



**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 inconse: 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**

## “Il problema Cartesio” tra Lacan e Heidegger

Antonio Rainone

È in Cartesio che si ritrovano le ragioni della fondazione ontologica della metafisica del *cogito*, come magistralmente ha notato Heidegger in una delle lezioni centrali dedicate a chiarire cosa sia *Il dominio del soggetto nell'età moderna*. Un tratto essenziale della *cogitatio* cartesiana, scrive Heidegger (1940, p. 661), «Lo cogliamo considerando che Cartesio dice: ogni *ego cogito* è *cogito me cogitare*; ogni “io rappresento qualcosa” rappresenta al tempo stesso “me”, cioè colui che rappresenta (davanti a me, nel mio rappresentare). Ogni rappresentare umano è, secondo un modo di dire facilmente fraintendibile, un rappresentar-“si”»<sup>1</sup>.

La tesi heideggeriana secondo cui, in Cartesio, l’“Io penso” è riconducibile a un “Io mi rappresento” è piuttosto audace e sbrigativa, ma è anche incisiva. Questa tesi, come lo stesso Heidegger prospetta nello stesso scritto (*ivi*, p. 668), può far pensare che «l’atto del rappresentar-si» possa essere inteso come un «chiamarsi io» del soggetto che, nominando se stesso nell’atto di dare fondamento a ogni cosa, è «soggetto in un senso marcato, quasi soggetto nel soggetto»<sup>2</sup>.

Lacan riprende parte dell’impianto del ragionamento heideggeriano, ripartendo dalla questione del cosa sia il “*quasi soggetto*” che è *nel* soggetto della rappresentazione, o del *cogito*, senza essere un soggetto riconoscibile come soggetto che si pensa nella sua interezza, perché diviso tra conscio e inconscio. Che ci sia dell’inconscio nella rappresentazione stessa del figurativo immaginario, è quel che Lacan in fondo sostiene, modificando in maniera profonda l’interpretazione heideggeriana della teoria cartesiana della rappresentazione.

Nella percezione della realtà, stando all’insegnamento lacaniano, si attiva infatti una struttura di desiderio (il fantasma) che introduce nel soggetto un fattore scissiparo. Più precisamente il fantasma causa un’allucinazione del sistema percettivo sino a provocare un’eclissi del soggetto, come già il freudiano principio di piacere lasciava supporre. L’azione del fantasma ha infatti come obiettivo il produrre un «modellamento della realtà» (*Umarbeitung der Realität*) che risulti soddisfacente, non per il *cogito*, ma per quell’essere carnale e immaginativo che è il corpo sensibile, fisicamente inteso come corpo che è *nell’in-essere del mondo*.

---

<sup>1</sup> Heidegger aveva già illustrato le sue idee sull’argomento nella Conferenza del 1938, *L’epoca dell’immagine del mondo*, ripresa in *Sentieri interrotti* (Heidegger, 1950).

<sup>2</sup> Heidegger lascia intendere che non vi è sostanziale differenza tra il termine *cogitare*, che denota l’atto del pensare in Cartesio, e il termine *percipere* (dal latino *percipio*), per cui *cogitare* sarebbe anche un *rappresentare* o un *portare-dinanzi-a-sé* nel senso del rendere visibile ciò che è presente a se stesso.

In modo esemplare questa azione del fantasma si trova illustrata nell'analisi lacaniana del meccanismo dello sguardo. Riprendendo gli studi del Panofsky sulla prospettiva, Lacan dimostra come, nello *schema ottico* derivato dalla geometria proiettiva, alla formazione della scena rappresentativa sia associato il fenomeno dell'eclissi o dell'*aphanisis* del soggetto. La prospettiva svela come il realismo della figurazione rappresentativa sia dovuto alla scomparsa del soggetto percettivo reale e alla simultanea comparsa, dentro il quadro della scena, di un suo semblante o sostituto immaginario (Lacan, 1964, pp. 65-109).

Per Lacan, la messa in funzione del meccanismo rappresentativo non è affatto incompatibile con il fatto che ci sia un *cogito* che rappresenta-sé come «*cogito me cogitare*». Ma è anche vero che, quando il soggetto si identifica col *cogito*, una scissione si manifesta dentro la soggettività. Più precisamente, quando si precisa l'identificazione tra *Ego* e *Pensiero*, si rafforza il ruolo che ha il fantasma nel produrre rappresentazioni immaginarie (immagini-del-mondo e schemi corporei) nelle quali *il soggetto cogitativo* non si rispecchia né si riconosce, perché dentro queste rappresentazioni c'è solo il semblante del soggetto, c'è solo «*il rappresentante della rappresentazione*». Dunque, mentre per Heidegger il *cogito* che *rappresenta-sé* o «*pensa-Sé*» come soggetto assoluto ha come effetto la riduzione del Mondo ad «*immagine-del-mondo*» o ad *oggetto-Cosa*, per Lacan questo fenomeno di *riduzione ad immagine della realtà* si spiega soltanto se viene collegato alla scissione costitutiva del soggetto e alla comparsa di un fantasma immaginario. Perciò la fenomenologia della formazione dell'immagine-mondo non dipende soltanto dal fatto che ci sia un Io che, ogni volta che pensa-sé come *soggetto*, si rappresenta anche come *oggetto-Cosa*. All'interno di questo processo rappresentativo gioca un ruolo determinante il fantasma.

Sappiamo bene che per Lacan la scissione del soggetto è associata alla comparsa del fantasma (*le fantasme*) che, a sua volta, dipende dalla dialettica del desiderio. Una complicazione interviene dunque nell'analisi del fenomeno rappresentativo, perché bisogna considerare il doppio ruolo giocato dal fantasma. La scissione del soggetto «che si pensa come una cosa che pensa» è solo uno dei sintomi associati alla comparsa del fantasma. In effetti il fantasma ha un ruolo importante anche nel disegnare la cornice spaziale e temporale entro cui si produce la rappresentazione della realtà. Vale a dire che il fantasma, pur non entrando direttamente nella realtà, influenza la formazione sia della «*immagine-mondo*», sia della «*immagine-tempo*». Se vogliamo afferrare qualcosa della realtà, dobbiamo perciò «attraversare il fantasma», come scrive Slavoj Žižek (2000, pp. 330-336), perché il fantasma è uno schermo-diaframma che si interpone tra *tutto ciò che funziona come soggetto* e il mondo esterno.

Il concetto di fantasma è uno dei quattro o cinque concetti centrali del pensiero di Lacan, e in questa sede non tornerò ad esplorarne il significato (cfr. Rainone, 2015,



pp. 169-206). Va però considerato che, soprattutto in considerazione dell'insegnamento del primo Lacan, la nostra attenzione deve concentrarsi sul rapporto che c'è tra fantasma e immaginario. Questo insegnamento dice in estrema sintesi: l'uomo, in quanto animale capace di simbolizzare l'immagine, perviene a *dare-a-Sé-un-mondo* solo perché trova il modo di far *coesistere* due differenti ambienti-mondo, uno simbolico-linguistico, l'altro immaginativo. Per adattarsi a vivere entro questa "scissione costitutiva", l'uomo in qualche modo deve riuscire a ricomporre i due "piani organizzativi" dell'immaginario e del simbolico, del bisogno e del desiderio, del corpo e della mente. Ciò succede perché questi differenti piani organizzativi nell'uomo non sono naturalmente coordinati e integrati, come avviene nel mondo animale.

Ora, si badi bene, affinché ci sia la *formazione di una rappresentazione unitaria della realtà*, di una immagine-del-mondo o di una *Weltanschauung* (Kant), dev'esserci necessariamente una combinazione dei due piani. Posto come centrale questo assunto, ne deriva un dettato che Lacan ha articolato in tutta la sua complessità. Infatti, all'interno di questo processo di formazione essenzialmente "antropogenetico" (come voleva Kojève), la simbolizzazione dell'immagine può coincidere con una riscrittura immaginaria della realtà solo grazie al formarsi di una *struttura fantasmatica* (quel che Lacan finirà col chiamare *il Reale*) che conserva comunque il carattere instabile, contrastante e scisso (*schizotopico*) da cui ha avuto origine l'intero processo.

L'esistenza di questa struttura-fantasma relativizza enormemente la funzione dell'autocoscienza, o del *cogito*, soprattutto in ciò che riguarda la facoltà del giudizio estetico, la creazione di modelli rappresentativi della realtà e, non da ultimo, i meccanismi mnestici associati alla percezione del tempo. Sulla base di questo ragionamento si può spiegare perché, proprio in corrispondenza con la formazione della moderna immagine del mondo, "il soggetto della rappresentazione" anziché consolidare la propria centralità cogitativa, debba essere invece riconosciuto - in modo del tutto non-kantiano - come l'essere stesso della scissione, come *lo spazio di un taglio*, o *il luogo di una mancanza*, che interessa tanto la dimensione della spazialità, quanto quella della temporalità.

L'innovazione proposta da Lacan costituisce dunque un importante cambiamento di prospettiva nel campo antropologico. Infatti non è l'esistenza di un fondamento indiscusso e certo (il soggetto del discorso), come succede in Aristotele e ancora in Cartesio, a costituire il centro intorno a cui s'articola l'intero processo della soggettivazione. Questo preteso *centro metafisico* è solo una finzione. In effetti, per disegnare una mappa reale della soggettività, occorre partire dal paradigma topologico di un soggetto *spartito* (*partitionné*) che si trova ad essere dislocato in due diverse dimensioni spaziotemporali, ognuna delle quali ha una sua geometria.

La nota frase di Lacan «je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas» (1966, p. 517) dice appunto l'essenziale di questa spaccatura che caratterizza il soggetto post-cartesiano. Si obietterà che l'esistenza di questa spaccatura non rende ancora conto del cosa sia e del perché debba esserci un fantasma. Eppure una risposta non è difficile, perché nel fantasma va individuato l'elemento mediatore la cui *funzione infrastrutturale* è quella di riuscire a suturare, o ricucire, le due dimensioni che tagliano il soggetto.

In ragione di questa scissione *geometrica*, che mette il soggetto dentro il taglio (*la coupure*), Lacan rifiuta di collocare il soggetto percettivo dentro uno spazio-mondo "circolare" ed eterno, pensato in maniera euclidea o "aristotelica", come invece fa Heidegger quando parla di uno «spazio dell'Essere» in cui l'uomo si troverebbe naturalmente collocato. «Il cerchio ambientale del vivente», dice Heidegger, è nell'uomo adattato al fatto che l'uomo è essenzialmente *formatore di mondo*; e ciò vuol dire che «l'uomo esiste in maniera peculiare *nel mezzo* dell'ente» (Heidegger, 1930, pp. 355-356). È aristotelico anche il concetto centrale di Cura (*Sorge*), che l'Heidegger di *Essere e tempo* utilizza per definire il modo in cui l'uomo si prende cura del mondo, in quanto portatore di «una visione ambientale preveggenza» (*Umsicht*). Proprio in diretta polemica con una linea di pensiero che va da Cartesio sino ad Husserl, è la sospensione di giudizio sull'esistenza del mondo (la *epoché* fenomenologica) che è presa di mira da Heidegger in nome di «quell'essere-già-presso-il-mondo (*Schon-sein-bei-der-Welt*) che costituisce come tale l'essere dell'Esserci» (Heidegger, 1927, p. 86).

Per Lacan invece è specifico dell'uomo il suo *non essere nel mezzo dell'ente*, per cui ciò che all'uomo non è dato sperimentare è proprio «l'essere-presso-il Mondo» che Heidegger pone a fondamento dell'*Esser-ci*. Si comprende facilmente il valore di questa differenza, che possiamo chiamare ontologica, se la riportiamo al fatto che per Lacan non c'è soggetto senza che ci sia «frattura dell'Essere» e quindi divisione radicale tra «l'Essere che è pensato» e «l'Essere dell'essere in quanto Essere». Insomma, se c'è pensiero nell'uomo non può non esserci sconnessione tra pensare ed essere. *Pensare* è rendere evidente la misura di «*un manque à être*» di cui il pensiero stesso è responsabile.

La lettura che Lacan fa di Cartesio è coerente con questo paradigma concettuale, basato sul fatto che c'è una realtà appresa come Mondo solo se si passa attraverso una *partizione* del soggetto che, per stare nel Mondo, deve allo stesso tempo starne fuori. Questo *stare-fuori-dal-mondo* può coincidere col fatto che nel *cogito* si riconosce - per la prima volta in maniera coerente - che il soggetto per dire «io sono» deve prima dire «io penso». Il *cogito* è «per parlare in maniera propria un *sono-pensiero* (une *suis-pensée*)» dice Lacan in una lezione del seminario inedito *La logique du fantasme* (18 gennaio 1967; Lacan, 1966-1967). E, sempre nel corso di questa lezione, egli aggiunge una riflessione importante: senza la «*chose pensante*» di

Cartesio non ci sarebbe mai stata la *Cosa freudiana*. Senza Cartesio, Freud non avrebbe mai fatto l'esperienza analitica di come il pensiero in quanto tale sia marcato dal «carattere dell'essere diviso e perfino divisivo (*morcelée, voire morcelante*)».

Bisogna insistere sul fatto che per Lacan il pensiero in quanto tale è un'attività che riduce in frantumi tutto ciò che potrebbe essere inteso come unità o «coappartenenza» di essere e pensiero alla maniera di Heidegger. È il senso di questa *coappartenenza* che risulta problematico, soprattutto se ci poniamo nella prospettiva di quella locuzione heideggeriana che dice «il linguaggio è la casa dell'essere» (Heidegger, 1957, p. 210), perché questa frase lascia chiaramente intendere che l'uomo «abita il linguaggio» proprio perché è anche un «abitatore dell'Essere». Si deduce facilmente che la condizione propria dell'uomo sarebbe quella di essere Unità di linguaggio e Essere. D'altronde lo stesso Heidegger ha più volte sostenuto che Essere, Tempo e linguaggio costituiscono una triade indivisibile.

Per Lacan questa tesi, che in Heidegger ha carattere fondazionale, va in un certo senso ribaltata. Va riscritta, partendo dal fatto che proprio perché l'uomo abita *realmente* nel linguaggio o nel linguaggio-pensiero, ne risulta diviso come se fosse attraversato da una frattura, da una scissione che lo taglia e lo mette nello spazio stesso della *coupure*, ossia nello *spazio del non essere*. «Non c'è soggetto senza il taglio» dice spesso Lacan. Questa frase risulta enigmatica se non si chiarisce un passaggio centrale: è il linguaggio, in quanto determinato essenzialmente dalla funzione che *il significante ha di significare il significante*, che produce una «scomparsa dell'essere [*disparition de l'être*]» (Lacan, 1964, p. 192) con una conseguente sconnessione tra la sfera della comunicazione simbolica e la significazione della realtà immediata dei bisogni. È proprio il linguaggio che rende impossibile una ipotetica *esperienza immediata dell'Essere* e quindi una immaginaria *coappartenenza* di Essere, Tempo e Pensiero.

Inoltre, la costituzione di un *milieu symbolique*, sviluppato per effetto del linguaggio, comporta una divisione che interessa l'essere parlante e le facoltà che ne definiscono l'organizzazione mentale (il *Logos*). In effetti, l'essere parlante è messo nell'obbligo di individuare un suo mondo-interno (*Innenwelt*) fatto di parole-pensiero che gli appartengono solo a metà, perché per l'altra metà costituiscono una sorta di mondo-ambiente (*Umwelt*) o uno spazio linguistico *che è dell'Altro*. Come dire, insomma, che la parola noi la possediamo nel modo più intimo solo se essa ci possiede in quanto «parola dell'Altro».

In effetti la parola dell'Altro è la parola udita, come anche Heidegger sostiene in un testo del 1951, *Logos (Eraclito, frammento 50)*, tradotto in francese proprio da Lacan. «Abbiamo udito (*gehört*), quando apparteniamo (*gehören*) a ciò che ci viene detto» dice Heidegger (1951, p. 147). C'è però anche in questo caso, in Lacan, una

presa di distanza dalla posizione heideggeriana<sup>3</sup>. Questa differenza riguarda il modo in cui dev'essere inteso il nostro appartenere alla parola udita. Per Lacan un «luogo della parola» (un «*sens*», termine che Lacan usa per tradurre l'eracliteo *logos*) si costituisce nel/col soggetto solo grazie ad una frattura che renda significativa la differenza essenziale che c'è tra il Corpo che parla (o l'Essere voce-suono dell'Altro) e la Parola che funziona come ciò che si sostituisce alla *presenza-dell'Essere-reale-dell'Altro*. Insomma la parola che ci possiede non è la parola udita in quanto espressione *fonetica* della presenza dell'Altro (o dell'Essere, o della Natura), bensì la parola che fa le veci della verità (e dell'Altro): la parola che, pur nell'ignoranza che noi ne abbiamo, ci assoggetta al *campo dell'Altro* proprio perché dell'Altro riesce a marcare la mancanza, l'assenza, la negazione, l'opacità.

Il linguaggio costituisce perciò uno *spazio di fratturazione*: perché la parola ingenera e soggettivizza un *mondo interno* o interiorizzato – con la possibilità di pensare-Sé nel *cogito* – solo a condizione di poter essere rovesciata nel «discorso dell'Altro», come parola che non è nostra e non dipende affatto dalla nostra volontà individuale: una parola che diviene qualcosa di oggettivo, di fisico, avendoci il peso e la gravità meccanica di cosa-parola o di parola-estensione. Dunque la parola costituisce un *nodo di scambio e di rovesciamento* tra «lo spazio del dentro» e «lo spazio del fuori»: un nodo che allo stesso tempo allaccia e separa interiorità ed exteriorità.

Lacan inventò la parola *extimité* per denotare una tale *intimità del fuori* (Lacan, 1960, p. 167): un'intimità che il soggetto scopre solo cercandola nel linguaggio dell'Altro. Comunque sia, nella parola emerge e si precisa la posizione del soggetto, come *Io-che-nomina-Sé*, solo perché questo “rappresentare-Sé” si ribalta in una materializzazione della presenza di quel che Lacan chiama «*le champ de l'Autre*» o, più semplicemente, «l'inconscio». La parola insomma genera coscienza, da una parte, solo a condizione di produrre, da un'altra parte, le apparecchiature meccaniche di un assoggettamento non all'Altro in quanto tale, ma al *desiderio dell'Altro*, ossia all'Altro inteso come *campo di una simbolizzazione immaginaria*.

Il “primato” organizzativo del Simbolico comporta dunque una scissione quasi-fisiologica della soggettività tra l'essere per sé e l'essere per l'Altro. Questa scissione in Lacan è strutturale e non ha carattere intenzionale, autocosciente o riflessivo, come invece avviene nell'esistenzialismo, in particolare nel Sartre de *L'essere e il nulla*. Si tratta di una *scissione fondamentale* prelogica che coinvolge i due piani del simbolico e dell'immaginario e che viene prima della stessa divisione tra mente e corpo. In altre parole, la divisione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* è solo una risultante “fenomenica” della natura in sé *frazionaria* del “*je suis-pensée*” che nel momento stesso in cui accede alla sfera simbolica produce una riscrittura (topologica) di quella immaginaria, con effetti sull'intera realtà corporea. Se *l'Io-sono-pensiero* si scrive

---

<sup>3</sup> Anche in Alexandre Kojève si trova l'idea, già presente in Hegel, per cui «il faut qu'il y ait révélation de l'Être par la Parole, ne serait-ce que par le seul mot *Sein*, Être» (Kojève, 1947, p. 166).

dalla parte dell'essere cosciente, *l'io-sono-corpo* si scrive nel campo immaginario e "macchinale" che è dell'Altro. In particolare, è l'Immagine di sé e del connesso "schema corporeo" che dev'essere riscritta o grammaticalizzata *ex novo* in quanto assoggettata al *campo dell'Altro*.

Si può dunque ritenere, stando a Lacan, che nella *Cosa pensante* cartesiana emerga in maniera problematica la centralità di uno *spazio simbolico* che non coincide affatto con lo spazio-mondo (*Umwelt*) in cui è posto l'Essere del corpo, la *corporeitas*, la *Leiblichkeit*. Contemporaneamente, il corpo o «*l'in-Essere della carne*», come amava dire Merleau-Ponty, perde del tutto una sua supposta centralità unitaria (in rapporto all'Essere) e si ritrova scomposto in tanti *frammenti-di-immagini*, come se si trattasse dell'abito di scena di un Arlecchino che si diverte a giocare con l'apparenza e con il caos. Cartesio ha insomma compiuto un passo drammatico, nella storia del pensiero, quando ha messo la divisione tra mente e corpo al centro di tutto; ma, così facendo, ha posto il problema, già presente in Spinoza, di capire *perché al centro di tutto ci sia questa divisione*.

Fatta questa premessa, il *Cogito* può essere considerato anche come organo di una "riscrittura della realtà" proprio per il fatto che nel *cogito* c'è innanzi tutto la sospensione di giudizio sull'esistenza stessa del Mondo. E quindi, una volta stabilita questa certezza filosofica che è l'atto stesso della cogitazione, è solo la *scrittura del mondo*, la sua cartografia, che permettono la materializzazione di scenari concettuali che altrimenti resterebbero puramente immaginari. La meccanica del *cogito* trova in tal modo il suo completamento logico nella ridefinizione dello spazio-mondo, anche perché questo "spazio" può a sua volta essere letto e decifrato tramite i simboli e le lettere di una lingua razionale e universale com'è appunto la matematica.

In altre parole, Cartesio, dopo aver precisato quale fosse *lo spazio* in cui collocare il *cogito*, ha fatto un uso strumentale di questo *spazio-del-cogito* per ridisegnare lo *spazio-del-mondo*, con l'obiettivo, più o meno esplicito, di riscrivere/ripensare l'uomo nella sua componente fisica e corporea. *L'uomo materiale* diventava in tal modo parte della storia naturale del mondo e poteva essere studiato alla stregua di un qualsiasi altro corpo dotato di estensione geometrica e di durata temporale. A Cartesio si deve dunque riconoscere il merito di un'operazione concettuale che, per Lacan, è anche un autentico paradosso logico, «*il maggiore di tutti gli enigmi*» come Husserl scrive ne *La crisi delle scienze europee* (Husserl, 1936, pp. 108-109). Questo singolare merito è quello di aver concepito «la cosa pensante» come ciò che *sta-fuori-dal-Mondo*, mentre «la cosa non pensante» diventava corpo che *sta-dentro-il-Mondo* e poteva quindi essere ridotta al suo *essere immagine temporalizzata (dinamo-photogramma)* del tutto assoggettata alle regole della meccanica o della fisica ottica.

Questo paradosso, con tutta la vertigine filosofica che ne deriva, rende comprensibile come sia centrale, a partire da Cartesio, l'analisi della divisione del soggetto, in quanto soggetto posto tra due estremi opposti e lacerato tra il suo essere mente e il suo essere

corpo. E sicuramente Lacan è debitore di Heidegger nel riconoscere il *cogito* cartesiano come un punto di non ritorno nel modo di concepire il rapporto tra l'Io e il Mondo. Ma l'analisi lacaniana del "fenomeno rappresentativo" e della teoria dell'immagine (la formazione della *imago* narcisistica) fa capire quanto grande sia la distanza che separa il dettato della psicoanalisi lacaniana dalle posizioni heideggeriane, sempre sul tema del rapporto tra *mondo interno* e *mondo esterno*.

Di certo, Cartesio ha reso strutturale una divisione che attraversa tutto l'asse della soggettività, col risultato di tradurre in sistema filosofico la differenza drammatica che c'è tra «l'atto cosciente del pensare che si pensa» e la sensazione percettiva immaginaria che il pensiero sperimenta quando ha a che fare con una rappresentazione della sua realtà corporea. Se pensare è anche un *vedersi* (o un "*vedersi-vedersi*", come diceva Valéry) in quel che si pensa, allora tutta la sfera del visibile dipende dal fatto che ci sia un pensiero o un *discorso sul visibile* che è la registrazione della condizione scissa in cui si trova il Soggetto. È comunque con Cartesio che la scissione del soggetto diventa la condizione della rappresentabilità immaginaria, sia del soggetto stesso, sia della "realtà".

Si badi che questa tesi, da Lacan condita in varie salse, non ha solo carattere filosofico, perché essa comporta una vera e propria *antropologia storica della modernità*, applicandosi anche al sistema delle arti, della tecnica e all'intera articolazione del discorso scientifico della modernità, come ha capito molto bene Foucault.

Si chiarisce anche la ragione del perché il soggetto della modernità abbia accettato di essere catturato dal meccanismo della rappresentazione, uscendone, come dice Lacan, ridotto a soggetto barrato, diviso in se stesso: l'agente di questa metamorfosi è stato il desiderio di godere di un riconoscimento immaginario, collegato al bisogno di iscriverne nella realtà l'immagine simbolica del proprio corpo. È il godimento che proviene dall'essere "nello sguardo dell'Altro" che ha portato il desiderio a diventare *discorso della scienza* e l'immagine corporea a diventare oggetto di riconoscimento e, insieme, specchio del mondo. Dentro l'apparecchiatura prospettica «il godere dell'immagine» è una misura del desiderio di ricongiunzione con se stessi, ossia una messa in scena fantasmatica di *ricomposizione del soggetto percettivo*, la cui scissione si trova illustrata in modo perfetto nel meccanismo illusionistico della figurazione prospettica (Lacan, 1964, pp. 65-109). Insomma, preso dentro lo sguardo, il soggetto è sia la messa in funzione della scissione, sia la sua disfunzione rovesciata in unificazione. Il soggetto è sia taglio, sia sutura o ricucitura del taglio, perciò se c'è un'essenza del soggetto, essa è da individuare nello spazio della sua scissione.

Freud ha scoperto il meccanismo psichico che porta alla divisione del soggetto e con ciò stesso ha gettato le basi per comprendere il funzionamento dell'intero «discorso del desiderio». Egli ha così riportato in primo piano l'articolazione che si stabilisce tra soggetto del sapere e soggetto del godimento, tra conoscenza e corporeità. Bisogna

però risalire alla preistoria del discorso analitico, per scoprire quanto fosse rilevante la mascherata scenica che l'occhio moderno ha fatto irrompere dentro lo spazio della rappresentazione.

Alla vasta letteratura psicoanalitica che esiste sul tema dell'eclissi del soggetto e sulla vanificazione/riapparizione della sua identità all'interno degli stati di allucinazione delirante, Lacan aggiunge un contributo molto importante. Egli stabilisce che la rappresentazione fantasmatica che il soggetto ha di sé è normalmente e in ogni caso il risultato di un'operazione di matematizzazione dello spazio ottico-geometrico. La scissione del soggetto è la risultante ordinaria dell'applicazione di un'apparecchiatura (il Discorso della scienza) che ha richiesto più di tre secoli per essere materializzata come rapporto sociale di tipo industriale.

Va detto chiaramente che, sulla questione del cosa sia "la rappresentazione del mondo nell'epoca dell'immagine del mondo", Lacan introduce degli elementi di assoluta novità che occorre studiare più da vicino, proprio per marcarne la differenza con le posizioni filosofiche di Heidegger. Ricordo che, per quest'ultimo, Cartesio ha avuto una responsabilità precisa: segnare l'inizio di una *nuova epoca nella storia della metafisica*. Un'epoca in cui la metafisica si trasforma in scienza e calcolo matematico, col risultato di esasperare ancor più il desiderio di dominio e la *volontà di potenza* del *soggetto rappresentativo* (il *cogito*). Nel modo di pensare heideggeriano la *rappresentazione geometrica* del mondo e la *visualizzazione prospettica dello spazio* sono la forma più attuale della metafisica, ossia la forma più radicale dell'*assoggettamento* (sottomissione all'azione del soggetto) e della nullificazione dell'Essere.

Nell'epoca moderna, dal momento che il *cogito* diviene una *Ego-archia* assoluta, l'Essere viene trasformato in "oggetto di calcolo", in una *cosa inerte*, come fosse un "escremento" o un *ente finito* senza "anima". Se le cose sono diventate meri «oggetti», privati di essere e di tempo, ciò si deve a Cartesio<sup>1</sup>. Nel corso delle lezioni universitarie del 1935-36, pubblicate nel 1962 col titolo *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger è categorico: «Questa storia di Descartes che viene, dubita, diventa soggettivista e fonda in tal modo la teoria del conoscere, dà sì l'immagine consueta, ma nel migliore dei casi è un cattivo romanzo, non una storia in cui il movimento dell'essere diviene visibile» (Heidegger, 1936, p. 90).

Heidegger scrive chiaramente che prima di Cartesio «tutto era soggetto» perché ogni cosa era Essere e l'Essere era in Tutto. Con Cartesio si precisa invece un sistema congegnato per sottomettere l'intera Natura al dominio di un Nuovo Soggetto che,

---

<sup>1</sup> Ricordo che, trattando della questione del cosa sia l'*oggettività* in Cartesio, Martial Gueroult, da Lacan tenuto in gran conto, ha notato come la funzione costitutiva dell'*ego* «si rivela come una condizione necessaria di possibilità per ogni conoscenza d'oggetto» (Gueroult, 1968, p. 320). Ed è noto quanto sia rilevante «la connaissance d'objet» nel processo di soggettivazione, sia per Freud, sia per Lacan.

col suo *Ego*, si sostituisce a “Dio” e, nello stesso tempo, si pone fuori dall’ordine naturale delle cose. In tal modo si produce nell’ambito del discorso filosofico post-cartesiano una radicale perversione, uno snaturamento del modo in cui l’uomo fa esperienza del mondo esterno. «Per l’esperienza moderna – sosterrà ancora Heidegger – qualcosa è essente solo in quanto venga rappresentato da me. La scienza moderna riposa su questo *mutamento nell’esperienza dell’essere-nell’essere presente dell’ente ad oggettività*» (Heidegger, 1964-1972, p. 148).

Per Lacan *questo discorso filosofico* basato sul rigetto reazionario della modernità, che *in fondo* è quello di Heidegger, rappresenta il sintomo di un malessere che deve essere preso sul serio nella sua gravità, perché denota il disagio – se non l’angoscia esistenziale – in cui si trova il sapere filosofico *tout court*, quando esso si confronta col *problema della ridefinizione di cosa sia soggetto nell’epoca in cui il mondo è ridotto ad immagine del mondo*. Una volta rottasi con il cartesianesimo l’Unità di pensare ed essere, la questione del cosa sia «il soggetto della filosofia» non è più un problema che può essere pensato e risolto dalla filosofia. Ciò significa che il «discorso della filosofia» non è in grado di servire da fondamento nello stabilire cosa sia la Soggettività, come avveniva quando il pensiero filosofico deteneva il monopolio di un *magistero del sapere* di cui erano parti integranti, sia l’idea di soggetto, sia l’idea di Essere o di Mondo. L’articolazione di questa critica del «discorso della filosofia» si trova sviluppata nel XVII seminario, *Il rovescio della psicoanalisi* (1968-1969), in un contesto in cui è l’intera teoria del discorso che Lacan cerca di ridisegnare.

La pretesa di Heidegger di ripristinare nella sua unitarietà un *pensiero-dell’Essere* è quindi del tutto illusoria, stando alla prospettiva proposta da Lacan, proprio perché essa riposa sull’idea di poter incollare *Logos* e *Essere* dentro uno stesso Discorso. Inoltre questa pretesa rischia di essere fuorviante e pericolosa, perché, nel criticare gli effetti perversi che derivano dal “discorso” inaugurato dal *cogito*, Heidegger ritiene, senza fare alcuna distinzione, di dover rimettere in discussione tutte quelle apparecchiature (tecnologiche, scientifiche, politiche e psicologiche) che il *metodo* razionale ha applicato, sia alla scienza del Mondo, sia alla teoria del Soggetto. E, si badi bene che, a suo avviso, la stessa psicoanalisi è solo un’applicazione del metodo cartesiano, sicché potrebbe essere considerata semplicemente come una raffinata tecnica di «sorveglianza e controllo intellettuale di Sé», per usare una felice espressione di Gaston Bachelard (1949, pp. 65-81). La psicoanalisi freudiana sarebbe ridotta a funzionare come *ortopedia psichica*, con l’obiettivo di ammaestrare il soggetto a controllare se stesso come si può fare con qualcosa di oggettivo (cfr. Copjec, 1994, pp. 26-30).

Ricordo, col fine di puntualizzare la posizione heideggeriana su questo punto, che – nel contesto rappresentato dai *Seminari di Zollikon* dedicati alla discussione del rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi – il giudizio che Heidegger porta su Freud è esplicito.



La metapsicologia di Freud - egli dice - è la trasposizione della filosofia neokantiana all'uomo. Egli ha, da un lato, le scienze della natura, e, dall'altro, la teoria kantiana dell'oggettualità. Egli postula, anche per i fenomeni umani coscienti, la completezza della spiegabilità, vale a dire, la continuità delle connessioni causali. Poiché una tale cosa 'nella coscienza' non si dà, egli deve inventare «l'inconscio», in cui deve darsi la completezza delle connessioni causali» (Heidegger, 1964-1972, p. 278).

Freud avrebbe *inventato* l'inconscio con lo scopo di completare il modello scientifico deterministico ed *ego-logico* inaugurato da Cartesio e poi sviluppato da Kant. Pur di esercitare un dominio legiferante su ciò che è coscienza e pensiero, Freud avrebbe ingegnerizzato l'inconscio con lo scopo di farne un'apparecchiatura meccanica del tutto integrata col modo di funzionare delle leggi fisico-matematiche. Muovendosi su questa via, aggiunge Heidegger, Freud ha finito con lo smarrirsi nella sua stessa «teoria», perdendo ogni corretto «indirizzamento fenomenologico» nella determinazione della vera natura dell'uomo (*ivi*, p. 306).

Ora, va detto chiaramente che l'idea di un *riduzionismo meccanicistico* di questo genere in Lacan non si trova affatto, perché Lacan riparte da una clinica centrata sull'esperienza del desiderio e quindi da un Freud che rompe con l'impostazione "scientifica" che era stata sostenuta dalla psicofisica di derivazione positivistica (*vedi* Flechsig, Mach e lo stesso Breuer). Lacan si schiera con il Freud che non si muove in continuità col modello filosofico rappresentato da quel kantismo fenomenologico che Heidegger ritiene sia invece onnipresente nell'opera del fondatore della psicoanalisi. Per questo motivo Lacan vede nella nascita del «discorso della psicoanalisi» un'effettiva sovversione dell'intero «discorso della filosofia». E la heideggeriana *fenomenologia dell'Esserci* rientra anch'essa a pieno titolo nel campo di questa contestazione lacaniana dell'ontologia filosofica.

Si può concludere che, per Lacan, "scoprendo l'inconscio" Freud ha operato un reale *cambiamento di direzione* nella ricerca antropologica, poiché ha sostituito alla "*chose pensante*" la "*chose désirante*"; e, nell'operare questo ribaltamento non ha conservato l'impianto metodologico ed epistemico tipico del cartesianesimo, come invece vuole Heidegger. Freud ha intuito che *la cosa che pensa* si costituisce attraverso l'esperienza del desiderio e che il «desiderio della Cosa» è una forma del «desiderio dell'Altro». Nella psicoanalisi s'è dunque prodotta una «rivoluzione copernicana applicata all'uomo». Una rivoluzione il cui carattere è sostanzialmente etico, perché ruota intorno a ciò che è "il desiderio" e non intorno a ciò che è "l'essere", o il pensiero ontologico dell'Essere.

## Bibliografia

- Bachelard, G. (1949), *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris 1966.
- Copjec, J. (1994), *Read My Desire. Lacan Against the Historicists*, Verso, London-New York 2015.
- Gueroult, M. (1968), *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, Aubier-Montaigne 1968.
- Heidegger, M. (1927), *Essere e tempo*, tr. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- Id. (1929), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, tr. it., il melangolo, Genova 1999.
- Id. (1936), *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Id. (1938), *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id. (1950), pp. 71-101.
- Id. (1940), *Nietzsche*, tr. it. Adelphi, Milano 1994.
- Id. (1950), *Sentieri interrotti*, tr. it., a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Id. (1951), *Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1980.
- Id. (1957), *Conferenze di Brema e di Friburgo*, tr. it. Adelphi, Milano 2002.
- Id. (1964-1972) *Seminari di Zollikon*, tr. it. Guida, Napoli 1991.
- Husserl, E. (1936), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1960.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1971.
- Lacan, J. (1959-60), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.
- Id. (1964), *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973.
- Id. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.
- Id. (1966-1967), *Livre XIV. La logique du fantasme*, inedito.
- Palombi, F.; Rainone, A. (a cura di) (2015), *Lacan d'après Lacan*, numero monografico de «il cannocchiale», XL-1, edizioni ESI, Napoli 2015.
- Rainone, A. (2015), *Dialettica del desiderio e struttura della percezione sensoriale*, in Palombi F., Rainone A. (a cura di) (2015), pp. 169-206.
- Žižek, S. (2000), *Il soggetto scabroso*, tr. it., Cortina, Milano 2003.

## **Abstract**

### **«The Cartesio problem» between Lacan and Heidegger**

This short work analyses synthetically the way the theory of representation and the relation between the *Ego* and the World are discussed by Heidegger and Lacan. Within this perspective, I have extensively tried to convey the respective viewpoints these authors developed on the role that the Cartesian *cogito* played in determining the modern conception of subjectivity.

**Keywords:** Heidegger, Lacan, Descartes, Phenomenology, Ethics, Psychoanalytic Representation.