

IL SOGGETTO E L'AL DI LÀ DEL SIGNIFICATO: TRA HEIDEGGER E LACAN

Roberto Terzi

«Il filosofo del nostro tempo»¹: così Lacan, in una pagina degli *Scritti*, allude a Heidegger, il quale, come è noto, ha rappresentato, soprattutto in una fase iniziale, uno dei suoi principali riferimenti filosofici. Uno dei temi su cui il loro dialogo a distanza appare più fecondo e insieme più intricato è sicuramente quello del soggetto. Cercheremo innanzitutto di indicare, in modo necessariamente schematico, alcune convergenze significative tra i due autori nel loro tentativo di ripensare lo statuto del soggetto rispetto alla sua immagine moderna, per poi esplicitare il punto della loro separazione. Già in queste prime battute e poi in modo più esplicito, ci concentreremo soprattutto su una questione teorica determinata che ci appare centrale in questo dialogo: il rapporto, nell'esperienza del soggetto e nella sua stessa costituzione, tra il piano del «significato» e il piano di ciò che è al di là del significato e irriducibile ad esso. A rischio di qualche equivoco e di qualche generalizzazione, assumiamo qui «significato» nella sua accezione più ampia, come termine sintetico per gettare un ponte tra le problematiche dei due autori e tra testi diversi: ciò che è in gioco è quindi, più in generale, il rapporto tra la sfera del senso, del significato, del linguaggio o di ciò che Lacan chiama «simbolico», e la sfera di ciò che sta «al di là» del significato, del senso, del linguaggio, del simbolico. Si tratterà di far emergere la complessità di questo rapporto, per cui i due ambiti non sono semplicemente opposti o giustapposti, ma si trovano in una relazione di implicazione reciproca, circolare e differenziale. Cercheremo di mostrarlo tra Lacan e Heidegger, cioè innanzitutto in Lacan rispetto a Heidegger, ma poi anche all'interno di ciascuno dei due autori, dapprima su un piano più generale e poi affrontando più analiticamente le questioni che si aprono con il seminario VII di Lacan, *L'etica della psicoanalisi*.

Prima ancora di entrare nel merito delle analisi, si può rilevare come la necessità di porre il problema dell'implicazione reciproca dei due piani, e di non limitarsi a una semplice giustapposizione, si imponga per delle ragioni teoriche generali e preliminari: 1) limitarsi a una giustapposizione significherebbe ristabilire su un altro piano un'immagine dualistica del soggetto che lascerebbe inspiegato proprio ciò di cui bisogna rendere conto, vale a dire il rapporto tra i due livelli; 2) in una fase storica come la nostra, che sembra assistere al ritorno massiccio sotto nuove forme di tendenze naturalistiche e riduzionistiche, si rischia sempre di tradurre quel rapporto, nel momento in cui non lo si pensa in modo filosoficamente adeguato, in una direzione ben determinata: ciò che riguarda il senso e il significato è un'illusione spiritualistica e filosofica che bisogna ricondurre alla sua base naturale, fisiologica, neuronale, che ne costituirebbe il vero fondamento esplicativo; 3) bisogna mettere in conto che inevitabilmente si affronta il problema di ciò che sta al di là del significato a partire dal linguaggio, dai suoi significati, dalla filosofia.

¹ J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. di G. B. Contri, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002, p. 713 (vol. II).

1. Lacan con Heidegger: decentramento del soggetto, verità, temporalità

Come è stato spesso notato, Heidegger ha esercitato un'influenza decisiva su alcuni temi del pensiero lacaniano e la concezione del soggetto delineata da Lacan presenta diverse analogie strutturali sia con l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* sia con motivi della seconda fase del pensiero di Heidegger. Entrambi gli autori intendono ripensare radicalmente lo statuto del soggetto rispetto a una sua certa immagine moderna, operando un superamento della metafisica della soggettività. Si tratta di mettere in discussione l'idea di un soggetto autocentrato e identico a sé, caratterizzato dalla certezza di sé e dalla possibilità di cogliersi adeguatamente nella riflessione immanente, per pensare piuttosto un'esistenza che è esser-gettato ed esser-fuori di sé nel mondo (Heidegger) ovvero un soggetto diviso ed eccentrico (Lacan). Non potendo ricostruire qui analiticamente i diversi aspetti di questa vicinanza tra i due autori, ci limitiamo a richiamare due elementi generali che ci sembrano particolarmente significativi.

In primo luogo, se le due concezioni del soggetto sono accostabili, è innanzitutto per il modo in cui cercano di pensare l'origine del soggetto stesso, il luogo della sua costituzione. La scoperta freudiana, scrive Lacan, è «il sintomo e il preludio di una rimessa in questione della situazione dell'uomo nell'essente»², quella rimessa in questione che ci impone di chiederci se «il posto che occupo come soggetto del significante è, in rapporto a quello che occupo come soggetto del significato, concentrico o eccentrico»³. La risposta di Lacan, come è noto, consiste nell'affermare che il posto del soggetto è radicalmente eccentrico proprio in quanto esso nasce nel campo dell'Altro, inteso come il luogo della catena differenziale dei significanti: «se il soggetto è quello che io vi insegno, cioè il soggetto determinato dal linguaggio e dalla parola, questo significa che il soggetto, *in initio*, comincia nel luogo dell'Altro, in quanto lì sorge il primo significante»; ma proprio «per il fatto di nascere con il significante, il soggetto nasce diviso»⁴. È quel rapporto strutturale che regge tutta la teoria di Lacan e che nel *Seminario XI* viene precisato attraverso il concetto di alienazione (congiunto a quello di separazione), per indicare non un'alienazione della coscienza rispetto a se stessa, che preluderebbe alla possibilità di ritrovarsi e recuperare, ma l'accadere stesso del soggetto a partire dall'Altro: il costituirsi di un soggetto che non è niente prima del suo accadere come alienato e mancante a partire dall'Altro⁵. Una struttura per certi versi analoga può essere riscontrata anche nel pensiero dell'evento di Heidegger, dove l'*Ereignis* (evento appropriante) è insieme e indissociabilmente *Enteignis* (espropriazione). L'evento fa accadere uomo ed essere conducendoli al loro proprio, ma insieme si espropria (si ritrae nel movimento stesso con cui dona ciò che fa accadere) ed espropria quel che fa accadere (perché uomo ed essere hanno il loro «proprio» nel provenire dall'evento e nell'appartenere l'uno all'altro). Si tratta dunque di mostrare come «uomo ed essere siano traspropriati [*übereignet*] l'uno all'altro»⁶, in un'appartenenza reciproca che non è una relazione aggiunta a po-

² Id., *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, vol. I, cit., p. 523.

³ Ivi, p. 512.

⁴ Id., *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, Seuil, Paris 1973; tr. it. di A. Succetti, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, a c. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2003, rispettivamente p. 193 e p. 194.

⁵ Sulla coppia concettuale alienazione-separazione cfr. ivi, pp. 199-225.

⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, in Id., *Identität und Differenz, Martin Heideggers Gesamtausgabe*, Bd. 11, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006; tr. it. di U. Ugazio, *Identità e differenza, «aut aut»*,

steriori a due termini già sussistenti, ma il loro legame originario e costituente: «l'uomo [è] traspropriato [*vereignet*] all'essere, mentre l'essere [è] appropriato [*zugeeignet*] all'essenza umana» e quel che bisogna pensare è «questo fare proprio [*Eignen*] in cui uomo ed essere sono fatti proprii [*ge-eignet*] l'uno dell'altro»⁷. L'evento appropriante è il medio, l'ambito in cui uomo ed essere si coappartengono: fa accadere l'uomo nel suo proprio ma il proprio dell'uomo consiste nell'essere traspropriato nell'essere, fa accadere l'essere nel suo proprio ma il proprio dell'essere consiste nell'essere appropriato all'uomo. Ciascuno dei due è condotto al suo proprio solo essendo fuori di sé nell'altro.

Heidegger e Lacan, a partire dalle rispettive posizioni, delineano dunque una struttura formalmente analoga: il soggetto è etero-costituito, accade a partire da altro da sé, in quanto inserito in un campo esterno (l'Altro simbolico, l'*Ereignis*) e mantiene in sé la traccia di questa sua etero-costituzione, in quanto soggetto essenzialmente in-fondato, non identico a sé, diviso, estatico ed eccentrico. E il parallelo tra le due posizioni si estende evidentemente anche all'elemento di cui consiste concretamente questo «campo» esterno in cui il soggetto accade, vale a dire il linguaggio: l'Altro di Lacan è innanzitutto l'Altro del linguaggio come catena significante, così come per Heidegger il linguaggio è la «casa dell'essere»⁸ e «il modo più proprio dell'*Ereignen*»⁹, dunque l'ambito stesso in cui accade l'appropriazione reciproca di uomo ed essere. Questo rapporto si sostiene sulla priorità e autonomia del linguaggio rispetto all'uomo: come Heidegger afferma che innanzitutto «il linguaggio parla»¹⁰ e non l'uomo e che l'uomo è uomo in quanto è all'ascolto e corrisponde a questo linguaggio che sfugge al suo potere, così per Lacan «è il mondo delle parole a creare il mondo delle cose [...]. L'uomo parla dunque, ma è perché il simbolo lo ha fatto uomo»¹¹.

In secondo luogo, e come già accennato, il soggetto mantiene la traccia di questa sua etero-costituzione, nel suo stesso essere e in tutta la sua esperienza. Il soggetto per Lacan è caratterizzato da una essenziale mancanza-a-essere, in quanto affetto non da una mancanza determinata («ontica», nei termini di Heidegger), ma da una mancanza ontologica, costitutiva del suo essere, perché è un soggetto che si istituisce originariamente come diviso e scisso nel campo dell'Altro. Proprio perciò il soggetto lacaniano è un soggetto desiderante e «il desiderio è la metonimia della mancanza ad essere»¹²: il desiderio nel suo carattere eccentrico è l'espressione di questa mancanza-a-essere, di questa negatività che attraversa il soggetto e gli impedisce di essere fondante e fondato. Questi motivi sono all'opera potentemente anche nell'analitica esistenziale, dove alla mancanza-a-essere lacaniana corrisponde l'essere-gettato dell'esserci e soprattutto le conseguenze ulteriori che Heidegger ne trae nella seconda sezione di *Essere e tempo*. Prima di ogni colpa determinata, l'esserci è originariamente colpevole nel suo stesso essere: questa colpevolezza originaria e ontologica signifi-

187-188, 1982, p. 9. I riferimenti alla *Gesamtausgabe* saranno in seguito indicati con la sigla HGA seguita dal numero del volume e dall'anno di edizione.

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ Id., *Wegmarken*, HGA 9, 1976; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 267.

⁹ Id., *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, 1985; tr. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 210.

¹⁰ Ivi, p. 33; cfr. anche pp. 43, 200 e *passim*.

¹¹ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio nella psicanalisi*, in *Scritti*, vol. I, cit., p. 269.

¹² Id., *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 618.

ca che l'esserci è «il (nullo) esser-fondamento di una nullità»¹³. In quanto gettato, l'esserci non si è portato da sé nel proprio fondamento e non può essere signore del proprio essere; nel suo essere progetto l'esserci è sempre indietro rispetto alle proprie possibilità, è nella scelta di una possibilità e quindi nel sopportare di non-aver-scelto e non-poter-scegliere le altre. Ne consegue che «*la Cura stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità*»¹⁴, rivelando così la finitezza e non-fondatezza dell'esserci. Questa negatività essenziale del soggetto e dell'esserci rimanda, inoltre, a un'altra questione, che possiamo qui soltanto indicare, vale a dire l'essere-per-la-morte: uno dei temi fondamentali di Heidegger che esercitano un'influenza decisiva su Lacan è proprio quello del rapporto del soggetto alla morte, non come a qualcosa di esterno, ma come a quella possibilità che è immanente alla vita del soggetto stesso, sconfina in essa, incide su tutta la sua esperienza. Proprio questo rapporto è ciò di cui bisogna riappropriarsi per l'assunzione dell'esistenza autentica o della propria contingenza personale nell'analisi.

Per cominciare ad addentrarci nella nostra questione-guida, vale a dire il rapporto tra «significato» e «al di là del significato» nell'esperienza del soggetto, è necessario tuttavia soffermarci su alcuni aspetti più determinati, che fanno emergere anche delle convergenze più puntuali tra certe analisi concrete di *Essere e tempo* e i testi lacaniani. È quel che testimonia in modo esemplare lo scritto «manifesto» *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* (1953). L'aspetto che bisogna innanzitutto rilevare concerne proprio il carattere «significativo» dell'esperienza. In questi anni Lacan, in polemica con altri indirizzi psicoanalitici, si impegna costantemente nella critica di ogni lettura in chiave naturalistica o biologistica delle scoperte fondamentali di Freud. Da qui il rifiuto deciso di un'interpretazione organicistica e biologica dell'evoluzione del soggetto, per la quale i diversi stadi istintuali attraversati dall'io sarebbero delle fasi evolutive biologiche, in qualche modo inscritte a priori nel patrimonio dell'essere umano e riferite fondamentalmente alla corporeità, a sua volta considerata in modo naturalistico. Per Lacan, al contrario, l'uomo nasce nel e col simbolico e quindi ogni sua esperienza rientra anch'essa in quest'ordine, si colloca in una certa connessione di senso, in una rete di significati. È una tesi cruciale per tutta l'argomentazione di *Funzione e campo*, che infatti l'afferma e la rivendica con forza. Non ci sono dei meri stadi istintuali considerati come fatti organici e naturali, ma ogni esperienza (anche quelle che afferiscono all'inconscio e alle pulsioni) è investita di un certo significato e si colloca in un ordine diverso da quello naturale, perché è esperienza di quell'essere simbolico che è l'uomo. È quel che enuncia in modo incisivo una pagina di *Funzione e campo*:

Ciò che insegniamo al soggetto a riconoscere come il suo inconscio è la sua storia – lo aiutiamo cioè a completare la storicizzazione attuale dei

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993; tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 340.

¹⁴ *Ibidem*. Sul rapporto tra Lacan e l'analitica esistenziale di Heidegger, a proposito dei temi della chiamata e della colpa, della negatività, della temporalità e della morte, cfr. J. Alemán - S. Larriera, *L'inconscio e la voce. Esistenza e tempo tra Lacan e Heidegger*, prefazione e cura di M. Bonazzi, tr. it. di E. Macola, et al./Edizioni, Milano 2009, e M. Recalcati, *La Cosa e la verità. Attraversare Heidegger*, in Id., *L'universale e il singolare. Lacan e l'al di là del principio di piacere*, Marcos y Marcos, Milano 1995, pp. 141-165.

fatti che hanno determinato già nella sua esistenza un certo numero di «svolte» storiche. Ma se hanno avuto questo ruolo, è già in quanto fatti di storia, vale a dire in quanto riconosciuti secondo un certo senso o censurati secondo un certo ordine. Così ogni fissazione a un preteso stadio istintuale è prima di tutto una stigmata storica [...]. Per dirla in breve, gli stadi istintuali già quando sono vissuti sono organizzati in soggettività [...]. Lo stadio anale non è meno puramente storico quando è vissuto di quando è ripensato, né meno puramente fondato sull'intersoggettività¹⁵.

I pretesi stadi istintuali sono già sempre organizzati in soggettività, vale a dire inseriti nelle connessioni simboliche di una storia. Detto altrimenti, si tratta di distinguere tra una storicizzazione primaria e una storicizzazione secondaria e di rivendicare il ruolo della prima: «Gli eventi si generano in una storicizzazione primaria, in altri termini la storia si fa già sulla scena dove la si reciterà una volta scritta»¹⁶. Le vicende istintuali del soggetto non assumono un senso solo perché interpretate a posteriori dall'analista in una storicizzazione secondaria, ma accadono già come storiche, sono già sempre parti di quel tessuto che è la storicizzazione primaria del soggetto.

Sono qui evidenti le analogie con la posizione di Heidegger. Tutta l'analisi dell'esserci condotta in *Essere e tempo* è guidata da un imperativo metodologico fondamentale:

L'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza. I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente [...], ma sono sempre e soltanto possibili maniere di essere dell'esserci¹⁷.

Tutti i caratteri dell'esserci devono essere compresi non come «categorie» ma come «esistenziali», cioè conformemente all'esistenza in quanto suo modo di essere. L'esserci non è semplicemente un organismo biologico inserito come un ente semplicemente-presente nel mondo; di conseguenza tutto quel che lo concerne non è un mero fatto mondano o naturale, ma è un'esperienza dell'esistenza, cioè di quell'ente ermeneutico che si rapporta a sé e al mondo in quanto poter-essere comprendente, interpretante ed emotivamente situato. E il mondo al quale l'esserci è aperto non è una somma di enti, ma una totalità originaria di significati. «Spiegare» l'esserci e i suoi caratteri attraverso nessi evolutivi, istintuali, causali o meccanici significa falsare completamente il modo di essere e di darsi di questo ente. E questo principio andrebbe tenuto presente anche in un'eventuale analisi dell'esserci del bambino, che non è un soggetto inizialmente incapsulato e chiuso, il quale solo successivamente si aprirebbe a degli oggetti, ma è fin dall'inizio in un'apertura (per quanto indeterminata nella sua direzione e nel suo oggetto) verso ciò che gli viene incontro¹⁸. Ogni fenomeno particolare deve essere compreso come una modalità della cura e a parti-

¹⁵ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, cit., p. 255.

¹⁶ Ivi, p. 254.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 61.

¹⁸ Cfr. Id., *Einleitung in die Philosophie*, HGA 27, 2001, pp. 125-126.

re dalla sua unità¹⁹. In altri termini, l'esperienza dell'esserci non è dell'ordine del processo (*Vorgang*), ma dell'accadimento (*Geschehen, Ereignis*). È quel che conferma *a fortiori* l'analisi della storicità dell'esserci: l'esserci non è storico perché inserito nel corso lineare del tempo, ma perché è storico e temporale nel suo stesso essere, in quanto ente che si dispiega temporalmente nell'apertura a un mondo; non è storico perché eserciti la pratica della storiografia, ma quest'ultima è anzi possibile solo come sviluppo della storicità ontologica dell'esserci, di quella che Lacan chiama «storicizzazione primaria»²⁰.

Lacan è dunque guidato anche da un'ispirazione heideggeriana quando, in *Funzione e campo*, concepisce l'analisi come un'operazione di storicizzazione del soggetto ovvero di riscrittura della sua storia, che deve condurre all'«assunzione da parte del soggetto della sua storia»²¹. «Nell'anamnesi psicoanalitica», scrive Lacan, «non si tratta di realtà ma di verità»: l'analisi mira non a ricostruire la concatenazione reale dei fatti del soggetto, ma a restituire il soggetto alla verità della sua storia, attraverso quella «parola piena» che l'analisi cerca di suscitare e il cui effetto è di «riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future»²². Siamo così all'altro punto fondamentale di convergenza tra i due autori: la temporalità. L'idea per cui l'analisi è un'operazione di storicizzazione in cui ne va non della realtà, ma della verità, richiede evidentemente una determinata concezione della temporalità del soggetto che si auto-interpreta riassumendo la sua storia. Un tempo non-lineare, ermeneutico e circolare, in virtù del quale, come abbiamo letto, la cura analitica conduce a «riordinare le contingenze passate dando loro il senso delle necessità future»:

Proferisco ciò che è stato solo in vista di ciò che sarà [...]. Ciò che si realizza nella mia storia non è il passato remoto di ciò che fu perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che io sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire²³.

Non si tratta dunque di ricostruire i fatti del passato nel loro presunto ordine reale e cronologico, presupponendo un tempo oggettivo all'interno del quale si svolgerebbe la mia esistenza, ma di ri-assumere il mio passato in vista del mio avvenire, di reinterpretare la verità di ciò che sono stato in vista di ciò che sarò, di condurre l'analizzante a operare una serie di «ristrutturazioni dell'evento»²⁴ traumatico che può aver colpito la sua esistenza. Il passato dunque non è semplicemente ciò che io non sono più, perché queste ristrutturazioni avvengono *nachträglich, après coup* o a posteriori: il passato scaturisce in un certo senso dall'avvenire come il suo futuro anteriore. Si tratta di una temporalità strutturalmente analoga alla temporalità estatica dell'esserci che Heidegger espone, in particolare, nel §65 di *Essere e tempo*. Al di qua del concetto volgare di tempo come serie lineare di ora sussistenti e incentrati sul presente, l'esserci è temporale nel suo stesso essere, in quanto ente adveniente, essente-stato e pre-

¹⁹ Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., pp. 236 sgg.

²⁰ Cfr. ivi, §72 e §76.

²¹ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, cit., p. 251.

²² Ivi, p. 249.

²³ Ivi, p. 293.

²⁴ Ivi, p. 250.

sentante. In corrispondenza al carattere progettuale dell'esserci come poter-essere e al ruolo dell'anticipazione della morte, «*il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire*»²⁵ e «il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire»: «l'esser-stato scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé»²⁶. L'esserci è l'ente che nel suo movimento ermeneutico e temporale assume il proprio esser-stato nel progetto dell'avvenire, dischiudendo così la propria situazione presente.

Si tratta di una convergenza che importava sottolineare anche e proprio in relazione alla questione teorica che ci guida («l'al di là del significato»). Se Lacan indubbiamente, come vedremo tra breve, rompe con la posizione ermeneutica heideggeriana, se introduce degli elementi che, dal punto di vista dell'impostazione heideggeriana, si collocano al di là dell'orizzonte del senso e del significato, per porre la questione nella dovuta complessità bisogna tuttavia ricordare che la torsione a cui Lacan ha sottoposto la psicoanalisi esordisce in un certo senso proprio con quel primato del carattere simbolico dell'esperienza del soggetto che abbiamo richiamato – un primato che accomuna, almeno entro certi limiti, Lacan e Heidegger ed è anche l'espressione di un'influenza del secondo sul primo. Richiamare questo elemento è necessario non solo ai fini di una ricostruzione storica del percorso lacaniano, ma anche per un motivo strettamente teorico: quando si porrà il problema di ciò che non è riducibile al significato/senso/simbolico, esso emergerà dopo un passaggio attraverso la questione del significato e del senso, del simbolico e del linguaggio. In altri termini, si porrà come una questione *al di là* del significato (cioè come uno scavo nel significato al di là di esso) e non *al di qua* del significato, con l'affermazione di uno strato naturale, istintuale, biologico del soggetto che precederebbe la sua esperienza significativa, ne sarebbe la vera «spiegazione» e assicurerebbe a tutta l'analisi un fondamento «scientifico».

2. Lacan al di là di Heidegger: esserci, pulsione, desiderio

Malgrado le analogie richiamate, un ambito fondamentale divide evidentemente Lacan e Heidegger e i rispettivi soggetti: il campo della pulsione e del desiderio. I temi della pulsione, del desiderio, della sessualità sono sostanzialmente assenti dall'analitica dell'esserci e quest'assenza si accompagna all'omissione della questione della corporeità²⁷. Heidegger afferma esplicitamente che volere, desiderio, impulso e inclinazione sono fenomeni particolari rispetto ai quali «da cura è ontologicamente “anteriore”»²⁸; questa operazione di derivazione si riflette an-

²⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 391.

²⁶ Ivi, p. 387.

²⁷ Sulla questione del corpo in Heidegger e sul senso della sua omissione, ci permettiamo di rimandare a R. Terzi, *Il resto dell'essere: mondo e corpo in Heidegger*, in C. Sini (a cura di), *Corpo e linguaggio*, Quaderni di Acme n. 88, Cisalpino, Milano 2007, pp. 63-98. Heidegger analizza il concetto di pulsione nel corso del 1929-30, considerandolo tuttavia caratteristico del vivente animale e fornendone una descrizione che lo avvicina molto più all'ambito del bisogno che a quello del desiderio: cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, 1983; tr. it. di P. L. Coriando, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, isolamento*, a c. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992, in particolare §§58-63; segnaliamo che il termine *Trieb* è qui tradotto con «istinto».

²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 236; cfr. più in generale pp. 236-239.

che in una comprensione del desiderio singolarmente riduttiva, che tende a ricondurlo nel quadro dell'opposizione tra autenticità e inautenticità.

La mancata tematizzazione di certi caratteri dell'uomo è sempre stata giustificata da Heidegger con la rivendicazione di quello che è l'intento essenziale e unico della sua analisi: non fornire un'antropologia filosofica esaustiva, ma porre la questione sul senso dell'essere e quindi prendere in considerazione l'uomo nella sua relazione a tale questione, in quanto apertura all'essere. Proprio per questo «l'ente che noi siamo» viene designato come «esserci [*Da-sein*]». Tuttavia, o proprio per ciò, porre le questioni della pulsione e del desiderio all'analitica esistenziale in modo filosoficamente rilevante non significherebbe semplicemente aggiungere alcuni fenomeni mancanti a fianco di altri per completare così l'analisi – eventualmente nel quadro di una divisione di compiti tra discipline – ma mostrare che questi fenomeni devono essere presi in considerazione in quanto co-originari e che, una volta introdotti, trasformano complessivamente lo statuto del soggetto.

Heidegger, in apertura di *Essere e tempo*, pone la domanda come un carattere essenziale dell'esserci, il quale è quell'ente privilegiato da cui prenderà le mosse l'analisi proprio perché è l'ente interrogante, colui che può porre la domanda sull'essere e che è egli stesso in gioco in questa domanda, la quale ha il proprio termine (il «ricercato») nel *sensu* dell'essere²⁹. Con una certa forzatura rispetto all'uso e al contesto del concetto di domanda in Lacan, possiamo trasportare quel che questi afferma del rapporto tra domanda e desiderio a quella domanda che caratterizza l'esserci e che è la manifestazione privilegiata della sua apertura all'essere – forzatura che è tuttavia autorizzata dallo scarto che permetterà di far emergere e dal fatto che in entrambi i casi la domanda si pone al livello della significazione. Nel *Seminario VII* Lacan scrive che

è in quanto la domanda è contemporaneamente al di qua e al di là di se stessa [...] che il desiderio si forma come ciò che sostiene tale metonimia, ossia come ciò che la domanda vuol dire al di là di quello che essa formula³⁰.

Nell'accadere della domanda «il desiderio si produce nell'al di là della domanda» e «si scava anche nel suo al di qua»³¹: il desiderio, nel suo rinvio infinito, in quanto metonimia della mancanza a essere, non si riduce al carattere significante della domanda e non si esaurisce in nessuna domanda, manifestandosi così come «condizione assoluta»³² del soggetto. Questo scavo nella domanda al di là di essa è condotto infine alla sua conseguenza ultima e alla sua formulazione più incisiva in *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*: «la pulsione è ciò che avviene della domanda quando il soggetto vi svanisce», dove «va da sé che sparisce anche la domanda»³³. In altri termini, la domanda – e quindi, nella nostra analogia, la domanda sull'essere che costituisce l'esserci, quella domanda che verte sul significante per eccellenza «essere» in vista del

²⁹ Cfr. *ivi*, §2.

³⁰ J. Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris 1986; tr. it. di M. D. Contri, revisione di R. Casavola e A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, pp. 340-341.

³¹ *Id.*, *La direzione della cura e i suoi principi*, cit., p. 625.

³² *Ibidem*. Cfr. anche *La significazione del fallo*, in *Scritti*, vol. II, cit., pp. 687-688.

³³ *Id.*, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 820.

suo senso – rinvia a quel fondo pulsionale e desiderante che la abita e la eccede perché ne è l'al di qua e l'al di là. La domanda si trova così circoscritta nella sua pretesa assolutezza e purezza, perché confrontata con quel «silenzio delle pulsioni» in cui viene meno la possibilità di padroneggiare la domanda sul senso dell'essere e di tradurre quest'ultimo nei significati del linguaggio ontologico. Di conseguenza, anche il soggetto della domanda si trova così intaccato: l'emergere di questo fondo pulsionale e desiderante è quella soglia in cui il soggetto domandante, nel caso l'esserci come domanda sull'essere, si mostra nel punto e nel momento del suo svanire, perché è rinviato alla pulsione come ciò che è al di qua del suo costituirsi. È anche in questo senso che si può allora comprendere quell'affermazione del *Seminario XI* in cui Lacan, facendo interagire in un corto-circuito l'analitica esistenziale del *Dasein* e il *Fort-Da* freudiano di *Al di là del principio di piacere*, scrive che certo «non c'è *fort* senza *da* e, per così dire, senza *Dasein*. Ma appunto, contrariamente a quanto cerca di cogliere, come fondamento radicale dell'esistenza, tutta la fenomenologia della *Daseinsanalyse*, non c'è *Dasein* con il *fort*»³⁴: nel movimento oscillatorio (*Fort-Da*) della pulsione, il Ci (*Da*) dell'esserci è limitato e per così dire bucato, quell'apertura all'essere nella comprensione che costituisce l'uomo in esserci non può più essere pura nel momento in cui è rinviata al movimento della pulsione che sta al suo fondo. L'esserci è allora costretto a confrontarsi con il «residuo di una obliterazione»³⁵, vale a dire con il resto che esso stesso produce nel suo accadere e che non può essere assorbito all'interno della sua apertura.

Con i temi della pulsione e del desiderio Lacan introduce quindi nell'immagine del soggetto qualcosa che è irriducibile all'esserci come quell'ente comprendente e interpretante che si muove nell'orizzonte del senso e che, come mostra Heidegger in *Essere e tempo*, vive in un mondo di significati. Quel che dovrebbe allora essere, se non semplicemente rifiutato, quantomeno ripensato è quel carattere di «neutralità» che Heidegger ha esplicitamente rivendicato nella sua analisi dell'esserci: quest'ultimo nell'ambito dell'ontologia fondamentale è preso in considerazione nella sua neutralità rispetto alla dispersione nella corporeità, nella sessualità, nella molteplicità fattuale dei suoi rapporti mondani³⁶. L'intenzione di Heidegger è quella di conservare un certo ordine di fondazione e di derivazione tra i diversi livelli, dunque tra l'esserci neutro (descritto in *Essere e tempo*) da un lato e le questioni della disseminazione, della corporeità, della sessualità, della moltiplicazione dall'altro: è il primo livello che rende possibile il secondo e che è quindi preso in esame dall'analitica esistenziale. Questa limitazione, che dovrebbe garantire lo spazio della *Seinsfrage* e insieme la possibilità per l'esserci di riappropriarsi nell'autenticità al di là della dispersione inautentica³⁷, appare tuttavia estremamente problematica già nel testo

³⁴ Id., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 234.

³⁵ Id., *La significazione del fallo*, cit., p. 688.

³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, 1978; tr. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il melangolo, Genova 1990, pp. 162-167. Su queste pagine di Heidegger cfr. anche il noto saggio di J. Derrida, «*Geschlecht*»: *differenza sessuale, differenza ontologica*, in Id., *La mano di Heidegger*, tr. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, a c. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 3-29.

³⁷ Cfr. J. Alemán - S. Larriera, *L'inconscio e la voce. Esistenza e tempo tra Lacan e Heidegger*, cit., pp. 61-62, 77-79. Cfr. anche pp. 80-84, dove, delineando una prospettiva feconda, gli autori affermano che ciò che è ontologico non sono le determinazioni sessuali anatomiche, ma quella che

stesso di Heidegger: se questi non giunge mai a delimitare in modo definitivo la dispersione dell'esserci, è perché «questa dispersione trascendentale [...] si fonda su un carattere originario dell'esserci: sull'esser-gettato»³⁸, dunque perché essa appartiene alla fatticità, cioè a uno dei caratteri essenziali dell'esserci, che non potrebbe essere introdotto, con le sue implicazioni, in un secondo momento, appartenendo già sempre alla cura come suo momento strutturale.

Se l'esserci è stato considerato in certi suoi caratteri in vista dell'obiettivo finale della questione sull'essere, se Heidegger dichiaratamente prende in considerazione l'esserci nella sua neutralità per pensarlo come apertura all'essere, si potrebbe allora dire che il corpo pulsionale e desiderante è *il resto dell'essere*, il resto che la questione dell'essere lascia fuori di sé nel determinare l'io come esserci.

3. Lacan: la Cosa e il significante

Ciò che è in gioco, tuttavia, non è solamente un passaggio nell'al di là del significato in Lacan rispetto a Heidegger, cioè quel che dell'esperienza del soggetto in Lacan si colloca al di là del primato del significato e del senso dal punto di vista dell'impostazione heideggeriana. Si tratta anche di un passaggio interno allo stesso Lacan e all'evoluzione del suo insegnamento. Come è noto, in una prima fase del suo pensiero, durante gli anni Cinquanta, Lacan ha affermato con forza il primato del linguaggio e delle relazioni significanti nell'esperienza analitica, quel primato che abbiamo incontrato in precedenza e che si riassume nel concetto di simbolico, oltre che nella celebre formula per cui «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». Questo tentativo a sua volta si è espresso dapprima nella versione «dialettica» incentrata sul ruolo della parola (il desiderio che si esprime nella parola come desiderio di riconoscimento da parte dell'altro), in seguito nella versione «strutturalista» del primato del linguaggio come struttura e catena significante, in quanto luogo dell'Altro. L'intera esperienza del soggetto, e quindi anche l'esperienza dell'inconscio, è pervasa e strutturata dalle relazioni simboliche, che sono innanzitutto strutturate come relazioni linguistiche nella catena significante. Questa posizione risponde anche alla volontà di Lacan di respingere ogni interpretazione in chiave naturalistica o biologizzante della psicoanalisi e del concetto di pulsione; da qui il tentativo di significantizzare integralmente le pulsioni, traducendole nel registro della domanda significante rivolta all'altro. Questo tentativo è tanto ambizioso e rilevante dal punto di vista filosofico, quanto problematico, perché evidentemente può condurre a occultare che nella pulsione è in gioco anche qualcosa di essenziale che non si lascia ridurre integralmente al simbolico e al linguaggio: si rischia, in altri termini, di non poter rendere conto della tendenza della pulsione al suo soddisfacimento, di quel che Freud chiamava «il silenzio delle pulsioni», di ciò che costituisce il carattere più inquietante ed eccentrico del concetto di *Trieb* rispetto alla costituzione dialettico-ermeneutica del soggetto³⁹.

Lacan chiama «impossibilità del rapporto sessuale», e che l'essere-nel-mondo va quindi pensato come unione inscindibile di linguaggio, rapporto alla morte, desiderio.

³⁸ M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, cit., p. 164.

³⁹ Per una puntuale ricostruzione di questa evoluzione del pensiero lacaniano e dei suoi spostamenti interni, rimandiamo a A. Di Ciaccia - M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000, in particolare al cap. 5, in cui viene sottolineato anche il ruolo di svolta del *Seminario VII*, che richiameremo tra breve nel testo.

A partire dalla fine degli anni Cinquanta Lacan procede a un progressivo approfondimento della propria posizione – un approfondimento «interno», perché non implica un abbandono delle posizioni e dei concetti elaborati precedentemente, ma una loro radicalizzazione e un loro dislocamento attorno a nuovi assi, in un percorso che lo condurrà a dare sempre più spazio al concetto di reale in quanto irriducibile al simbolico, al problema del godimento nella sua distinzione dal desiderio, al concetto di oggetto *a*. Questo approfondimento si lega anche a una costante meditazione del tema freudiano dell'«al di là del principio di piacere» e quindi di quel tema «eccentrico» per eccellenza che è la pulsione di morte. In un certo senso, è il percorso stesso del pensiero di Lacan, nei suoi approfondimenti e nelle sue correzioni, a esibire in atto che il rapporto tra il piano del significato e il piano dell'al di là del significato non è di semplice giustapposizione o sostituzione, ma è una relazione complessa di implicazione reciproca.

Un punto di svolta in questo cammino è stato spesso individuato dagli interpreti nel Seminario VII *L'etica della psicoanalisi* (1959-60). La problematica che abbiamo richiamato emerge chiaramente con quello che è il concetto centrale di questo seminario, ovvero *das Ding*, la Cosa. Lacan ricava questo termine da Freud, che con esso indicava l'oggetto di un primo mitico godimento, di un soddisfacimento pieno e impossibile; oggetto quindi che è essenzialmente perduto, ma la cui perdita lascia una traccia nell'apparato psichico del soggetto. Lacan valorizza il termine caricandolo di una serie di connotazioni e gli conferisce così un ruolo strategico. Lo si può osservare già richiamando alcune delle numerose espressioni utilizzate da Lacan per caratterizzare la Cosa e che permettono di cominciare a delinearne la funzione e lo statuto: «È attorno al *Ding* come *Fremde*, estraneo, e talvolta anche ostile, ma in ogni caso come il primo esterno, che si orienta tutto il percorso del soggetto»⁴⁰; «Altro assoluto del soggetto»⁴¹; «*Das Ding* è originariamente ciò che chiameremo *il fuori significato*»⁴²; «il termine estraneo attorno a cui ruota tutto il movimento della *Vorstellung*»⁴³; «*Das Ding*, infatti, è proprio al centro nel senso che è escluso. [...] Questo Altro preistorico impossibile da dimenticare [...] che mi è estraneo pur essendo al centro di me»⁴⁴; «interno escluso che [...] si trova così escluso all'interno»⁴⁵; «fondamentalmente velata»⁴⁶; «quel luogo centrale, quell'esteriorità intima, quell'*estimità* che è la Cosa»⁴⁷.

Das Ding sta dunque a indicare qualcosa di essenzialmente estraneo (in quanto straniero e straniante, non in quanto indifferente) per l'esperienza dell'io: è il primo esterno, l'altro assoluto del soggetto, che rimanda a un tempo letteralmente «preistorico», anteriore a tutta la storia del soggetto, in quanto passato primordiale che non è mai stato presente. Questo «altro» è quindi irriducibile anche alla dinamica del principio di piacere, alle leggi dell'inconscio strutturato come linguaggio, così come all'ambito del significato, all'esperienza come totalità di significati per un soggetto: la Cosa è «fuori significato». Che la

⁴⁰ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 61.

⁴¹ Ivi, p. 62.

⁴² Ivi, p. 64, corsivo nostro.

⁴³ Ivi, p. 67.

⁴⁴ Ivi, p. 84.

⁴⁵ Ivi, p. 119.

⁴⁶ Ivi, p. 141.

⁴⁷ Ivi, p. 165.

Cosa sia un'estraneità radicale non significa tuttavia che essa non riguardi il soggetto o meglio che il soggetto non sia riguardato da essa: proprio nella sua estraneità la Cosa condiziona in modo decisivo il soggetto, diventando il centro di gravità attorno a cui ruota tutta la sua attività inconscia, rappresentativa e linguistica; un centro che tuttavia non è esso stesso rappresentabile, non si dà come tale, rimane velato. Da qui le espressioni ossimoriche e paradossali che Lacan è condotto a utilizzare, come «interno escluso che [...] si trova così escluso all'interno» ed «estimità»: la Cosa è simultaneamente esteriorità e intimità, è un'esteriorità e un'alterità intima al soggetto, e questo significa che quel che è più intimo al soggetto si rivela essere un'estraneità radicale ad esso. La Cosa non è «centro» in quanto fondamento, perché questo centro è essenzialmente un vuoto: l'esperienza del soggetto si struttura e si muove attorno a un vuoto, che, alle spalle di esso, ne calamita e mette in movimento l'attività rappresentativa e quindi il desiderio.

Questo rimando al vuoto ci conduce al secondo riferimento essenziale che Lacan richiama nella sua analisi della Cosa, vale a dire la famosa conferenza di Heidegger intitolata precisamente *Das Ding, La cosa*, tenuta nel 1950⁴⁸. Heidegger pone qui la questione semplice e insieme decisiva «che cos'è una cosa?», «in che cosa consiste la cosalità delle cose?», cercando di pensare il darsi della cosa al di qua delle categorie scientifiche, ontologiche e metafisiche tradizionali: la cosa come oggetto rappresentato per un soggetto, come sostanza, come risultato di una produzione, come materia fisica quantificabile. Heidegger sviluppa la sua analisi con l'esempio della brocca e si chiede che cosa faccia della brocca una brocca, cioè innanzitutto un recipiente che contiene e in cui possiamo versare qualcosa. La parete e il fondo della brocca sono ciò che impediscono al liquido di uscire, ma non sono ciò che propriamente realizza l'atto del contenere:

Quando noi riempiamo la brocca, nel riempimento il liquido fluisce nella brocca vuota. È il vuoto ciò che, nel recipiente, contiene. Il vuoto, questo nulla nella brocca, è ciò che la brocca è come recipiente che contiene⁴⁹.

È il vuoto che propriamente riceve il liquido e che fa della brocca un recipiente. Il vuoto, «questo nulla nella brocca», struttura la brocca come tale: la brocca, in un certo senso, è il proprio vuoto. Il vasaio che crea la brocca, allora, propriamente non fabbrica la brocca, né si limita a dare forma all'argilla:

egli dà forma al vuoto. Per esso, in esso e da esso egli foggia l'argilla in una forma. Il vasaio coglie [*fass*] anzitutto e costantemente l'inafferrabile [*das Unfassliche*] del vuoto e lo produce come il contenente [*das Fassende*] nella forma del recipiente [*Gefäß*]. Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente

⁴⁸ M. Heidegger, *Das Ding*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, HGA 7, 2000; tr. it. di G. Vattimo, *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124. Sul rapporto Lacan-Heidegger a proposito di questa tematica cfr. M. Recalcati, *La Cosa e la verità. Attraversare Heidegger*, cit.

⁴⁹ Ivi, p. 112.

non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto, che contiene⁵⁰.

Indicando il vuoto come ciò che rende la brocca quel che è, Heidegger non si limita a operare uno scarto rispetto a una comprensione scientifica o comune della cosa. Il vuoto è un «nulla nella brocca» e questo significa che quel che fa essere una cosa non è a sua volta una cosa, non è dell'ordine dell'ente, ma è l'altro dall'ente e da ogni determinazione oggettiva: il nulla, di cui il vuoto è qui una figura.

Nella sua analisi della Cosa Lacan si richiama al testo di Heidegger, introduce a sua volta l'esempio del vaso con il quale riprende questa funzione del vuoto, cerca così di chiarire il rapporto tra il significante e la Cosa attraverso la nozione di creazione *ex nihilo*. Cerchiamo di sviluppare e ordinare secondo la sua logica l'argomentazione di Lacan. Per quanto la Cosa sia come tale irrapresentabile, essa incide nell'esperienza del soggetto e si pone dunque il problema di come questa esperienza possa in qualche modo entrare in contatto e in rapporto con la Cosa, più precisamente di come in questo rapporto giunga a costituirsi quel termine estraneo attorno a cui però gravita la mia esperienza. Sebbene le leggi del significante e le sue strutture abbiano una priorità e un potere determinante sull'uomo, resta il fatto che è l'uomo a foggia i singoli significanti: bisogna quindi chiedersi «che cosa fa l'uomo quando foggia un significante»⁵¹ o, più in generale, quando crea degli oggetti in quanto significanti, così come Heidegger si chiedeva che cosa fa il vasaio quando crea la brocca. Lacan introduce allora l'esempio del vaso per poi accostarlo alla funzione del significante, enunciando in partenza la sua tesi: «Io sostengo che un oggetto può svolgere una funzione che gli permette di non evitare la Cosa come significante ma anzi di rappresentarla, in quanto è un oggetto creato»⁵². Se ciò che caratterizza il vaso è il suo vuoto, creando il vaso io creo anche il vuoto, il vuoto specifico del vaso, che non c'era come tale prima che il vaso venisse prodotto. Creo il vuoto e così anche la possibilità di riempirlo: con la fabbricazione «il vuoto e il pieno vengono introdotti dal vaso in un mondo che, di per sé, non conosce niente di simile»⁵³. Questa creazione, dunque, in un solo atto produce due risultati, il vaso e il vuoto, e questi si pongono insieme, in unico accadimento, per differenza l'uno dall'altro, modellandosi l'uno sull'altro. Creando il vaso creo il vuoto, ma il vaso consiste proprio del vuoto che lo struttura. Per Lacan bisogna parlare, più precisamente, di una vera e propria creazione *ex nihilo*: creo il vaso a partire da e attorno a un vuoto, modellando il vuoto, quindi di fatto a partire da un nulla. Sebbene Lacan non lo precisi esplicitamente, per l'intelligibilità e le implicazioni del suo discorso, in questi passi come nel seguito del seminario, questa creazione deve essere intesa in un doppio senso, nelle sue due facce correlate: creazione dal nulla (creare il vaso a partire dal vuoto) e creazione del nulla (creando il vaso creo anche il vuoto).

Si può allora comprendere l'analogia verso cui si dirige Lacan, se si ricorda che la Cosa è essenzialmente un vuoto che tuttavia struttura dall'interno l'esperienza: creando un oggetto pongo anche per differenza il vuoto della Co-

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 142.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 143.

sa che permette a questo oggetto di emergere come tale e così entro in rapporto con il vuoto stesso, con la Cosa, senza però fornirne una rappresentazione o un concetto che lo presenterebbe «come tale». Il vaso è dunque «un oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa»⁵⁴. Il rapporto tra vaso e vuoto è pertanto trasposto analogicamente da Lacan al piano del significante attraverso la nozione di creazione nel suo doppio legame con il nulla. In primo luogo, creando un significante linguistico si crea in un certo senso dal nulla: se si considera il linguaggio nel suo carattere strutturale di catena significante, non c'è una materia da cui creo il linguaggio o una causalità naturale che lo produce; il linguaggio è un accadimento e non l'effetto di una causa. In altri termini, il linguaggio, e quindi l'inserimento dell'uomo nella rete dei significanti, non è spiegabile causalisticamente come il prodotto di un'evoluzione, ma è un accadimento simbolico *ex nihilo*. È proprio in quanto sospeso a un nulla e fondato su nulla che il linguaggio caratterizza l'esperienza umana:

dal momento in cui abbiamo a che fare con una qualsiasi cosa nel mondo, che si presenti nella forma della catena significante, allora da qualche parte, ma sicuramente fuori dal mondo della natura, vi è l'al di là di tale catena, l'*ex nihilo* su cui essa si fonda e si articola come tale⁵⁵.

In secondo luogo, creando un significante si crea il nulla: il linguaggio, agendo sul reale e trasformandolo, lascia un resto, crea per differenza anche l'altro da sé, cioè un vuoto non-linguistico. Come il vasaio plasmando il vaso introduce al tempo stesso un vuoto, così creando un significante io creo per differenza anche il vuoto di ciò che rimarrà irriducibile al significante. È il senso della formula fondamentale di queste pagine, con cui Lacan definisce la Cosa:

questa Cosa è quel che del reale – intendete qui un reale che non dobbiamo ancora limitare, il reale nella sua totalità, tanto il reale del soggetto quanto il reale con cui esso ha a che fare in quanto gli è esterno –, è quel che del reale primordiale patisce del significante⁵⁶.

La Cosa, quindi, non è in realtà «qualcosa», una cosa in sé ineffabile o un noumeno, ma è un risultato dell'azione del linguaggio sul reale. Il linguaggio, agendo sul reale, lo trasforma e lo negativizza, ma così facendo produce

⁵⁴ Ivi, p. 144.

⁵⁵ Ivi, p. 250. Questo passo si inserisce nel contesto di un'analisi del tema della pulsione di morte in Freud, analisi che mira a distinguere la nozione di pulsione dall'ambito della natura e della tendenza per farne emergere i legami con il significante e la storia. Da qui Lacan muove per criticare la prospettiva evolucionistica, contro la quale intende mostrare «la necessità di un punto di creazione *ex nihilo* da cui nasce ciò che è storico nella pulsione. [...] Senza il significante in principio, è impossibile articolare la pulsione come storica. E questo basta a introdurre la dimensione dell'*ex nihilo* nella struttura del campo analitico» (ivi, p. 251): quel che l'evoluzionismo non può spiegare è la produzione come «un ambito originale, un ambito di creazione *ex nihilo*, in quanto introduce nel mondo naturale l'organizzazione del significante» (ivi, p. 252).

⁵⁶ Ivi, p. 140.

per differenza anche un resto della propria azione: la Cosa, resto reale che non si lascia più assorbire nel significante.

Tra il linguaggio e la Cosa si dà dunque quel legame strutturale di implicazione reciproca che Lacan indica nell'altra proposizione fondamentale di questa analisi: «c'è identità tra il modellamento del significante e l'introduzione nella realtà di un'apertura beante, di un buco»⁵⁷, perché sono le due facce di un medesimo evento, che accadono insieme l'una per differenza dall'altra. È anche in rapporto al linguaggio che si può parlare di un'estimità della Cosa: la Cosa è un'esteriorità radicale al linguaggio perché come tale è indicibile e irrapresentabile, è «fuori significato», ma insieme è intima al linguaggio perché è un risultato del linguaggio e, una volta accaduto, il vuoto della Cosa si installa nella catena significante impedendone la totalizzazione.

Da qui derivano quelli che Lacan indica come i caratteri essenziali della Cosa: 1) la Cosa è radicalmente «fuori significato» e quindi fondamentale «velata», estranea e irriducibile a ogni significato con cui possiamo tentare di esprimerla; l'installarsi di questo piano al di là del significato intacca il soggetto stesso nella sua esperienza. 2) La Cosa è sempre perduta: una volta entrati nel linguaggio, l'oggetto del primo mitico godimento è per sempre perduto. Ma in realtà bisogna dire «già sempre perduto»: l'esperienza inizia con la perdita e la cancellazione dell'origine e, se l'oggetto del godimento è per sua natura un oggetto ritrovato, «che sia stato perduto è la conseguenza – ma a posteriori. Quindi, esso viene ritrovato, senza che vi sia per noi altro modo di sapere che è stato perduto se non attraverso questi ritrovamenti»⁵⁸. 3) In quanto fuori significato e già sempre perduta, la Cosa non è mai rappresentata in se stessa ma sempre in modo sostitutivo da «Altra cosa»⁵⁹: proprio per questo essa «sarà sempre rappresentata da un vuoto, per il fatto appunto di non poter essere rappresentata da qualcos'altro – o, più esattamente, per il fatto di non poter che essere rappresentata da qualcos'altro»⁶⁰.

Lacan trova dunque nel testo di Heidegger e nel suo tentativo di pensare la cosa al di là delle categorie metafisiche un modello descrittivo che gli consente di pensare il ruolo del vuoto nell'esperienza e il suo rapporto con gli oggetti. Ma, evidentemente, lo spunto offerto da Heidegger viene piegato da Lacan in una direzione profondamente diversa: in Heidegger questa analisi si inserisce nel quadro di una descrizione fenomenologico-ontologica che cerca di pensare l'accadere del mondo nel rapporto con la singola cosa e nell'incrocio tra mortali e divini, terra e cielo, quindi pur sempre nel quadro di un pensiero che cerca il senso dell'abitare «poetico» dell'uomo nel mondo come una certa costellazione di significati; Lacan utilizza invece il tema del vuoto per installare nel cuore dell'esperienza un rapporto irriducibile alla pulsione e al godimento, una relazione con qualcosa che è radicalmente «fuori significato» e, potremmo dire, «fuori significante». Questo vuoto della Cosa, già nel *Seminario VII* e poi in seguito con l'elaborazione del concetto di oggetto *a*, diventa un vuoto causativo del desiderio: che la Cosa sia «il termine estraneo attorno a cui ruota tutto il movimento della *Vorstellung*»⁶¹ significa che essa non è semplicemente l'oggetto

⁵⁷ Ivi, p. 144.

⁵⁸ Ivi, p. 141. Cfr. anche pp. 67-68.

⁵⁹ Ivi, p. 141.

⁶⁰ Ivi, p. 154.

⁶¹ Ivi, p. 67.

del desiderio, ma l'oggetto causa del desiderio, il vuoto che alle spalle del soggetto ne causa il desiderio mettendolo in movimento. L'esperienza del soggetto gravita attorno a questo vuoto inafferrabile che lo muove. Tra il soggetto e il godimento della Cosa si installa «il cerchio incantato»⁶² del linguaggio: la tensione verso il godimento assumerà così la forma della trasgressione di una barriera e quello del *Seminario VII*, come osserva Miller, è il paradigma del godimento impossibile⁶³. Il vuoto mette in movimento il desiderio del soggetto verso la Cosa come oggetto del godimento pieno e assoluto, il cui raggiungimento tuttavia comporterebbe la distruzione dell'esperienza del soggetto, perché questa si sostiene precisamente sulla distanza tra i due poli: «la distanza tra il soggetto e *das Ding* [...] è appunto la condizione della parola»⁶⁴.

In questo modo è la concezione stessa del soggetto che si modifica significativamente rispetto alla tradizione e all'esserci heideggeriano: l'accadere di questo «fuori significato» che è la Cosa intacca il soggetto e si incide nella sua carne, perché condiziona tutta la sua esperienza. Per richiamare l'espressione shakespeariana evocata dallo stesso Lacan, è quella «libbra di carne pagata dalla vita per farne il significante dei significanti»⁶⁵: il soggetto paga il proprio ingresso nell'ordine simbolico con la perdita del godimento pieno e con la propria istituzione come soggetto radicalmente eccentrico in quanto desiderante. Come abbiamo letto, il reale primordiale che patisce del significante è sia quello del soggetto sia quello «esterno»: l'«al di là del significato» agisce dunque nell'istituirsi del soggetto come tale, per rimanere poi inscritto nello svolgimento di tutta la sua esperienza successiva. Il soggetto si istituisce proprio scindendosi tra l'ambito significante-linguistico e quel resto «fuori significato» che è la Cosa e tutta la sua esperienza consiste nell'oscillazione di questo rapporto, che è quel che ne scandisce il ritmo e ne scrive il dramma. In un certo senso, *il soggetto stesso è la Cosa*, non è più il Ci dell'essere, ma *ex-siste la Cosa* e il suo vuoto.

Questo legame costitutivo tra soggetto e Cosa porta con sé anche l'importanza dei temi del supplemento e del resto per ripensare lo statuto del soggetto. Se il soggetto accade in quel movimento differenziale tra linguaggio e reale, se la Cosa è già sempre perduta e rappresentata da altra cosa, l'esperienza si istituisce a partire dalla cancellazione dell'origine e consiste nella serie dei ritrovamenti di oggetti sostitutivi che suppliscono a un'origine che non ha mai avuto luogo come tale. L'esperienza del soggetto si svolge dunque in quella che Derrida descrive come «la strana struttura del supplemento: una possibilità produce a ritardo ciò cui è detta aggiungersi»⁶⁶. Il linguaggio fa accadere correlativamente la Cosa come un resto reale al di là del simbolico: resto prodotto dal linguaggio e tuttavia non più assimilabile da esso, resto che il soggetto espelle da sé per costituirsi e che tuttavia continua ad accompagnarlo e a ossessionarlo, perché senza di esso in realtà il soggetto non si formerebbe. Il resto è

⁶² Ivi, p. 160.

⁶³ Cfr. J.-A. Miller, *I sei paradigmi del godimento*, in Id., *I paradigmi del godimento*, introduzione di A. Di Ciaccia, tr. it. di S. Sabbatini, Astrolabio, Roma 2001, pp. 9-41, in particolare pp. 16 sgg. Rimandiamo a questo testo per una ricostruzione del ruolo del concetto di godimento e dei suoi rapporti con il significante nelle diverse fasi dell'opera di Lacan.

⁶⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 81.

⁶⁵ Id., *La direzione della cura*, cit., p. 625. Lacan richiama la «libbra di carne» anche al termine de *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 373.

⁶⁶ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967; tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, introduzione di C. Sini, postfazione di V. Costa, Jaca Book, Milano 1997, p. 128.

il vuoto che permette il formarsi dell'esperienza «normale» del soggetto, la quale, pur rimuovendo quel vuoto o cercando di assimilarlo, resta sospesa ad esso. Il rapporto tra significato e al di là del significato è dunque anche il rapporto tra il soggetto e il suo resto, che resiste all'incorporazione dell'io sovrano ripetendosi e ritornando in ogni suo atto. Resto del simbolico e del suo soggetto, ma anche resto dell'essere, come abbiamo visto, in quanto è ciò che la questione dell'essere lascia fuori da sé determinando l'io come esser-ci. Il resto è tale innanzitutto rispetto al linguaggio, al sapere, alla teoria, ma non si dà se non per differenza da questi, non accadrebbe se il soggetto non si fosse innalzato al sapere e al linguaggio divenendo così il resto di sé, in questo doppio movimento che è tutta l'aporia del soggetto⁶⁷.

4. Heidegger: il mondo e la terra

Quel che è emerso è dunque un rapporto di implicazione reciproca e differenziale tra il piano linguaggio/significante/significato da una parte e il piano della Cosa, come «al di là del significato» e del linguaggio, dall'altra parte – un intreccio che incide sull'immagine del soggetto come soggetto diviso, dischiudendo un campo che è al di là sia della concezione heideggeriana dell'esserci (come apertura ermeneutica al senso all'essere e a un mondo di significati) sia del primato del simbolico affermato inizialmente da Lacan. Ferma restando la sostanziale assenza delle questioni della pulsione, del desiderio, del godimento nel pensiero di Heidegger, l'ipotesi che vorremmo avanzare è che Lacan avrebbe potuto trovare un'analogia con certi temi heideggeriani più stretta rispetto a quella reperita nella conferenza *La cosa*, che rimane in fondo un po' generica limitandosi a un modello descrittivo. Questa corrispondenza più incisiva può essere stabilita con l'altro grande testo in cui Heidegger, dopo *Essere e tempo* e prima della conferenza del 1950, ritorna sulle questioni del mondo e della cosa, vale a dire *L'origine dell'opera d'arte* (1936)⁶⁸; l'interesse dell'analogia in questione consiste nel fatto che essa riguarda proprio il rapporto tra l'ambito dei significati e l'ambito di ciò che è irriducibile a questi⁶⁹.

Heidegger in *Essere e tempo* aveva descritto il mondo come la totalità degli utilizzabili dati per il prendersi cura pratico dell'esserci e questo equivaleva a definirlo come una totalità di significatività⁷⁰: l'esserci è immerso in un mondo come rete di rimandi in cui le cose si danno già sempre con un certo significato, significato che è innanzitutto correlativo alla prassi, perché è costituito dalle possibilità di azione che mi sono offerte da quell'ente. È verso la metà degli

⁶⁷ Sul tema del resto come questione centrale nel pensiero contemporaneo, con particolare riferimento a Derrida e Lacan, cfr. M. Bonazzi, *Resto*, in R. Ronchi (a cura di), *Filosofia teoretica. Un'introduzione*, UTET, Novara 2009, pp. 129-149. In un passo particolarmente consonante con la problematica che abbiamo cercato di far emergere Bonazzi scrive: «Esso [il resto] appartiene alla vita, non al sapere. O meglio a ciò che resta della vita dopo che il sapere l'ha attraversata. Ciò testimonia che la vita non è il sapere e, al contempo però, che senza sapere la vita sarebbe poca cosa. Si tratta di comprendere come la vita nel venire al sapere anche diventi vita insaputa, cioè il resto di se stessa» (p. 142).

⁶⁸ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Id., *Holzwege*, HGA 5, 1977; tr. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 3-69.

⁶⁹ Lacan stesso era probabilmente consapevole del possibile interesse ai suoi scopi di questo testo di Heidegger, dal momento che, sempre nel *Seminario VII*, vi fa una rapida allusione, che rimane tuttavia non sviluppata, per richiamare l'analisi heideggeriana del quadro di Van Gogh che raffigura delle scarpe: cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 344.

⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 14-18.

anni Trenta, e in particolare nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*, che Heidegger elabora la coppia concettuale di mondo e terra, che gli permette di radicalizzare la propria impostazione perché, in unico movimento, mette in luce il carattere storico del mondo e lo lega al nascondimento che sta al cuore della verità come *aletheia*.

La dinamica del rapporto tra mondo e terra corrisponde al dispiegamento concreto della nozione heideggeriana di verità come *aletheia*, nei suoi due aspetti di disvelatezza, apertura, illuminazione e di nascondimento, sottrazione, chiusura. Il mondo indica la costellazione storica di significati in cui l'uomo, e più in generale un popolo, si trova situato, l'apertura e l'illuminazione storica di una certa epoca in cui l'uomo si trova gettato, dal momento che si tratta di un evento dell'essere stesso. La terra indica invece l'aspetto oscuro, di velamento e chiusura di questo stesso accadimento: la terra è ciò su cui e in cui l'uomo edifica il proprio abitare, ciò che sorregge ogni mondo storico in quanto è il suo sfondo oscuro, impenetrabile, chiuso, in cui ogni fenomeno rifluisce. Si tratta della tensione tra un fondo oscuro e proteggente, e l'aprirsi, il diradarsi, l'illuminarsi, su quello sfondo, di un mondo storico. Ogni accadere di un mondo implica anche l'accadere di una dimensione irriducibile di velamento e chiusura. Se il mondo è una rete di significati, la cui apertura è istituita essenzialmente dal linguaggio, esso si sorregge su un fondo chiuso e impenetrabile, che non è quindi assorbibile in quella rete di significati⁷¹.

Heidegger esemplifica questa dinamica in particolare con l'accadere dell'opera d'arte, considerata come la modalità eminente del porsi in opera della verità in cui il rapporto tra mondo e terra si rende manifesto: in ogni opera d'arte ha luogo l'apertura di un mondo storico come costellazione di significati e al tempo stesso il rinvio a un fondo oscuro, a una chiusura, a una sottrazione. La dimensione di oscurità della terra viene manifestata nell'opera d'arte dall'impenetrabilità dei suoi materiali sensibili, che si mostrano irriducibili ad ogni tentativo di comprensione concettuale, di spiegazione scientifica, di interpretazione semantica, e che in questo modo si ritraggono per lasciar emergere la dimensione di significato dell'opera. È quello che Heidegger illustra in particolare con il celebre esempio del tempio greco: il tempio è ciò attorno a cui si organizza l'apertura storica di senso della polis greca, è l'accadere di questa stessa apertura come destino di un'umanità storica, ma al tempo stesso la pietra di cui il tempio è fatto è qualcosa che si ritira nella sua impenetrabilità rispetto a ogni comprensione esplicita, concettualizzazione o scomposizione scientifica. Essa sta così a indicare che quel certo mondo storico si edifica su un fondo che non padroneggia

La Terra destina al fallimento ogni tentativo di penetrare in essa e condanna al fallimento ogni indiscrezione calcolatrice. [...] La Terra appare soltanto se è garantita e conservata come la essenzialmente indischiudibile [...]. La Terra è l'autochiudentesi per essenza⁷².

⁷¹ Cfr. Id., *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 27 e sgg., anche per l'esempio del tempio greco che richiamiamo in ciò che segue.

⁷² Ivi, p. 32.

Il rapporto tra mondo e terra descritto da Heidegger permette di far emergere diverse convergenze strutturali con quanto abbiamo incontrato in Lacan a proposito dei rapporti tra la Cosa, il vuoto, il significante.

1) «Esporre un mondo e porre-qui la Terra sono due tratti essenziali dell'esser opera dell'opera»⁷³: l'opera d'arte, a partire dalla quale per Heidegger bisognerà ripensare la cosalità delle cose, è l'accadere congiunto di un mondo e della terra e quindi il porsi-in-opera del loro rapporto. L'opera d'arte è dunque una cosa particolare, perché è la presenza di un'assenza, la presentificazione di un vuoto, una cosa che espone al proprio centro un velamento: il vuoto della terra come ciò che non può essere assorbito nel nostro mondo linguistico di significati e che può scuotere radicalmente la nostra familiarità abituale con le cose.

2) Heidegger pone tra mondo e terra un rapporto strettamente eventuale e differenziale: mondo e terra non sono due cose in sé, due oggetti o due principi metafisici, ma le due facce inseparabili di uno stesso evento (o, meglio, dell'essere come evento)⁷⁴. In unico evento accadono l'uno per l'altra e l'uno si dà solo per differenza dall'altra: «Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l'un dall'altro e tuttavia mai separati. *Il Mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso* [durchragt] *il Mondo*»⁷⁵. Il mondo si fonda sulla terra: ogni mondo storico si edifica su un fondo che lo sostiene e che non si riduce ad esso. Ma la terra a sua volta si staglia, si erge e sorge solo attraverso il mondo. La terra non è qualcosa di sussistente in sé, non è la natura (né in un senso comune né in un senso scientifico) e questo significa anche che la relazione tra terra e mondo non deve essere fraintesa come rapporto tra natura e cultura:

il mondo è «terrestre» [*irdisch*] (terreno [*erdhaft*]), la terra è mondana [*welthaft*]. La terra è sotto un certo riguardo *più originaria* della natura, in quanto riferita alla storia. Il mondo è più elevato di ciò che è soltanto «creato», in quanto *fa storia* e in tal modo è il più possibile vicino all'evento⁷⁶.

La terra sorge attraverso il mondo perché è l'altra faccia dello stesso evento: nel momento in cui accade un mondo accade anche la sua terra, con il mondo ha luogo anche il fondo su cui esso si edifica, il vuoto e la chiusura su cui si sostiene. La terra, di conseguenza, si dà a vedere solo attraverso un mondo, pur essendo irriducibile a esso in quanto è ciò che lo sostiene: è solo a partire dal mondo linguistico di significati in cui abitiamo che possiamo parlare

⁷³ Ivi, p. 33.

⁷⁴ Nei *Contributi alla filosofia* Heidegger indica la lotta tra Mondo e Terra come la modalità e l'ambito spazio-temporale in cui si dispiega concretamente l'Ereignis, come il Ci dell'essere. Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, HGA 65, 1989; tr. it. di F. Volpi e A. Iadicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, ad es. §§ 9, 10, 190.

⁷⁵ Id., *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 34, corsivo nostro. Il termine *durchragen* significa «emergere attraverso», «stagliarsi attraverso», e quindi rimanda innanzitutto alla peculiare fenomenicità della terra, ovvero al fatto per cui la terra si manifesta ed emerge nella sua non-fenomenicità solo attraverso il mondo. Ma questo rapporto relativo alla fenomenalità è l'indice dell'accadere stesso della terra: questa si dà a vedere solo attraverso il mondo perché accade con il mondo, nel medesimo evento. In questo senso, la traduzione di Chiodi «sorge attraverso» ci sembra mantenere felicemente questa ambiguità.

⁷⁶ Id., *Contributi alla filosofia*, cit., p. 276.

della terra e relazionarci ad essa – e questo non è un difetto delle nostre facoltà soggettive, ma la struttura stessa dell'evento in questione. È la terra stessa che si staglia solo attraverso il mondo perché accade con esso, così come la Cosa di Lacan si dà solo nella differenza dal significante.

A testimonianza del fatto che quel che è in gioco è un nodo che interroga in vario modo il pensiero contemporaneo, la struttura dell'evento che stiamo cercando di far emergere può essere accostata anche alle analisi di Carlo Sini sull'origine del significato e riformulata attraverso di esse⁷⁷. La terra è la condizione e il supporto dell'istituzione di ogni mondo storico e dunque dell'accadere di ogni significato, condizione che tuttavia non è nulla in sé («natura» o «materia»), ma si dà a vedere solo nel e per il significato: nell'evento la terra accade nelle sue diverse figure, correlativamente al mondo di significati di cui è il suolo e il supporto. Quel che appare come insignificante non è altro che la «“residualità” retroflessa»⁷⁸ del significato. L'origine del significato rimanda dunque a una «condizione» più profonda dell'origine stessa, ma questa condizione a sua volta è un prodotto dell'azione del significato (che proietta la sua condizione fuori di sé) e si dà solo a partire da quello che potremo dirne nel significato.

La terra è l'al di là del significato che accade con il significato. Non c'è già la terra «in sé» prima del mondo, ma è il mondo che fa sorgere la terra per differenza da sé, come il significante nel suo accadere fa sorgere il vuoto della Cosa in quanto l'altro da sé; e tuttavia una volta accaduta la terra è irriducibile al mondo, così come il vuoto della Cosa, pur essendo un prodotto del significante, non è più assorbibile da esso. Come il vuoto della Cosa è ciò che rende impossibile la totalizzazione della catena significante, così la terra è ciò che impedisce al mondo di portare tutto a manifestazione, sospendendo la rete di significati e linguaggio della nostra esperienza su una chiusura, che si ritrae in sé, ma lascia traccia del proprio ritirarsi. La terra, infatti, non è una pura e semplice chiusura: se fosse tale, essa non sarebbe nulla per noi e non avrebbe alcun ruolo nella nostra esperienza. La terra piuttosto «emerge come autochiudentesi»⁷⁹, si manifesta come ciò che si sottrae alla manifestazione, si dà nel suo sottrarsi come il polo di una chiusura che incide nell'esperienza. Per usare i termini di Lacan, la terra può essere vista allora come un vuoto o un buco al centro del mondo: la terra è in un certo modo l'estimità del mondo, esterna e intima ad esso, interna ed esclusa.

3) Ma l'analogia con la problematica psicoanalitica può essere ulteriormente rafforzata se si pensa al modo in cui Heidegger caratterizza più precisamente il rapporto differenziale tra mondo e terra, vale a dire come lotta.

Riposando sulla Terra, il Mondo aspira a dominarla. In quanto autoaprentesi, esso non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra, in quanto coprente-custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo. Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. C. Sini, *L'origine del significato. Filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, in particolare pp. 61-91.

⁷⁸ Ivi, p. 72.

⁷⁹ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 40.

⁸⁰ Ivi, p. 34.

Il mondo tende a dominare la terra (vorrebbe condurre interamente tutto ciò che è chiuso, oscuro, velato, nell'illuminazione, nell'apertura, nel significato) e la terra a sua volta tende ad assorbire il mondo (ossia a far rifluire tutto all'interno della propria chiusura e della propria oscurità, resistendo ai tentativi di portarla alla luce). Ogni accadere storico è un modo di darsi di questa lotta, è una decisione storica che configura in certo modo i rapporti tra mondo e terra. Ma se questa lotta è costitutiva è evidente che nessuno dei poli può completamente assorbire l'altro, perché se lo facesse farebbe venire meno ogni esperienza e anche se stesso: essendo i due lati di un medesimo evento, se il mondo dominasse completamente la terra non ci sarebbe più nemmeno mondo e viceversa. A questo proposito possiamo pensare analogicamente alla situazione in cui si trova il soggetto di Lacan, anche proprio dal punto di vista della cura analitica, in quanto situato «tra» il significante e la Cosa: nella tensione fondamentale tra questi due piani l'etica della psicoanalisi consisterà forse, per una parte di sé, nella ricerca della giusta distanza e nel mantenimento della tensione, per evitare sia che il soggetto assorba completamente la Cosa, il godimento, il reale nel significante, sia che la Cosa aspiri in sé il soggetto verso un godimento pieno che sarebbe l'altra faccia di una pulsione di morte, la fine di quella distanza tra il soggetto e la Cosa che è la condizione dell'esperienza.

4) La nozione di terra racchiude ulteriori potenzialità inesprese, il che ci permette di stringere ulteriormente il dialogo tra la problematica di Heidegger e quella di Lacan. La terra è il fondo oscuro, impenetrabile, chiudentesi, refrattario al significato; pur non essendo la natura, essa rimanda anche alla problematica della *physis* greca ed è il modo in cui Heidegger cerca di rendere conto, a partire dal suo pensiero, di quel che la tradizione relegava in un'immagine dualistica dell'esperienza (natura/cultura) e dell'uomo (animale razionale); inoltre, l'oscurità e sottrazione della terra si manifesta nei materiali dell'opera d'arte, nell'impenetrabilità del suo fondo sensibile. La coerenza interna a tutta la caratterizzazione della terra spinge a chiedersi se essa in ultima analisi non rimandi anche ad altro da ciò che Heidegger dichiara esplicitamente, se essa non debba includere ad esempio quella dimensione della corporeità che era il grande escluso di *Essere e tempo*: la corporeità come quel supporto oscuro e impenetrabile di cui l'uomo non potrà mai appropriarsi pienamente così come non lo può della terra, la corporeità come quel *medium* che ancora l'uomo alla terra. La corporeità e quel che essa comporta, quindi il corpo pulsionale, il suo rapporto al godimento, al sesso e al desiderio. Queste dimensioni restano fondamentalmente omesse da Heidegger anche a questo livello e tuttavia ci si può chiedere se il concetto di terra non le richieda e non sia il punto su cui far leva per introdurle e pensarle in dialogo con Heidegger, cioè a partire dalla sua concettualità. Che il sospetto sia fondato è dimostrato dal fatto che, almeno una volta, in un passo isolato, in quel che si potrebbe forse considerare un lapsus freudiano, Heidegger ha indicato una simile estensione del concetto di terra:

solo dall'evento [...] scaturiscono le ragioni per cui *la «vita» e il corpo, la generazione e il genere, la stirpe, detto in una parola fondamentale: la terra* [«*Leben» und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde*],

appartengono alla storia e a loro modo la riprendono in sé, e in tutto ciò non fanno che servire alla contesa di terra e di mondo⁸¹.

Vita, corpo, generazione sessuale, stirpe, cioè la terra: in questo passaggio Heidegger lascia illuminarsi per un attimo il legame della terra con questo intreccio di temi, la parentela della terra come «corpo del mondo» con il nostro corpo, che è anche corpo vitale della generazione. Intreccio di termini a cui va da sé che dovremmo ormai aggiungere «pulsione» e «desiderio». Con e al di là di Heidegger, la terra si manifesterebbe allora come la potenza che domina nella corporeità dell'uomo, nel suo carattere pulsionale, nei suoi desideri. Bisognerebbe allora compiere fino in fondo e in modo sistematico quel che Heidegger non ha realizzato, vale a dire includere esplicitamente queste dimensioni (come co-originarie) nel concetto di terra e operare così una ripetizione dell'intera analisi in questa luce, per mezzo dei concetti che Heidegger stesso rigorosamente ha fornito a proposito del carattere evenemenziale e differenziale del rapporto tra mondo e terra. Ripetizione dell'analisi che sarebbe innanzitutto ripensamento della figura del soggetto in quanto luogo incarnato di quella lotta tra mondo e terra, tra il significato e il suo al di là, tra il linguaggio e il vuoto del godimento che lo assegna al suo desiderio. Un simile soggetto sarebbe allora al di là sia di ogni dualismo (perché i due poli non sono due piani sostanziali, autonomi, irrelati, ma un puro rapporto differenziale), sia di quello che è stato chiamato il «monismo radicale»⁸² dell'uomo heideggeriano (pensato esclusivamente in quanto apertura all'essere e in funzione di questa apertura, tanto nel suo essere generale quanto nei singoli aspetti).

5. Il significato e il suo al di là nella prassi

Abbiamo messo in luce il rapporto generale e strutturale tra il significato e il suo al di là, l'evento che li fa accadere l'uno con l'altro e l'uno per l'altro. Ma dove e come questo intreccio inscindibile si incarna concretamente nella nostra esperienza? Come possiamo attuare ed esperire concretamente questo rapporto, se esso da un lato sembra chiamare in causa qualcosa di irrepresentabile e indicibile, ma dall'altro lato deve incidere in qualche modo nella nostra esperienza? Senza poterla analizzare compiutamente, vorremmo indicare qui una direzione di indagine che emerge a partire da alcuni passi di Heidegger e Lacan.

Nell'*Origine dell'opera d'arte* e soprattutto nei coevi *Contributi alla filosofia* Heidegger prospetta la possibilità di interpretare pensiero, arte, politica, più in generale le diverse attività dell'uomo e i rispettivi prodotti, come differenti modalità della custodia della verità dell'essere *nell'ente* – e questo significa al tempo stesso: come i modi in cui viene attuata di volta in volta la lotta tra mondo e terra. È quel che Heidegger indica, senza tuttavia dispiegare pienamente questa prospettiva, attraverso il concetto di *Bergung*, utilizzato nei *Contributi alla filosofia* e tradotto in italiano con «salvataggio»: l'evento si dispiega nella contesa «in

⁸¹ Id., *Contributi alla filosofia*, cit., p. 391, corsivo nostro, trad. leggermente modificata. Una connessione tra la *lethe*, il nascondimento al cuore dell'apertura dell'esserci, e la dimensione vitale (e più precisamente, nella sua lettura, la dimensione dell'animalità) è stabilita da G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 71-77. Un legame tra la terra e le dimensioni della *Stimmung*, della natura, della corporeità, dell'animalità è indagato anche da M. Haar, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, L'Herne, Paris 1985, a cui rimandiamo anche per un'analisi delle diverse funzioni di questo concetto.

⁸² Cfr. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble 1990, p. 102.

quanto contesa di *terra e mondo*, poiché la verità dell'Essere è solo nel salvataggio e questo solo in quanto "frammezzo" che fonda nell'ente. Confronto reciproco di terra e mondo. I percorsi e i modi del salvataggio – *l'ente*⁸³. La *Bergung* indica il «salvataggio», la custodia della verità dell'essere nell'ente, il fondarsi dell'apertura dell'essere in un ente che la renda visibile e le dia stabilità – dove naturalmente questo salvataggio non si rapporta a una verità già esistente per darle poi riparo nell'ente, ma è in realtà l'accadere stesso della verità, dal momento che non c'è verità dell'essere fuori dall'ente⁸⁴. Se in alcuni passi Heidegger sembra limitare questo rapporto alle modalità privilegiate del pensiero, dell'arte, dell'azione fondatrice di uno stato, in altri momenti l'ambito si estende alle diverse prassi dell'uomo e ai rispettivi «prodotti»: «cosa, utensile, macchinazione, opera, azione, sacrificio», «fabbricazione di utensili, installazione di macchinazioni (tecnica), creazione di opere, atti istitutivi di stati, sacrificio speculativo», «cosa – strumento – opera», ma anche l'«assunzione dell'incontro dell'inanimato e dell'animato»⁸⁵. Si tratta delle diverse modalità del salvataggio e «il salvataggio è sempre la disputa della contesa di mondo e terra»⁸⁶. L'uomo, dunque, pone in opera e custodisce la lotta tra mondo e terra nei diversi modi del suo agire: ognuno di questi modi, potremmo dire, incarna in sé in una certa maniera il rapporto tra mondo e terra, tra apertura e chiusura, tra il significato che questo agire e il suo prodotto rivestono all'interno del mondo e l'al di là del significato a cui essi rimandano. L'agire dell'uomo è l'accadere di volta in volta di questo rapporto e quindi esibisce ciò che è al di là del significato come il vuoto e la chiusura attorno a cui ruota e su cui è sospeso.

Da parte sua Lacan, lungo tutto il testo del *Seminario VII*, intreccia una serie di fili conduttori e di temi che permettono di delineare una direzione analogica. Come abbiamo visto, un ruolo cruciale è svolto dal concetto di creazione: creazione dal vuoto e del vuoto che pone un oggetto significante nel rapporto alla Cosa. Nel seguito del seminario alcuni dei temi ricorrenti sono quelli dell'arte, del bello e di conseguenza della sublimazione, tanto che l'intera seconda sezione del *Seminario*, quella in cui è contenuta l'analisi della Cosa, è posta sotto il titolo generale «Il problema della sublimazione». Queste connessioni non sono evidentemente casuali: l'arte è una delle forme, forse la più indagata, della sublimazione, così come per Lacan lo sono anche la religione e la scienza; si tratta inoltre, in modo eminente nel caso dell'arte, di attività creatrici, di modi di creazione *ex nihilo*. Da qui l'importanza che Lacan attribuisce al tema della sublimazione e la definizione che ne fornisce in questo testo.

La sublimazione [...] è per l'appunto ciò che rivela la natura propria del *Trieb* in quanto non è semplicemente l'istinto, ma ha rapporto con *das Ding* come tale, con la Cosa in quanto distinta dall'oggetto. [...] E la formula più generale che vi do della sublimazione è questa: la sublimazione eleva un oggetto [...] alla dignità della Cosa⁸⁷.

⁸³ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 57.

⁸⁴ Cfr. *ivi* p. 380.

⁸⁵ *Ivi*, rispettivamente pp. 93, 94, 380, 94.

⁸⁶ *Ivi*, p. 276.

⁸⁷ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 132.

Se le diverse attività simboliche dell'uomo sono delle creazioni nel senso che abbiamo già analizzato, «in ogni forma di sublimazione il vuoto sarà determinativo»⁸⁸: tutte queste attività creano degli oggetti che non sono la Cosa, ma nel creare il loro oggetto pongono anche il vuoto della Cosa e un certo rapporto con esso. Un oggetto viene elevato alla dignità della Cosa, viene cioè posto nel ruolo centrale di rappresentante della Cosa e del suo vuoto in questo stesso atto di creazione. Tutto ciò che l'uomo crea a immagine della Cosa, che in sé non è rappresentabile, è dell'ordine della sublimazione. Interpretando questi nessi da un punto di vista filosofico generale, al di là della problematica psicoanalitica, si può delineare una problematica corrispondente a quella richiamata a proposito di Heidegger: le diverse prassi dell'uomo attuano concretamente nei loro prodotti l'intreccio tra il significato e il fuori-significato, tra l'oggetto e la Cosa, tra il simbolico e il reale. È così che questo rapporto si installa nella nostra esperienza. Lacan sembra aprire una prospettiva simile sia quando indica la possibilità di interpretare arte, religione, scienza come diverse modalità con cui l'uomo instaura e organizza il proprio rapporto al vuoto⁸⁹, sia in un altro passo estremamente significativo del *Seminario VII*, che chiama in causa proprio la nozione di prassi:

La realtà non è il semplice correlativo dialettico del principio di piacere [...]. In verità, facciamo della realtà con il piacere. Tale nozione è essenziale. Essa si riassume interamente nella nozione di prassi, nel doppio senso che questo termine ha acquisito nella storia in quanto concerne, da una parte, nella dimensione etica l'azione [...] e, dall'altra, la fabbricazione, la produzione *ex nihilo* di cui vi ho parlato l'ultima volta. Non per niente i due sensi sono sussumibili sotto lo stesso termine⁹⁰.

Si tratterebbe allora, con Heidegger e Lacan, di pensare e articolare il rapporto tra il significato e il suo al di là nella pratica, nel suo attuarsi e incarnarsi di volta in volta nelle prassi dell'uomo. L'etica del soggetto, che così si aprirebbe, consisterebbe nell'abitare e agire questo intreccio, il suo carattere indissolubile e l'assenza di fondamento a cui ci espone.

⁸⁸ Ivi, p. 154.

⁸⁹ Ivi, pp. 154 e sgg.

⁹⁰ Ivi, pp. 264-265.