

ISSN: 0547-2121

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati

ANNALI

SEZIONE ROMANZA

Direttore: Augusto Guarino

Comitato scientifico: Maria Teresa Cabré, Anne J. Cruz,
Giovanni Battista De Cesare, Marco Modenesi, Amedeo Quondam,
Augustin Redondo, Claudio Vicentini, Maria Teresa Zanola

Comitato di redazione: Federico Corradi, Paola Gorla, Salvatore Luongo,
Lorenzo Mango, Teresa Gil Mendes, Encarnación Sánchez García, Carlo Vecce

Segreteria: Jana Altmanova, Giovanni Rotiroti

LX, 1

Gennaio 2018

Tutti i contributi sono sottoposti alla doppia revisione anonima tra pari (*double blind peer review*).

Gli studiosi che intendano proporre contributi per l'eventuale pubblicazione sulla Rivista possono inviarli all'indirizzo: annaliromanza@unior.it.

Per ulteriori informazioni si invita a consultare il sito:
www.annaliromanza.unior.it.



UNIVERSITA DEGLI STUDI DI NAPOLI
"L'ORIENTALE"

ANNALI

SEZIONE ROMANZA

LX, 1

LETTERATURA E PSICANALISI

Numero tematico a cura di

Augusto Guarino e Giovanni Rotiroti

NAPOLI
2018

INDICE

Prefazione a cura di Augusto Guarino e Giovanni Rotiroti pag. 7

SAGGI:

Stefano Agosti, <i>Parola della poesia e parola dell'altro</i>	11
Mario Ajazzi Mancini, <i>Kafkiano? Ein bescheidener Beitrag zur „Kafkologie“</i>	25
Simone Berti, <i>Il testimone involontario e le parole dell'esilio</i>	31
Elen Botros El Malek, <i>Sublimazioni sadiane: 'cœur' e 'imagination'</i>	41
Irma Carannante, <i>La "dimensione" romena di Eugène Ionesco. Idee per un progetto di ricerca</i>	59
Ilaria Detti, <i>L'arte del racconto e il racconto ad arte</i>	75
Federico Fabbri, <i>Utopia della lingua</i>	83
Giulia Lorenzini, <i>Una verità che ha di menzogna sembianza</i>	89
Nicola Mariotti, <i>Il dado stellato. La scrittura libera la speranza in dote alla distruzione</i>	95
Marco Ottaiano, <i>Psicanalisi e creazione narrativa: il 'sacrificio' dello psicoterapeuta ne La mujer loca di Juan José Millás</i>	101
Anna Maria Pedullà, <i>Fusini e Serpieri lettori di Shakespeare</i>	109
Mattia Luigi Pozzi, <i>Solleticare la mancanza: Žižek e il soggetto scabroso</i>	121
Giovanni Rotiroti, <i>Resto di cenere. All'ascolto della parola ferita di Paul Celan</i>	145
Giovanni Sias, <i>L'impossibile abitare dell'uomo</i>	177
Carlo Vecce, <i>Un ricordo d'infanzia</i>	185
Alberto Zino, <i>"Avere un fuori, ascoltare ciò che ne viene". Inconscio e Blanchot</i>	197

RECENSIONI:

- Franco Fortini, *Foglio di via e altri versi*, Edizione critica e commentata a cura di Bernardo De Luca, Quodlibet, Macerata 2018, 368 pp. (Margherita De Blasi) pag. 209
- Rosario Pellegrino, *Charles de Brosses, "Lettere dall'Italia"*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, 196 pp. (Michele Bevilacqua) 211
- Giuseppe Mazzocchi, *Molte sono le strade. Spiritualità, mistica e letteratura nella Spagna dei secoli d'oro (con un'appendice novecentesca)*, a cura di Paolo Pintacuda, Liguori, Napoli 2018, 402 pp. (Paola Zito) 213
- ABSTRACT DEI SAGGI** 219

SAGGI

MATTIA LUIGI POZZI

SOLLETICARE LA MANCANZA:
ŽIŽEK E IL SOGGETTO SCABROSO

1. Straniamenti

Psicoanalisi e letteratura: il loro rapporto, il loro intreccio, forse la loro indissolubilità – questo il tema. Eppure, in queste righe non si parlerà, almeno non frontalmente, né della psicoanalisi nei suoi esponenti classici né di un'opera letteraria *stricto sensu*.

Mi occuperò invece, con una scelta che certo può apparire “out of joint”¹, fuori fuoco, disarticolata, di un pensatore² (Slavoj Žižek). Se si pensa poi che l'oggetto dell'analisi è un pensatore che parla, questa volta sì, di un filosofo (Hegel) lo straniamento sembra aumentare ulteriormente.

E tuttavia vi è forse da intendersi sul termine “letteratura”: se lo si considera infatti oltre i confini imposti da una settorializzazione innegabilmente estranea alla sua essenza, molto è “letteratura”, molto più di quanto i libri stessi di letteratura dicano. Poiché, se “il linguaggio è la condizione dell'inconscio”³, è nella letteratura in senso allargato (o

¹ Sul significato filosofico dell'espressione “out of joint”, di chiara ispirazione shakespeariana, cfr. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993, pp. 42-57; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994, pp. 27-41.

² Ritengo quantomeno problematico utilizzare oggi il termine “filosofo”. E del resto è lo stesso Žižek a definirsi “pensatore”, aggiungendo, con il suo consueto e pittoresco stile, di essere, per giunta, il più pericoloso del mondo.

³ “Che non è lo stesso di dire che l'inconscio è la condizione del linguaggio” (per entrambe le citazioni: J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psycha-*

profondo) che bisogna immergersi per comprendere noi, esseri di linguaggio e di parola. Per comprendere, anzi, che proprio solo attraverso di essa traluce il non detto o l'indicibile che siamo. Nel vuoto di un centro assente, tra psicoanalisi e letteratura (e filosofia).

2. Solleticare

Si tratta dunque di solleticare il limite – forse solo immaginario, labile come il confine tra il sognare notturno e quello diurno (Freud, ma anche Ernst Bloch) – tra i domini di pensiero qui in gioco.

In questo senso massimamente proficuo mi pare appunto un testo di Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*⁴. E ciò per due ordini di motivi.

In primo luogo, come vedremo, giacché il volume è costruito mediante riferimenti letterari, sebbene affronti direttamente temi e figure filosofiche.

Ma più in fondo – seconda motivazione – il chiaro riferimento alla questione lacaniana *par excellence*, che sta al fondo, senza fondo, di questo trattato: la questione dell'Inconscio ossia dell'intreccio tra conoscenza e desiderio/sessualità, o meglio tra conoscenza e, in termini appunto lacaniani, *jouissance*. Questo è esplicitato, o occultato (o esplicitato per occultamento), dalla scelta dell'aggettivo *ticklish* che accompagna il soggetto.

Poiché *ticklish* è termine strano, forse anch'esso straniante. Letteralmente significa "che soffre il solletico", ossia in senso più esteso, secondo quanto ritengono i due curatori dell'edizione italiana – Damiano Cantone e Lorenzo Chiesa –, che *soffre il piacere*⁵.

Žižek disegna dunque, se non problematizza, un soggetto-solletico, un soggetto solleticato e solleticante; da qui la scelta del termine italiano

nalyse, Éditions du Seuil, Paris 1991, p. 17; tr. it. di C. Viganò e R.E. Manzetti, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, testo stabilito da J.-A. Miller, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, p. 44).

⁴ S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 2000; tr. it. a cura di D. Cantone e L. Chiesa, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano 2003 (da ora in poi: *The Ticklish Subject*).

⁵ Cfr. D. Cantone - L. Chiesa, *Nota dei curatori*, in S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, cit., pp. XI-XIII, in part. pp. XI-XII.

“scabroso”, che – rivelano ancora Cantone e Chiesa – è vicino al “porno soft” e alla letteratura di serie B (per altro da Žižek utilizzata in molti luoghi centrali del saggio). Un soggetto che è in contatto con un’Alterità che esso solletica e che lo solletica, che esso stuzzica e che lo stuzzica, e che richiama direttamente le parole lacaniane – Žižek stesso lo ha poi ammesso – de *Il rovescio della psicanalisi* (1969-1970), secondo cui “si incomincia con il solletico (*à la chatouille*) e si finisce arsi vivi con la benzi-na (*par la flambée à l’essence*)”⁶.

Un soggetto quindi che soffre il piacere, che soffre un piacere nel dolore che scardina ogni idea di godimento (*jouissance*), anche perverso, anche masochistico, e ogni ordine dell’utile, giacché può essere anche fatale. I riferimenti in tal senso sarebbero infiniti, quasi una vertigine. Di traverso, solo sfiorando, vengono in mente l’inconscio nella teorizzazione di Blanchot, la *dépense* di Bataille e la dicotomia consumazione-consumo di Baudrillard.

E allora il solletico è metafora semplice, ma non semplicistica, della necessaria parzialità e della perdita, già da sempre avvenuta, dell’interesse della *jouissance*. E il soggetto proprio in questo senso può apparire metaforico, come ci insegnano Nietzsche e Cioran, grandi filosofi al confine con la grande letteratura. Il soggetto è sempre Altro, Altro dalla sostanza – non solo cartesiana – e Altro dall’indebolimento o dalla cancellazione decretata (in una formula che utilizzo solo per praticità ed economia) dal postmoderno.

Estremamente rilevante allora è che il soggetto non viene a mancare, giacché il soggetto è la mancanza. Una mancanza, lacanianamente, da riconoscere e oggettivare. Con tutto il portato politico e ontologico che tale paradossale statuto comporta. Il soggetto è pertanto scabroso, giacché ha a che fare con il godimento come fattore cogente nella costituzione del Reale.

La domanda sottesa all’operazione di Žižek è dunque quale possibilità abbia questo soggetto di compiere un atto realmente *politico*. O

⁶ J. Lacan, *L’envers de la psychanalyse*, cit., p. 32; tr. it. cit., p. 85. Sull’interpretazione di Lacan da parte di Žižek, cfr. S. Žižek, *How to Read Lacan*, Granta Publication, London 2006; tr. it. di M. Nijhuis, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

meglio, di compiere un atto che si riferisca a un'ontologia politica e che quindi sia in qualche modo fondativo di un ordine dell'essere. E ancora, quale "essere" è qui in questione, ossia fa qui problema?

3. Hegel, via Lacan

La problematizzazione, a un tempo filosofica e letteraria, di tale soggetto è contenuta nel saggio dedicato a Hegel che presta il titolo all'intero volume: *The Hegelian Ticklish Subject (Lo scabroso soggetto hegeliano)*⁷.

Il referente testuale primo, sebbene non unico, è la *Fenomenologia dello spirito*, romanzo filosofico *par excellence*, romanzo di formazione se vogliamo, per quanto atipico, giacché il suo protagonista non è un uomo – come il Candido di Voltaire o il Gulliver di Swift –, ma la coscienza.

Parafrasando lo stesso Hegel, è la storia romanziata della coscienza che via via si riconosce come spirito. È cioè la storia del viaggio da coscienza ad autocoscienza, mediante le figure viventi che la coscienza stessa deve attraversare – i suoi momenti appunto – e che trapasseranno nel pensiero puro della *Grande Logica*.

Žižek rilegge il testo hegeliano mediante il filtro di Lacan proponendo un ripensamento essenziale delle sue categorie⁸. Per ragioni di eco-

⁷ *The Ticklish Subject*, pp. 70-123; tr. it. cit., pp. 85-151.

⁸ Operazione del resto giustificata anche dal fatto che è lo stesso Lacan a occuparsi in alcuni luoghi di Hegel, sebbene con le cautele che bene esprime Davide Tarizzo: “[In Lacan] il riferimento a Hegel ha un valore *strategico*. Alcuni interpreti sono stati fuorviati dal nome: vi hanno visto chissà quali debiti nei confronti di Hegel, o di Hyppolite, assiduo frequentatore dei primi seminari di Lacan, o magari di Kojève, che aveva reintrodotto il pensiero hegeliano in Francia all’inizio degli anni Trenta. Ma in realtà è difficile sentire qualcosa di più di *un’eco* della filosofia hegeliana nei testi lacaniani. Il problema, insomma, non è quello di stabilire corrispondenze magiche tra la riflessione lacaniana e quella hegeliana, poiché tra Hegel e Lacan c’è di mezzo Freud – una presenza che scompagina completamente le carte e rende piuttosto inverosimile ogni riduzione del lacanismo all’hegelismo [...]. Il problema è semmai quello più circoscritto di capire perché Lacan citi Hegel, *quando lo cita* – cosa che avviene in precisi contesti. Ora, le uniche pagine menzionate da Lacan sono quelle della *Fenomenologia dello spirito* sulla dialettica del servo e del padrone. Pagine che nemmeno sono menzionate seguendo l’originale dettato hegeliano, ma seguendo la rilettura che ne offre Kojève. Per Kojève quelle pagine ruotano tutte attorno a un solo problema: il desiderio di riconoscimento. [...] Il desiderio umano è semplice desiderio di riconoscimento, commenta Kojève, con una formula di cui Lacan coglie improvvisamente l’utilità negli anni Cinquanta. Lacan, in altri termini, *usa* Hegel, *usa* Kojève, e li usa con

nomia, individuerò i tre punti a mio avviso maggiormente cogenti di tale operazione:

1. Il dispositivo lacaniano della doppia traversata del fantasma quale necessità, all'interno della negazione della negazione hegeliana, della negazione del *simbolico*.

2. L'applicazione del concetto di anamorforesi elaborato da Lacan al carattere costitutivamente ontologico dell'attività del soggetto (kantiano e fichtiano) inteso come gesto specificamente hegeliano e il conseguente ripensamento dell'identità speculativa (e non diretta) tra Sostanza e Soggetto alla luce della mancanza teorizzata da Lacan stesso.

3. La messa in questione dell'universalità astratta e di quella concreta attraverso l'idea lacaniana secondo cui il vero oggetto del desiderio è una "metonimia della mancanza", ossia un sostituto del Nulla.

3.1. Raddoppiare la traversata

L'analisi del primo punto diparte dall'esordio del saggio di Žižek. Cominciare da qui significa non tanto una sorta di fedeltà a una retorica classica, quanto piuttosto la necessità di istituire un campo, anche e soprattutto linguistico, in cui il soggetto – scabroso – può a mio avviso chiarificarsi.

Esordio che Žižek pone sotto il segno della riscoperta, della possibilità stessa della riscoperta, direi. Le prime parole del saggio sono infatti un riferimento letterario – un po' meno "alto", giacché è a uno "tra i tanti tascabili New Age da aeroporto dedicati alle variazioni sul tema

uno scopo assai chiaro in testa", ossia come "spia" di un "cambiamento di prospettiva" nelle "coordinate metodologiche del [proprio] discorso", legate dagli anni Cinquanta in poi più che alla "spiegazione" del problema del riconoscimento alla sua "descrizione" (anche in consonanza con il metodo strutturalista di Lévi-Strauss), ossia, in una parola, alla sua fenomenologia (cfr. D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 44-46). Del resto, la lettura lacaniana, secondo Žižek, sebbene ciò sia parzialmente giustificabile in quanto "condividono la stessa matrice che, forse ancor più della 'Coscienza Infelice' condensa l'operazione di fondo della *Fenomenologia*", confonde "due distinte 'figure della coscienza' della *Fenomenologia* (la 'Legge del Cuore' e l' 'Anima Bella')" (*The Ticklish Subject*, cit., p. 76; tr. it. cit., p. 93).

‘riscoprire la perduta saggezza dei tempi antichi’⁹ – a un libro di Colin Wilson, *From Atlantis to the Sphinx*. In Wilson è in questione la conoscenza perduta, ma Žižek vi legge in tralice soprattutto il problema della caduta, della perdita che in Hegel è il timbro dell’*Entzweiung*, della scissione, e la contemporanea necessità della “sintesi” o meglio del passaggio allo stadio successivo del processo dialettico.

Tralasciando il dettaglio dell’analisi del testo di Wilson, ciò che importa in questa sede è l’individuazione da parte di Žižek di un carattere a suo avviso essenziale della dialettica hegeliana, ossia che “il momento della Caduta [...] coincide con il proprio esatto opposto, con il tanto agognato passo successivo nell’evoluzione”¹⁰. Infatti: “la Caduta è già in sé stessa il proprio superamento; la ferita è già in sé stessa la propria cura, di modo che l’impressione di trovarci di fronte alla Caduta è in fondo un fraintendimento, un effetto della nostra prospettiva distorta: dobbiamo semplicemente compiere il movimento dall’In sé al Per sé, cambiare la nostra prospettiva e riconoscere che il rovesciamento sperato è già operativo in ciò che è in atto”¹¹.

Ciò consente a Žižek di individuare il motore della dialettica e, a un tempo, l’errore in cui incorrono certe letture di Hegel. Infatti, se “non risorgiamo dalla Caduta cancellando i suoi effetti, ma riconoscendo in essa l’agognata liberazione”, l’errore non consiste tanto nel dimenticare o rimuovere (in senso psicoanalitico) il primo estremo quanto “non rompere radicalmente con esso”¹². Poiché “la logica interna del movimento da uno stadio all’altro non consiste nell’andare da un estremo all’altro per arrivare alla loro superiore unità: il secondo passaggio equivale semplicemente alla radicalizzazione del primo”¹³.

Ma la semplicità di questa radicalizzazione è precisamente il problema¹⁴, giacché se – con riferimento a *State of Injury* di Wendy Brown¹⁵ –

⁹ *The Ticklish Subject*, cit., p. 70; tr. it. cit., p. 85.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71; tr. it. cit., p. 86.

¹¹ *Ibid.*, p. 71; tr. it. cit., p. 87.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ E qui la lezione del giovane hegelismo è ancora insuperata: interessante sarebbe riflettervi più approfonditamente, come interessante ne sarebbe stato l’utilizzo da parte di Žižek.

¹⁵ Cfr. W. Brown, *State of Injury*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 36.

la “prima reazione degli oppressi alla loro condizione consiste semplicemente nell’immaginare un mondo privo dell’Altro che li opprime”¹⁶, ciò non è sufficientemente *radicale*, poiché “trascura di esaminare il modo in cui l’identità della propria posizione [...] è ‘mediata’ dall’Altro” e in tal modo non comprende che l’emancipazione dall’“Altro oppressivo” non può che coincidere con una sostanziale trasformazione del “contenuto della propria posizione”¹⁷.

Tale trasformazione sostanziale deve necessariamente essere duplice se vuole essere efficace e in questo senso assume, secondo Žižek, la forma della negazione della negazione hegeliana.

Perché è necessaria la doppia negazione? Perché la matrice della dialettica non è perdita e recupero, come normalmente si tende a ritenere, ma è “il passaggio dallo stato A allo stato B: la prima ‘negazione’ immediata di A nega la posizione di A rimanendo *all’interno dei suoi limiti simbolici*”. Per questo serve una seconda negazione “che neghi lo spazio simbolico comune ad A e alla sua negazione immediata”¹⁸.

Assume allora importanza cruciale l’economia della morte, il lavoro del lutto: nei termini di Žižek, “lo scarto che separa la morte ‘reale’ del sistema negato dalla sua morte ‘simbolica’: il sistema deve [cioè] morire due volte”¹⁹. L’esempio riportato da Žižek concerne l’unica occorrenza nel *Capitale* marxiano della “negazione della negazione” riguardo all’“espropriazione degli espropriatori” nel socialismo: “il punto di partenza (mitico) corrisponde allo stato nel quale i produttori posseggono i propri mezzi di produzione”; la prima fase, ossia la prima negazione, concerne “il processo di espropriazione [...] *all’interno della cornice della proprietà privata dei mezzi di produzione*, ovvero l’espropriazione della maggioranza equivale all’appropriazione e alla concentrazione della proprietà dei mezzi di produzione in una piccola classe (di capitalisti)”; la seconda fase, ossia la negazione della negazione, consiste invece nell’espropriazione degli espropriatori stessi “dato che la forma stessa della proprietà privata”, vale a dire lo spazio simbolico che acco-

¹⁶ *The Ticklish Subject*, cit., pp. 71-72; tr. it. cit., p. 87.

¹⁷ *Ibid.*, p. 72; tr. it. cit., p. 87. In luogo dell’accusa di eccessiva radicalità che consiste, di contro, nel “voler annichilire l’Altro invece di limitarsi a trasformarlo” (*ibidem*).

¹⁸ *Ibid.*, p. 71; tr. it. cit., p. 88.

¹⁹ *Ibidem*.

munava il mito del possesso privato dei mezzi di produzione da parte dei produttori e l'appropriazione da parte della piccola minoranza capitalista, "viene abolita"²⁰.

La scelta di Žižek è certamente interessante e rivelatrice, ma a mio avviso vi è un luogo in cui si fa segno più chiaramente e in maniera più efficace a questa necessità della morte reale e simbolica del sistema. Ed è, significativamente, un luogo antihegeliano del giovane Marx, ossia *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*²¹. Il passo è icastico e merita di essere riportato per intero:

È [...] istruttivo veder l'*ancien régime* che visse [...] la sua tragedia, recitare ora la sua commedia come replica [*Revenant* (francesismo nel testo), ossia fantasma]. Tragica fu la sua storia fino a quando esso [...] credeva e doveva credere nella propria legittimità. [...] Fino a che [...] lottò con un mondo ancora in formazione, dalla sua parte stava un errore storico universale, non personale. Perciò il suo tramonto fu tragico. Invece l'attuale regime tedesco, un anacronismo, una flagrante contraddizione con assiomi universalmente riconosciuti, la nullità dell'*ancien régime* esposta alla vista del mondo, si immagina ancora di credere in sé stesso e pretende dal mondo la sua stessa immaginazione. [...] L'*ancien régime* moderno non è più che il commediante di un ordine mondiale, i cui eroi reali sono morti. La storia è radicale e percorre parecchie fasi, quando deve seppellire una figura vecchia. L'ultima fase di una figura storica universale è la sua commedia. Gli dèi della Grecia, che già una volta erano stati tragicamente feriti a morte nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, dovettero ancora una volta morire comicamente nei *Dialoghi* di Luciano²².

La morte *reale*, la prima morte, ossia la prima negazione, avviene sotto il segno della tragedia, dell'"errore storico universale" interno alla lotta di un mondo storico ancora in formazione, dunque all'interno del pro-

²⁰ *Ibid.*, pp. 72-73; tr. it. cit., p. 88.

²¹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, "Deutsch-französischen Jahrbücher", 1-2 Lieferung, Paris 1844, pp. 71-85, ora in K. Marx - F. Engels, *Werke* (MEW), Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976, pp. 378-391; tr. it. di R. Panzieri, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 2000⁶.

²² *Ibid.*, pp. 381-382; tr. it. cit., pp. 54-55. Per la valenza del comico come possibilità radicale di superamento della condizione alienata di sperequazione tra forma e contenuto cfr. M.L. Pozzi, *L'erede che ride. Parodia ed etica della consumazione in Max Stirner*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 126-129.

cesso di esteriorizzazione dello spirito. La seconda morte avviene chiaramente nel regno del simbolico ed è infatti la pretesa del regime tedesco contemporaneo a Marx di imporre, in flagrante contraddizione con lo *Zeitgeist*, la propria *immaginazione illusoria* di incarnare nel mondo storico, l'adeguazione perfetta di forma e contenuto, a fronte, invece, della propria palese nullità. Ma tale pretesa è precisamente un anacronismo, un *fantasma* del passato che ritorna, come ritorna il *rimosso*, a infestare, a gravare come un incubo sulla mente delle generazioni presenti²³.

E questo duplice lavoro del lutto e della morte è esattamente il raddoppiamento della *traversée du fantasme* nel trattamento psicoanalitico lacaniano. Infatti, l'analisi, in senso lacaniano, si situa proprio – direi, anticipando una tematica che tratterò più avanti, come “mediatore evanescente” – tra due *traversées*, al fine di colmarne la distanza. La prima *traversée* consiste nella “rottura del sostegno fantasmatico nell'esistenza quotidiana dell'analizzante, che motiva la richiesta di entrare in psicoanalisi: qualcosa deve andare storto, la sequela della sua vita di ogni giorno deve disintegrarsi, altrimenti l'analisi rimane un chiacchiere vuoto senza alcuna conseguenza radicale per il soggetto”; l'analisi stessa è poi funzionale al lavoro di “attraversamento” del fantasma²⁴.

In senso hegeliano questo scarto è la distanza da colmare tra l'In sé e il Per sé: “il passaggio dall'In sé al Per sé implica dunque la logica della ripetizione: quando una cosa diventa ‘per sé’ in essa non cambia sostanzialmente nulla; essa riafferma (‘ri-marca’) semplicemente quello

²³ Questi ultimi lemmi sono una parafrasi del celeberrimo *incipit* de *Il diciotto brumaio di Luigi Napoleone*, in cui, non a caso, si parla di un ritorno, doppio, della storia: “Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere la prima volta come tragedia, la seconda come farsa”. E poco più avanti: “La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi” (K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, “Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften”, hrsg. von J. Weydemeyer, Deutsche Vereins-Buchhandlung von Schmidt u. Helmich, New York 1852, Heft 1, ora in MEW, Bd. 8, Dietz Verlag, Berlin 1960, pp. 111-207, qui p. 115; tr. it. di P. Togliatti, *Il diciotto brumaio di Luigi Napoleone*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. XI, Agosto 1851 - Marzo 1853, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 105-205, qui p. 107).

²⁴ *The Ticklish Subject*, cit., p. 119, nota 6; tr. it. cit., p. 91, nota 6. In merito cfr. almeno J. Lacan, *La logique du fantasme: Séminaire 1966-1967*, Association lacanienne internationale, Paris 2004; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *La logica del fantasma*, in Id., *Altri scritti*, testi riuniti da J.-A. Miller, Einaudi, Torino 2013.

che era in sé”²⁵. Io aggiungerei riconoscendolo, o meglio riconoscendosi, come tale.

La “negazione della negazione”, dunque, non è altro che la ripetizione allo stato puro: nel primo movimento si compie un gesto, che non riesce; nel secondo movimento questo gesto viene semplicemente *ripetuto*. La Ragione non è altro che la ripetizione dell’Intelletto che lo alleggerisce del fardello eccessivo di un Al di là irrazionale soprasensibile, così come Cristo non si oppone ad Adamo, ma incarna invece il secondo Adamo²⁶.

Incarnazione tuttavia paradossale, perché permane nel simbolico, seppur assumendone una mancanza; perché si inserisce nel reale, mostrandone il destino di distorsione; perché si riferisce a un soggetto in questione (da mettere sempre in questione), come direbbe Lacan.

3.2. *Anamorfosi, o della distorsione costitutiva del reale*

A questo livello entra dunque in gioco la problematica fondamentale del soggetto, che in Hegel si presenta nella formulazione controversa – e per Žižek del tutto equivocata – della coincidenza, se non dell’identità, tra Sostanza e Soggetto. Tale coincidenza (o identità) coincide (o si identifica) a sua volta con l’Assoluto, o meglio con un soggetto assoluto. Ma in che senso il soggetto (assoluto?) è *ticklish*? Di che cosa soffre o che cosa soffre tale il soggetto?

Žižek dirime la questione alla radice: il soggetto assoluto hegeliano infatti “*semplicemente non esiste*”, poiché esso “*non è altro che il movimento dell’autoinganno unilaterale, dell’hybris costituita dal porre se stessi nella propria esclusiva particolarità, che si rivolta necessariamente contro se stessa e si risolve nell’autonegazione*”²⁷.

Ma allora va totalmente ripensata la coincidenza, nell’Assoluto, di Soggetto e Sostanza: infatti, esattamente all’opposto di ciò che sosten-

²⁵ *Ibid.*, p. 74; tr. it. cit., p. 91.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 76; tr. it. cit., p. 93.

gono molte storie della filosofia, non si tratta dell'affermazione di un "soggetto assoluto che 'ingoia' – integra – l'intero contenuto sostanziale mediante la sua attività di mediazione", quanto piuttosto della reiterazione (quasi una coazione a ripetere) della "storia dei ripetuti tentativi falliti del soggetto di realizzare il proprio progetto nella Sostanza sociale, di imporre la propria visione all'universo sociale, ovvero la storia di come il 'grande Altro', la sostanza sociale, ostacoli continuamente il suo progetto e lo rovesci"²⁸.

La sofferenza è quindi rappresentata da un fallimento ineluttabile, giacché, *all'interno* del processo, "siamo ancora alle prese con un soggetto che è prigioniero della propria cornice narcisistica limitata e che, pertanto, deve pagare il prezzo della sua sparizione definitiva; lo stesso soggetto universale appare solo *alla fine* di questo processo, e non si oppone più alla sostanza, ma la include". "Sostanza come Soggetto' [allora] significa esattamente che [il] movimento di autoinganno, attraverso il quale un aspetto particolare pone sé stesso come principio universale, non è esterno alla Sostanza ma la costituisce"²⁹.

E allora la "negazione della negazione" non presuppone alcuna trasformazione magica: indica semplicemente l'inevitabile destino o fallimento dell'attività teleologica del soggetto. Per questo motivo, l'insistenza su come la divisione possa non essere seguita dal "ritorno dello Stesso" non coglie nel segno: la negazione della negazione "è la matrice logica stessa del fallimento necessario del progetto del soggetto; pertanto, una negazione priva della sua negazione autorelazionata coinciderebbe esattamente con la *riuscita* dell'attività teleologica del soggetto"³⁰. In termini psicoanalitici infatti "la 'negazione' equivale alla rimozione inconscia da parte del soggetto di qualche contenuto sostanziale del proprio essere, mentre la 'negazione della negazione' consiste nel ritorno del rimosso", ossia in quella che Žižek definisce anche "la vendetta della Sostanza"³¹.

Gli spunti del ripensamento da parte di Žižek sono senza dubbio di notevole interesse. Due mi sembrano meritevoli di rilievo, soprattutto come occasione per due puntualizzazioni.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibid.*, p. 77; tr. it. cit., p. 93.

³⁰ *Ibid.*, p. 77; tr. it. cit., p. 94.

³¹ *Ibidem*.

In primo luogo, la distinzione tra un soggetto universale che compare *alla fine* del processo e un soggetto narcisistico *interno al* processo è importante, tuttavia non tiene adeguatamente conto del fatto che il vero, ossia l'intero, in Hegel è presupposizione, non risultato; per dirla con le celebri parole della *Prefazione* della *Fenomenologia*:

La sostanza viva è [...] l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione de divenir-altro-da-sé con se stesso. Come soggetto essa è la pura *negatività* semplice, ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in sé stesso – non un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale, – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale³².

“Il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine”: questa frase andrebbe pensata e ripensata, giacché certo “solo mediante l'attuazione e la propria fine” il “vero” è “effettuale”, ma tale fine è all'inizio come proprio fine, è già sempre avvenuta e il movimento è solo simulato. In questo senso, mi pare che sia necessario “mediare” più profondamente questa concezione con l'operatività sempre in atto di cui Žižek parlava in precedenza.

Pertanto – e qui Žižek ha ragione – è il fallimento, la patologia *necessaria* a risultare decisiva. Infatti, contro Kant ma in termini kantiani, “pur ammettendo che non c'è realtà senza un soggetto, Hegel insisteva sul fatto che *la soggettività è intrinsecamente 'patologica'* (prevenuta, limitata a una prospettiva distorta e sbilanciata sul Tutto)”³³.

³² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, hrsg. von J. Schulze, Duncker und Humblot, Berlin 1841, pp. 14-15; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 14.

³³ *The Ticklish Subject*, cit., p. 78; tr. it. cit., p. 95.

Ma c'è di più, poiché Hegel non si limita a insistere sulla natura irrimediabilmente patologica del soggetto, ma – nella sua inedita combinazione (che assume i tratti di una co-dipendenza) del “*carattere costitutivamente ontologico dell'attività del soggetto con la sua irriducibile inclinazione patologica*” – costruisce “il concetto di un'*inclinazione patologica costitutiva della realtà stessa*”³⁴. Come a dire, aggiungerei, che la realtà stessa è una patologia.

Questa inclinazione patologica in Lacan prende “ovviamente” il nome di “anamorfosi”³⁵: con questo termine egli si riferisce infatti a una distorsione della visione per cui “una parte della scena viene distorta in modo tale da acquisire contorni precisi solo da uno specifico punto di vista, a partire dal quale [di contro] il resto del dipinto [il riferimento pittorico è a *Gli Ambasciatori* di Holbein] diventa indiscernibile”³⁶. Si tratta dunque certamente dell'acquisizione di consapevolezza in merito alla necessaria implicazione del nostro sguardo nella realtà e tuttavia non è la semplice assunzione della “costituzione soggettiva” di stampo idealista per cui la realtà in quanto tale è invece “‘anamorfotica’ nel senso generale dell'*esse = percipi*, dell'‘esser-là’ solo per lo sguardo di un soggetto”³⁷.

Ciò che Lacan introduce, *deformando* l'idea stessa di costituzione soggettiva, è una doppia modificazione, a mio avviso anche questa volta sotto lo stigma dell'assenza: da un lato è la totalità della realtà a essere investita della distorsione anamorfica, giacché, più di quanto sostiene Žižek, non solo il fatto che “la realtà sia presente solo per il soggetto *deve venir iscritto nella realtà stessa in forma di macchia anamorfica*”, ma la scena del reale è esattamente una serie di macchie anaformiche, di punti di vista unilaterali e prospettici che consentono una visione precisa solo dal loro punto di vista, da cui il resto diventa indiscernibile.

Dall'altro, la macchia anamorfica rappresenta senza dubbio “lo sguardo dell'Altro, lo sguardo *in quanto* oggetto [...] ripristinando lo

³⁴ *Ibid.*, p. 78; tr. it. cit., p. 96.

³⁵ Cfr. J. Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* 1964, Éditions du Seuil, Paris 1973, pp. 75-84; tr. it. di A. Succetti, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* 1964, testo stabilito da J.-A. Miller, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003, pp. 81-90.

³⁶ *The Ticklish Subject*, cit., p. 78; tr. it. cit., p. 96.

³⁷ *Ibid.*, pp. 78-79; tr. it. cit., p. 96.

scarto tra occhio e sguardo [di modo che] il soggetto che percepisce è già sempre guardato da un punto che elude il suo sguardo³⁸, ma appunto per questo essa modifica lo statuto stesso del soggetto: non soltanto un soggetto percipiente, non soltanto un soggetto già da sempre guardato dall'Altro, ma un soggetto contemporaneamente percipiente e percepito, guardante (da una serie di prospettive) e sempre guardato (da una serie di punti ciechi che eludono già da sempre e per sempre il suo sguardo). Un soggetto, se volessimo tornare al titolo del volume, solleticato-solleticante. Da un'assenza – l'Altro che sempre ci guarda, che sempre ci solletica – e per un'assenza – di totalità dello sguardo, della stessa possibilità della totalità dello sguardo.

Si può anche declinare il medesimo tema sotto l'insegna dell'ordine simbolico: l'Altro che guarda, "il "grande Altro" lacaniano – che è esattamente la nostra "seconda natura", "lo spirito oggettivo"³⁹ – si deve necessariamente incorporare in un *peu de réalité*, in uno "stupido elemento concreto" per poter acquisire una piena realtà. Žižek fa l'esempio dello "stato inteso come totalità razionale che si incarna nel corpo del Monarca"⁴⁰, nel senso che "proprio quando l'edificio razionale segue la razionalità compiuta di uno stato perfettamente organizzato, questa stessa razionalità viene pagata con la necessità di integrarla – e farla guidare – con l'elemento completamente 'irrazionale' del monarca ereditario che rappresenta *immediatamente*, nella sua natura (cioè a causa della sua discendenza biologica), ciò che egli è 'nella cultura', nei termini del suo titolo simbolico"⁴¹.

Si dovrebbe e potrebbe approfondire questa suggestione con la problematizzazione dell'(almeno) doppio corpo del re⁴², ma la permanenza della necessità del paradosso dell'incorporazione resta. E resta ancora una volta quale traccia del fallimento, dell'assenza iscritta nella stessa dialettica tra natura e cultura, evidente in particolar modo nella questione dell'universalità concreta.

³⁸ *Ibid.*, p. 79; tr. it. cit., p. 96.

³⁹ *Ibid.*, p. 87; tr. it. cit., p. 108.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 120, nota 12; tr. it. cit., p. 108, nota 12.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 120-121, nota 12; tr. it. cit., pp. 108-109, nota 12.

⁴² Ho riflettuto in questo senso in altro luogo, sulla scia di Ernst Kantorowicz e di Louis Marin: cfr. M.L. Pozzi, *L'erede che ride*, cit., pp. 201-210 e 310-319.

3.3. Concrezioni dell'universale

L'ultimo punto della disamina concerne quindi la permanenza dell'operazione hegeliana nel trascendentalismo kantiano, ossia "in che senso la sua rete concettuale non sia semplicemente formale, ma costitutiva della realtà stessa di cui descrive la struttura categoriale"⁴³. Qui Žižek travalica i confini della *Fenomenologia* per riferirsi alla *Logica*; e tuttavia *Fenomenologia* e *Logica* fanno uno e manterrò dunque l'analisi anche in questo caso nei limiti del primo dei due testi.

Ciò che urge chiarificare è il *grande* concetto hegeliano di "universalità concreta". Il punto di partenza, per Žižek, è la "tensione/contraddizione"⁴⁴ "interna alla posizione di ogni categoria limitata/determinata"⁴⁵ quale "*spiritus movens*" sia del processo dialettico sia della "'realtà' stessa"⁴⁶; infatti, "ciascun concetto è allo stesso tempo necessario (cioè indispensabile se dobbiamo concettualizzare la realtà, la sua struttura ontologica soggiacente) e *impossibile* (cioè autocontraddittorio, inconsistente: quando lo 'appliciamo' completamente e consequenzialmente alla realtà, si disintegra e/o si trasforma nel proprio opposto)"⁴⁷.

Ma ciò, "lungi dall'essere un segnale del fallimento del nostro pensiero nel cogliere la realtà, l'inconsistenza intrinseca del nostro apparato concettuale [Kant] è la prova definitiva che il nostro pensiero non si riduce a un semplice gioco logico, ma è invece in grado di afferrare la realtà stessa, esprimendo il suo principio strutturale interno"⁴⁸. L'impossibilità di ogni concetto è, difatti, segno dell'impossibilità di riuscita della scelta diretta, ossia del significato, che è esattamente il discrimine tra l'universalità astratta kantiana e l'universalità concreta hegeliana.

Se infatti nella speculazione kantiana (e fichtiana) "l'Universale rappresenta una domanda impossibile e incondizionata, il cui potere di negatività"⁴⁹ è destinato a erodere ogni totalità concreta"⁵⁰, in Hegel si assi-

⁴³ *The Ticklish Subject*, cit., p. 98; tr. it. cit., p. 124.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 99; tr. it. cit., p. 125.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 98-99; tr. it. cit., p. 124.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 99; tr. it. cit., p. 125.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 99; tr. it. cit., pp. 124-125.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 99; tr. it. cit., p. 125.

⁴⁹ Poco sopra Žižek dice il suo "potenziale terroristico e sovversivo".

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91; tr. it. cit., p. 113.

ste invece “alla piena affermazione della negatività attraverso la quale l’universale nega interamente il proprio contenuto particolare [...]”. Solo attraverso tale negazione l’universale raggiunge l’esistenza, diventa visibile “in quanto tale”⁵¹, ossia “include [...] sé stess[o] tra le sue particolari sottospecie” sottraendosi al ruolo di “mezzo neutrale e astratto del proprio contenuto particolare”⁵². Si tratta cioè di quella che Žižek considera una delle novità fondamentali della filosofia hegeliana, ossia del “concetto moderno di *individualizzazione attraverso un’identificazione secondaria*”⁵³, che si struttura, a suo avviso, mediante un’*ibridazione* dell’opposizione tra universalità astratta e concreta con l’opposizione tra “Universalità positiva in quanto semplice mezzo neutrale e impassibile della coesistenza dei suoi contenuti particolari (l’“universalità muta’ di una specie, definita attraverso ciò che hanno in comune tutti i membri della specie stessa) e l’Universalità nella sua esistenza concreta, che è *individualità* e affermazione del soggetto in quanto unico e irriducibile alla totalità particolare nel quale è inserito”⁵⁴.

Žižek analizza questo punto cruciale mediante il riferimento alla celebre affermazione hegeliana secondo cui “lo Spirito è un osso”. Nella conclusione della sua trattazione della fisiognomica e della frenologia, Hegel riflette infatti su cosa sia lo spirito, o meglio cosa sia l’essere dello spirito:

Quando dello spirito vengono predicati *l’essere* come tale e l’esser-cosa, allora l’espressione a ciò più adatta resta questa: lo spirito è qualcosa di equivalente a *un osso*. Si deve quindi attribuire altissima importanza all’aver trovato la vera espressione che dello spirito venga puramente detto: *esso è*. Ma quando dello spirito si dice: *esso è*, ha *un essere*, è una *cosa*, è *effettualità* singola, non per questo viene *opinato* che lo spirito si possa vedere o prendere in mano o urtare ecc.; e pur tuttavia viene detto così; e ciò che in verità viene detto si esprime allora dicendo: *l’essere dello spirito è un osso*⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p. 92; tr. it. cit., p. 114.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, p. 90; tr. it. cit., p. 112.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91; tr. it. cit., p. 114. Oltremodo interessante, sebbene impossibile da sviluppare adeguatamente in questa sede, il riferimento a Kierkegaard e alla differenza tra “l’Essere concreto dell’Universale e l’universalità-in-divenire” (*ibidem*).

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 251; tr. it. cit., vol. I, p. 287.

Il significato di questa espressione è per Hegel duplice; invertendo l'ordine dell'argomentazione hegeliana si tratta infatti della significazione "dell'osservare privo di concetto" – che designa "senz'altro come l'effettualità dell'autocoscienza l'osso, qual esso trovasi come cosa sensibile che in pari tempo non perde la sua oggettività per la coscienza" e che, tuttavia, "non ha la chiara consapevolezza di quello che essa dice" e "anzi, sotto una più profonda autocoscienza dello spirito, la quale appare qui come una certa onestà naturale, [...] nasconde l'ignominia del puro pensiero privo di concetti; [...] ignominia che quel nudo pensiero veste della stessa assenza del pensiero"⁵⁶ – e la significazione "vera" che fa segno al "momento del giudizio infinito", ossia al "passaggio della immediatezza nella mediazione o negatività"⁵⁷.

In quest'ultima, dunque, "l'oggetto dato è [...] determinato come oggetto negativo; ma, di contro ad esso, la coscienza è determinata come autocoscienza. Ovverosia la categoria che nell'osservare ha percorso la forma dell'essere, è posta ora nella forma dell'esser-per-sé; non più la coscienza si vuole *immediatamente trovare*, anzi vuol produrre sé stessa mediante la sua attività"⁵⁸.

Più ancora, "l'oggettività vera e propria deve essere *immediata e sensibile*, per modo che in essa come morta, – ché l'osso è il *mortuum* in quanto il *mortuum* rientri nell'ambito del vivente – lo spirito viene posto come effettuale"⁵⁹.

Eccoci giunti pertanto al luogo che interessa Žižek, ossia "alla metafora esplicitamente fallica tra le due possibili interpretazioni della proposizione"⁶⁰ in questione. È opportuno riportare per esteso la metafora prima di affrontarne l'ermeneutica:

Il *profondo* che lo spirito trae dall'interno all'esterno, ma portandolo soltanto fino alla sua *coscienza rappresentativa* per qui abbandonarlo, e l'*insipienza* di questa coscienza intorno all'intrinseco significato di ciò ch'essa dice, è la medesima congiunzione dell'eccelso e dell'inf-

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 252-253; tr. it. cit., p. 289.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 252; tr. it. cit., p. 288.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 252; tr. it. cit., pp. 288-289.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 253; tr. it. cit., p. 290.

⁶⁰ *The Ticklish Subject*, cit., p. 92; tr. it. cit., p. 115.

mo, che nell'organismo vitale l'innocenza della natura esprime nella congiunzione dell'organo della suprema perfezione, quello della procreazione, e dell'organo del pisciare. — Il giudizio infinito, come infinito, sarebbe il compimento della vita comprendente se stessa: ma la coscienza della vita che resta alla rappresentazione, si comporta come funzione del pisciare⁶¹.

In questo passo, Žižek vede la possibilità di una lettura “materialistica volgare” – quindi nei termini hegeliani, quella dell’osservare privo di concetto – “simile all’atteggiamento di chi vede nel fallo solamente l’organo della minzione” – e di una “speculativa [...] capace di vedere in esso la funzione superiore dell’inseminazione (per esattezza, la ‘concezione’ come anticipazione biologica del *concetto*)”⁶². Di contro alla superficialità (secondo Žižek) di leggere il passo come “il noto movimento elementare dell’*Aufhebung* [per cui] si deve attraversare il punto più basso per raggiungere quello più alto, la totalità perduta”⁶³, egli sostiene che “Hegel non pensa per nulla che, in opposizione al volgare pensiero empirista che riconosce solo il pisciare, l’atteggiamento speculativo debba invece scegliere l’inseminazione. Il paradosso sta nel fatto che *la scelta diretta dell’inseminazione rappresenta l’inevitabilità del suo fallimento*”, giacché “non è possibile scegliere direttamente il ‘vero significato’; in altri termini, si deve innanzitutto passare attraverso la scelta ‘sbagliata’ (del pisciare): il vero significato speculativo emerge solamente attraverso la ripetizione dell’interpretazione, come effetto secondario (o come sottoprodotto) della prima interpretazione ‘sbagliata’”⁶⁴.

Ciò si chiarifica legando questa intuizione alla “giustamente famosa [...] analisi hegeliana [...] del Terrore rivoluzionario”⁶⁵ contenuta anch’essa nella *Fenomenologia* nelle pagine su *La libertà assoluta e il terrore*⁶⁶:

⁶¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 254; tr. it. cit., vol. I, pp. 290-291.

⁶² *The Ticklish Subject*, cit., p. 92; tr. it. cit., p. 115.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 93; tr. it. cit., p. 116. Žižek cita in questo senso M. Dolar, *The Phrenology of Spirit*, in J. Copjec (ed.), *Supposing the Subject*, Verso, London 1994, pp. 64-82.

⁶⁵ *The Ticklish Subject*, cit., p. 93; tr. it. cit., p. 116.

⁶⁶ Su Hegel e la Rivoluzione ancora imprescindibile risulta J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965; tr. it. di A. Carcagni, *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1977.

Così, quando si viene messi di fronte all'alternativa del Corpo sociale premoderno e il Terrore rivoluzionario che dà libero sfogo alla forza distruttiva della negatività astratta, *si deve scegliere il Terrore*: solo in questo modo si può preparare il terreno per una nuova riconciliazione postrivoluzionaria tra le domande dell'ordine sociale e la libertà astratta dell'individuo⁶⁷,

ossia, nei termini hegeliani, per la "nuova figura dello spirito morale"⁶⁸.

Nelle righe del testo di Žižek emerge qui una suggestione a mio avviso di particolare rilievo, ma su cui egli non si sofferma: l'idea cioè che "la mostruosità del Terrore rivoluzionario" abbia rappresentato "un 'mediatore evanescente', un'esplosione di negatività radicale" senza cui non si sarebbe potuto sovvertire il "vecchio ordine prestabilito"⁶⁹.

La Rivoluzione è infatti "solo la *furia* del dilleguare"⁷⁰, "l'effettualità propria che distrugge sé stessa", "il puro terrore del negativo"⁷¹ o, se possibile più icasticamente, "la più fredda e la più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua"⁷². Non a caso, questa morte, "l'unica opera ed operazione della libertà universale" è "la pura negazione del tutto *priva di medialità*, e precisamente la negazione del singolo come *elemento dell'essere nell'universale*": "infatti ciò che viene negato è il punto, privo di riempimento, del *Sé* assolutamente libero"⁷³.

È proprio tale privazione di medialità – determinata dalla "relazione" degli "indivisibilmente assoluti in sé" della libertà e dell'effettualità – a essere qui dirimente, giacché "non potendo inviare alcuna loro parte a costituire il medio che li unisca"⁷⁴ determina la necessità della purezza e dell'evanescenza della mediazione, il suo divenire fantasma.

E questa evanescenza coincide esattamente con il Nulla lacaniano, che secondo Žižek inficia in partenza "qualsiasi forma di totalità esteti-

⁶⁷ *The Ticklish Subject*, cit., p. 94; tr. it. cit., p. 117.

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 436; tr. it. cit., vol. II, p. 135.

⁶⁹ *The Ticklish Subject*, cit., p. 94; tr. it. cit., p. 117.

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 431; tr. it. cit., vol. II, p. 129.

⁷¹ *Ibid.*, p. 436; tr. it. cit., p. 135.

⁷² *Ibid.*, p. 432; tr. it. cit., p. 130.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

co-organica poiché [l'universalità concreta] 'include fuori' riflessivamente l'eccesso e/o lo scarto che deturpa per sempre questa totalità". Il "vero e proprio *terreno*" di quest'ultima è infatti "lo scarto irriducibile e, in fin dei conti, inspiegabile tra una serie e il suo eccesso, tra il Tutto e l'Uno della sua eccezione"⁷⁵. È del resto quello che nel sottotitolo dell'opera originale suona come il "centro assente dell'ontologia", per Žižek "politica", ma solo a patto, a mio avviso, di assumere l'aggettivo nel suo senso esteso.

"La strada verso 'l'universalità concreta' passa [cioè] solo attraverso la piena affermazione della 'negatività astratta'⁷⁶, ossia il "progresso", il divenire per sé dell'universalità, equivale "alla furia distruttiva nei confronti di qualsiasi contenuto particolare"⁷⁷.

Žižek puntualizza dunque che "l'esistenza reale della soggettività implica la scelta 'falsa', 'astratta', [...] un gesto eccessivo, unilaterale che sbilancia l'armonioso Ordine del Tutto": non una "negatività 'troppo forte'" e pertanto impossibile da essere reintegrata nella mediazione dialettica, bensì una negatività dal potere distruttivo che, nella nuova "Unità *sostanzialmente differente*", risultata non da "un ritorno alla perdita Unità iniziale 'a un livello superiore'", si pone come fondante – forse addirittura come fondamento – e "assume un'esistenza *positiva*". Ma questo perché, qui il punto decisivo, l'"esplosione dell'Unità organica è già da sempre accaduta nel corso del processo dialettico"⁷⁸. Pertanto, l'universalità concreta risulterà sempre "articolata in una struttura di costellazioni, [di] esemplificazioni particolari [...] marcate dal segno del loro fallimento finale: ciascuna delle figure storiche [di una determinata universalità] è soprattutto il *fallimento* della realizzazione piena e adeguata del 'concetto' [di tale universalità]". E allora, conclusivamente:

L'"universalità concreta" hegeliana implica dunque il Reale di una impossibilità centrale: l'universalità è "concreta", strutturata come una rete di rappresentazioni particolari, proprio perché non ci potrà mai essere una figura che sia perfettamente adeguata al proprio

⁷⁵ *The Ticklish Subject*, cit., p. 113; tr. it. cit., pp. 143-144.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 95; tr. it. cit., p. 119.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 94; tr. it. cit., p. 118.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 96; tr. it. cit., p. 121.

concetto. [...] C'è [perciò] universalità solo nella misura in cui c'è uno scarto, un buco, al centro del contenuto particolare dell'universalità in questione, ovvero nella misura in cui, tra le specie di un genere [e il genere Universale è sempre *una delle proprie specie*], c'è sempre una specie mancante, nel caso specifico la specie che incarnerebbe adeguatamente il genere stesso⁷⁹.

Ciò impedisce, in termini lacaniani, la chiusura e la fondazione del concetto "in un circolo autoreferenziale" del "regno del Significato", giacché esso deve necessariamente "rapportarsi a un 'resto invisibile' di *jouissance* procurato dal cieco esercizio meccanico"⁸⁰, ossia dal processo dialettico stesso. Tale resto è precisamente il "più-di-godere" teorizzato da Lacan⁸¹ e da Hegel rappresentato dalle figure classiche della celeberrima dialettica Servo-Signore (in particolare dalla figura del Servo come incarnazione della negatività, ossia come neutralizzazione dell'"eccessiva sostanza vitale in me" nella mortificazione del corpo, nella subordinazione, ecc., di fronte a un Signore peraltro solo sostitutivo del Signore assoluto, la Morte)⁸². Per Lacan infatti "la 'perversione' fondamentale dell'economia libidica umana consiste nel fatto che quando qualche attività piacevole viene proibita o 'repressa', non si conduce semplicemente una vita di stretta obbedienza alla Legge, priva di ogni piacere: l'esercizio della Legge viene caricato libidicamente, cosicché l'imporsi una proibizione fornisce un certo tipo di piacere"⁸³.

Ma il motore del più-di-godere – e il desiderio umano *in toto* – è ancora una volta il Nulla: "il desiderio umano (contrariamente all'istinto

⁷⁹ *Ibid.*, p. 103; tr. it. cit. p. 130.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 106; tr. it. cit., p. 134.

⁸¹ Non vi è un luogo esplicito nella produzione lacaniana in cui il godimento, in tutte le sue accezioni, sia esplicitamente teorizzato. Mi limiterò dunque a seguire qui l'analisi di Žižek per non indicare, con poco profitto, i diversi testi lacaniani in cui il godimento è presente e le diverse accezioni del suo utilizzo. Per una chiarificazione e una disamina degli stessi rimando a J.-A. Miller, *Les paradigmes de la jouissance*, "La Cause freudienne", 43; tr. it., *I paradigmi del godimento*, introduzione di A. Di Ciaccia, Astrolabio Ubaldini, Roma 2001.

⁸² Cfr. *The Ticklish Subject*, cit., p. 106; tr. it. cit., p. 134. Del resto, questa, secondo Žižek, non è altro che la *Bildung* come "vita della disciplina formativa", o, più ancora, come la sottomissione volontaria "alla disciplina formativa del Potere". In merito, cfr. *ibid.*, pp. 104-106; tr. it. cit., pp. 131-135.

⁸³ *Ibid.*, p. 106; tr. it. cit., p. 135.

animale) è sempre, costitutivamente, mediato dal riferimento al Nulla: il vero oggetto-causa del desiderio (in quanto opposto agli oggetti che soddisfano i nostri bisogni) è, per definizione, una ‘metonimia della mancanza’, un sostituto del Nulla (perciò, per Lacan, l’oggetto *a* in quanto oggetto-causa del desiderio costituisce l’oggetto perduto originario: non solo lo desideriamo nella misura in cui è perduto, ma questo oggetto non è altro che una perdita positivizzata)⁸⁴.

Si tratta, in termini filosofici (nietzschiani nella fattispecie, sebbene sia Freud sia Lacan divergono a un certo punto, quantomeno in termini di prognosi, dalla diagnosi “nichilista” di Nietzsche), della distinzione tra il non volere e il volere il Nulla. Infatti, l’“oggetto che ci rende indifferenti a tutti gli altri” – verso cui dimostriamo eccessivo attaccamento e che è co-dipendente con “il distacco da ogni contenuto determinato” – funge da “magnitudo negativa” (Kant), ossia è “un oggetto che nella sua presenza concreta agisce da sostituto del vuoto del Nulla (o dell’abisso della Cosa impossibile)”: è cioè “la forma concreta del ‘volere il Nulla’”⁸⁵.

Più ancora, se intendiamo il “volere il Nulla” a livello della dinamica del desiderio, secondo Žižek si comprende che possiamo “desiderare autenticamente solo rifiutando ogni oggetto di desiderio concreto, e desiderando il Nulla stesso [...] in tutti i sensi del termine, fino a desiderare quella specifica forma del Nulla che è il desiderio stesso: per questo motivo, il desiderio umano è sempre desiderio del desiderio, desiderio di essere oggetto per il desiderio dell’Altro”⁸⁶.

Ancora mutuando la terminologia nietzschiana, si può parlare allora di “Volontà di Volontà” “solo nella misura in cui è una Volontà che vuole attivamente il Nulla”. Žižek legge qui un “ribaltamento riflessivo [...] di particolare importanza” che consente di giungere al punto finale dell’analisi: il Nulla “in fin dei conti, rappresenta il soggetto stesso, ovvero è il significante vuoto senza significato che rappresenta il soggetto. Dunque, il soggetto non viene direttamente incluso nell’ordine simbolico: viene incluso come il punto in cui la significa-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 107; tr. it. cit., p. 136.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 107; tr. it. cit., pp. 136-137.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 109; tr. it. cit., pp. 138-139.

zione viene meno”⁸⁷. Ossia viene istituito un nuovo rapporto tra il soggetto “significante senza significato” che “rappresenta il soggetto per gli altri significanti” e “l’inclusione e l’esclusione dirette” nell’ordine del simbolico: esso infatti “non viene semplicemente incluso nella rete dei significanti: piuttosto, la sua esclusione da essa (segnalata dal fatto che non c’è significato per questo significante) è ‘inclusa’ in essa, segnata, registrata per suo tramite”⁸⁸.

Con questo, io credo, si attaglia il limite estremo e della psicoanalisi e della letteratura: il vuoto e la mancanza che danno loro senso, che ci danno senso. Il soggetto della psicoanalisi e quello della letteratura (nonché quello della filosofia) sono pertanto necessariamente *ticklish*: soffrono cioè il piacere dell’avventura infinita di un fallimento costitutivo e di un compimento impossibile. Di un eccesso che squaderna il tutto organico, di una *jouissance* che conferisce stillo di senso al fato della stupida realtà in cui siamo da sempre immersi. Un piacere-dolore che profuma di mancanza, da cui farci solleticare e da solleticare. Un piacere-dolore che richiede risposta, che richiede dispendio: di parole, di responsabilità – di vita.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 109; tr. it. cit., p. 139. Anche sulla funzione del significante in Lacan i testi da citare sarebbero innumerevoli. Mi limito a segnalare qui J. Lacan, *Le séminaire. Livre IV, La relation d’objet*, Éditions du Seuil, Paris 1994; tr. it. di R. Cavasola e C. Menghi, *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale, 1956-1957*, testo stabilito da J.-A. Miller, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007; Id., *L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud*, PUF, Paris 1957; tr. it. a cura di G. Contri, *L’istanza della lettera*, in Id., *Scritti*, vol. I, Einaudi, Torino 2002; Id., *Le séminaire. Livre V. Les formations de l’inconscient 1957-1958*, Éditions du Seuil, Paris 1998; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell’inconscio 1957-1958*, testo stabilito da J.-A. Miller, Einaudi, Torino 2004 e Id., *Le séminaire sur la lettre volée, “La Psychanalyse”, 2 (1956)*, pp. 1-44; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario su “La lettera rubata”*, in Id., *Altri scritti*, cit.

⁸⁸ *The Ticklish Subject*, cit., p. 110; tr. it. cit., p. 139.