



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio

politico

ISSN 2499-8729

Pierandrea Amato
Michele Borrelli
Flavio M. Ceci
Fabio Ciaramelli
Devis Colombo
Francesco Conrotto
Giulia Guadagni
Bruno Moroncini
Felice Ciro Papparo
Antonio Rainone
Fulvio Sorge
Yannis Stavrakakis
Panos Theodorou
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 2 - L'inconscio politico
Dicembre 2016

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 2 - L'inconscio politico

Dicembre 2016

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimati (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

Il soggetto collettivo della psicoanalisi: inconscio politico e desiderio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio politico

Psychoanalysis and Politics: an interview to Yannis Stavrakakis

Felice Cimatti, Fabrizio Palombi.....p. 21

L'eclissi del fuori. Note sul desiderio in Deleuze e Foucault

Pierandrea Amato.....p. 31

La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel

Michele Borrelli.....p. 46

L'Inghilterra e la noia. Una riflessione sulla Brexit e le ragioni del "Leave"

Flavio Michele Ceci.....p. 63

Jacques Lacan o della duplicità della legge

Fabio Ciaramelli.....p. 71

Vita politica e fantasie inconscie: una riflessione psicoanalitica

Francesco Conrotto.....p. 86

Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Bruno Moroncini.....p. 92

Politiche della psicoanalisi all'alba del terzo millennio

Fulvio Sorge.....p. 115

Desiderio e produzione. Inconscio ed economia in Lyotard

Giovambattista Vaccaro.....p. 130

Inconsci

- La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi*
Felice Ciro Papparo.....p. 145
- “Il problema Cartesio” tra Lacan e Heidegger*
Antonio Rainone.....p. 157
- Evil, unconscious, and meaning in history.*
Outline of a phenomenological critique of utopian-historiodicial politics
Panos Theodorou.....p. 171

Recensioni

- Anders, G. (2016), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota di Hiroshima*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine.
Devis Colombo.....p. 202
- De Rosa, D. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis, Milano-Udine.
Giulia Guadagni.....p. 207

- Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 212**

La verità e il desiderio.

Brevi note sull'etica della psicoanalisi*

Felice Ciro Papparo

Il principio dell'azione morale è [...] la scelta [...] ed i principi della scelta sono il desiderio (*orexis*) ed il calcolo (*logos*) indirizzato ad un fine. [...] La buona condotta è fine in senso assoluto ed il desiderio ha questo fine per oggetto. Per questo la scelta è o un intelletto desiderante (*orektikòs nous*) o un desiderio ragionante (*orexis dianoetiké*); e un tale principio è l'uomo.

Aristotele (VI, 2, 1138a-1139b)

Le note che seguono sono dedicate ai temi del desiderio e della verità considerati da una prospettiva *liminare*, o meglio ancora di *intersezione* tra le discipline della filosofia e della psicoanalisi. L'occasione è fornita dalla lettura del commentario di Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo (2007) al settimo seminario di Jacques Lacan (1959-1960), dedicato all'etica della psicoanalisi. Mi limiterò a ragionare sui temi suddetti a partire dalle pagine introduttive al testo, quelle che "giustificano", diciamo così, l'intento stesso del libro, ponendo e ponendomi un interrogativo molto semplice e banale. Perché due filosofi si sono posti il "compito" di interrogare, anzi di produrre un *commentario* a un testo psicoanalitico, e di farlo appunto *da filosofi*, ovvero utilizzando uno degli strumenti più antichi del filosofare stesso. Il commento, come si sa, caratterizza da un capo all'altro della sua storia l'*ufficio* della filosofia, e qualifica, per certi versi, la figura stessa del filosofo che si dedica all'*inutile* ufficio del commento, caratterizzando così *il filosofo* come qualcuno/qualcuna che *perde tempo* a commentare un testo di un altro.

Insomma: perché dedicarsi, oggi, a quest'arte antica del filosofare, quando, nella nostra attualità, la filosofia, ed alcuni suoi rappresentanti, mettendo da parte l'inutile e lussuosa funzione del filosofare, la curvano verso la *consulenza*, vale a dire che si mettono al servizio di un'utenza *erogando il sapere filosofico* attraverso conversazioni indirizzate a rischiarare e dipanare, in una particolare *esistenza storica*, il groviglio dell'esistere?

* A partire dal testo di Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo (Moroncini, Petrillo, 2007).

Forse già qui, e aldilà di ciò che pensano, nello specifico, della consulenza filosofica gli autori del libro, si trova, dal mio punto di vista, una delle ragioni che rendono interessante il tentativo fatto.

Voglio dire che, quando la filosofia da scienza inutilizzabile e dell'inutile, da discorso di "cura dell'anima", nel senso assolutamente non tecnico del termine cura, si muta invece, attraverso la figura del consulente filosofico, nella *funzione erogatrice di discorsi o conversazioni intorno a* con l'utente o cliente di turno, discorsi/conversazioni finalizzati, immagino, a dare o trovare "strumenti" perché l'altro di turno si ingegni a "procurarsi" *il suo bene*, ovvero una qualche forma di "ben-essere" o di bene-stare nel sviluppo della propria esistenza, ebbene proprio in questo passaggio storico in cui la filosofia cerca di diventare un'erogatrice di servizi, di "beni", trovo interessante e appropriata la mossa giocata dai due nostri autori.

Non ho tirato in ballo a caso il cambio di funzione del filosofare, perché quello che è in gioco, nel seminario sull'etica di Lacan, è esattamente la coppia antitetica bene-desiderio, una coppia concettuale che come si sa non solo sta a cuore alla filosofia ma ne è indubbiamente il cuore.

Ora, se così è, se cioè la questione del Bene, declinabile come *benessere o benessere* o viceversa come *pura tensione, eros infinito*, cioè *nullo desiderio*, è il motore stesso della filosofia, perché rivolgersi allora alla psicoanalisi e al suo discorrere?

Se un filosofo è tale perché ha a cuore solo questa cosa, *il bene come desiderio*, e interrogando questa cosa instancabilmente alla fine ne dovrà pur sapere qualcosa in più, di nuovo quale senso ha rivolgersi alla psicoanalisi e al suo discorrere? Cos'è che la psicoanalisi dà che la filosofia non riesce più a dare?

E per tornare alla "consulenza filosofica", il fatto che alcuni/alcune scelgano di curare la filosofia verso questo tipo d'ufficio è interpretabile come un modo per rispondere a una certa crisi del discorso psicoanalitico (quella relativa al *senso* della cura psicoanalitica) e quindi *leggibile* anche come un riproporsi, *in quanto "maestri di virtù"* (Cicerone), come gli *unici* deputati a poter aver cura dell'anima, e *curarla "non tecnicamente"*, e riproporre la filosofia come l'unica *inestirpabile* cura che abbia un *senso*, oggi, se è *il senso* stesso di "ciò che è", di "ciò che esiste" l'unico *termine*, di partenza e di arrivo, ricercato, *immer wieder*, dalla filosofia?

La risposta a tutto ciò la trovo in effetti nell'*Introduzione* al libro, scritta da Moroncini, e si tratta di quella questione chiave della vocazione filosofica, ovvero del *desiderio della verità* che giustamente l'autore ritiene sia lo *scibboleth* della filosofia: da come e dal fatto che l'ufficio del filosofo giri sempre intorno a quella questione, si riconosce non solo il filosofo in quanto tale, ma per l'appunto la vocazione filosofica stessa.

Ora, nel testo di Lacan si trova in effetti, formulata nello stile paradossale-surreale del suo autore, giusto quel qualcosa a cui si interessa il filosofo: il desiderio della verità; mi riferisco all'enunciato paradossale di Lacan quello che recita: «*non cedere sul proprio desiderio*» (cfr. Moroncini, Petrillo, 2007, pp. 40-42) cifra, l'enunciato sia della "verità"

dell'analista, sia della "verità" dell'analizzando, ma, in effetti, e ancor di più, cifra interpretativa, per Lacan, della condizione umana.

Mi rendo conto di aver proposto, in una maniera un po' troppo ellittica, l'accostamento tra la vocazione filosofica, che si dice nella formula: *tener vivo il desiderio della verità*, e l'etica psicoanalitica che ingiunge di: *non cedere sul proprio desiderio*.

Ora, se per mostrare la prossimità faccio ricorso all'affermazione contenuta nell'*Introduzione*, a quella che dice che la vocazione filosofica «si realizza al meglio solo quando si mantiene a distanza dal sapere o mantiene le distanze fra il sapere e la verità» (*ivi*, p. 9), probabilmente l'accostamento apparirà meno incongruo; ma lo sarà solo se aggiungo che la dimensione del sapere, giustamente apparentata da Moroncini al *piano del possibile* e dunque al *piano di un saperci fare*, è quella dimensione che curvando il sapere e il saper-dire (anche quello filosofico) sempre verso un saperci fare (una tecnica) si presenta in definitiva come una dimensione di produzione di un bene specifico. La vocazione filosofica invece stabilizzandosi sulla questione del desiderio della verità e sostando in essa - a volte, a dire il vero, con una certa caparbieta non scevra da presunzione verso i saperi empirici: si pensi ad esempio al discorso husserliano sulla *Crisi delle scienze europee*, in cui si trova la definizione del filosofo come *funzionario dell'umanità!* (cfr. Husserl, 1936, p. 46) - la vocazione filosofica si colloca, di fatto e di diritto, in una dimensione dove, come scrive Moroncini, si visibilizzano i segni della contraddizione e dell'insignificabile.

Detto in altri termini: in questa dimensione si mostra cioè un aldilà del possibile dove solo il desiderio è capace di tendere e a volte di sostare. Forse perché, o proprio perché la natura stessa del desiderio è *un contraddittorio e non significabile tendere e sostare*, forse anzi *il luogo della contraddizione e dell'insignificabile?*

Ora però, se è vera la contiguità, in linea generale, tra i due enunciati (*tener vivo il desiderio della verità - non cedere sul proprio desiderio*), è altrettanto vero che la ricerca, nell'un campo e nell'altro, avvenendo con strumentazioni differenti, sfocerà, nella presa del proprio oggetto, ossia la verità, nell'uso di modalità abbastanza diverse di *com-prenderlo*.

E metto qui in gioco, per confermare quanto detto, il concetto centrale del libro, sottostante all'intero commentario ma dichiarato espressamente solo nell'introduzione al testo, cui fa anche da titolo: il concetto di *verità parziali* (cfr. Moroncini, Petrillo, 2007, p. 7).

L'estensore dell'introduzione, da buon filosofo qual è, si perita immediatamente di precisare che l'espressione: verità parziali (attribuita alla ricerca psicoanalitica, o, il che è lo stesso, al desiderio che regge l'articolazione discorsiva dello psicoanalista) non sta ad indicare una frammentazione o uno sparpagliamento del concetto di verità - per cui, in una versione di tipo prospettivistico, ci sarebbero allora «tante verità quanti sono i punti di vista» e la verità consisterebbe quindi solo nella sua diffrazione, nel concreto delle verità individuali (*ivi*, p. 21). Oppure, in un'altra versione, quella, come dice

Moroncini, di «un lamento sui limiti insuperabili della conoscenza» (*ibidem*), la verità sarebbe giocoforza parziale dati i limiti del nostro conoscere, e mai afferrabile per intero, dati i nostri limiti, col rischio però di rimanere *la verità* sempre un aldilà cui stupidamente aspirerebbe il limitato conoscitore della verità!

Il concetto di verità parziali, o meglio ancora la qualifica di parziale attribuita alla verità non sta a significare né la dissolvenza della verità né una sua impermanenza. Da buon filosofo, Moroncini sa e lo conferma, che il concetto, strumento principe dell'esercizio filosofico, mantiene una sua corposa e radicale "trascendenza", anche se viene o se si presta ad essere declinato da corpi e discorsi specifici nei quali il concetto non può non declinarsi (se non vuole ridursi, come diceva Valéry, a *idea fissa*).

Ciò non toglie affatto, da un certo punto di vista, che la verità sia parzializzabile! Ma cosa vuol dire, allora, quest'attributo?

Ebbene, proprio per aver dato alla ricerca e al discorso psicoanalitico la qualifica di verità parziali, il significato di quell'attributo messo accanto a un sostantivo-concetto così antico e immemorabile, quale quello di verità, può essere compreso solo a partire dal campo da cui lo si è desunto e a cui lo si è attribuito, e «per statuto e non per accidente» (*ibidem*), precisa Moroncini, ovvero il campo psicoanalitico dove è stato coniato il concetto della *parzialità delle pulsioni*.

Ne viene di conseguenza che la parzialità della verità cercata dalla psicoanalisi, dal momento che "ogni verità" si dice, si esprime attraverso il *logos* (e se non lo si facesse, precisa Moroncini, ne andrebbe della consistenza dell'esistenza umana stessa, visto che questa si dice essenzialmente *come* la specie animale-avente-il *logos*) per l'appunto non può non dirsi, ma il suo dirsi «non si dice mai tutt[o] intero, ma solo in un semi-dire, si dice a metà o se ne dice sempre solo la metà» (*ibidem*). In questo modo di *contradirsi e significarsi solo a metà*, si conferma per me che *la* verità resta in qualche modo, almeno come *concetto*, una-con-se-stessa; proprio perché di essa si dice sempre solo la metà o se ne dice sempre solo la metà, essa non perde così, in questo dirsi a metà, il suo "bruciante tratto", il suo furore, potrei aggiungere, quel furore, in base a cui e per cui, si è lasciato *morire per la verità* un Giordano Bruno.

Se in mente e sotto la penna mi è venuto immediato il termine furore, il rinvio, non casuale questa volta, del termine, oltreché a Fedra, all'"arrostito" (Gadda) nolano, forse ci consente di cogliere alla lettera, in una lettera incarnata (quella appunto *arrostita*, in uno con la sua corrispondente vita, nella figura di Giordano Bruno), tutto il significato letterale del lacaniano "non cedere sul proprio desiderio", facendomi però cogliere nel morire per la verità anche una prossimità, ancora più stretta, tra desiderio e verità. Potrei allora dichiarare in base a questo una sinonimia di desiderio e verità (e attribuirla anche agli estensori del commentario a Lacan)?

Proviamo ad attenerci alla seguente formulazione espressa da Moroncini relativamente alla «determinazione della verità» in cui è impegnata la psicoanalisi: «dal punto di vista dell'esperienza clinica [essa, cioè la determinazione della verità] si esprime come *un*

evento incontrovertibile benché non necessario, oggettivo anche se non universale e singolare senza essere privato, che convoca il soggetto e gli si impone come un dovere imprescrittibile quale che sia la conseguenza che il suo perseguimento possa comportare» (*ivi*, p. 22, il corsivo è mio).

Se si mettono ora queste caratteristiche enunciate da Moroncini a confronto con gli enunciati lacaniani relativi al desiderio, o almeno con una sua formulazione esemplare, quella di sapore esplicitamente kantiano, per cui il *Sollen* (“tu devi!”) della *Critica della ragione pratica*, o meglio il “posto vuoto” del *Tu devi* viene per dir così riempito dal termine psicoanalitico *desiderio*, ancora meglio al posto vuoto del *Tu devi* kantiano si sostituisce *il vuoto girare a vuoto o intorno al vuoto della Cosa del desiderio*, che Lacan, nel suo seminario, definisce in maniera precisa come «una misura incommensurabile, una misura infinita» (Lacan, 1959-1960, p. 397), la corrispondenza, al limite della sinonimia, tra desiderio e verità (di più, fra *tener vivo il desiderio della verità e non cedere sul proprio desiderio*, espressioni nella quali si compendia il rapporto reciproco di verità e desiderio), si fa per me manifesta.

Giustamente però Moroncini replicherebbe a questa amorosa corrispondenza che essa varrebbe solo nel caso ci fosse un concetto di verità parziale a far da sponda al desiderare e che, invece, lo statuto di verità parziale non sempre la filosofia lo ha applicato anche e proprio perché la filosofia è «un discorso per il quale sono possibili sia delle verità totali, sia delle verità parziali» (Moroncini, Petrillo, 2007, p. 23). E dunque, stante questa ambiguità o ambivalenza della filosofia (e delle sue incarnazioni storiche, meticolosamente delineate da Moroncini nel testo), la prossimità tra i due enunciati non si evince immediatamente, ma *bisognerà lavorarci*, anche e in ragione del fatto che «l’oggetto» della ricerca filosofica: «l’unità dell’essere», e il posto occupato dal soggetto di tale ricerca, si sono dati, nel corso del tempo storico, proprio secondo quell’oscillazione tra un discorso che aveva di mira verità totalizzanti e un discorso che tentava di far accadere verità parziali. Tutto quindi si gioca sul posizionamento dei termini di soggetto e oggetto: a seconda di come si mettono in relazione si dà uno o un altro statuto di verità (cfr. *ivi*, p. 25).

Pur riconoscendo che la filosofia, non sempre e non tutta, si è votata, nella sua vocazione, all’espressione di verità totalizzanti ma ha appunto tentato anche la strada delle verità parziali, bisogna precisare, scrive Moroncini, che «la casella» riguardante «un discorso per il quale esistono solo verità parziali», è stata, «ad una certa svolta del tempo», «riempita [...] dal discorso analitico» (*ivi*, p. 24).

Con questa affermazione-riconoscimento, si capisce definitivamente l’interesse degli autori del commentario a interrogare, *da filosofi*, il testo di Lacan e si palesa, anche qui in modo preciso e determinato, l’interesse dei nostri due filosofi per un discorso, riavolto filosoficamente, per il quale esistono solo verità parziali – un discorso reso possibile dall’opera di «decostruzione della filosofia» operata con e dal punto di vista psicoanalitico e *restituibile* nel linguaggio filosofico (*ivi*, p. 23).

Cosa è in gioco in questa scelta per un discorso filosofico, passato alla prova della psicoanalisi, sulle verità parziali, o meglio per *una filosofia delle verità parziali*?

Niente altro, se ho capito bene che una diversa, di certo più intensa e radicale, riformulazione della antica espressione della vocazione filosofica: il desiderio della verità.

Se in fondo, in questa vocazione, il desiderio dell'Uno è sempre contemporaneamente e alternativamente messo in gioco e infaticabilmente cercato - la funzione del concepire-come-presa (*Begreifen*, nella lingua, come diceva Hegel, *speculativa per eccellenza*) ne è l'espressione più compiuta e riconoscibile - epperò il titolare di questo desiderio di (*ap*)*prendere*, non si è mai, nella presa erotica del proprio cercare *l'oggetto della sua presa*, messo a distanza da sé né ha preso distanza da sé - si potrebbe dire, in una parola: *non si è mai pensato come scarto o resto!* Nella psicoanalisi invece (se non altro in quella interpellata-commentata dai nostri due autori), e sono parole di Moroncini quelle che seguono, «il nesso di continuità che [...] dovrebbe normalmente collegare il desiderio e il suo oggetto» (*ivi*, pp. 25-26), è da sempre e per sempre rotto. Anzi solo da questa spaccatura o distanza radicale, *solo dall'improprietà, o impertinenza, si potrebbe dire, tra il desiderio e il suo oggetto fuoriesce quel qualcosa che appelliamo soggetto*. Ne viene di conseguenza che quest'ultimo, trovandosi sempre a essere «spaccato, attraversato da un oggetto» (*ivi*, p. 26), del quale non potrà mai essere la *costituzione* nel senso preciso che non potrà mai attribuire all'*oggetto* alcun significato o una qualche significabilità derivante dall'*attiva capacità sintetica*, lo si potrebbe forse indicare, se si vuol mantenere al soggetto una qualche "forma" o proprietà latamente attiva, solo e al limite come una *sintesi passiva*. Perché?

Perché "la cosa" che attraversa e spacca il soggetto è, si potrebbe dire con un altro linguaggio familiare a me nonché ai nostri due autori, sempre e radicalmente un *taglio del senso* che, attraversando la significabilità del soggetto e non significandosi mai se non come *funzione di taglio* che produce all'interno dei significati, espone questo soggetto, che tendenzialmente sempre si prova a significare, alla prova della contraddizione e dell'insignificabile, ovvero all'impossibile, a quel *duro desiderio di durare* (come dice il titolo di una raccolta poetica di Paul Eluard cui si rifà Lacan nel seminario; cfr. Lacan, 1959-1960, p. 388) nel quale consiste, insiste, e definitivamente *ex-iste* come soggetto!

Con l'espressione eluardiana: *il duro desiderio di durare*, che Lacan traduce nel suo seminario, memore ancora della voce kojèviana, come *desiderio di desiderare*, ritorniamo giusto al cuore del commentario, alla *frase portante* del seminario lacaniano, a quell'*ingiunzione curativa: non cedere sul proprio desiderio* in cui consiste e si articola per Lacan un'etica della psicoanalisi.

Non sto qui a ripetere - il libro la spiega molto bene - quale distanza ci sia tra l'etica psicoanalitica e un'etica dei beni (o del bene sommo) e quanto risulti *impolitica* - per usare un termine che non mi è mai piaciuto, ma che qui cade, ahimè, a proposito - la

posizione analitica rispetto a quell'altro discorso, per l'appunto, *politico*, che ha a cuore le sorti del cittadino, e soprattutto quella sorte del cittadino che va, per usare una terminologia benthamiana molto appropriata, sotto l'etichetta de "l'importo netto della felicità" di ogni cittadino.

Vorrei invece, per chiudere queste note, avanzare alcune osservazioni intorno appunto alla frase portante del seminario lacaniano: *non cedere sul proprio desiderio* e chiedere, per capire un po' di più, se la centralità del desiderio, al di là del fatto che sposta l'asse prospettico-esperienziale della *cura* psicoanalitica (diciamo, per esemplificare, almeno oltre una prospettiva fenomenologico-esistenziale), se il desiderio che, per intero, qualifica *la condizione umana* agli occhi di Lacan - una qualifica che sta a dire, ancora hegelianamente, pur essendosi spostata la prospettiva: dalla coscienza all'inconscio, lo *sbalzo* dell'umano dal «resto dell'accadere universale» (Freud, 1938, p. 641), uno sbalzo che *l'installarsi creazionista del significante* sul mondo pre-umano, ovvero proprio sul freudiano «resto dell'accadere universale» (al quale, *pour cause*, si debbono assegnare per l'appunto solo *segni, segnali, tracce, macchie, forme* debitamente *cancellate e ricancellate* dal trionfale ingresso su *questo* mondo dell'*annichilatio rerum* messa in atto dal significante; cfr. su questo: Finzi, 1989, cap. IV, pp. 91 sgg. e il mio *Soggetti al mondo*, capp. II e IV) - se la prospettiva ancora *tutta umana, troppo umana* del *desiderare* con il suo *élan mortifero* (anche se posta *al limite del, ma non oltre, l'umano stesso*, in quel punto *qualificato come il Reale*, imprevedibile e incomprensibile da sempre e per sempre per ogni *soggetto umano*), non rischi, o meglio non certifichi - non volendolo, non avendone l'intenzione - un antropomorfismo ancor più spinto di quello della filosofia e un ritorno a Freud *depurato delle sue origini darwiniste*.

Prova ne è la polemica contro l'evoluzionismo e la difesa, al limite del teologico, del punto di vista creazionista: un punto di vista *apologeticamente sostenuto*, e *pour cause*, giacché altrimenti, come direbbe Lacan nella sua lingua, *ne andrebbe del significante e del suo potere*, e alla fin fine *della comprensione di che cos'è la condizione umana!* A ogni modo, al di là della discontinuità radicale, ma forse anche e proprio in ragione della frattura riproposta e confermata da Lacan, di Freud da Darwin, quel che mi interessa chiedere ai nostri autori è se la *vuotezza del Wunsch*, imperativa tanto quanto la sua fonte originaria (il *Sollen* kantiano), se *il desiderio di desiderare*, lo dico con i termini di Lacan che traduce Eluard, a cui dovrebbe aggrapparsi l'esistente umano per *non cedere* la propria esistenza a un mero consumo di beni, non rischi, nel *vuoto o meglio nel centro desiderante* (sono sempre i termini di Lacan) *in cui si tiene e si mantiene*, di confermare una sorta di, sartriana, *nausea* strutturante e strutturale dell'esistente umano, una *nausea prolungata* (anche se composta delle più belle immagini del desiderio) rivolta alle *leggi inerti dell'in-sé* cui solo "il vuoto" del *désir* è capace, *proprio in quanto rifiuta qualunque oggetto "consumabile"*, di opporsi. (E qui, ritorna a proposito il nome di Sartre, il quale questa *vuotezza della "realtà umana"*, il

suo “essere mancanza”, nelle pagine di *L’être et le néant* (l’aveva esattamente designata-provata giusto con «l’esistenza del desiderio come fatto umano», precisando che il desiderio «perché sia desiderio a se stesso [...] bisogna che sia mancanza, ma non una mancanza-oggetto, una mancanza subita [...] bisogna che sia la sua propria mancanza di[...] *Il desiderio è mancanza d’essere*» - Sartre, 1943, pp. 132-133; con tutto il corollario, aggiungerei io, nella prospettiva sartriana di una *solitudine sconfinata del soggetto desiderante*, cui il filosofo francese tenterà, senza riuscirci, di *porre riparo*, di *superare* nel successivo, e *politico testo*, intitolato *Critica della ragione dialettica...*).

Detto diversamente: se «la politica è la politica, ma l’amore resta l’amore» (Lacan, 1959-1960, p. 407), parafrasi lacaniana da Mazzarino, la strutturale solitudine, disincantata fino alla morte, del *puro desiderio di desiderare* non rischia di rendere per principio e per statuto inconsistente lo stesso esistente? Il rischio, infatti, è quello di non vedere una prospettiva *possibile* che, a mio parere, si pone a mezzo, senza mediarli, tra i termini del «bene» da un lato e quelli del «desiderio di desiderare» dall’altro lato, e che va molto aldilà del comandamento *ama il prossimo tuo come te stesso*, e cioè *la prospettiva dell’amicizia*. L’amicizia, quel desiderio dell’uomo per l’altro uomo (nella sua partizione *generica* di uomo/donna), dell’uomo e della bestia, per dirla con Bataille, dove la solitudine di fondo di ogni essere - che solo *il corpo enuncia silenziosamente nella sua separatezza di corpo* - può collocarsi non per raggiungere il proprio *bene-stare* e nemmeno per realizzare il proprio *desiderio-di-desiderare*, ma più semplicemente, e da animali mortali quali siamo, perché si diano, nella separatezza dei corpi che genericamente ci fanno differenti, uomo e donna, uomo e uomo, donna e donna, *momenti di contatto*, di comunicazione sovrana, nei quali, come voleva Bataille, si manifesta *il dono impossibile per eccellenza*, «il dono sovrano [...] quello della soggettività» (Bataille, 1976, p. 249 sgg. e il mio Papparo, 2012a, pp. 107-143)?

D’altro canto, Lacan stesso sa, si accorge - avendo perché analista un desiderio *avveduto* sulla condizione umana - che la negazione, astratta avrebbe detto Hegel, del campo dei beni non significa alcunché, e forse rischia solo di avere un senso cupamente moralistico.

Se il campo dei beni è il campo nel quale “si baratta” la propria felicità, senza mai veramente averla (una verità questa che l’analista *avveduto deve* mostrare allo *sprovveduto desiderio dell’analizzando*) e tuttavia il bene è, comunque lo si declini, all’orizzonte di ogni vita umana, si tratta di operare una *rivoluzione*, nel senso tecnico del termine, di prospettiva: *porre la ricerca del bene cui ogni vita umana tende al servizio del desiderio*, più precisamente, se di bene deve ancora trattarsi esso non potrà essere altro «che quello che può servire a pagare il prezzo dell’accesso al desiderio» (Lacan, 1959-1960, p. 404).

Ora, se com’è evidente, *il desiderio è pura tautologia* (desiderio di desiderare), è altrettanto evidente che il bene da pagare non è un bene che si avrà, ma solo un *bene*

in perdita, e che perciò è solo questa perdita del bene, questo *voler perdere il bene*, che ci consente (consentirà) l'accesso al desiderio.

A me, lettore di Bataille più che di Lacan, questi termini, bene e perdita, e la loro coniugazione sono abbastanza familiari e quindi se anche nella prospettiva batailleana il desiderio è legato alla perdita, e anzi tutta la dimensione del desiderio si estende e si articola per Bataille solo *tra sciupio e scialo*, in base a quella *legge* che recita «Tutto quel che è deve esser consumato» (Bataille, 1948a, p. 98), il problema di *accedere a questa dimensione "consumante"* che è il desiderio non si pone però, per Bataille, nei termini di *un prezzo da pagare*, di «un gallo» che bisogna portare o sacrificare «a Esculapio». Ciò perché in Bataille, *per essere la propria perdita*, ovvero *per desiderare*, non c'è debito da pagare o colpa da espiare ma solo *la disponibilità dell'ipse* a uno schiudersi del proprio *ipse*, aldilà delle paratie individualizzanti-personalizzanti, verso il proprio *nulla* e il *nulla* dell'altro essere, *previa contestazione della legge per eccellenza, il linguaggio*, con l'impiego di *un'arte dell'esitazione* che, oscillando tra il senso e il significato, e dunque *sfondando* o quantomeno *sbrecciando* così il muro del linguaggio, si apre a e sul *gioco accecante dell'essere*.

Forse questo Lacan da qualche parte lo sa, se in punto finale del seminario si abbandona a una formulazione che mi ha molto sorpreso - una formulazione che ha fatto scrivere, peraltro, all'estensore della quarta di copertina della traduzione italiana, che il seminario sull'etica rappresenterebbe una sorta di punto di svolta della riflessione lacaniana, nel senso che qui, in questo seminario, si comincerebbe a intravedere una prospettiva meno *imperialista del significante* e si delineerebbe una svolta teorica, passando da una concezione per cui «*nell'inconscio tutto è riducibile a significante*» ad un'altra concezione per cui «*non tutto nell'inconscio è riducibile al significante*».

La formulazione di Lacan è la seguente: «il ruscello in cui si situa il desiderio non è soltanto la modulazione della catena significante, ma quel che corre sotto, per la precisione quel che siamo, e anche quel che non siamo, il nostro essere e il nostro non essere» (Lacan, 1959-1960, p. 404).

Forse, aggiungerei io, tutta la questione del desiderio si gioca qui, ancora e sempre *tra* le pieghe del linguaggio e quel che c'è, o accade, sotto le pieghe del linguaggio e forse mantenere in questa *oscillazione esitante* la dimensione del desiderio è probabilmente anche il solo modo per dargli una consistenza non necessariamente da *cupio dissolvi* ma nemmeno *assolutisticamente produttivistica*, anzi lasciarlo essere, - *oltre la cattura immaginaria* a cui, secondo me, finisce per ridursi se continua ad essere solo *desiderio di desiderare* - *quel qualcosa da nulla* che dice solo *il nostro duro desiderio di durare, ovvero il nostro mortale esistere!*

Bibliografia

- Aristotele, *Etica nicomachea*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.
- Bataille, G. (1976), *La sovranità*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1990.
- Id. (1948a), *Schema di una storia delle religioni*, in Id. (1948b).
- Id. (1948b), *Sulla religione. Tre conferenze e altri scritti*, tr. it., a cura e con Postfazione di F.C. Papparo, Cronopio, Napoli 2007.
- Finzi, S. (1989), *Nevrosi di guerra in tempo di pace*, Dedalo, Bari.
- Husserl, E. (1936), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2002.
- Lacan, J. (1959-1960), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1994.
- Moroncini B., Petrillo, R. (2007), *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli.
- Freud, S. (1938), *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in Id. (1967-1980), vol. 11.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Sartre, J. P. (1943), *L'essere e il nulla*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1984.
- Papparo, F.C. (2005), *Soggetti al mondo. Cinque studi filosofici*, Filema, Napoli.
- Id. (2012a), *La rosa di Laure: il tempo dell'amicizia - e dell'amore*, in Id. (2012b)
- Id. (2012b), *Perdere tempo. Pensare con Bataille*, Mimesis Milano-Udine.

Abstract

Truth and desire. Brief notes on the ethics of psychoanalysis

This essay is about the themes of desire and truth from a *liminal* perspective, or better yet, a perspective of intersection between philosophy and psychoanalysis, starting from Bruno Moroncini and Rosanna Petrillo's *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan* (Cronopio, Napoli 2007). Examining this text, we put some issues about *philosophy-psychoanalysis* relationship, the "care of the soul" problem and the *figure* of the philosopher - not seen as a "converser" and/or as a consultant. The key concept is *desire*: both philosophy and psychoanalysis investigate on it in order to understand its nature, highlighting that, as an expression of the "human condition", it is connected to the matter of truth: the desire would give the sense of the human position in the cosmos. The essay asks to the authors, Moroncini and Petrillo, if this theoretic position could confirm the vision of a structural and *extended nausea* of the human (even if composed of the most beautiful images of desire), that could allow to deduce only the anthropomorphic gap between the human and everything else.

Keywords: philosophy, desire, truth, human nature, sense.