotica, *impasse* della formalizzazione e dell'elaborazione dell'inceppo nel dispositivo stesso. Il *reale* fa problema nella linearità del dispositivo linguistico, nella strutturazione simbolica della realtà. E se il dispositivo semiotico, appunto, è ciò che funziona a patto di non arrestarsi mai, il *reale* emerge in questo meccanismo introducendosi come una crepa che ne mina anche solo per un istante la stabilità.

Del *reale*, dunque, non si dà sapere. Escluso all'iscrizione in un registro di senso, il *reale* non è dell'ordine del conoscibile, né dunque della verità. Come esso non si concede né al senso né al non senso, così esso risulta esteriore al conoscere e al non conoscere, nella misura in cui essi non sono altro che i poli opposti di un medesimo regime: il conoscere, appunto. Come sostiene Alain Badiou (2016, 137) al riguardo, una delle differenze sostanziali tra il *reale* e la realtà nel pensiero lacaniano consiste nell'iscrizione della realtà nel dominio di ciò che è, almeno di principio, conoscibile. Al contrario, il *reale*, che abbiamo visto essere esterno tanto al conoscere quanto al non-conoscere, non può essere pensato, per ciò stesso, nemmeno nei termini di inconoscibilità. Al di là di ogni formalizzazione fallita, il *reale* si può solo incontrare.

Tύχη, o dell'incontro con un reale impossibile

Fuori dal senso, dalla verità, dal conoscibile e dall'inconoscibile, l'unico dominio cui il *reale* si concede è l'incontro. Ma v'è di più: nella differenza abissale che sussiste con la realtà ordinarmente intesa, il *reale* lacaniano è l'indice di qualcosa che appare improvvisamente nel mondo empirico e che ne interrompe il funzionamento, ne traumatizza l'esercizio. Il *reale* è "quel che non funziona" nel mondo. (S. Benvenuto, A. Lucci 2014, 120).

Tύχη: come si sa, con questo termine ereditato da Aristotele, Jacques Lacan indica proprio l'incontro con il *reale* nella misura in cui esso prende le forme del trauma. E il trauma non è altro che ciò che nella realtà si presenta come inassimilabile alla realtà stessa. (Lacan 1964, 53-54).

Trauma che irrompe nel funzionamento lineare della catena significante, che vi fa irruzione come buco, come taglio. Ma come ben puntualizza il giovane psicoanalista italiano Alex Pagliardini (2016, 31), a costituirsi come trauma nel linguaggio è proprio un significante, ancorché del tutto particolare; un significante che, non ricollegandosi a nulla, incarna la mancanza, incarna il *reale* come iato.

Eppure questo incontro è un incontro costitutivamente mancato. Nell'esperienza della psicoanalisi, sostiene Lacan (1964, 290), ogni appuntamento con il *reale* è un appuntamento tradito, eternamente rinviato. Perché il *reale* in sé è ciò che sfugge senza posa; non si dà appuntamento con il *reale* se non nella forma di un appuntamento mancato. Pur tuttavia, tale mancanza non indica affatto l'irrealizzabilità dell'incontro stesso: l'incontro con il *reale* si realizza nella forma della mancanza, della fuga, della procrastinazione indefinita. E l'effetto sul soggetto di questo incontro sempre mancato con un *reale* che si dà solo nella forma del trauma non può che essere un effetto perturbante, straniante, spossessante. Nell'incontro traumatico sentiamo venir meno la presa, il controllo su noi stessi e sull'esperienza ordinaria del mondo (D. Cosenza 2012, 50-51).

In altre parole, Tύχη è l'indice di una sorpresa traumatica che irrompe nella vita del soggetto. La natura evenemenziale della Tύχη in quanto incontro con il *reale* iscrive il proprio accadimento nell'esperienza singolare, e ne marca la difficoltà di controllo. Tύχη è, altrimenti detto, l'evento dell'"incontro del soggetto con il proprio impossibile" (Bianchi 2012, 60). È l'incontro con il *reale* in quanto impossibile.

Formula magica o ritornello sin troppo abusato nell'esgesi lacaniana, la descrizione del *reale* in termini di impossibile è tuttavia rivelatrice di quante e quali considerevoli resistenze e complicazioni siano intime ad ogni tentativo di inquadrarne lo statuto. Proprio per questo, il *reale* di Lacan, lungi dall'essere un'entità mistica, si configura come quella soglia evenemenziale indicibile che tocca il soggetto nel suo punto d'impossibile (Recalcati 2013, 96), così che il soggetto medesimo non sia in grado di riferirne alcunché: l'ineffabilità del *reale* coincide con la sua radicale estraneità all'ordine del senso e della verità.

Puro punto di traumaticità. Ecco il *reale!* Ecco l'impossibile del *reale*. Non l'irreale, dunque, ma l'impossibile come ciò che include in sé stesso il possibile nella forma dell'innominabilità, dell'ineffabilità, dell'irrepresentabilità. (Bottiroli 2002, 92).

Ecco allora che il ricorso di Lacan alla nozione aristotelica di Tύχη per indicare l'incontro costitutivamente ed organicamente mancato con il *reale*, è

mirato a definire il contatto del soggetto con l'impossibile di quel *reale* che giace al fondo di ogni possibilità, e che è limite ed origine primordiale e causativa di ogni contingenza.

Topologia del reale: una superficie di pura immanenza

Si può sostenere, senza tema d'iperbole, che l'inconscio funzioni topologicamente, e che il sapere dell'inconscio sia un sapere topologico. Lungi dall'analizzare la totalità delle complicate considerazioni lacaniane in merito all'applicazione della topologia per la teoria dei registri, cercheremo invece di tessere le suggestioni più interessanti per la definizione di uno spazio topologico dell'inconscio che si configuri nei termini di una superficie assolutamente immanente. Tentiamo di spiegarci meglio: per cogliere come il *reale* lacaniano possa essere filosoficamente inteso come un piano puro, inconscio e trascendentale rispetto al quale ogni processo di soggettivazione si dà come concrescenza singolare, crediamo sia necessario prestare attenzione a come Jacques Lacan, in alcuni casi specifici, ha utilizzato lo strumento della topologia.

Come puntualmente nota Federico Leoni (2016, 67) in relazione al posto occupato dalla topologia nel pensiero lacaniano, forse le riflessioni dello psicoanalista francese sulla figura topologica del nastro di Möbius sono ancora più rilevanti e significative di tutta l'ultimissima fase della produzione lacaniana, relativa ad esempio alle talora deliranti considerazioni sui nodi borromei.

Come sa bene chi ha qualche dimestichezza con la matematica e con la topologia, il nastro di Möbius è uno dei più celebri esempi di superficie non orientabile, della quale, cioè, non è possibile stabilire convenzionalmente un sopra e un sotto, né un dentro o un fuori. E ciò appare subito chiaro nel momento in cui tentiamo di attraversare questa figura, di percorrerla o finanche di realizzarla concretamente.

Ecco, allora, che per certi versi il nastro di Möbius incarna perfettamente il paradosso dell'inconscio: se da un lato l'inconscio è infatti la dimensione più propria e intima del soggetto, dall'altro lato esso gli resta sempre escluso, esterno ad esso, mancato come è mancato ogni incontro con il *reale* nella forma del trauma. Di nuovo *l'extimità*: la superficie topologica del nastro di Möbius restituisce perfettamente, in tal senso, la scissione del soggetto, la perturbante estraneità del soggetto al suo *reale* più proprio (Domanin & Palombi 1997, 144). Come quel vuoto generativo del *reale* al centro del soggetto è immediatamente intimo ed estraneo al soggetto medesimo, nel nastro di Möbius il sopra è immediatamente il sotto, il dentro è immediatamente il fuori, il vuoto è immediatamente il pieno. O per essere più precisi, c'è un sopra che diviene sotto, un dentro che diviene fuori, un vuoto che diviene pieno. Ma l'accadimento di questo divenire è un accadimento assoluto, immediato, senza soglia. Quasi magico.

Nel nastro di Möbius ogni dimensione spaziale precipita nel suo opposto senza superare la soglia del cambiamento; tutto accade in un *continuum* non dialettico, non oppositivo; o per meglio dire, tutto accade nella misura in cui ogni dimensione diviene altro da sé in un divenire assoluto, senza scambio né attraversamento di soglie o discontinuità alcune: genesi non dialettica del *continuum*, genesi non dialettica dell'assoluto. La configurazione topologica del nastro è dunque tale per cui in esso non c'è una cosa che si rovesci nel suo altro, perché prima non c'è alcuna cosa, ma solo un piano assoluto di un *continuum* senza opposti, senza contrari. Nel nastro di

Möbius non c'è nessuna dimensione che transita nel suo altro; o, come più accuratamente sostiene ancora Leoni (2016, 76) al riguardo, c'è un "transito di nulla, un transitare in sé stesso e di sé stesso".

Senza dubbio il divenire che si esplica tra i falsi opposti in gioco (l'alto e il basso, il dentro e il fuori, il vuoto e il pieno) nella percorrenza del *continuum* nel nastro di Möbius è un divenire fuori senso, un divenire che s'inaugura in un piano assoluto, totalmente adimensionale. E se ciò è vero, allora la superficie topologica è quello spazio in cui il *reale*, così come lo intende Lacan, si manifesta come una dimensione assoluta, senza opposizioni dialettiche, senza striature soggettive; un piano liscio, in termini deleuziani. Uno spazio così determinato, allora, non può che coincidere con un piano di immanenza assoluta, un campo trascendentale nel quale l'ingerenza del soggetto ancora non è presente, ma che è condizione di possibilità del soggetto stesso.

Per altri versi, Jacques Lacan (1973) si riferisce ad una superficie assoluta senza soggetto quando, nel *Seminario XI* dedicato ai quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, tematizza la nozione di *lamella*. Più specificamente, Lacan parla della *lamella* come una superficie extrapiatta, come sorta di organo che non esiste, ma che insiste ovunque. «Puro istinto di vita» - queste le parole di Lacan - «di vita immortale, di vita incontenibile, di vita che, dal canto suo, non ha bisogno di nessun organo, di vita semplificata e indistruttibile» (Lacan 1973, 192). Ecco il piano dell'energia libidica, ecco il campo trascendentale della soggettività, ecco il piano assoluto di una ontogenesi in atto.

In questo senso, allora, il pensiero dell'immanenza assoluta in Jacques Lacan non può che declinarsi sotto l'insegna dell'Uno. L'Uno non è solcato da soggetti né attraversato da alterità. L'Uno è ontologia piana. Non abbiamo qui l'opportunità né il tempo necessario per approfondire la declinazione dell'Uno nel pensiero lacaniano, ma senza ombra di dubbio ogni pensiero dell'Uno è un pensiero che pensa l'immanenza in sé stessa, come concetto che non si concede ad alcuna polarizzazione dialettica. L'immanenza, infatti, così come peraltro accade nel pensiero deleuziano, è un concetto non dialettico, una dimensione cui non si oppone alcuna forma di trascendenza. Ecco allora che, se lo spazio topologico dischiuso ed illustrato dal nastro di Möbius è uno spazio in cui il *reale* si manifesta nella sua insistenza primordiale, a priori, cioè, rispetto ad ogni soggettivazione, l'Uno è quel concetto che, corrispondendo al *reale* come a ciò che non manca di nulla, non contempla alcunché fuori di sé.

Uno-Tutto, univocità del *reale*, immanenza del *reale* in sé stesso: se proprio in virtù o a causa di quest'Uno, come nuovamente sottolinea Federico Leoni (2016), non è possibile immaginarsi un *fuori* dell'Uno, allora l'Uno è ciò che non sta ad alcuna predicazione che non sia l'immanenza dell'assoluto che lo connota. Nientemeno che la preziosa e pur lontana eredità di Plotino riecheggia, per certi versi, nella riflessione di Lacan: se l'Uno è, è autosufficiente, non manca di nulla. Estraneo ad ogni predicazione di sé, l'Uno è l'immanenza assoluta di sé a sé stesso; tutto ciò che diciamo dell'Uno non è che distorta proiezione dei predicati delle singolarità che lo abitano, che lo attraversano e che in qualche modo pur lo costituiscono. Topologia del *reale*, immanenza assoluta dell'Uno, divenire non dialettico di uno spazio senza dimensioni e senza soggetto: né sopra né sotto, né dentro né fuori, né vuoto né pieno, né interno né esterno, l'Uno è.

Conclusione. Verso l' "ontologia" di un reale primordiale

Se si tratta davvero, così come abbiamo accennato in apertura, di fare i conti fino in fondo con le istanze del trascendentalismo kantiano superandone soggettivismo ed antropocentrismo, si tratta per ciò stesso di superare, come abbiamo tentato di fare fino ad ora, ogni dualismo in seno alla genesi dialettica dei contrari, e tentare di vedere il mondo prima dei suoi limiti umani; provare, cioè, a pensare "la vita delle cose prima che lo sguardo umano le abbia sgretolate e risolte nella propria misura" (Leoni 2016, 10). Crediamo che, in fin dei conti, malgrado la cosciente presa di distanza di Lacan dalla filosofia, **2**

questa sia anche l'intenzione soggiacente alla riflessione lacaniana, in particolar modo a quella relativa al periodo in cui il registro del *reale* acquisisce una centralità sempre maggiore, ancorché estremamente problematica.

2 Come si sa, Jacques Lacan non si è mai considerato un filosofo, e ha sempre pervicacemente disconosciuto qualsiasi tentativo di archiviazione della sua riflessione teorica in un sistema filosofico (cfr. Badiou, 2013).

Il compito delineato sembra essere dunque quello di tracciare i limiti di un *reale* primordiale, di un *reale* inumano che giaccia al fondo dell'umano stesso. Ciò che nomina questo *reale*, o ancor meglio, ciò attraverso cui questo *reale* si manifesta, è il *godimento*. Un godimento muto, senza forma umana, come una sorta di flusso energetico del tutto impersonale, cui ogni concrezione soggettiva attinge nel momento in cui essa si dà al mondo come vita umana.

Si tratta, in altri termini, di quello che Massimo Recalcati (2013, 84) ha definito come «il reale muto del godimento, del godimento come fuori-senso». In fondo è anche questo il motivo per cui l'oggetto del compito qui delineato è trattenuto dalle virgolette: se l' "ontologia" tratteggia i confini dell'essere, questa strana ontologia dei corpi che godono ha a che fare con il tracciamento dei limiti trascendentali di un *reale* che giace come condizione di possibilità di ogni individuazione umana. Il *reale* primordiale trascendentale, in questo senso, è quel sedimento di godimento muto, impersonale ed inumano che si trova al fondo dell'umano.

E del resto questo *reale* a priori rispetto all'umano, è *ipso facto* non simbolizzabile, non riconducibile alla sfera umana del senso. Quel nucleo di godimento muto, o godimento in sé, non è altro che quel *reale* che abbiamo visto irrompere nella catena della semiosi illimitata e che ne interrompe, anche solo per un istante, il funzionamento. È la *Tύχη* come dimensione traumatica dell'incontro con il *reale*, è il *reale* stesso fuori dal senso. È l'inumano che insiste nell'umano.

In riferimento alle parole di Rocco Ronchi (2017, 158-159) al riguardo di questo godimento muto, cieco e primordiale, possiamo anche aggiungere che esso si presenta alla riflessione come il segno dell'immanenza assoluta del *reale* o, che è lo stesso, dell'autosufficienza dell'Uno.

Tuttavia, Lacan lo dice chiaramente: il *reale* è del soggetto, il *reale* è ciò che appartiene al soggetto. Non esiste dunque alcun reale al di fuori del soggetto, al di fuori dell'umanità. Eppure l'*extimità* è proprio l'indice di quell'appartenenza così equivoca e sfuggente del *reale* al soggetto medesimo: il *reale* è il proprio del soggetto nella forma dell'*extimità*, cioè nella forma secondo cui il *reale* si presenta al soggetto come un trauma, come quell'impossibile da sopportare, da simbolizzare; un *reale* problematicamente padroneggiabile ed irriferribile (S. Benvenuto, 2011, 10). Se ciò è vero, allora è necessario porre ulteriormente l'accento sull'ambiguità di un'operazione filosofica che vorrebbe disegnare i confini

di una “ontologia” del *reale*. Lungi dal lasciarsi ascrivere ad un progetto ontologico, infatti, la natura di quel *reale* che abbiamo cercato di tratteggiare e concettualizzare a partire dalla riflessione di Jacques Lacan è necessariamente pre-ontologica, immanente, assoluta, inumana.

Costitutivamente riferito ai limiti trascendentali della soggettività, il *reale* fuori dal simbolico e dall’immaginario, fuori dal senso, straniero nel cuore del soggetto, è il ventre vivo e sempre in atto del soggetto stesso, il cuore ardente della forza libidica, il punto cieco di un muto godimento autistico.

Bibliografia

- Badiou, A. (2013). *Lacan. Il seminario "L'anti-filosofia"*. Trad. it. di L.F. Clemente. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Benvenuto, S. (2011). L'impossibile contingente. Lacan è idealista?. *Psychomedia. Salute Mentale e Comunicazione*. Tratto da <http://www.psychomedia.it/pm/indther/lacan/benvenuto.htm>
- Benvenuto, S. & Lucci, A. (2014). *Sette conversazioni per capire Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bianchi, P. (2012). Clinamen. Il percorso della contingenza. In D. Cosenza & D'Alessandro (Ed.), *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, (59-69).
- Bottiroli, G. (2010). Estimità/intimità: tra pulsioni e passioni dell'essere. *Enthymema*, 2, 329-344
- Bottiroli, G. (2002). *Jacques Lacan. Arte linguaggio desiderio*. Bergamo: Sestante.
- Cosenza, D. (2012). L'inconscio tra matema e reale. In D. Cosenza & D'Alessandro (Ed.), *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, (43-58)
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. Trad. it. di A. De Lorenzis. Torino: Einaudi.
- Di Ciaccia, A. (1994). L'etica, il significante, la Cosa. *La psicoanalisi. Studi Internazionali del Campo freudiano. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 16, 9-14
- Domanin, I. & Palombi, F. (1997). Il nastro di Möbius. Riflessioni sul confine tra scienza e psicoanalisi. *Aperture. Rivista di cultura, arte e filosofia*, 2, 140-147.
- Floury, N. (2010). *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*. Macerata: Quodlibet.
- Forleo, G. (2017). La Cosa, le cose, gli oggetti. Riflessioni critiche intorno allo statuto freudiano di "das Ding". *L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi*, 3, 165-177.
- Heidegger, M. (1991). *Saggi e discorsi*. trad. it. di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Lacan, J. (1986). *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*. Trad. It. Di G. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (1973). *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*. Trad. It. di A. Di Ciaccia. Contri. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2005). *Il seminario. Libro XXIII Il Sinthomo 1975-1976*. Trad. it. di A. Di Ciaccia. Roma: Astrolabio.
- Leoni, F. (2016). *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*. Napoli-Salerno: Orthotes
- Pagliardini, A. (2016). *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*. Cosenza: Galaad
- Palombi, F. (2014). «Estimità», ovvero mente e corpo secondo Jacques Lacan. In Colonnello (Ed.), *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, (151-165). Milano-Udine: Mimesis.
- Recalcati, M. (2013). *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Recalcati, M. & Di Ciaccia, A. (2000). *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Ronchi, R. (2015). *Gilles Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.

- Ronchi,R. (2017). *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Vergine,F. (2017). Un tempo oltre la storia: inconscio, *après-coup* e genealogia in psicoanalisi. *L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi*, 4, 161-185.
- Zenoni,A. (2015). La nozione di reale in Lacan. *La psicoanalisi. Studi Internazionali del Campo freudiano. Rivista italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi*, 58, 203-216.