



MIMESIS ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ

N. 3

Collana diretta da Sergio Ubbiali, Alberto Andronico e Paolo Heritier

COMITATO SCIENTIFICO

Salvatore Amato (Università di Catania), Luigino Bruni (Università LUMSA di Roma), Fabio Ciaramelli (Università di Catania), Jean-Pierre Dupuy (Stanford University), János Frivaldszky (Pázmány Péter Catholic University, Budapest), Peter Goodrich (Cardozo School of Law, New York), Maurizio Manzin, (Università di Trento), Flavia Monceri (Università del Molise), Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica di Milano), Philippe Nemo (ESCP Europe, Paris), Patrick Nerhot (Università di Torino), Pierangelo Sequeri (Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale), Roberto Salizzoni (Università di Torino), Aldo Schiavello (Università di Palermo), Francesco Tomatis (Università di Salerno), Federico Vercellone (Università di Torino), Ugo Volli (Università di Torino)

Il discorso contemporaneo sull'umano appare, se non letteralmente impossibile, dissolto in una pluralità di figure contraddittorie e settoriali. Non è infatti configurabile qualche elemento, riconoscibile e condivisibile da tutti, mediante il quale l'umanità chiarisca a se stessa cosa significhi essere uomo. L'antropologia si presenta come inevitabilmente legata a un "conflitto delle antropologie", ritenuto irriducibile, tra contrapposte istanze religioso-culturali, tecno-scientifiche, politico-economiche. Tale situazione, di per sé paradossale, non impedisce che uomini concreti ogni giorno vivano, soffrano, edificino, distruggano quel che è interno all'uomo e quel che lo circonda.

Nell'abitare la contraddizione, senza illudersi di poter sfuggire a tale condizione epocale, la collana intende configurare l'esperienza possibile della sempre controversa libertà dell'uomo quale cifra dell'umano, mediante il prisma reticolare delle discipline, dei problemi, dei linguaggi, delle forme espressive che la rifrangono in colori e visioni sempre diverse. Dall'economia al diritto, dalla politica alla filosofia, dalla scienza alla religione, dalla tecnologia alla comunicazione e all'estetica, la possibilità dell'antropologia come discorso concreto intorno all'uomo appare ancora un progetto interamente da fare, eppure da sempre in atto ogni volta che un singolo essere umano vede la luce.

La collana è emanazione dei comitati scientifici e delle attività dell'osservatorio sull'Antropologia della Libertà (www.aliresearch.eu) e del centro studi Diritto, Religioni e Letteratura (www.aliresearch.direl.eu)



PATRICK NERHOT

LA METAFISICA
DELLA PRESENZA
DELL'ASSENZA

Due conferenze



MIMESIS
Antropologia della libertà

© 2014 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: *Antropologia della libertà*, n. 3
Isbn: 9788857523545
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 02 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

1.	LA METAFISICA DELLA PRESENZA DELL'ASSENZA	7
2.	“JE PARLE AUX MURS” DI JACQUES LACAN (UNA METAFISICA DELLA PRESENZA DELL'ASSENZA)	35
	POSTFAZIONE. LA (PRO)VOCANTE SFIDA METAFISICA <i>di Sergio Ubbiali</i>	79



LA METAFISICA DELLA PRESENZA DELL'ASSENZA¹

“Ora”. Questa rappresentazione del senso per evocazione di una temporalità coniuga diverse forme dell’“essere” ma tutte hanno questo in comune: “senso” significa presenza. La “coscienza” è sinonimia di questo “ora” in quanto entrambi sono la trascrizione di una *metafisica* della presenza. “Ora-coscienza di”: una rappresentazione compone la cognizione determinata da questa metafisica, tale è la condizione del nostro sapere. “Rappresentazione” di un sapere, un non-saputo appartiene al campo del sapere. Ogni sapere, infatti, è sapere che implica una rappresentazione di un non-saputo che esso istituisce in questo modo stesso che lo costituisce come sapere. Il sapere implica il pensiero di un “medesimo” dal momento che esso pone la questione del non-saputo in quanto tramite il solo sapere si pensa il non-saputo e poiché questo al-di-là di un sapere tramite il solo sapere implica necessariamente l’invocazione di un “medesimo”. Il “medesimo” significa la possibilità di conoscere quel che non è dell’ordine di un sapere, o non-saputo, ma che non per questo è un impensabile. Del resto, risiede lì la scommessa di ogni cognizione: “passare”, tramite una rappresentazione che esce dallo stato di un sapere, a un al-di-là del sapere che si può pensare, ovviamente, solo a partire dal sapere. Il “medesimo” apre questo “passaggio”: dice quest’al-di-là del sapere tramite la sua unica invocazione. Il “medesimo” è sapere in quanto al-di-là del sapere che esso implica, che lo implica.

Storicismo. L’“ora” è rappresentazione del senso tramite una presenza che consiste in una contrazione del tempo, una temporalizzazione del tempo. Tale rappresentazione del tempo tramite la temporalizzazione del tempo può anche consistere in una estensione del tempo, in un “periodo storico”, che è tempo sempre per trascrizione di una presenza, del tipo

1 Prima conferenza, 20 giugno 2013, Sacra di San Michele. Traduzione di Odile Nerhot.

“coscienza storica” o “stato di una società in un momento storico” (perfetta ridondanza, mai compresa, in quanto “momento” è una sinonimia di “storico”) ecc., cioè la scrittura di un senso come un tempo “lungo”, tramite presenza di un tempo quindi, il che significa senso tramite il solo rapporto a se stesso, tramite solo rapporto ad un medesimo, un tempo “costante”. Questa “coscienza” è principio di verità in quanto presenza, presenza metafisica tramite la quale si concepisce un “continuo” del tempo, che apre ad una cognizione tramite la rappresentazione di un “medesimo”. Lo “storicismo”, infatti, consiste in una rappresentazione che vede al suo principio una temporalità per “continuità” senza la quale non sarebbe possibile alcuna verità. Questa continuità, come ho detto, implica che questo sapere – tramite il tempo e nel tempo – sia il pensare di un “medesimo”: il continuante del “continuo”.

L’“ora – coscienza di – continuo” sono rappresentazioni della totalità: questo “pieno” metafisico, che implica la rappresentazione di una temporalità del tempo, apre al pensiero del “sé” tramite un “a sé”: l’“ora – coscienza di – continuo” è sapere in quanto “fenomenologia”, cioè tramite il quale il sapere è sapere in quanto accede ad una rappresentazione che implica un pensare tramite un “medesimo”. Questo pieno, così come lo nomino, consiste insieme in un principio e in una fine, in un “passaggio” ma col fermare del tempo (che passa), un prima dopo, disteso, in un tempo interrotto. “Ora coscienza di – continuo – totalità” riporta alla rappresentazione di un senso come “unità”: il pensiero dell’“alterità” è solo una delle sue implicazioni; tale nozione, infatti, non implica in nessun modo l’“ora – coscienza di – continuo – totalità – unità” ma ne proviene. Evidentemente in quanto questo “estraneo”, per differenza, al sapere, riporta a quel che costituisce, in quanto *tale*, questo sapere e di conseguenza l’alterità proviene dal pensiero dell’unità.

Possiamo porre che la “coscienza di” è il modo più diffuso, per non dire esclusivo a partire dal XIX secolo, di costruire la verità. Così per esempio, essere nel falso, nell’errore, significa rimanere nel “non cosciente” di quel che è verità o, come si dice anche ma solamente nel campo della psicanalisi, rimanere nell’ignoranza dell’inconscio. Questa metafisica della presenza, che costituisce, per rimanere in questo campo, il metodo della psicanalisi freudiana, è “psicanalisi” per una presenza tramite la quale si reinventa il determinismo (così come esso appare nella filosofia profana dei Lumi). La comprensione o senso risulta, infatti, da una capacità cognitiva di accedere ad una causa che consiste nella riappropriazione della verità mediante

un tempo, nel tempo che solo una “coscienza”, concetto astratto che definisce pertanto il senso come il “sé” per “a sé”, può permettere. La causalità non può risultare da una cognizione per quanto essa costituisca una “coscienza di”. Questo modo è chiaramente quello di una verità immanente ma, ovviamente, profana. In tale concezione di una verità immanente domina una metafora, la metafora di un “passaggio”² che è religiosa in primo luogo. L’“ora – coscienza di – continuo – unità” implica un assente (senza situarsi in una concezione di un sapere per ripetizione), in altri termini un non [ora – coscienza di – continuo – unità]. Esso consiste nella sola forma negativa del sapere. È, del resto, ciò nel cui consiste il conoscere: affermarci instaurando un rapporto con una negazione. Tale intervento si realizza tramite una temporalizzazione del tempo: si accede alla verità affermando una “coscienza di”. Da uno stato di erranza si accede a una verità immanente per affermazione di un modo di conoscere che consiste in una negazione ma “positivizzata”. La filosofia profana non è mai così lontana dal pensiero religioso allorché viene implicato un pensiero immanente.

Si giunge, si accede, si “passa”: la verità consiste sempre in qualcosa che “passa”; in questo risiede la particolarità dell’ebraismo e del cristianesimo. Si passa da uno stato di erranza, di “non coscienza”, alla verità o “coscienza di”. Col pensiero profano, la verità implica un dominio del tempo, una temporalità di un tempo decifrato dalla “ragione” degli uomini: la verità “è” tempo interpretato (Richard Simon diceva già che la verità era “nel secolo”, in altre parole il tempo degli umani, la temporalità attraverso la quale si comprende l’umanità, con grande rammarico di Bossuet). L’“ora – coscienza di – continuo – unità”, questa metafisica della presenza, riporta a una formalizzazione del senso come verità che vede al suo principio una temporalizzazione del tempo: un prima temporale (passato) e un dopo temporale (non importa se presente o futuro in quanto questo dopo viene concepito come il dopo di un prima nel tempo). L’“ora – coscienza di – continuo – unità” traduce l’accesso al senso tramite il passaggio a una presenza, ancora una volta, al presente del tempo; così quest’accesso consiste nella proiezione di un dopo “esplicativo” in quanto mostrazione, o effetto, di una causa determinante che costituisce il prima (nel) del tempo. È quindi solo tramite il pensiero di un tempo che questo “pieno” metafisico è cognizione. Il “continuo”, per esempio, implica la proiezione di ciò al quale esso si oppone e per accedere al senso tramite una rappresentazione tutta positiva;

2 Per un lavoro specifico su questa metafora, P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, Cedam, Padova 2008.

tale proiezione è metaforica, “passaggio” tramite il continuo del tempo. Del resto è in quel che consiste lo “storicismo”, in un tempo presente, in un presente del tempo, o continuo, che un dopo di questo tempo attesta e tramite il quale, solamente, la “storia” è senso.

Non può esserci peggiore comprensione della questione di metodo e del nostro pensiero metafisico. È interessante, del resto, osservare che il pensiero profano costruisce il senso come lo può fare il pensiero religioso: un a venire si mostra tramite un avvenuto. Se tale modo di procedere è razionale in una concezione religiosa per la quale la trascendenza è trascendenza di una immanenza, cioè “Dio”, in altri termini il non saputo, esso diventa un metodo singolare per un pensiero non religioso. Infatti, quando la filosofia profana concepisce la questione della verità come una questione di tempo, fa del dopo la conseguenza necessaria di un prima... ma che si dice solo dopo, cioè nel tempo! Il pensiero cosiddetto storico, per farla breve, consiste in un ragionamento tautologico rispetto al senso dove nessuna dimostrazione, voglio dire un ragionamento per inclusione di un non saputo, si compie.

Se in una costruzione religiosa il prima non porta a una conoscenza tautologica è perché il prima temporale iscrive al suo principio un indicibile, cioè il mistero, “Dio”. Il pensiero profano, quando costruisce l’“umano”, cioè un mondo senza Dio, cancella il mistero, in altre parole il non saputo al principio del sapere ma, così facendo, ragiona per tautologia; costruisce ragionamenti tramite i quali nulla viene detto che non si sappia già in quanto questo “dopo” spiega quel che bisogna capire una volta che tutto sia sopravvenuto, avvenuto, “arrivato”, come giustamente si dice. Possiamo definire questo problema teoretico, che dobbiamo saper porre se vogliamo ragionare razionalmente, in poche parole: non solo il dopo non è il dopo (nel tempo) di un prima ma è tutto il contrario che bisogna saper pensare: *il prima è sempre il prima di un dopo* e questo “dopo” è il mistero, l’interrogarsi sul nostro mondo, cioè su questo “noi”, quest’“oggi”, questo “io”, ecc., in altri termini quel che apre ogni ragionamento.

Questo “dopo”, quindi, non può significare un/del tempo, consistere in una temporalizzazione del tempo altrimenti si riterrebbe che sapere non è altro che una “dietrologia” del tutto triviale, come si dice. Certo, troppo spesso, il sapere “storico” non consiste in molto di più, ma questo mal ragionare non è ineluttabile. Il “dopo” perché “noi”, “io”, “comunità”, “oggi”, ecc., traduce un *quel che è tramite quel che non è*, cioè una non

temporalizzazione del senso, il che significa un non saputo che apre al sapere e che, lungi dal consistere in un risultato necessario del suo prima (quel che fa Darwin, per fare un esempio tra i più discussi da oltre un secolo), manifesta un pensiero tramite qualifica di questo non saputo, questo mistero che, sistematicamente, il pensiero affronta ogni qualvolta che si proietta un senso. Pensare di un non saputo che rappresenta un modo di sapere, il “dopo” implica necessariamente il pensiero del “medesimo”, altrimenti come si potrebbe pensare un non saputo? Possiamo pensare solo attraverso quel che costituisce il nostro sapere.

La filosofia dei Lumi è una filosofia profana consistente in una filosofia del tempo, tempo degli uomini dal quale solamente si deve pensare l’“umano”³. Il “prima” significa allora il tempo dell’“origine” (il XVIII secolo, come si sa, manifesta un’ossessione dell’“origine”); il “dopo” trascrive ugualmente un modo della cognizione, nel senso in cui esso significa dire il futuro, cioè “prevedere”. Ogni atto cognitivo che implica una dominazione del tempo è una caratterizzazione dell’“umano”; essa implica modi di conoscere attorno ai quali si raccolgono tutti i saperi. In questa prospettiva, il non saputo porta quel che è conoscere al-di-là del sapere tramite un “medesimo” che implica una verità immanente all’“umano” nel tempo. Sottolineiamo, ancora qui, mediante questo pensiero del medesimo, la vicinanza con la concezione religiosa quando essa invoca la “similitudine”. Ovviamente, la questione di metodo consiste nel chiedersi quel che implica questo pensiero del “medesimo” concepito come l’al-di-là del sapere tramite il solo sapere.

L’“ora – coscienza di – continuo – unità” permette una costruzione intellettuale che apre a una rappresentazione dell’essere come un “medesimo-essere”, cioè il “medesimo” di un “essere” senza il quale nessuna rappresentazione sarebbe possibile. Il medesimo dell’essere costituisce il *pensante di questo pensiero* “ora – coscienza di – continuo – unità”, il continuante del continuo, ciò tramite il quale c’è passaggio, senso in quanto qualcosa “passa” (quel che non passa essendo così il non senso). Se, però, il *pensante* del pensiero è la cognizione stessa, rimane che questo “pensante” è indicibile. Condizione del pensare, ciò per quale c’è pensiero, questo indicibile è la condizione del pensabile, il modo dell’essere del pensiero.

3 Per lo sviluppo di questo argomento, vedere P. Nerhot, *La coutume, le droit muet*, Giappichelli, Torino 2012, ugualmente, *Manuale di Filosofia del Diritto*, in collaborazione con M. Borrello, Giappichelli, Torino 2012.

Se c'è proprio una metafisica al principio di ogni cognizione, rimane che la questione metafisica deve essere correttamente compresa: quel che pensa pensando indica che conoscere implica una presenza per cancellazione. In altri termini, la questione della metafisica è quella della presenza dell'assenza, il che fino ad ora non è mai stato veramente compreso⁴. Si ha qui il senso della metafora del "passaggio". Quel che (si) annuncia cancellando (si). Il "passaggio" non traduce una verità temporale, una verità per temporalità del tempo; il "passaggio" indica che il senso si costituisce come un ciò che "è" tramite ciò "che non è". Il senso non è "passaggio" di un a venire di un avvenuto (il che fa del ragionamento una tautologia) ma per trascendenza dell'"essere".

L'"ora – coscienza di – continuo – unità" deve, di conseguenza, tradurre l'atto di conoscere come un "medesimo" dell'essere che non può, ovviamente, consistere in una ripetizione; si può, certo, imparare (un sapere) ripetendo (un sapere), non si pensa, invece, ripetendo. L'atto di conoscere, il pensante, proietta quel che "è" a partire da quel che istituisce il senso per cancellazione e che non può, in nessun modo, tradursi tramite un'"alterità" poiché quest'ultima è "alterità" solo a partire da un pensiero del medesimo dell'essere. Sant'Agostino, nel suo *De Musica*⁵ lo ha già detto e in modo meraviglioso: "Quando al contrario un suono arriva alle orecchie per un lungo periodo senza interruzione e quando alla fine, arriva un altro suono... il movimento dell'anima che si è verificato nell'attenzione al suono passato *e svanito quando passava*, viene represso dall'attenzione verso il suono che arriva dopo senza interruzione, cioè non resta tale e quale nella memoria..." Infatti, si tratta bene di saper pensare una presenza dell'assenza.

L'"ora – coscienza di – continuo – unità" deve così pensarsi non come un avvenuto, ciò che è per definizione senso mediante avvenire, ma a partire da una concezione dell'essere come presenza di un'assenza. L'"ora – coscienza di – continuo – unità", quando si formalizza correttamente, deve portare a un pensiero della presenza sempre svanito, cancellato senza invocare una temporalità, ovviamente, per definire quel che sfugge, lo svanito del modo di "essere". Il nostro sapere è sempre mutevole, sempre per cambiamento, pensare di un non saputo a partire di un "medesimo", ovviamente, questo medesimo dell'essere che consiste né in un pensiero tramite ripe-

4 Apro al pensiero metafisico in: P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit.

5 P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, p. 76, cit. Sottolineato da me.

tizione né in un pensiero tramite alterità (di chi, di cosa?). Mediante cancellazione un senso si rappresenta: la questione di metodo è quella del *pensante* e non del pensato, che rimane per ripetizione il saputo, un sapere. Cos'è allora il "segno", voglio dire il modo dell'"essere" sapere? Un'"ora – coscienza di – continuo – unità" ma a partire da una rappresentazione di ciò che annuncia per cancellazione.

Il medesimo dell'essere quindi implica questa cancellazione, costitutiva del medesimo in quanto si possa parlare di un conoscere che non venga confuso con una ripetizione. Tale rappresentazione, ciò in cui consiste *pensare*, riporta precisamente a quell'impossibile dire, a quel che non è, cioè al pensiero per annuncio/cancellazione. È questo che nomino il pensante del pensare. Il *pensante* consiste in un sapere estraneo a ogni ripetizione. Esso consiste, così come ho già detto, in un "medesimo", necessariamente, poiché conoscere, ancora una volta, è tale solo per invocazione di un sapere, ma un medesimo dell'essere che non è una ripetizione. Se, nella nostra civilizzazione ebraico-cristiana, la forma dell'"essere" si manifesta, si traduce tramite un "passaggio" (la nostra vita è solo un "passaggio", si dice, cioè il senso è "passaggio") è perché noi pensiamo la verità come rappresentazione di ciò che "è" tramite ciò che "non è". Il pensiero profano dei Lumi ha pensato di poter trascrivere tale questione metafisica in una questione di tempo. Non si può fare errore peggiore, come ho già detto.

L'annuncio/cancellazione resta più che mai il nostro modo di pensare l'"essere". Il "continuo", prendiamo questo esempio che può forse sembrare il più paradossale, il meno evidente di ciò che pretendo, è costitutivo di un senso perché attesta quest'ultimo tramite una pienezza che è consistita in un oltrepassamento di tutto quel che può alterare, proibire la presenza metafisica come pensiero dell'"essere". Il concetto di "evoluzione" ne è, indubbiamente, l'espressione più spettacolare dove il "continuo" deve sapere imporsi nei confronti di tutto ciò che può sembrare diverso, discontinuo, alterato, tutto ciò che può portare al senso senza che di conseguenza quest'ultimo manifesti una unità. L'"evoluzione" consiste, infatti, in un modo di rappresentare il continuo, cioè un modo dell'"essere" (o senso) al di sopra di ogni cambiamento, di ogni alterità. Il "cambiamento" è pensiero solo come fenomenologia del "continuo". Questo modo di attestare la verità, per ripetermi ancora, questo modo di concepire quel che "è", dalla filosofia dei Lumi, consiste in una temporalizzazione del tempo: l'"evoluzione" significa il pensiero di un "medesimo", un medesimo attraverso e

oltre i tempi, sempre diverso ma il diverso di questo medesimo, cioè all'in fuori del tempo.

Tale definizione dell'"evoluzione" può forse sorprendere; eppure è così che ragioniamo. L'"origine" significa modo dell'"essere", cioè quel che si (ri)trova attraverso il tempo, un medesimo dell'"essere", di conseguenza, grazie al quale solo una "storicizzazione", il senso del mondo nei tempi, tramite il tempo, è possibile. Arma filosofica contro il pensiero religioso, la temporalità del tempo del pensiero profano si oppone ed esclude ogni "metafisica" per formalizzare ciò che costituisce la verità, il senso. L'"umano" è un continuo per trasformazione permanente, "storia", ciò che chiamiamo "evoluzione". Si tratta di un medesimo dell'essere pensato come un'"origine", il che significa la determinazione che (si) compone con/tramite il tempo. Rimane, ovviamente, il mistero di un tempo che agisce, che agisce da solo, di un tempo "grande scultore" come si dice spesso ma è indubbiamente il prezzo da pagare per sbarazzarsi della metafisica, equiparata al pensiero religioso (cioè all'irrazionale) dal pensiero profano.

Per quanto mi riguarda, temo molto per il pensiero razionale che il prezzo da pagare sia ben troppo alto in quanto questa temporalizzazione del tempo consiste, in fine dei conti, nel non spiegare nulla. Peraltro, concepire la nozione di "evoluzione" come il pensiero di un annuncio/cancellazione, come propongo, cioè come una concettualizzazione particolare di una metafisica della presenza non ha nulla di necessariamente "religioso". Questa comprensione, almeno è quel che penso, è altamente più razionale di quella che implica la temporalità del tempo che, ancora una volta, finisce col non spiegare nulla in quanto il senso viene rimandato su un agire del tempo, in altri termini in un "destino", mentre si tratta, per la filosofia profana precisamente, di costruire la pienezza del senso, o razionalità, a partire da una dominazione del tempo per l'"umano". Il pensiero dell'"essere", ciò che "è" tramite ciò che "non è", deve così portare, secondo me, a una nuova rappresentazione del senso, a una nuova fenomenologia, voglio dire a un metodo razionale che mostra l'"evoluzione", per mantenere il nostro esempio, oltre ogni tempo, per annuncio/cancellazione.

Il continuo è il modo di tradurre il "passaggio", questa metafisica del cristianesimo, dove "passaggio" significa ciò che "è" tramite ciò che "non è". Non si tratta qui unicamente del pensiero della sola escatologia, questa morte tramite la quale si capisce il vivente (non essere ma dell'essere di un senso "divino"): ancora una volta, si tratta della metodologia che costitui-

sce il nostro modo di pensare il senso, cioè l'“essere” del mondo: qualcosa (si) cancella annunciando(si). Il pensiero religioso e il pensiero profano, ancora una volta, sono sicuramente molto più vicini di quanto si pensa e tale opposizione voluta, antagonismo di “due campi”, esprime a volte solo conformismo confortevole.

È proprio quel che annuncia per cancellazione che è al principio di ogni rappresentazione dell'“essere”, che apre a una conoscenza, cioè a una fenomenologia dell'“essere”, come il pensiero di ciò che “è” tramite ciò che “non è”. Ma, ancora una volta, si tratta qui di una stretta questione di metodo, quella del non saputo del sapere e che non può, ovviamente, non aprirsi a partire dal pensiero di un medesimo, il che significa ricerca/costruzione di questo “medesimo”. Per essenza, l'alterità non può tradurre correttamente questo modo della rappresentazione del sapere e quel che “è” Altro riporta, necessariamente, a un pensiero la cui formalizzazione è la trascrizione di un “medesimo”. In che cosa potrebbe, infatti, consistere un pensiero dell'Altro se non siamo capaci di concepire una conoscenza per medesimezza che, allora, e solo allora, può pensare l'alterità. Questa non può pretendere di rappresentare il principio primo del conoscere. Il pensiero metafisico, ciò che “è” tramite ciò che “non è” implica come punto di metodo primo il pensiero del “medesimo”, un modo di pensare l'“essere” del mondo che esclude, precisamente, l'alterità come principio metodologico primo.

La metafisica della presenza dell'assenza, pensiero dell'“essere” a partire da una rappresentazione di ciò che annuncia per cancellazione, implica il pensiero del “medesimo” tramite il quale diventa possibile il conoscere razionale, cioè una fenomenologia: ciò che “è” tramite ciò che “non è”. Questo è un primo punto di metodo. Un secondo ci porta ancora a quel che nomino il non saputo. Trascrizione della rappresentazione di un sapere, il non saputo, lungi dal consistere in un estraneo al sapere, ne è invece una manifestazione. L'al-di-là del sapere, così come per esempio, nominiamo la “creazione”, implica la possibilità di pensare il non saputo, possibilità che può solo rimandare al sapere. È a partire da queste considerazioni, elementari, è vero, che bisogna introdurre il pensiero del “medesimo” e dedurre che l'“alterità” non potrà mai rappresentare la primissima questione di metodo. Ma questo “medesimo” cos'è? È medesimo di una “medesimezza” che significa *creazione*, un sapere per nuova percezione, rappresentazione, del vero. Esso consiste, in questo senso, in un al-di-là del sapere ma attraverso il solo sapere, ancora una volta. La “medesimezza” implica che

il “medesimo” (si) apre, apre al senso, si sposta per rappresentazione del non saputo: l'ignoto diventa sapere.

Una “ritenzione” consiste in un pensiero che domina, si impone malgrado l'agire del tempo che, come si dice, “cancella”. La “ritenzione” consiste così nella denegazione che un pensiero possa tradurre, tradursi come, una cancellazione ed è, del resto, proprio per questo che viene invocata la “temporalità”: essa consiste in una rappresentazione o costruzione dell’“umano” nel senso in cui quest'ultimo significa un controllo assoluto di tutto ciò che, per essenza, “fugge”, “sfugge”, “si dimentica”, “si cancella”, ecc., e che risulta dall'azione del tempo. L’“umano” significa controllo del tempo che realizza la “razionalità”. Pensare così, ancora una volta per costruire la “razionalità”, è assolutamente irrazionale in quanto questo tempo, che fa e disfa ugualmente ciò che fa, è una concezione che qualifico come “mistica”. Il tempo distrugge allo stesso modo in cui costruisce; in fondo nel modo che (ci) fa più comodo. Tutto quanto è assurdo ma quest'assurdità in un certo modo, indubbiamente, rassicura: il pensiero profano vincerebbe così sul pensiero religioso, “mistico” (!), per essenza inquieto e che il suo Dio rassicura. Ma questo rassicura anche il pensiero profano perché è anche all'angoscia della morte che risponde questa costruzione di un tempo dominato, tutto “umano”, tramite la potenza della sola ragione, una morte che, anche se non può essere sfidata e vinta, per lo meno rimane costretta entro i limiti del solo spazio psicologico.

Questa metafisica della presenza dell'assenza che propongo, fa sì che la questione di metodo qualifichi come secondaria l'opposizione religioso-profano: bisogna pensare la questione dell’“essere” al/del mondo come ciò che “è” tramite ciò che “non è”, senza riferirsi a quel che sarebbe un agire del tempo; il quel che “non è” non porta verso un pensiero di un avvenire o di un quel che “non c'è più”, nemmeno verso una proiezione di un a venire a partire da un avvenuto. La “storia”, questo modo dell'essere come un’“origine”, “originario” del pensiero dei Lumi, implica uno “storicismo”, cioè il presente di un passato dove “*ciò che passa*”, il “*passante del passaggio*” precisamente, è totalmente impensato, totalmente escluso da quel che significa conoscere, che costruisce solo con “ora – coscienza di – continuo – unità”, tramite proiezione di un tempo fermo, in altre parole!

Questo “storicismo”, così facendo, implica un pensiero metafisico e anche quando lo nega radicalmente, una metafisica della presenza. La metafisica della presenza dell'assenza, il modo corretto di pensare l’“essere”, il

senso, come ciò che (si) cancella annunciando(si) è compresa come una metafisica del “trattenuto”: il pensiero razionale crede di capire che “razionale” significa tempo trattenuto, tempo sospeso, tempo dominato che apre, allora, alla possibilità di una umanità immortale e senza Dio. L’idea di dominazione del tempo apre alle scienze “umane” e “scientifiche” (della natura), queste nuove costruzioni caratteristiche dell’epoca contemporanea. Il presente-passato (ma anche il presente-futuro) è il principio metodologico primo, l’“originario” (la famosa “origine” dei Lumi che insegue la sua concettualizzazione), dal quale si deduce il senso, il “dopo”; il senso è filosofia, cioè “filosofia della storia”, che significa una filosofia della dominazione sul tempo. Karl Marx ma anche Darwin, Freud, ecc., per citare solo esempi famosi, testimoniano questa nuova filosofia.

Un principio, l’“origine” o “originario” come si dice lungo i secoli diciannovesimo e ventesimo, è il principio esplicativo, il senso profano del mondo, cioè la “storia”. Tutta la posta in gioco metodologica, che diventa “ideologia” in quanto, infatti, questo principio rinvia solo a quel che si vuole porre, verte ovviamente su ciò che implica questo principio, su ciò che ne costituisce la sua validità. A seconda di quel che afferma, un senso del mondo è dedotto, viene letta una verità. Questa “filosofia della storia” che, ancora e ancora, è un osservatorio dei tempi, consiste in un pensiero del “medesimo”, il che significa, all’occorrenza, una “ritenzione”, quel che “attraversa” il tempo nel senso in cui il tempo è senza presa sull’“umano”. L’“alterità” non può tradurre questa filosofia del tempo, per definizione, perché questa “ritenzione” può solo significare una “medesimezza” al principio del senso. Una “rivoluzione”, per esempio, non implica un’alterità ma, ben al contrario, la scrittura di un “medesimo” come un “fondamento”. La rivoluzione “politica”, infatti, si scrive sempre come un’“origine”, una “funzione”, cioè questo “medesimo” che genera, a partire dal quale si scrive, il senso: la “storia”, cioè questo presente di un tempo e questo, per ogni tempo, l’“originario”. Ovviamente, qui, c’è la tentazione di sostituire un’“origine” con un’altra, un’altra origine per ricomporre il presente di un tempo, in altri termini il senso del tempo presente. La rivoluzione politica consiste non in una alterità che allora sarebbe ciò tramite quello si pensa, si definisce, la “rivoluzione”, essa consiste prima nella sostituzione di un medesimo (il fondamento di un nuovo mondo) nei confronti del quale il vecchio mondo non riveste alcun ruolo e soprattutto non quello di fondamento (per alterità), ciò che non avrebbe alcun senso.

Non c'è per l'esattezza un "passaggio" in questa ipotesi della "rivoluzione". C'è una violenza con questa sostituzione (che può, peraltro, essere giusta o meno) di un presente: un *ora* diventa *coscienza di* questo presente del tempo la cui *continuità* ne garantisce l'*unità*, ancora una volta. Questa fenomenologia, che consiste in questo ora del tempo, pone seri problemi in quanto viene affermato un principio di verità a partire da una temporalità del tempo che è solo temporalità... per atemporalità del tempo: un "ora"! Il problema, è chiaro, è che, procedendo così, il ragionamento consiste in una tautologia: il prima atemporale ma di un tempo spiega il passato del presente. È proprio assurdo. Da un "originario", cioè un'atemporalità, accediamo alla verità, cioè al dopo del tempo. Ancora e sempre, il pensiero profano rimane vicino al pensiero religioso, voglio dire tramite questa eternità che apre al pensiero del tempo, ma quel che rimane razionale, tramite le sue premesse, per un pensiero religioso difficilmente lo è per un pensiero profano.

Il problema, ovviamente, per una concezione profana, sta nel fatto che è il nostro sapere che stabilisce un "originario" e che questo "originario" quindi testimonia unicamente del nostro solo modo di sapere! È questo il modo tramite il quale pensiamo il non saputo ma, manifestamente, non si riesce. La tautologia, come spesso l'ho detto, non è mai lontana dalla formalizzazione corretta di un ragionamento razionale. La metafisica della presenza porta a una concezione auto referenziale dei ragionamenti che costituiscono le tautologie (o "retrodizioni", cioè "relativismi", altra assurdità teorica). Il ragionamento razionale corretto pone la presenza dell'assenza, come fa per esempio la metafora del "passaggio", ciò che significa pensare il senso come "essere", ancora e ancora, come ciò che "è" tramite ciò che "non è". Il pensiero del "medesimo" si impone allora *logicamente*: sapere significa apertura, al-di-là del sapere che solo il pensiero di un "medesimo" può formulare correttamente, cioè razionalmente. È qui, infatti, l'unica via razionale per capire quel che è sapere.

Questo "medesimo", ovviamente, implica una "medesimezza" perché non può suscitare un senso come "medesimo del medesimo"! Pensare così sarebbe un'assurdità. Sapere non significa ripetere. Sapere implica di conseguenza un oltre, un "medesimo" ma che solo il pensiero di un "medesimo" può guidare. Questo "medesimo" definisce ciò che fa segno, cioè ciò che mostra e porta alla comprensione del mondo; pone una "medesimezza" che va oltre quel che sarebbe pensiero per auto evidenza di un medesimo, ovviamente. Ogni pensiero razionale funziona così. Il pensante del pensa-

re “vede”, il che significa che legge la “medesimezza” del mondo, mostra la verità; nulla è descrittivo ma tutto è “enunciativo”, dove ciò che si “enuncia” consiste in una *creazione*, un’*ermeneutica*, ciò che “è” tramite ciò che “non è”. Si accede al visibile tramite il pensante del pensare, questo indicibile ma, è pur vero, pensiero della verità che introduce la nostra metafisica della presenza dell’assenza.

Il “medesimo”, è la conseguenza di quel che ho appena detto, non testimonia affatto di ciò che sarebbe la sua propria evidenza: il medesimo non significa conoscere per auto identificazione, non significa un “ritorno”, per esempio, questo pensiero di una verità per “a sé” di un “sé”. Un raffronto di questo tipo implica entità già definite e che si rapportano solo al sapere, al solo sapere, escludendo ogni riferimento al non saputo. Un “raffronto” riporta a una “identificazione”. Il “medesimo”, come ho detto, porta oltre il “medesimo” e quindi sola una “medesimezza” ne testimonia: è “medesimo” attraverso ciò che “non è”. Il “medesimo” non (si) riproduce, non consiste in un sapere per ripetizione. Non può attestar(si) per la mostrazione di una evidenza, un “sé” “a sé”, per mimetismo, per dirlo in una parola, questo *false* stesso del “medesimo”. Il “medesimo” non apre di più alla “differenza originaria”, per pensare come Jacques Derrida, senza dubbio ci tornerò, il cui senso, allora e necessariamente, consisterebbe nella continuità per differenza, differenza fondatrice in quanto medesimo tramite l’altro, medesimo perché altro, ciò che rimane paradossale per non dire contraddittorio. Il pensiero di un medesimo si trascriverebbe, infatti, non come la medesimezza di un medesimo ma come un “altro”, consisterebbe in un pensiero “altro”. È difficile immaginare quel che potrebbe essere. Non c’è, ovviamente, alcuna “evidenza” al principio del pensiero del “medesimo” ma questo non può significare che essa implica l’“altro”, il pensiero per “altro”. Il pensiero del “medesimo” riporta, necessariamente, a una “medesimezza” o modo del sapere che sfida il non saputo in quanto esso interroga il sapere. La questione di metodo apre a una fenomenologia come un al-di-là di un “medesimo”, al-di-là di un “ora – coscienza di – continuità – unità”, a questo non saputo quindi, la “medesimezza”, a ciò che “è” tramite ciò che “non è” ma che permette di pensare l’“essere” del “medesimo”.

È tramite la rappresentazione di una “identità” che, tradizionalmente, si definisce ciò che è conoscere, dalla quale si deduce, allora, il conoscere differente (l’“altro”, l’“alterità”, ecc., tutto quanto la nostra filosofia occidentale insegue da una cinquantina d’anni). Ma l’“identità” è un’illusione (ri)

costruita dal pensiero profano dei Lumi. “Origine” di un (del) mondo (a prescindere da quel che si intende con la parola “origine”), essa è l’immobilità, la “natura” del mondo umano, di ciò che significa, di conseguenza, la sua “cultura”. Il pensiero del “medesimo” non consiste affatto in una costruzione “identitaria”, in un ritorno al “sé” dell’“essere”. Consiste, proprio al contrario, in un al-di-là del sapere. All’opposto dell’“identità”, è la “cancellazione” che viene ricercata in questa “medesimezza” del “medesimo”: ciò che “è” tramite ciò che “non è”, il “medesimo”. Ma esso non si costituisce come una differenza, sarebbe disconoscere di nuovo la questione metafisica, il pensiero del “medesimo” implica tutt’altro la (il) non (pensiero della) differenza, precisamente, se è pensiero dell’indicibile, il pensiero del “medesimo” rimane il pensabile e ciò, per “medesimezza”. Il “medesimo”, in altri termini, è pensiero per trascendenza, ciò che “è” tramite ciò che “non è”, apertura, per mostrazione, alla verità del mondo.

L’“identità”, tutt’al più, tutt’al meglio, è un pensiero della ripetizione, per ripetizione: con un ragionamento identitario, infatti, non si pensa. Si martella, se vogliamo, quel che sarebbe la verità per riproduzione di un’“origine”, cioè dell’immutabile. È assurdo. Il pensante è ciò tramite il quale il nostro pensare consiste, in un al-di-là del sapere e con il solo sapere: il pensante del pensare cerca questa “medesimezza” del sapere, questo “medesimo”, così facendo, interroga il nostro sapere. Non il suo “altro”, cosa potrebbe ben significare l’“altro” del sapere?! Nemmeno il suo “differente” che implica un sapere per pensiero di una medesimezza, ovviamente. Il pensante è l’atto di cognizione tramite il quale si accede alla comprensione di ciò che implica il nostro sapere: è (ri)nascita, mobilità inerente a ogni pensiero dell’“essere” con questa “ricerca”, annuncio, sempre rinnovata della cancellazione (del’) “essere”: metafisica della presenza dell’assenza. La rinascita non significa il differente ma la scoperta sempre ricominciata della medesimezza del medesimo.

La difficoltà teorica è, ovviamente, quella che consiste nel dire questo “passaggio”, *quel che passa passando*, dire la cancellazione, in altri termini, a partire da una formalizzazione di ciò che “è”. Sembra ovvio, invece, lì è la nostra cultura, dire quello che “è” e questo in particolare a partire da quel che sarebbe “rimanente”, da quel che non è stato oggetto di cancellazione, da quel che consiste in un sapere perché “ritenzione”. Sembra, infatti, più pertinente per la nostra cultura tradurre l’“essere” del mondo come un essere al mondo, di conseguenza per tutte le formalizzazioni che possono tradurre questo essere al mondo come ciò che “rimane”, il “presente”,

ciò che implica nonostante la cancellazione (che risulta dall'azione del tempo). L'osservazione che faccio qui, è che tutte le manifestazioni teoriche dell'"essere" consistono in una esplicita e integrale opposizione a ogni pensiero (metafisico) della cancellazione e ciò a favore di una affermazione di un senso come tempo dominato, grazie al quale c'è "senso" precisamente. Questo "essere" del mondo, "essere" per rimanenza al mondo, consiste, lo ribadisco, in una concettualizzazione di un "essere" per temporalizzazione del tempo che scarta la metafisica. Solo un pensiero di sopravvivenza, chiamiamolo così, apre a una rappresentazione dell'"essere" al mondo, sopravvivenza che, è quanto mai evidente, ignora una possibile implicazione religiosa (in quanto non razionale) per considerare il senso solo come la resistenza a tutto quello che cancella, come una vittoria sul tempo.

L'"essere" al mondo si scrive, quindi, con quel che sarebbe la "memoria" del mondo, la "ritenzione", questa sopravvivenza per "essere": *al* mondo. "Memoria" del mondo, cioè *rimanente costitutivo* del mondo: il mondo *appartiene* a questa umanità che ha vinto, col suo pensiero, la "ragione", la cancellazione (l'azione del tempo, ancora una volta, per un pensiero profano). Il mondo si trascrive attraverso un *racconto* che porta questa forma dell'essere al mondo come rimanente per passaggio, ciò che rimane *dopo* un passaggio, sempre per un pensiero profano, un "linguaggio" dunque tramite il quale l'"umano" si racconta come ciò che può dominare la temporalità del tempo. "Umano" significa che qualcosa rimane. Questo modo di formalizzazione della questione dell'essere, in altri termini, è esattamente il modo opposto, il più radicalmente opposto a una formalizzazione che implica il pensiero metafisico della presenza dell'assenza e concettualizza, formalizza la questione del senso a partire da una metafisica che è quella della presenza.

Ma quest'opposizione, questa scrittura in negativo della metafisica della presenza dell'assenza porta i suoi pesanti misteri metodologici. Quale è l'essenza di questo "rimanente"? Come opera questa "ritenzione" in quanto il rimanente è "rimanente" per scelta, per cancellazione che apre alla conoscenza dell'"essere" del mondo. Di chi, di cosa essa testimonia? Perché, è ovvio, l'ho appena detto, questa "ritenzione", questo "rimanente", questa "memoria" esprime una cancellazione: ciò che trattiene consiste in un trattenuto – il rimanente di un tempo svanito – di cui non si sa troppo bene la ragione di tale "ritenzione" e dell'oblio che essa implica, la natura dell'agire del tempo, in altre parole. Questa razionalità, formalizzata come una

temporalità del tempo è, in fine dei conti, poco esplicativa di questo “essere” al mondo. Un'altra formalizzazione dell'“essere” per cancellazione, quel che propongo per la metafisica della presenza dell'assenza, eviterebbe tutti i problemi irrisolvibili di metodo. Quel che passa-passando, per spiegare questo “passaggio”, metafora del senso, porta la formalizzazione del senso a un impossibile “a sé” del senso, all'“essere” come ciò che “è” tramite ciò che “non è”, a un'assenza ma che, tuttavia, non consiste in un pensiero del tempo, in una temporalità.

Quel che passa-passando: quella rappresentazione del senso non può portare al pensiero di una memoria se non concepandola come una “memoria dell'oblio”, il che non avrebbe molto senso. Il senso porta al pensiero della trascendenza, a un “essere” come una traccia/cancellazione. Il tempo è indifferente a tale questione di metodo. La “memoria” implica una metafisica di un tempo presente, “trattenuto”, una non temporalità, in altre parole, di quel che si costituisce pertanto come senso tramite temporalità del tempo. Ciò rimane contraddittorio. Bisogna concepire cos'è il tempo come sapere che implica, in quanto tale, una rappresentazione del non saputo. Conoscere significa quel che si crea per evocazione non di quel che costituisce il rimanente ma, al contrario, di quel che costituisce “la mancanza” al sapere, questo non saputo al quale si può accedere solo tramite proiezione del sapere, di conseguenza e necessariamente tramite pensiero di un “medesimo”, quindi, per il quale il non saputo è solo “medesimezza” per mancanza. Quest'indicibile, il non saputo, non solo non è un ostacolo al sapere ma, al contrario, ne istituisce la condizione di possibilità con questo pensiero stesso del “medesimo”. La “ritenzione – rimanenza – memoria” fanno senso per invocazione di un “medesimo” grazie al quale si accede a questo sapere istituito, al “sé” per medesimezza, l'“a sé”. Queste testimonianze del modo dell'essere si istituiscono attraverso una “medesimezza” che traduce la questione dell'“essere”, come ciò che “è” tramite ciò che “non è”, come una cancellazione, fuori da ogni concettualizzazione di una temporalità del tempo del mondo.

Il senso (si)annuncia cancellando(si): un “rimanente” manifesta l'“oblio”, non essere tramite il quale l'“essere” del mondo si concepisce e si percepisce. L'“oblio” non significa il nulla del pensiero ma al contrario la sua essenza, il quel che passa-passando la cui fenomenologia può solo consistere in una percezione di ciò che “è” tramite ciò che “non è”. Capisco un suono quando finisce, capisco l'inizio con la fine del suono, il prima con il dopo di quel che passa-passando. Cito spesso Husserl che pensa

di enunciare una potente verità quando egli dice che “il tempo passa tra le dita”. Egli associa la questione del senso a quella del tempo, fa col senso una questione di tempo. Ma non è il tempo che “passa tra le dita”, è il senso che sembra sempre sfuggire. Ma questo in quanto, non smetto di dirlo, esso “è” senso attraverso quel che “non è”, il quel-che-non-è” dell’“essere”, la presenza dell’assenza.

Con questa metafora del senso, che sempre fugge, ci sfugge, di un senso, in altre parole, assente, impossibile, indicibile “medesimo”, assente a “noi” “medesimi”, con questa metafora di un senso infissabile, che sempre “passa”, diciamo quel che fa senso, tratteniamo, è qui il pensante del pensato, ciò che fugge, ovviamente, altrimenti di cosa parleremmo allorché evochiamo il senso? Tutta l’opera cognitiva per la quale si enuncia il senso consiste, di conseguenza, nella mostrazione di un evento di ciò che si costituisce per cancellazione. Il senso non si traduce con una temporalità, un “non ancora” o un “non più” per dire il “non essere” dell’“essere”. Il pensiero razionale della filosofia dei Lumi, lo voglio ribadire, consiste in una filosofia del tempo, il che significa in una temporalità del tempo dominata; lì è l’essenza del principio di “ragione”. Con il pensiero si afferma una verità che il tempo, è qui la sua essenza, la cancellazione, non potrà cancellare. La ragione dice il passato e l’avvenire, la verità dell’essere come al-di-là del tempo “presente”. Il racconto del passato o il racconto dell’avvenire, l’esperienza scientifica, per esempio, sono le due stesse caratteristiche del principio di ragione della filosofia profana dei Lumi, sono entrambe una “proiezione”, ciò significa la rappresentazione di una temporalità del tempo che significa un tempo controllato.

Benché questo sia razionalmente assurdo, è il nostro modo “razionale” di pensare. È assurdo perché, sant’Agostino lo diceva già nel suo *De Musica* poi nelle *Confessioni*, se vogliamo parlare del passato di un passato, veramente, ebbene non possiamo dire nulla. Stessa cosa per il presente e il futuro. Il passato è il pensiero di un presente del passato, quel che “è” tramite quel che “non è”, pensiero che riporta non a un “prima” temporale ma a un dopo, cioè a un pensiero metafisico, che testimonia quindi del modo del “essere”, in altri termini, di questi modi attraverso i quali si attesta la verità. Un racconto è la costruzione di una mostrazione, quella di una cancellazione che testimonia dell’“essere”: che testimonia, il che vuol dire che annuncia per cancellazione. La “temporalità del tempo” è un modo di pensare la verità del mondo per antropomorfismo, è la scrittura per la temporalità del tempo dell’“umano”: è qui l’essenza del pensiero

dei Lumi, ancora una volta, la scrittura dell'“umano” a partire da una filosofia del tempo.

Invocare la temporalità per definire quel che è “umano” è, certo, pertinente, risiede lì la condizione di “umano”: nell'essere mortale. Ma è diverso dal dire che la cognizione è sapere perché trascrizione dell'azione del tempo. L'errore è tanto più facile da commettere dato che bisogna saper dire ciò che “non è”, il ciò che non è dell'“essere”, la presenza dell'assenza, che sembra dover tradursi come l'evidenza di una temporalità del tempo. Ho fatto osservare altrove⁶ che sant'Agostino e Freud, quest'ultimo può certamente essere presentato come il pensiero profano per eccellenza, si esprimevano ugualmente per pensare l'“essere” del senso: *un quasi oblio*. Potrebbe senz'altro sembrare per lo meno audace parlare semplicemente di “oblio” per qualificare l'essere al mondo (per esempio l'“inconscio”). Però tale audacia, radicale, potrebbe essere l'espressione più logica del principio di razionalità. Un “quasi oblio”, infatti, non dice l'“oblio” ma la reminiscenza, una forma particolare quindi di un modo di sapere per rappresentazione di una ritenzione. Questa forma non dice, in altri termini, ciò che bisogna pure saper dire, cioè la cancellazione, la presenza per l'assenza. Questa espressione, “quasi oblio”, mantiene una concezione del senso come presenza quando bisogna saper tradurre il senso come “presenza dell'oblio”.

Cancellazione, cioè quel che “è” tramite quel che “non è”. Lo ribadisco, sapere implica il pensiero di un “medesimo”, quel che guida il pensare di ciò che annuncia per cancellazione, che mostra la cancellazione, ciò che “è”. La similitudine, per esempio, è consistita nel pensare la questione del senso come “essere” per l'ebraismo e il cristianesimo. La similitudine consiste, ovviamente, nel pensare la verità del mondo come ciò che “è” tramite ciò che “non è”, modo di pensare l'“essere” tramite il quale conosciamo. È corretto dire, sempre per fare un esempio, che l'“inconscio” è il modo di testimoniare la verità di un essere al mondo, che mostra l'“essere” come ciò che “è” tramite ciò che “non è”. È, così come lo vedremo con Jacques Lacan, l'intera teorizzazione della “mancanza” della psicoanalisi. Ciò che “è” tramite ciò che “non è” costituisce l'“essere” al mondo, il modo di *mostrare* la verità, di vedere il mondo. L'“inconscio” testimonia l'essere al mondo attraverso ciò che costituisce “la mancanza”, l'assente del “sé”, l'“a

6 P. Nerhot, *Questioni fenomenologiche seguite da letture freudiane*, Cedam, Padova 2002, ugualmente, P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit.

sé” di una “medesimezza”. Ovviamente, è sempre solo dell’“essere” di cui testimonia la cancellazione. La “memoria”, per esempio, significa la manifestazione di un senso per cancellazione, la memoria evoca l’oblio. Il problema che si pone qui è di non tradurre “memoria” come una temporalità, una verità nel tempo, del tempo. Bisogna saper imparare a pensare la questione del senso come quel che (si) annuncia per cancellazione. La presenza di un’assenza metafisica.

La “durata” appartiene a tutti questi modi dell’essere che sono la “ritenzione”, la “memoria, ecc. Essa è ciò che si oppone all’opera (distruttrice) del tempo, specie di anti tempo del tempo (che passa), un’impossibile cancellazione. Si dice, per esempio, che “le istituzioni non muoiono”, che dunque una comunità trova il suo fondamento in un impossibile oblio, trascendenza temporale (cioè del tempo nel tempo). Una “durata” implica che niente “precede” e niente “segue”. Questa sfida al tempo significa l’impossibilità dell’azione distruttrice del tempo. Questi ragionamenti sono, per lo meno, singolari. È ovviamente più corretto ignorare il tempo, puramente e semplicemente, piuttosto che ignorare...evocandolo!. Col pensiero di un quel-che-segue, ciò a che porta la nozione di durata, non si fa altro che ignorare quel-che-precede e grazie al quale tuttavia quel-che-segue ha lo statuto di “seguito”: viene implicato come “durata” in quel che è seguente. Si elabora, per conseguenza, con la nozione di “durata”, una spiegazione consistente in un determinismo, il pensiero di un prima dopo attraverso il tempo. L’errore, secondo me, è concepirla come una temporalità mentre è più corretto pensare questa “durata” come un pensiero metafisico della presenza dell’assenza: il “seguito” mostra l’assente ma tramite il quale esso “è”.

Questa reintroduzione della questione metafisica ha sulla questione di metodo conseguenze assolutamente considerevoli. Il “noi”, l’“oggi”, la “comunità”, il “io” ecc., ciò tramite il quale un pensiero (si)interroga, ciò tramite il quale una verità si enuncia, viene classicamente pensato come uno stato temporale, un essere “qui”, “ora” che si pensa/conosce grazie al suo prima nel tempo e di cui sarebbe la stretta ed integrale conseguenza. L’ho detto, questo modo di interrogare una temporalità implica un ragionamento di tipo “identitario” e tautologico poiché esso compone il passato del tempo come un presente-passato, questo presente, quindi, che ancora si manifesta, immutabile, incambiato, “dopo”. Ho già detto perché tali ragionamenti sono irrazionali. L’“identità” è pensiero per ripetizione. Con questa nozione, infatti, non si pensa: (si)pensa, (si)riproduce. È incompresa la

questione di metodo che implica sapere, voglio dire il pensiero del “medesimo”, la sua “medesimezza”.

Un ragionamento non è “razionale” perché non religioso. I ragionamenti religiosi che implicano la “similitudine”, per esempio, possono essere perfettamente razionali mentre, al contrario, lo sono ben poco numerosi ragionamenti su l’“alterità” o sulla “differenza”. Il “medesimo” implica un ragionamento che si riferisce al non saputo, tramite il quale solo il “medesimo” apre a una rappresentazione. L’“identità” ne è la più perfetta antinomia che implica il pensiero del “sé” come un “a sé”, cioè una auto referenzialità ma che riporta il conoscere a una mera convenzione, una mera definizione. L’“identità” consiste in un pensiero di un a venire di un avvenuto, che lo definisce come tale e di cui questo a venire, di conseguenza, testimonia. Pensiamo di ritrovare, così pensando, la temporalizzazione di un tempo, un prima dopo del tempo, mentre, ragionando così, questo “a venire” è senso molto semplicemente perché proiezione di un avvenuto che, in questo, evidentemente, testimonia. Testimonia di un a venire, in altre parole, per un’atemporalità, un presente oltre il tempo, una metafisica della presenza.

La “ritenzione”, la “memoria” ecc., sono espressioni metafisiche di una presenza tramite la quale, sola, si pensa la verità. Questa comprensione della questione metafisica è errata, ancora una volta. Antropomorfismo, essa pensa di poter allontanare questo timore, quest’angoscia, chiamiamola come vogliamo, dell’assenza. La “ritenzione”, la “memoria”, la “coscienza di”, ecco quel che rassicura, acquieta, poiché tali nozioni implicano che il pensiero, sarebbe qui l’essenza dell’“umanità”, la sua razionalità, consiste in una dominazione sull’agire del tempo, in un’immortalità. È notevole, del resto, che tale ansia porta a rappresentazioni religiose e profane. Viene ignorato che il prima è sempre il prima di un dopo, che il dopo apre all’interrogazione del tempo presente ma di cui quel che costituisce la “presenza”, precisamente, è radicalmente inafferrabile, assente. Questo “dopo”, dunque, apre alla questione del senso perché esso enuncia ciò che “è”. Questo modo dell’“essere”, in altre parole, consiste in una presentificazione di ciò che presente non è. La “memoria”, per ritrovare quest’esempio, nozione così essenziale della nostra cultura, afferma/riafferma una verità che significa identità in quanto passato presente del tempo, cioè un presente oltre il tempo.

Bisogna, però, sottolineare che tale nozione esprime in realtà la questione dell’“essere”, cioè quel che “è” tramite quel che “non è”, un modo di co-

noscere che non esprime un'“identità”, come tutti dicono, ma un “medesimo” grazie al quale conoscere è possibile. L'ho detto in precedenza, quello che fa “segno” implica una “memoria-oblio”. La memoria non si oppone all'oblio. La memoria significa ciò che “è” tramite ciò che “non è”, ciò che annuncia per cancellazione, la presenza dell'assenza. Assenza sempre riaffermata, più che memoria “selettiva”, come si dice ancora, la “memoria” costruisce questo “presente” che sempre “fugge”, “sfugge”, il che significa costruisce questo “medesimo” attraverso una “medesimezza” che esclude ogni possibilità di una ripetizione: in questo, la memoria non è mai “selettiva”, non si ricollega a ciò che è sapere e di cui si farebbe la selezione. La memoria, infatti, ci trascina alla ricerca di un “medesimo” attraverso il conoscere di una “medesimezza”, *la rinascita senza fine del senso*. “La memoria-oblio” testimonia la metafisica della presenza dell'assenza, questo modo di pensare dell'ebraismo e del cristianesimo, del pensiero dell'“essere” come ciò che “è” tramite ciò che “non è”, mostrazione per presentificazione dell'assenza. Presenza dell'assenza del “sé”, pensiero di un “medesimo” che porta il senso oltre questo “medesimo”, al non saputo o “medesimezza” di un “medesimo” e che apre alla (nostra) verità. In questo, il “medesimo” consiste in una rappresentazione antitetica a quella che implica la nozione di “identità”.

Il termine di civiltà può forse portarci a una comprensione del mondo non sprovveduta di interesse. Ci sono tanti modi di proiettare la struttura universale del prima-dopo, tanti modi di pensare la presenza dell'assenza, per esempio di costituirla come una temporalità del tempo. Il cristianesimo, quando mantiene il dopo come la questione tramite la quale solo si interroga il senso, non ne fa una questione di tempo ma una metafisica della presenza dell'assenza e, in ciò, è “razionale”. Paradossalmente, così come ho già detto, è allorché si pretende di costruire il principio di razionalità come un tempo dominato che tutto incomincia a degenerare. Ed è senza dubbio questa formalizzazione della razionalità della filosofia dei Lumi che bisogna saper ricomporre in nome della razionalità, evidentemente. Per questo, bisogna imparare a disfarci da numerosi preconcetti metodologici.

Il primissimo, quello che condanna la metafisica in quanto tale modo di ragionare implicherebbe necessariamente il religioso e quindi l'irrazionale. Eppure, tutta la concettualizzazione profana, quel che nella nostra cultura significa “storia”, implica una metafisica, quella a partire dalla quale, così come mostro, si ottiene la nostra temporalizzazione del tempo. La “storia”,

come ho ribadito più volte, nega tuttavia questa temporalità poiché essa consiste in un puro e semplice presente, un atemporale presente. La nostra "storia" testimonia di quel che, per la nostra cultura, pensare significa. Religioso o profano, il pensiero razionale si costituisce a partire da una metafisica dell'essere che apre a una formalizzazione di un non saputo per una rappresentazione che testimonia del sapere e che non esprime correttamente, voglio dire razionalmente, una filosofia del tempo.

Religioso o profano, sapere implica un indicibile, così come ho mostrato⁷, che ci informa sulla condizione del pensare, su ciò che apre al sapere. Quest'indicibile apre al sapere in quanto concepisce l'essere, essere del mondo, tramite rappresentazione di una presenza per l'assenza, ciò che "è" tramite ciò che "non è". Quest'indicibile, condizione del pensare, insegna circa il pensiero razionale in quanto esso induce il pensare a diffidare del tempo e non a sfidare il tempo. Questo sapere implica la rappresentazione di un non saputo, il sapere sa, e, in questo, implica il pensare del non sapere. Non saputo indicibile, senz'altro, però modalità del pensare che, necessariamente, porta al pensiero del "medesimo" e non all'"identità" (l'impensabile, eccetto che in forma della ripetizione, ancora una volta). Il "medesimo" apre al pensare attraverso l'assente, che non significa "oblio" ("tempo"), non si costituisce tramite una temporalità ma per evocazione di qualcosa di comune, un al-di-là del "medesimo", cioè la presenza dell'assenza.

All'opposto, l'"identità" implica una temporalità poiché, per essenza, essa consiste nella produzione del senso come il pensiero di un prima e di un dopo che solamente questa temporalità può significare. L'identità consiste quindi in una provenienza, l'a venire di un avvenuto, come ho detto. Il problema, ancora una volta, è che si tratta di un ragionamento tautologico, la temporalità si scrive come all'infuori del tempo, un "essere" che non subisce l'impresa del tempo! Lo abbiamo osservato all'inizio di questo lavoro, il "continuismo" è fuori del tempo di un senso per temporalizzazione del tempo: le "specie" di Darwin, per esempio, ancora una volta, sono il fenomeno di un senso che si ottiene enunciando che la variazione è solo un "adattamento" a ciò che rimane senso, di conseguenza, per continuità. Adattamento di chi, di cosa, infatti: di un "essere" oltre al tempo, la "specie". Perché, in questo caso, pensiero del tempo, il "medesimo" si sposta verso una concezione identitaria che consiste nell'esclusione metodologica

7 Per esempio, P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit.

del non saputo per definire il sapere, il che è assurdo. L'identità è questa verità che ha vinto e vince l'agire del tempo, essa consiste allora in questo tempo dell'"essere" fuori dal tempo, vale a dire un "a sé" di un "sé" per pura auto referenzialità.

Il "medesimo" apre a una razionalità che, precisamente, esclude ogni auto referenzialità. Il "medesimo" porta al pensiero di un al-di-là del "sé", entità prima e indefinita da cui parte ogni ragionamento e a cui ogni ragionamento torna. Il "medesimo" significa così solo attraverso una "medesimezza", questo pensiero di un non saputo tramite il quale il "medesimo" accede a una rappresentazione. Prima di aprire *logicamente* al differente, il "medesimo" rappresenta con questa "medesimezza" che consiste nella scoperta di un non saputo. Il "medesimo" porta a un conoscere attraverso una "medesimezza" che non implica la mancanza. Il "medesimo" apre al pensiero dell'assenza, a un "Altro", se vogliamo, cioè ciò in cui non consiste l'essere "medesimo" ma che tuttavia rimane la scrittura di un "sé" come l'assente che implica una "medesimezza" di un "medesimo". Questa presenza dell'assenza costituisce il nostro modo di pensare quel che "è".

La "storia", per tornare a questa nozione chiave della nostra cultura occidentale, consiste necessariamente in uno storicismo quando essa si erige a sapere perché pensiero (di una verità) del tempo. Lo "storicismo" significa presenza a partire da una totalità del senso che istituisce questa temporalità: la "storia". Lo "storicismo" è prova di una verità della quale testimonia la temporalità "storica", cioè questo tempo di un presente riportato. Se c'è una *verità* storica è perché una verità è solo *storica*, quella che si attesta con un presente del (tempo) passato, inaccessibile verità però del presente di questo tempo che costituisce l'"oggi", oggi che non sa enunciare questa totalità, cioè il suo proprio presente, il "tempo presente" ma verità alla quale tuttavia diciamo che si accede tramite questo presente (di un tempo) passato. Tutto ciò è contraddittorio, non smetto di dirlo, e gravido di conseguenze, ovviamente, in quanto tali ragionamenti aprono a tutte le formulazioni auto referenziali del senso. L'"identità", ancora e ancora, si costituisce attraverso questa rappresentazione del senso che vuole che il presente di un tempo passato sia la verità di un tempo presente mentre il presente di quest'ultimo, precisamente, ci "passa tra le dita", per dirla come Husserl. Lo storico scrive la "memoria", cioè il quel-che-siamo, il che significa che egli scrive il tempo presente, o assenza, quel che manca, per invocazione del tempo passato, o presenza.

Assurdità metodologica, sicuramente, ma che costituisce lo stesso uno dei pilastri più importanti di ciò che concepiamo a titolo del metodo. Il pensiero profano dei Lumi, per ripetermi, concepisce la “ragione” come la capacità cognitiva di dominare il tempo come, esso crede, l’espulsione del pensiero metafisico mentre utilizza al contrario una metafisica, della presenza, per dimostrare la verità di ciò che la razionalità enuncia. Viene considerato che l’“oggi” è un indecifrabile “presente” – le variazioni della “sociologia o dell’etnologia, del tempo presente” sono infinite – un mistero, indubbiamente, ma che il passato, questo presente nel tempo, ci permetterà di decifrare. È un modo di pensare la nozione di verità completamente paradossale ma tuttavia è il nostro metodo razionale per pensare il “noi”, il “io”, l’“oggi”, ecc. In quanto saremmo vittime dell’azione del tempo, dobbiamo con la ragione liberarci dal tempo, dire il passato-prevedere il futuro, essere padrone del nostro mondo, essere il nostro proprio Dio, in quanto padroni del tempo. Non c’è più posto per il senso con il pensiero del “medesimo”, c’è posto solo per l’“identità”, che implica un pensiero della temporalità, questo modo di affermare il senso a partire da un primo del/nel tempo di cui il dopo costituisce il senso in quanto, come, il suo identico.

Così facendo, si è pensato di escludere il religioso, cioè la “metafisica”, riportandosi a questi principi di ragione dove “umano” significa padrone del tempo, cioè padrone del suo passato così come del suo avvenire. È solo fare entrare in un modo diverso la “metafisica” e riportare il principio di razionalità a un’auto referenzialità, il che significa, nella fattispecie, una tautologia. Questo, non solo per quanto riguarda il “prima”, il passato ma anche per quanto riguarda il “futuro”, la previsione scientifica. Se, in questo caso, la causa non si confonde col suo effetto è perché viene stabilito che tra queste due nozioni la rappresentazione di una separazione si impone, va da sé, di cui testimonia obbiettivamente il tempo. Ancora e ancora, il tempo è dominato da una ragione che, pure, si richiama al tempo per certificare la verità di quel che enuncia. Una dimostrazione, attestazione della verità, si iscrive quindi nell’obbiettività del tempo che ne è il garante. Capiamo perché Nietzsche poteva schernire la razionalità anche se non afferrava il principio metodologico di questo scherno, questa causa che doveva sapere, innanzitutto, conoscere l’effetto per definirsi: il prima, infatti, è sempre il prima di un dopo e il senso non si può formulare, razionalmente, con la temporalizzazione del tempo. Darwin, per citarlo ancora, più che procedere a una “dimostrazione” col suo concetto chiave di “evoluzione”, compie una tautologia.

Questa “temporalità” consiste in una temporalizzazione che risulta puramente e semplicemente da un atto di linguaggio. Non c’è linguaggio del tempo. Tutte le lingue del mondo si costruiscono intorno a queste proiezioni di tempo. Non c’è una proiezione, tutte sono diverse con questa proiezione di una verità in un linguaggio nel tempo. La questione di metodo che sarebbe interessante porsi è quella della metafisica delle lingue parlate (ed evidentemente di quelle che non lo sono più); come queste lingue pensano per “presenza”, come rappresentano la presenza dell’assenza? In Occidente, il linguaggio nega, rifiuta la cancellazione, l’assenza, definite come il nulla, il non senso assoluto. Nella nostra cultura dello scritto, per esempio, se il “testo” è un’ incompiutezza del senso, il suo “contesto” ne realizza la pienezza: ogni “mancanza” implica un “pieno”. L’assenza è l’antitesi al senso, cioè alla presenza.

La “polisemia”, per proseguire brevemente su questo cammino della questione del senso e del linguaggio, sembra insopportabile precisamente in quanto essa testimonierebbe di una presenza impossibile, un’ incompiutezza, per tutto ciò che avrebbe a che fare col linguaggio. Quest’impossibile presenza metafisica del linguaggio viene rappresentata come il “vago”, l’“incerto” della lingua (che soli i linguaggi “formalizzati”, dove sapere significa ripetizione del linguaggio, potrebbero combattere e vincere). Nessuno si è mai interrogato su ciò che può proprio significare questa “presenza” del linguaggio, questo “sé” “a sé” del linguaggio (tranne la psicoanalisi creata da Freud ma con una riconcettualizzazione della presenza). Qui c’è chiaramente confusione tra mimetismo e “medesimezza” (del medesimo). Si sostiene che il linguaggio apre a un pensiero la cui verità si otterrebbe per mimetismo (del linguaggio), la lingua scritta e parlata. Con la pura e semplice ripetizione, quindi, ma ripetizione di cosa? Di parole? Ma può bastare questo, il pensiero d’“identità”, quindi, per capire la questione del senso? No di certo.

Ripetizione di una presenza, si spera che l’“essere” del linguaggio sia un’ identità, quel che è senso per duplicazione di una matrice immutabile, un presente oltre i tempi. È ugualmente paradossale poiché si vuole, da un lato, che il linguaggio sia l’identità di una matrice immutabile, un fuori tempo mentre, dall’altro lato, il linguaggio è il linguaggio del tempo (che declina le sue verità, presente-passato-futuro). Anche questo è assurdo. La positività di una lingua, consisterebbe in questo “essere” linguaggio, questo essere del linguaggio che, per essenza, sarebbe sempre “presente”. Ma lo stesso si può dire della questione del linguaggio come di ogni questione

di metodo. Lo scientismo può proclamare quanto vuole quel “a sé” di un “sé” del linguaggio, c'è sempre un vuoto in questo pieno, una mancanza in questa totalità. Il mimetismo è la comprensione errata della “medesimezza” del “medesimo”, ancora una volta.

Un segno è “segno” in quanto annuncia cancellando. Possiamo negarlo quanto vogliamo, creando per esempio i linguaggi binari perfettamente formalizzati, questi linguaggi saranno “linguaggio” nelle sole applicazioni per le quali essi sono stati concepiti. Non afferreranno mai la questione di metodo che pone il linguaggio, cioè questa “medesimezza” tramite al-di-là di un “medesimo”, l'opposto assoluto al sapere per mimetismo, o ripetizione di parole. La questione del “segno” introduce la questione metafisica, quella della presenza per assenza. La verità di un “testo” non risiede in quel che sarebbe il mimetismo della lingua la ripetizione delle frasi, delle parole. Un testo “annuncia” in quanto esso testimonia di un “essere” come ciò che “è” tramite ciò che “non è”: un testo è senso perché annuncia/cancella. Ma questo non significa che esso parla il linguaggio del tempo! Questo significa che il “testo” è la cognizione che apre all'assenza che implica la presenza attraverso il significato di questi segni che sono le parole di una lingua. La “parola” non può tradurre la questione metafisica che implicherebbe il linguaggio. La parola si inserisce nel modo generale di pensare quel che significa per noi il senso.

La “parola” ci guida verso una comprensione, un “senso”. Essa orienta in quanto “parola”, il che implica che essa testimonia di questa presenza dell'assenza, modo dell'“essere”. Una lettura è sempre un atto intellettuale ricominciato, non perché il testo è poco “chiaro”, “incerto”... ma perché essa implica essenzialmente l'evocazione di un'assenza, di ciò che “è” tramite ciò che “non è”, un modo dell'“essere” ma presenza di un'assenza, questa “medesimezza” tramite al-di-là di un “medesimo”. È questa, la struttura che implica il lettore in quel che consiste nella sua lettura. Se c'è riappropriazione tramite un atto di lettura, non è perché leggere costituisce un atto cognitivo relativista ma perché costituisce la sollecitazione di un'assenza, necessaria all'enunciato del senso, o presenza, modo di essere “lettore”, questo presente del/al/per il/ testo. Non c'è più storicismo nelle letture di testo ma c'è questo modo di affermare questo “medesimo” che costituisce il leggere.

Il relativismo è quella ermeneutica del senso per temporalizzazione del tempo che diventa, questa volta, il testimone di *una* verità che varia nel(i)

tempo(i). In altri termini, il modo di dire una verità per discontinuità continua(ta). La verità cambia con il (i) tempo(i) che cambia(no). Ancora una volta, metafisica significa presenza, l'assenza è respinta, tolta dalla questione dell'"essere" per rimanere a essa estranea, il che vale a dire posta all'infuori, estirpata dalla questione di metodo dell'"essere" che deve portare solo a una rappresentazione del presente, di una presenza, di un impossibile (e scandaloso) oblio. Il "relativismo" consiste, in altre parole, nella formalizzazione tutta positiva di una verità per niente relativa, modo di pensare la questione dell'"essere": la continuità del discontinuo.



“JE PARLE AUX MURS” DI JACQUES LACAN (UNA METAFISICA DELLA PRESENZA DELL’ASSENZA)¹

Per illustrare alcuni aspetti delle questioni di metodo che ho appena evocato, propongo la lettura di due conferenze² su tre tenute da Jacques Lacan nell’ospedale Sainte-Anne alla fine dell’anno 1971, inizio anno 1972. Propongo tale lettura dopo aver constatato la sorprendente corrispondenza tra alcune questioni da me sviluppate in precedenza e i ragionamenti di Jacques Lacan.

Nella sua prima conferenza, il grande psicanalista ci conduce sui sentieri dell’“ignoranza” e di quel che è sapere: “l’ignoranza è legata al sapere”. Non ho smesso di ribadirlo, il non-saputo non è l’estraneo del sapere, estraneo al sapere, ma bisogna pensare correttamente, cioè insieme, queste due nozioni. Non sono sicuro che Jacques Lacan ci sia riuscito, precisamente. L’errore è di fare dell’ignoranza un dato positivo, chiamiamolo così, cioè di concepire l’ignoranza come uno stato di per sé. Così come parliamo del “sapere”, potremmo parlare dell’ignoranza, questa sorta di non sapere identificato, definito come tale. Così facendo, denunceremmo ciò che fa Jacques Lacan, questo flagello dell’umanità che è l’ignoranza, che genera tutte queste malefatte che conosciamo. Siamo degli ignoranti, il nostro sapere è desolante. Per riprendere una formula di Jacques Lacan: “si l’ignorance... porte le savoir à son niveau le plus bas, ce n’est pas la faute à l’ignorance, c’est même le contraire”³. Forse la formula è divertente nella sua ricerca del paradosso ma traduce comunque in modo scorretto la questione del non-saputo e del sapere.

1 Seconda conferenza, 21 Giugno 2013, Sacra di San Michele.

2 J. Lacan *Je parle aux murs*, Seuil, Paris, Entretiens de la Chapelle Sainte-Anne, 2011.

3 J. Lacan, op. cit. p. 11. “Se l’ignoranza... porta il sapere al suo livello più basso, non è colpa dell’ignoranza, bensì il contrario” (traduzione nostra, come tutte le successive).

Il non-saputo collegato al sapere, non smetto di ripeterlo, è la possibilità di pensare ciò tramite cui, come, il sapere ripresenta, il sapere sa, ma anche come trasforma, ricompone le conoscenze. Nel suo modo di non porre correttamente la questione del non-saputo, Jacques Lacan illustra alla perfezione quello che dico nella mia prima conferenza. Così, negli anni venti in cui egli esordisce a Sainte-Anne, “interno di asili psichiatrici”, l'ignoranza è illimitata, “passionnée”⁴ e, invece di parlare di “psichiatria”, conviene parlare di “psychiaterrie”⁵ (come si parla di “buffonata” per qualificare azioni o discorsi poco seri). L'anti psichiatria non ha portato nulla, non ha cambiato nulla di questo stato di fatto: la sua “révolution, très logiquement, n'a été qu'un retour au point de départ”⁶ e dagli anni venti agli anni settanta, tempo storico presente in cui parla Jacques Lacan, c'è una grande continuità nell'ignoranza, niente si muove, è il regno dell'ignoranza. “Ignoranza” che Jacques Lacan chiama ugualmente “non-sapere”, ciò che è forse un poco più pertinente in quanto quest'ultima espressione implica più direttamente una questione di metodo – quel che “sapere” implica – questione di metodo che non considera ciò che non è sapere come esterno, estraneo, al sapere.

Questo “non-sapere”, dunque, ritrova la questione di metodo che ho posto nella mia prima conferenza come il “non-saputo” del sapere e che, pertanto, introduce la questione generale e astratta della verità: “si la vérité c'est pas le savoir, c'est que c'est le non-savoir”⁷. La formula è, ancora qui, paradossale in quanto il non-saputo, preferisco chiamare così ciò che Jacques Lacan chiama non-sapere, è pensato come un sapere che, per di più, in quanto tale, testimonia di una verità. Il non-saputo, non smetto di dirlo, testimonia del sapere, è, precisamente, qualificato come tale dal “sapere”, ne è, così, una rappresentazione. Il non-saputo ne è come lo specchio, una rappresentazione, ancora una volta, di un modo di conoscere tramite la proiezione – le metafore qui abbondano – di ciò che il sapere determina a titolo del non-saputo. Jacques Lacan, quando invoca un “non-sapere” ma per parlare del *vero* sapere, non formula correttamente la questione di metodo che pone la questione di verità.

4 J. Lacan, op. cit. p. 12. “Appassionata”.

5 J. Lacan, op. cit. p. 13. (Ndt: in francese contrazione tra “psychiatrie” e “pitrierie”, cioè tra psichiatria e buffonata, che non si può rendere nella lingua italiana, neologismo lacaniano per qualificare la psichiatria di questa epoca).

6 J. Lacan, op. cit. p. 14. “La sua rivoluzione, assai logicamente, è stato solamente un ritorno al punto di partenza”.

7 J. Lacan, op. cit. p. 16. “Se la verità non è il sapere, è il non-sapere”.

Cos'è, dunque, per l'autore, questo problema di una verità di cui testimonia unicamente un non-sapere? Come, infatti, si può dire che un sapere non è un sapere ma che, precisamente, per quel che è come non-sapere testimonia della verità? Il ragionamento è, per lo meno, paradossale: un falso, infatti, non mostra il vero ma il “falso”. Quest'ultimo, indubbiamente, implica una verità, ne testimonia, ovviamente, per il suo carattere di “falsità” ma non mostra la verità. Eppure è ciò a cui arriva Jacques Lacan. Egli ci dice che il non-sapere e la verità di cui esso testimonia consistono in una comprensione della psichiatria, cioè dell'inconscio, un “inconscient” “structuré comme un langage”⁸. “Come un linguaggio”, il che vuol dire che bisogna pensare l’“inconscio” e le psicosi, il non-saputo di conseguenza, a partire da questa manifestazione particolare: l’“atto di linguaggio”.

Così pensando, Jacques Lacan introduce concretamente ciò che è il vero sapere, il sapere della verità, di cui questo non-sapere, che egli invoca, è l'illustrazione (un'asineria, “psychiatrierie”) e anche se non viene posta astrattamente, ancora una volta, la questione del non-saputo. Il vero sapere, quindi, il sapere che dice la verità, quel che bisogna conoscere per parlare di “psichiatria”, è un “linguaggio”. Si apre così la possibilità di attestare la verità scoprendo ciò che è un “linguaggio” psichiatrico. “Lalangue”⁹ ne sarebbe una delle sue manifestazioni, il fenomeno che mostra il vero sapere della psichiatria: una musicalità. Non siamo più immersi in un non-sapere, il che spiega che possiamo denunciare il “falso” del sapere, il falso sapere. Disponiamo di questo sguardo che percepisce la verità del mondo psichiatrico: il parlato di una lingua è questo supporto offerto allo psichiatra che si riconosce tramite una musicalità. La psichiatria, quindi, è un ascolto tramite il quale accediamo alla verità. Bisogna imparare a sentire la musicalità della lingua: “lalangue”.

Tramite il parlato una verità è detta. Nel solo parlato, ciò che (si) annuncia cancellando(si) “si intende” a patto che si sappia ascoltare. Il cosciente apre, in altri termini, a quel che non è cosciente. Il cosciente, ciò che “è”, mostra ciò che “non è” e apre così alla conoscenza vera, alla verità del mondo psichiatrico, le “psicosi”, ciò che significa l'inconscio. Necessariamente, conoscere implica, diciamo, una forma, un “essere” del mondo: la conoscenza, ancora una volta, consiste in una formalizzazione di ciò che

8 J. Lacan, op. cit. p. 18. “Un inconscio strutturato come un linguaggio”.

9 Ndt: “Lalingua”: la connotazione musicale non potendo essere trasmessa da una lingua all'altra, è meglio lasciare in francese.

“è” tramite ciò che “non è”. La “psicosi” è un parlato che (si) mostra, che mostra ciò che “non è”, cioè l’“in-conscio”, un parlato di una mostrazione: la musicalità del parlato stesso ma che bisogna sapere ascoltare, che bisogna sapere “sentire”; “questo” parla.

Il sapere degli psichiatri, dai primi giorni della psichiatria, “psychiatrie”, riporta a una cultura generale scolaresca, fortemente caricata di un pensiero dell’uomo dominatore, dove l’universo è finalmente compreso unicamente grazie alla sua intelligenza e della terra è il centro. Dominatore, ciò che significa “cosciente di”. Copernico e la sua rivoluzione sono “le bateau du savoir universitaire de l’époque”¹⁰, un sapere volontaristico che ignora la questione dell’inconscio, un sapere d’ignoranti perché sapere come “coscienza di” solamente. Un altro “luogo comune” l’accompagna, Darwin e la sua evoluzione delle specie, dall’animale fino all’uomo, una “evoluzione” il cui termine è la dominazione, per la sua intelligenza superiore, della specie umana su tutte le altre. Era qui la condizione di verità del sapere, questo non-sapere come lo chiama Jacques Lacan, l’universo culturale, “simbolico”, degli psichiatri. L’inconscio era ignorato per ignoranza dei psichiatri, psichiatri per ignoranza di ciò che esige un vero sapere “psichiatrico”.

È la ragione per la quale Jacques Lacan pensa di poter parlare di una verità del non-sapere, ciò che non è corretto, ancora una volta, in quanto bisogna, infatti, saper pensare a partire dal vero per denunciare il falso: non è mai un falso tramite ciò che sarebbe la sua verità, cioè la sua falsità (una falsità del falso è impensabile), che può testimoniare del vero. Ma se qualcosa regge bene nel suo ragionamento è perché questo ragionamento non traduce, non corrisponde a, metodologicamente voglio dire, ciò che Jacques Lacan enuncia, ha quasi ragione suo malgrado. Se egli può denunciare il non-sapere, è perché si trova dal lato del vero sapere, quando parla, per esempio, di un “inconscio strutturato come un linguaggio” o quando invoca, ovviamente per contestarne il fondamento, il volontarismo cognitivo che sarebbe la sola manifestazione della verità del sapere.

L’ignorante, quindi, non sapeva nulla. Era lì, ancora una volta, lo statuto della sua verità in quanto psichiatra: essere ignorante. Ma come lo sa, Jacques Lacan, che quello che sa è la verità? Lo sa come l’ha saputo un giorno Freud quando ha detto il principio di verità della verità: “Quando

10 J. Lacan, op. cit. p. 21. “Le solite frasi del sapere universitario di quest’epoca”.

si sa qualcosa... si sa che lo si sa”. Un po’ debole indubbiamente, ben poco esplicativo è questo principio che, tutt’al più, introduce un’immanenza, anche se oscura, quella del sapere di un sapere. Jacques Lacan sa e, a partire da questo, egli può qualificare il non-saputo, rappresentazione a specchio di ciò che non è sapere: la *psychiaterrie*. Questa rappresentazione di un non-saputo può sembrare minimalista, ancora una volta, quella del volontarismo al principio di ogni sapere, di ogni enunciazione di verità, ma tuttavia essa si è rivelata sufficiente, almeno lo possiamo presumere, per poter costruire questa verità del sapere anti volontaristico, l’“inconscio”. La *psicosi*: “questo” parla. La verità si ottiene nel silenzio, attraverso il silenzio, attraverso un ascolto, attraverso un anti volontarismo. La “*psychiaterrie*” è indubbiamente l’opposto il più radicale del vero sapere, Jacques Lacan non dice niente di più su di essa, gli basta introdurre questo non-saputo che rispecchia, come uno specchio riflette, il sapere. Veniva ignorato l’inconscio, enunciato che Jacques Lacan (di)mostra evocando il sapere dei medici di quest’epoca, “Copernico” – “Darwin”. Ma, ancora una volta, Jacques Lacan costruisce scorrettamente ciò che bisogna (di)mostrare e pone, così facendo, enunciati non validi rispetto al vero e al falso. Così questa mostrazione dell’“insaputo”¹¹. Quest’“insaputo” diviene un principio di verità, ma di una verità che sarebbe “ignoranza”. È assurdo. Se l’“insaputo” è, infatti, proprio la mostrazione di una verità è in quanto testimonia di una verità che è il *sapere* psichiatrico (a quest’epoca) e non una “ignoranza”, nel senso di ciò che non ha niente a che vedere con un sapere. L’“inconscio” è così correttamente qualificato “insaputo”, rispetto a quel sapere dell’epoca che riconosce solo la “coscienza di”. Jacques Lacan inciampa, ancora una volta, nella formalizzazione astratta della questione di metodo, anche se, concretamente, egli si raccapezza ma senza che lo sappia, senza che lo capisca. La sua “*psychiaterrie*” corrisponde, nei suoi ragionamenti, a un tempo, il periodo prima del vero sapere, essa non traduce la questione di metodo del non-saputo, la questione “cos’è sapere”.

Lo psichiatra non intendeva, il suo sapere era un’asinata, era sordo a ciò che gli veniva direttamente detto e che testimoniava, precisamente, della *psicosi*. L’“ascolto” invece riceve questa verità che viene “detta”, cioè che è “linguaggio”. Il conoscere dello psichiatra è un saper intendere. Quando si intende, si sa che si sa. La verità risuona tramite una musicalità tutta par-

11 Distinguiamo tra l’“insaputo” del linguaggio lacaniano, come formalizzazione scorretta di un ragionamento, e il “non saputo”, nel nostro linguaggio (ndt).

icolare della musica che è una lingua. Questa risonanza è mostrazione, (di) mostrazione della verità dello psichiatra per la sola musica della lingua. Nessun'altra rappresentazione è al suo principio. Non è "immagine" ma "struttura", cioè musicalità; la parola struttura, infatti, non vuol dire granché (tranne una ricerca), se non che non c'è alcun "immagine" per rappresentare questo nuovo sapere. È un sapere senza "immagine", musicale. L'udito riceve questi suoni che non sono veri di una verità che il linguaggio pronuncia, in ciò che lo istituirebbe verità tramite il volontarismo di quest'atto di linguaggio. La parola pronunciata parla la lingua della psicosi che un volontarismo non saprebbe dire; dice il vero, non mente e ciò perché *risuona*. La vera psichiatria è la creazione dell'ascolto, un *intendimento*, come lo chiamo, che intende, cioè conosce, l'"inconscio".

Il parlato risuona, dice la verità attraverso il solo atto di parlare che, tuttavia, va oltre questo parlato: "risuona", il che significa che testimonia di una verità che rimane misteriosa. In altri termini, la psichiatria si costruisce mediante una "medesimezza" la cui malattia è questo "medesimo" o non-saputo. Il non-saputo, ancora una volta, è specchio del sapere, questo mi fa dire che i ragionamenti di Jacques Lacan su questo "ascolto" sono corretti. L'"intendimento" è l'ascolto di una risonanza, di una verità che (si)conosce e che (si) annuncia per cancellazione poiché "medesimezza" di un "medesimo": "lalangue". Cancellazione, dico bene, perché afferriamo questa verità solamente tramite "medesimezza" – la risonanza – di quel che ricerchiamo, "medesimezza" di un "medesimo", "lalangue" della lingua. Questo "medesimo" rimane misterioso, ne cogliamo solo la "risonanza" e se questa, per essenza, manifesta la verità, quest'ultima non ci dice nulla su ciò che si "intende", cioè si conosce per "risonanza". È perché, infatti, in/mediante questo suono, qualcosa non "passa". Il senso, per essenza, è "passaggio": la patologia consiste dunque qui in un passaggio di un non passaggio (ciò che "è" tramite ciò che "non è"). Qualcosa non passa e questo si intende: la psicosi si mostra in ciò che non passa e di cui risuona il linguaggio. La verità si enuncia nell'atto di linguaggio, il linguaggio è verità, indubbiamente, ma bisogna tuttavia intendere al-di-là di quel che è detto, ma un al-di-là tramite risonanza.

"Á la vérité, c'est le cas de le dire, la vérité ne dit la vérité, et pas à moitié, que dans un cas – quand elle dit Je mens"¹². Indubbiamente in queste

12 J. Lacan, op. cit. p. 25. "In verità, è il caso di dirlo, la verità dice la verità, e non a metà, soltanto in un caso – quando dice *Io mento*".

parole c'è un'eco, più o meno lontana, del paradosso del mentitore, prigioniero di una verità di cui egli non percepisce i muri della prigione (questo impossibile falso per falsità, ancora una volta), ma tale enunciato non espone correttamente la questione della verità e dei suoi modi di attestarla. Il falso, lo ripeto di nuovo, per definizione, implica la possibilità di un pensiero della verità. La questione di metodo, che assilla, è sempre quella del falso che non si sa distinguere dalla verità, che si presenta a nome della verità. Cosa ci dice Jacques Lacan? Che la menzogna testimonia sempre della verità, ma di una verità della menzogna. La verità si maschera, si nasconde. La verità viene travestita, bisogna riconoscerla in ciò che la costituisce nella sua apparenza di falso. Il falso mostra il vero. La questione non è quella del falso che eclissa, a nome del vero, la verità, ma quella di una verità, quindi, sempre travestita da falso. Il ragionamento è scorretto. Se la menzogna è il suo enunciato, allora la verità non può assolutamente distinguersi dal falso: il problema non esiste più, non c'è né vero né falso. Il che è assurdo.

Mi sono soffermato, alcuni anni fa, su tale questione di metodo¹³, ecco come avevo introdotto la questione del linguaggio e della verità: “Parlo, le mie parole sono pensieri che rappresentano. Nella loro essenza stessa, questi pensieri sono enunciati veri, sempre veri. È impensabile, infatti, che queste parole che si impongono a nome del mio pensiero possano, nella loro stessa evocazione, testimoniare del falso. Come l'atto di pensare, in ciò che lo istituisce come enunciato, ancora una volta, potrebbe abusarsi attraverso ciò che costituisce l'atto stesso di enunciazione?” Il tentativo metodologico della psicanalisi, così come tenta di costruirla Jacques Lacan, è precisamente questo: il falso è la *forma* che prende la verità. Ma di quale falso si tratta? Infatti, se questo falso è “risonanza”, risonanza di quel che non “passa”, allora non si tratta di falso ma di un modo di enunciazione di una verità che non “passa”, cioè che (ri)suona (attraverso) il falso.

Pensare la questione della verità a partire dal linguaggio non può consistere nel pensare uno stratagemma del linguaggio tramite il quale esso si svelerebbe nella sua essenza stessa di linguaggio che consisterebbe allora nell'abuso dell'atto di enunciazione in ciò che lo costituisce come tale. Pensare così sarebbe assurdo. “Il falso del linguaggio è solo lo strumento

13 P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit.. “Della verità di un enunciato”, prime linee del testo.

derisorio di una verità tirannica”¹⁴ dicevo nel mio lavoro su sant’Agostino. L’errore di ragionamento di Jacques Lacan è di porre in modo scorretto una questione generale di metodo, come ho già osservato con la formalizzazione della questione del non-saputo, in questo caso quella del vero e del falso, nel tentativo proprio di creare un sapere, un vero sapere, vero di una verità che costituisce, precisamente, la condizione di questo nuovo sapere. La questione che si pone Jacques Lacan è una questione immensa che ossessiona sempre il pensiero astratto: che cos’è sapere, cioè scartare il falso, il falso sapere che si può manifestare nel cuore stesso di ciò che è dell’ordine del vero? Tale questione non si limita alla questione del linguaggio anche se, ovviamente, quest’ultimo può esserne il “passatore” più abituale. La verità è un’interrogazione che non ha luogo (per esempio il linguaggio) segreto (svelato tramite il solo linguaggio).

La questione del non-saputo attraversa, ovviamente, la questione della verità, ma non come sostiene Jacques Lacan quando invoca la “psichiatria”. È perché un non-saputo testimonia di ciò che è sapere che un sapere sa ciò che è conoscere. L’“insaputo” del sapere di Jacques Lacan è, senza che lui lo capisca, il modo di conoscere tramite il quale si definisce ciò che è sapere. È del resto così che bisogna capire la frase di Freud citata da Jacques Lacan: “Quand on sait quelque chose, on sait qu’on le sait”¹⁵. Il sapere è vero di una verità contro la quale il falso non può nulla. La nostra condizione è quella di un prigioniero, ancora una volta, prigioniero di una verità, ma che consiste in una prigione *senza muri*.

Certo che quando dico “*Io mento*”, esprimo un senso a partire da una verità alla quale appartengo, da cui non posso scappare, “senza muro”. Non posso, infatti, mentire per pensiero di un mentire completamente estraneo alla verità. Sarebbe assurdo pensare così. Mediante il mio mentire, attesto un’evidenza di verità di cui il mio “mentire” testimonia. Quando la verità dice “*Je mens*”, scrive Jacques Lacan, “c’est le seul cas où l’on est sûr qu’elle ne ment pas, parce qu’elle est supposée le savoir”¹⁶. Ritroviamo i miei precedenti ragionamenti: “... elle est supposée le savoir”. Ci è detto che la verità è *coscientemente* verità quando dice che mente mentre la questione che si pone è quella di una verità che solamente *incoscientemente*

14 P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit.

15 J. Lacan, op. cit. “Quando sappiamo qualcosa, sappiamo che lo sappiamo”.

16 J. Lacan, op. cit. p. 25. “È l’unico caso in cui si è sicuri che non mente, perché si presuppone di saperlo”.

possiamo riconoscere. La verità, ancora una volta, per Jacques Lacan, nella sua costruzione della psichiatria, non si può tradurre in un atto cognitivo volontaristico, quindi, solo il “mentire” lo può fare: si sa che si mente. Il mentire è la prova della verità ma rovesciata, negativa, dell’atto linguistico che dice la verità. Essa non è più travestita perché è vera di una falsa verità, non è più nascosta, procede di una verità che è, ovviamente, solamente verità tutta positiva di un atto di linguaggio, di una verità che non sa andare oltre il linguaggio e di cui il linguaggio, allora, ovviamente, testimonia. Il falso testimonia del vero. Adesso il ragionamento di Jacques Lacan è corretto. Il non-saputo non è la menzogna ma rimane un sapere che il pensiero del non-saputo riporta verso l’“incosciente”.

Un “lapsus”, per esempio, non mente, non dice il falso ma è vero di una verità che consiste in un al-di-là dell’atto di linguaggio. Questa verità del linguaggio mediante il linguaggio, ma oltre il linguaggio, precisamente, è il “lapsus” che capisco per quanto sappia intenderlo. Il “lapsus” mostra la verità, cioè mostra che qualcosa, in ciò che viene detto, non “passa”. Lo psicotico non viene abusato dal suo atto di enunciazione. Lo “psicotico” si attesta in quella verità analitica propria, i cui atti di linguaggio positivamente testimoniano ma *incoscientemente*: “questo” parla. Ciò che non “passa” non è la conseguenza di uno stratagemma che bloccherebbe il “passaggio” (e di cos’è, allora?). “Lalangue” mostra la verità, un vero sapere, “insaputo” per Jacques Lacan; “lalangue” non è questo estraneo al linguaggio, l’esterno del linguaggio ma “insaputo” del sapere. “Lalangue” è la mostrazione di una verità attraverso l’atto di linguaggio, ma che bisogna, ancora una volta, intendere. Intendere ciò che è positivamente detto e che va oltre ciò che è stato detto. Ecco in cosa consiste la psichiatria. “Strutturato” non significa molto; questa parola “struttura” testimonia di un indicibile, il “medesimo” che evocavo prima, condizione del sapere. Jakobson e i suoi lavori sulla linguistica sono estranei a tutto ciò. L’“insaputo” è condizione di questo sapere “psicotico”, ancora una volta.

L’assai grande interesse di questo lavoro di Jacques Lacan risiede ovviamente nella sua costruzione della verità psichiatrica. C’è, certo, un’evidenza – altrimenti cosa potremmo pensare, sapere, a titolo della “psicanalisi”? – ma che, tuttavia, bisogna imparare a percepire (intendere): questa mostrazione consiste in un annuncio tramite cancellazione. La cancellazione, in quanto tale, è questo modo di attestare il senso. Ciò che “è” testimonia di un senso tramite ciò che “non è”. “Lalangue” è mostrazione di un senso mediante musicalità – è qui la sua “evidenza” – del linguaggio che rappre-

senta quello che bisogna saper capire, la “cancellazione”. La “sexualité est sans aucun doute au centre de tout ce qui se passe dans l'inconscient. Mais elle est au centre en ceci qu'elle est un *manque*”¹⁷. Qualcosa “manca” eppure, e in quanto tale, determina il senso. Quel che si intende, “è”, si percepisce tramite la musica della lingua, la sua musicalità, è infatti, quel che “non è”, quel che manca. Questa presenza, tramite l'ascolto, è senso perché presenza di un'assenza. Ritroviamo ciò che ho definito come “metafisica” della presenza dell'assenza. Il senso definisce così un “atto mancato”: ciò che non è stato detto, ma che pure viene attestato da ciò che è stato detto. Ma come ragiona Jacques Lacan? L'atto mancato, seguendo in questo le costruzioni di Freud, si capisce a partire da una costruzione storicista, cioè a partire da una temporalità del tempo, è una “storia”, la storia del tempo che agisce. La “psicosi” riporta a un atto originario, a un'antiorità storica, quindi, ma seppellita, e che ri-appare un giorno, dopo un certo tempo. Viene detta la mancanza nell'atto mancato: bisogna saper intendere quel che è detto per poter capire che quel che è detto porta, nella positività stessa di questo dire (rinvio a Heidegger che ragionava esattamente così¹⁸) al cancellato di quel che viene detto: l'“amore”. La mancanza, ciò che “non è”, si mostra tramite ciò che “è” atto di linguaggio. La mostrazione della psicanalisi lacaniana, dei ragionamenti di Jacques Lacan, è assai interessante: la “mancanza” si mostra perché ciò che è detto, ciò che passa per l'atto di linguaggio, non “passa”. Freudiano in particolare in questo, Jacques Lacan traduce questa “mancanza” come una storia che bisogna ristabilire perché cancellata: la cancellazione è l'originario che la psicoanalisi annuncia.

Tali ragionamenti consistono in una temporalità rivelata, cioè in un prima cancellato che (si)annuncia, nel/tramite il tempo, in una temporalizzazione, quindi, che apre a uno spazio narrativo strutturato da un prima e il suo dopo, cioè da questo prima che implica una conseguenza necessaria, il risultato di tale prima. La presenza dell'assenza, la questione metafisica, è misconosciuta e trasformata in una questione di tempo, in un “non ancora”, il che significa il futuro, un determinato, di un prima determinante, di un passato fondatore. Giungiamo ora alla terza conferenza. Le riflessioni iniziali seguono un percorso sinuoso, introducono considerazioni che potreb-

17 J. Lacan, op. cit. p. 35, “La sessualità è senz'altro al centro di tutto ciò che succede nell'inconscio. Ma è al centro in quanto è una *mancanza*”, sottolineato dall'autore.

18 P. Nerhot, *Ernst Jünger-Martin Heidegger, Il senso del limite (La questione della tecnica)*, Cedam, Padova 2009.

bero, in un primo tempo, sembrare misteriose. Ci è detto, così, che la “presenza”, la nostra presenza, non manifesta alcuna evidenza, un poco come se ci fosse sempre un poco di assenza in questa presenza: “il s’agit de savoir ce que je fais ici”¹⁹ ci dice Jacques Lacan. La questione si deve riportare a una questione di luogo, un luogo per errore? Queste “conferenze” non devono essere confuse con i “seminari” tenuti da Jacques Lacan alla facoltà di legge, Place Panthéon Sorbonne dove egli ha trovato un’oasi e dove insegna appena dopo il corso di diritto civile tenuto dai fratelli Mazeaud. Prolungare il seminario con delle conferenze in questo luogo, l’ospedale Sainte-Anne, sarebbe sleale nei confronti del suo pubblico del Seminario. “Qu’est-ce que je fais ici?”. Ma, ovviamente, Jacques Lacan non si è perso, non si trova in un luogo sconosciuto. Si trova in un luogo dove, precisamente, la sua presenza (si) spiega. Ma in che cosa, perché, deve essere spiegata? La questione della presenza non è una questione di luogo ma una questione tuttavia per la quale il luogo non è indifferente. Per questo (si) deve spiegare attraverso un pensiero del tempo?

Molta gente viene da lontano per seguire il Seminario Place Panthéon Sorbonne. Ma è anche vero che un gran numero di persone segue anche le conferenze e tale affluenza dimostra come il pubblico originario, la società degli psichiatri dalla quale è stato invitato a tenere queste conferenze, sia un po’ “diluito”. “Qu’est-ce que je fais ici?” è quindi l’interrogazione che verte sul conoscere, su quello che dice Jacques Lacan ma perché si trova giustamente in questi luoghi che non sono i luoghi del Seminario dove egli insegna questo nuovo sapere, la psichiatria. Le conferenze sono quindi più specificatamente un lavoro sul metodo, su questi “luoghi” che interrogano il sapere. Jacques Lacan, in un primo tempo, pone che ogni cognizione implica una “ripetizione”, una “ripetizione” un po’ particolare in quanto è sapere con “effetto di ritardo”²⁰ (il modo della ripetizione). Tutto ciò è un po’ misterioso in quanto ciò che fa “ripetizione”, precisamente, è un atto cognitivo che, logicamente, è tale per immediatezza del senso in quel che costituisce il rapporto con l’enunciato al quale “ripetere” si riferisce. La ripetizione è una iterazione che esclude ogni distanza, ogni implicazione di un non-saputo. Qui niente affatto. L’altro interesse di questo metodo è che Jacques Lacan interroga ciò che è conoscere interrogandosi: egli (si) pensa ad alta voce e dinanzi a un pubblico, egli “è” mediante messa in scena.

19 J. Lacan, op. cit. p. 80. “Si tratta di sapere ciò che faccio qui”.

20 “après coup”.

Così dunque, con queste *tre* conferenze, cosa (si) “passa”? Di quale “insaputo”, il sapere, cioè queste conferenze, testimoniano? Si è dato vita allo scenario. Tre conferenze. La Trinità. Cosa significa “Dio” quando viene pensato tramite (la) Trinità? Non è un modo specifico di conoscere, di ciò che è conoscere perché, precisamente, si scrive attraverso una “Trinità”, cioè, ci dice Jacques Lacan, un modo di “credere” per conoscer(si)? “Qu’est-ce que je fais ici?” è quindi un’interrogazione sul metodo in cui sapere prende una forma particolare, trinitaria, *tre* conferenze è la rappresentazione di un modo di sapere. La Trinità, Dio è riportato a questa messa in scena lacaniana, testimonia della questione del senso in quanto la Trinità si manifesta nel tempo (lascio qui Jacques Lacan come responsabile del discorso), cioè come una successione che detiene la chiave dell’enigma “Qu’est-ce que je fais ici?”. *Tre* implica una ripetizione, ma quale tipo di ripetizione, poiché abbiamo appena detto che essa significa un tempo, un “effetto di ritardo”?

Per queste *tre* conferenze, di quale “insaputo” si tratta? Che cosa rappresenta Dio, mediante la Trinità, quando viene invocato a titolo del sapere? “Dio” significa sapere perché è implicato in una trinità, necessariamente, tramite la quale sapere significa “credere”, credere in “sé”. Tre conferenze, Trinità, ecco una condizione del sapere. Questa terza conferenza può suscitare la comprensione della questione del senso perché essa si iscrive in una temporalità, una temporalità necessaria, attraverso la quale solamente si manifesta il senso in quello che costituisce la sua verità. Come la Trinità di Dio implica la conoscenza attraverso un “credere”, lo stesso Jacques Lacan pone che questa temporalità delle sue riflessioni – che indubbiamente testimoniano di un universalismo di ciò che pensare implica – trovano il principio della loro successione, cioè il loro senso, in un disegno che le raduna, un destino posso anche dire, immanente a loro e che rende per questo una conoscenza possibile: bisogna crederci, succederà, il senso sta per rivelarsi e dirà “ce que je fais ici”. Tale ragionamento è di natura mistica: l’opera del tempo sta per agire davanti a voi su di me, dice Jacques Lacan.

Quel che si gioca sulla scena dove si mostra Jacques Lacan è la questione della conoscenza, ma che non può pretendere di attestarsi in un’immediatezza, di qui la questione “qu’est-ce que je fais ici”, ma solamente con “effetto di ritardo”. L’attore sulla scena sa e non sa – in quanto tutto si dipana con “effetto di ritardo” – quel che si gioca al momento in cui tutto si gioca. Bisogna “credere”, qualcosa sta per “(se)

passer”²¹, bisogna sperare che lo scioglimento avrà “luogo”, e questo perché l’attore legge il suo testo, cioè recita il suo ruolo, ma di una verità che si attesta tramite il tempo, con “effetto di ritardo”, ancora una volta. Bisogna creder(c)i. Necessariamente qualcosa (*se*) *passera*²², necessariamente quest’assenza sulla scena, “Jacques Lacan”, manifesta una presenza, il principio di verità, la conoscenza. Questo pensiero profano si sviluppa un po’ come si può sviluppare un pensiero religioso, ma un pensiero religioso non razionale, mistico. “Credere in sé”, il “sé”, cioè il “medesimo”, questo “io”, sta per manifestarsi, è una certezza, bisogna crederci, sta per (*se*) *passer*²³. Se Dio si manifesta nella forma trinitaria, è perché Egli manifesta un conoscere come l’avvenire nel tempo, ma di un avvenuto. La Trinità, Sainte-Anne, non fa proprio nessuna differenza.

Il sapere è una conoscenza al nostro insaputo, “insaputo” significa assenza della presenza. I ragionamenti di Jacques Lacan possono sembrare molto complessi in quanto trasportano una grave confusione di metodo. L’“insaputo” è insieme ciò che non si sa *ancora*, il senso segue il suo ritmo che è quello del tempo, l’“effetto di ritardo” ma l’“insaputo” è anche ciò che fa sì che sapere è sapere senza che venga implicato il tempo. In questa ultima ipotesi, infatti, l’“insaputo” è la “mancanza” che si mostra nell’atto mancato: l’assente della presenza. L’“insaputo”, di conseguenza, e ancora una volta, significa azione del tempo e assenza della presenza. Quest’ultima ipotesi è tanto errata quanto la prima e ciò perché ne scaturisce. Il tempo che agisce implica la rappresentazione di un’assenza (di una presenza), disegna il senso infatti come un “non ancora” o un “già più”: l’assenza, come la concepisce Jacques Lacan, è una conseguenza dei suoi ragionamenti sul senso mediante evocazione di una temporalità. Jacques Derrida, del resto, commetteva esattamente lo stesso errore. Così come ho mostrato nella prima conferenza, è la presenza dell’assenza che corrisponde alla formalizzazione corretta della questione metafisica e non l’assenza della presenza che, invece, porta a ragionamenti assurdi. Presenza dell’assenza, cioè quel che “è” tramite quel che “non è”; il non saputo integra, ovviamente, il sapere, ma non in quanto “sapere”!

21 Ndt: “succedere”, il verbo pronominale francese “se passer” è utilizzato qui dall’autore perché rimanda, oltre il significato di succedere, al “passaggio”. La parola italiana non ha questo doppio significato.

22 Idem *succederà*.

23 Idem, *succedere*.

Tramite la rappresentazione propria, Jacques Lacan pensa, dunque, costruisce ciò che sarebbe il senso, la verità psichiatrica come l'assenza della presenza, modo del tutto scorretto di definire il senso, dovuto alla sua rappresentazione temporale della questione del senso, alla temporalizzazione del tempo che conoscere tutto implicherebbe. L'“insaputo”, in questo genere di rappresentazione, è un già saputo, ma che pure diventa tale mediante l'azione del tempo che, solo, ne garantisce l'accesso. Si tratta di una formalizzazione scorretta, in quanto contraddittoria, del principio di razionalità, ma bisogna sottolineare che anche la psicoanalisi freudiana si è costruita così. Tutta la filosofia detta “fenomenologia” della seconda metà del ventesimo secolo ha perseguito questo “effetto di ritardo” che ritroviamo un po' ovunque lungo due secoli e che è il concetto primo dei ragionamenti di Freud quando egli dà una forma astratta e teorica alle “nevrosi”.

L'“insaputo” pensato come non-saputo, cioè specchio del sapere, costituisce un'apertura razionale alla questione “cos'è sapere”? Ma l'“insaputo” concepito come sapere, come un sapere seppellito che scopre il tempo, è una formulazione irrazionale del senso perché questo “tempo” che (copre e) scopre è l'ermeneutica del costruttore di senso, la temporalità del tempo e che non è il “tempo” di cui testimonia la nostra qualità di mortali. Il “tempo” è nato dal suo proprio linguaggio, il suo linguaggio di costruttore, è tempo del linguaggio, non c'è un linguaggio del tempo, che è solo una “mistica profana”. Torniamo ai ragionamenti di Jacques Lacan.

Il principio metodologico che apre alla “psicanalisi”, cioè al vero sapere, è il sapere dell'“insaputo”: l'atto mancato parla, parla al nostro “insaputo”; la verità del sapere psicoanalitico è l'anti volontarismo del senso, cioè l'“inconscio”. Questo sapere consiste nell'elaborazione di mostrazioni a partire dalle quali una verità si attesta, si dimostra, mostra l'“insaputo”. I ragazzi non affrontano le ragazze da soli, “ils n'aiment pas, il faut qu'ils se prennent la main”²⁴. L'angoscia s'installa, qualcosa blocca, non “passa”, i ragazzi si fanno coraggio tenendosi per mano quando si confrontano con le ragazze. “Chacun en face de sa chacune... c'est trop plein de risques”²⁵. Eppure appena detto ciò, Jacques Lacan fugge (si seppellisce); queste considerazioni non avrebbero niente a che fare, egli ci dice, con quello che fa qui, a Sainte-Anne. È così sicuro, è ben “vero”, egli non mente?

24 J. Lacan, op. cit. p. 83. “Non piace a loro, hanno bisogno di tenersi per mano”.

25 J. Lacan, op. cit. p.84. “Ciascuno di fronte alla sua ciascuna... c'è una sovrabbondanza di rischi”.

I ragazzi, infatti, sono nell’incapacità di accedere al loro “io”, lo “mancano” quando essi si confrontano con le ragazze, mancano il loro incontro, la loro sessualità, cioè incontrare le ragazze, ne testimonia: qualcosa è mancato. Nel suo linguaggio metafisico, incompreso da se stesso, Jacques Lacan concepisce il senso come un ciò che “non è” tramite ciò che “è”. I ragazzi “sono” mancati, da questa mancanza (l’“angoscia”). Perché Jacques Lacan non fa, secondo me, una digressione inutile allorché lo pretende? Se è stato dato “luogo” a una “digressione”, in un certo modo, è perché egli parla degli altri, i “ragazzi” e non di se stesso, cioè della propria messa in scena, ma non è perché discute di questioni irrilevanti. Tutt’altro. La questione trattata è la buona questione che ci porta al centro della questione di metodo e che afferriamo attraverso la sua interrogazione. “Qu’est-ce que je suis?”²⁶ Questo rapporto a “sé” incerto, soggetto scisso, mostra che c’è una difficoltà dell’“io” a riconoscer(si), a pensare il “medesimo”, a manifestarsi come “a sé” di un “sé”, l’“essere-io”, si manifesta come un’assenza. Qualcosa manca, l’atto è fallito e ciò perché questo presente è scisso originariamente. E sarebbe questo di cui testimonierebbe la presenza a Sainte-Anne: “un cousehumain”²⁷. Qualcosa manca, l’assenza testimonia di una mancanza, cioè della presenza.

Impossibile “io”, assenza del presente, “scissura”: l’assenza significa scrittura della presenza fallita, modo dell’“essere”. Ciò che Jacques Lacan non riesce a trascrivere correttamente è la metafisica che implica questa questione di metodo, che egli affronta tramite la rappresentazione di un io “scisso”, tramite una “fessura” originaria (custodiva nel salotto il famoso quadro di Courbet, l’“origine del mondo”). “Crede” perché pensa la metafisica dell’assenza della presenza “au lieu” di pensare la metafisica della presenza dell’assenza. Così facendo, egli pensa da mistico, come ho già detto. La religione cristiana è razionale, non mistica, nella sua concezione di Dio che è presenza dell’assenza. Jacques Lacan inciampa sempre su questa questione di metodo. Così, egli racconta che ha parlato del suo Seminario (a Panthéon Sorbonne), quindi dell’altro suo pubblico, ma che almeno in parte è anche lo stesso suo pubblico, a Sainte-Anne. “J’ai parlé comme si je parlais à eux, ce qui m’a entraîné à parler comme si je parlais de vous”²⁸.

26 J. Lacan, op. cit. p. 85. “Che sono”?

27 J. Lacan, op. cit. p. 85. Jacques Lacan gioca con la musicalità della lingua, in francese sarebbe *cousu main* cioè “roba sopraffina”.

28 J. Lacan, op. cit. p. 85. “Ho parlato come se parlassi a loro, questo mi ha portato a parlare come se parlassi di voi”.

È la “presenza” che pone problema a Jacques Lacan, l'impossibile presenza (rimane sulla strada seguita da Jacques Derrida, come ho già detto): è assenza questa presenza. Persiste in quest'errore di ragionamento perché non può pensare il senso all'infuori, ancora e ancora, di una temporalità del tempo. Fa della “psichiatria” una filosofia del tempo: rimane in questo un pensatore del diciannovesimo secolo e un continuatore di Freud. Eppure, non c'è alcun tempo che porta da Panthéon Sorbonne a Sainte Anne. “parlare *di* voi...” la frase costruisce un senso per evocazione, dunque, di un'assenza, per assenza di una presenza. Assenza della presenza, infatti: le persone sono “qui” ma egli parla come se fossero altrove.

Questa impossibile presenza (lo) interroga – “cosa faccio qui? – ma può, per questo, dire che sta realizzando un atto “mancato”? No di certo, in quanto sono i suoi propri ragionamenti, precisamente, che ci portano a questa questione dell'assenza: nulla è “mancato”, di conseguenza. Ma dico che tali ragionamenti sono scorretti quando vogliono manifestare un “insaputo” tramite la temporalità del tempo. Questo “insaputo”, consiste, infatti, in un modo di annunciare la verità mediante cancellazione, la verità del “mancato” (per mancanza) nel vocabolario di Jacques Lacan, verità di cui, ovviamente, egli dispone quando tiene queste conferenze senza che la temporalità ne costituisca un ostacolo, è qui, del resto, tutto il senso delle sue conferenze. Jacques Lacan si mette in scena, cioè “assente” à se stesso, come un impossibile “medesimo”, di conseguenza, e ciò, attraverso una “medesimezza” che consisterebbe solo in una pura scissura, un'alterità radicale. Il problema è, che dal momento in cui egli enuncia questa “mancanza”, questa “scissione”, egli “identifica”, cioè dice questo “medesimo” che apre, allora, alla sua “medesimezza”. Jacques Lacan (si) pensa attraverso questa verità che traduce una metafisica della presenza, ovviamente, dove l’“insaputo” è questo modo di *presentar(si)*, cioè di dichiararsi sapere.

Così procedendo, Jacques Lacan costruisce l’“insaputo”, ciò tramite quale si dimostra l'inconscio, in altre parole, ciò che “è” tramite ciò che “non è”. Questo “insaputo” costituisce, infatti, il modo di sapere, la verità dello psichiatra, l’“atto mancato”. La Chapelle Sainte-Anne mostra questa mancanza, dimostra quindi la verità, secondo Jacques Lacan, per l’“assenza di una presenza”: qualcosa manca, ancora una volta. È tramite quest'assenza che una presenza parla e Jacques Lacan identifica questo fenomeno al tempo. Però, non posso non fare osservare, la Chapelle attesta per la sua *presenza*, di una mancanza se vogliamo ma tramite la sua presenza. Il ra-

gionamento di Jacques Lacan non è corretto. Questo "insaputo" (che egli non sa tradurre come una questione metafisica), l'assenza, è contraddittorio nei suoi discorsi perché ne fa una conoscenza, ancora una volta. Del resto, come potrebbe fare diversamente perché sia evochiamo un autentico sconosciuto e allora non c'è niente da dire, nel senso stretto, letterale, sia facciamo un'inchiesta sul sapere e il non saputo, necessariamente, entra allora in questa inchiesta.

Ciò che, del resto, fa precisamente Jacques Lacan poiché l'"insaputo", ancora e ancora, consiste nella costruzione del sapere psichiatrico, la "mancanza", il "mancato" dell'essere, che egli pensa come il ciò che "non è" del ciò che "è". Jacques Lacan non accede a quel che dice, si intende male. Infatti, è per la *presenza*-Chapelle, che sa, che sa questa mancanza. "Cosa faccio qui?" è il modo di attestare della presenza, di conoscere la verità per queste presenze-assenze costituite da Panthéon-Sorbonne, Sainte-Anne, il "Seminario", le tre conferenze. Jacques Lacan dice la verità, cioè il sapere vero. L'impossibile "a sé" del "sé", "medesimezza" di un "medesimo", cioè "io" scisso, in altri termini, il presente di questo "io", manifesta quindi una "mancanza" tramite una manifestazione tutta positiva, il mancato, ciò che implica la presenza dell'assenza (e non il contrario, ci tornerò spesso). La verità psichiatrica, dunque, per Jacques Lacan, consiste nella fessura originaria dell'"io", ciò che "non è" tramite ciò che "è". All'inverso di quel che pensa Jacques Lacan, questa forma dell'"essere" che testimonia della verità, consiste in un principio di conoscenza come ciò che "è" tramite ciò che "non è", il che significa, precisamente, un essere "scisso" (ritroviamo in questo modo errato di pensare Jacques Derrida, anche lui sulla strada aperta da Martin Heidegger)²⁹.

È ovviamente paradossale ragionare a partire da un principio di verità che, precisamente e obbligatoriamente, guida l'insieme dei ragionamenti e ciò con lo scopo di dimostrare l'impossibile verità che attraverserebbe ogni ragionamento. Jacques Lacan, messo in scena da "sé" – pensiero del "medesimo" per questa medesimezza che egli costruisce – vive falsamente questo paradosso che peraltro, ovviamente e necessariamente, supera (se no di che cosa parlerebbe?): "acte manqué qui donc à tout instant risque de réussir, c'est-à-dire qu'il se pourrait bien que je parle quand même à quel-

29 P. Nerhot, *Ernst Jünger-Martin Heidegger, il senso del limite o la questione della tecnica* cit.

qu'un"³⁰. L'ho detto introducendo questa conferenza, non si scappa dalla verità, siamo nella prigione della verità, prigione senza muri, e se non sappiamo dire il vero della verità – “vedere”, “toccare”, “battere contro” questi muri – resta che sappiamo denunciare il falso, è qui il principio metodologico di ogni sapere. L'indicibile è al principio di ogni pensiero razionale, manifesta la condizione del pensare.

L'“atto mancato” è la formalizzazione del sapere della psicoanalisi. Se rischia di incontrare l'altro, il suo pubblico, di essere presente – “a sé” del “sé” – di riuscire, come dice Jacques Lacan, è ovviamente perché l'“insaputo” si definisce e questo assai formalmente. La metafisica della presenza dell'assenza è la condizione di verità della cura analitica e non l'inverso. La verità abita la psichiatria, ovviamente, altrimenti di quale “sapere” si parlerebbe, e tale verità si dimostra in quanto stabilisce il suo principio metodologico di mostrazione. Jacques Lacan non dubita, non erra, nessuna sorta di incertezza guida i suoi ragionamenti. Se egli si mette in scena è per mostrare che sa, per mostrare quello che è il vero sapere, senza l'ombra di un dubbio, senza nessuna ombra o fessura del “io”. La questione dell'“essere” non può significare l'“estraneo del io” del “io”, un “io” “non-io”. Sarebbe assurdo pensare così.

L'“io”, “scisso” o no, non ha ombra, “è” per mostrazione, in piena luce quindi, dell'“ombra”. E quando si vuole definire l'io tramite l'“ombra”, oppure non diciamo nulla perché non possiamo dire nulla, perché non c'è alcun sapere, tutto è veramente nell'ombra, oppure, al contrario, conosciamo e ciò, malgrado l'“ombra”, e allora qualificiamo i modi dell'“essere-io”, le ombre, senza nessun “ombra”. L'“io” del psichiatra è “ombra”. Qui è il pensiero del non-saputo, la parte dell'“ombra”, questa rappresentazione del sapere che Jacques Lacan non sa formalizzare correttamente. Seguiamo il suo ragionamento. Pensava di dover parlare nell'aula Magnan, ma parla nella Chapelle Sainte-Anne. Con questo cambiamento di luogo si opera un vero cambiamento di “scena”, l'assenza di una presenza si manifesta, il pensiero percepisce, accede a una conoscenza specifica, conoscenza mediante questo luogo. Ma questo colpo mancato, questo cambiamento di luogo, questo parlare d'“altrove” diventa la condizione per pensare l'“altrove”, il mancato, per transfert. Il luogo cambiato, atto mancato, è condizione di verità: la Chapelle significa, essa “non è” tramite ciò che “è”, essa

30 J. Lacan, op. cit. p. 86. “Atto mancato che quindi a ogni istante rischia di riuscire, cioè potrebbe darsi benissimo che io parli lo stesso con qualcuno”.

mostra un “altrove”, una presenza tramite assenza, grazie alla quale si manifesta la verità. Il ragionamento consiste in una dissipazione di tutto quanto potrebbe fare ombra. Ritorrerò ancora e ancora su questa formulazione errata del pensiero metafisico.

Il “pubblico” non consiste in questa massa di gente inutile che, in fine dei conti, non aiuta per niente per pensare la questione della verità. Esso è, in realtà, questo “niente” di una verità operante per internamento. Il “pubblico” è ciò tramite il quale l’“io” accede alla sua rappresentazione. Il transfert, lo spostamento di luogo da Magnan alla Chapelle, perché atto mancato, mostra la mancanza in una totale positività di questo “mancato”. Con quest’errore di programmazione, un atto mancato è riuscito, un “io” scisso si mostra e diventa il pensare della scissura, grazie a questi *muri* della Chapelle, un’assenza (si) mostra, diventa presenza, la verità dell’“essere”: assenza della presenza. I muri della Chapelle Sainte-Anne costituiscono una memoria, cioè, sempre per Jacques Lacan, l’assenza della presenza, il che significa “oblio” della “memoria”. Il proposito è chiaramente paradossale poiché non può essere un “oblio” che sollecita una “memoria”, ovviamente, ma tutt’al più un “quasi oblio”, per parlare come Sant’Agostino e, in questo caso, è l’intera costruzione che crolla. Torno a ripetere, è la questione metafisica della presenza dell’assenza che non è compresa, cioè ciò che “è” tramite ciò che “non è”. Jacques Lacan fa l’inverso con i suoi ragionamenti.

Jacques Lacan, infatti, non si mette più in scena; il pubblico, questa massa di gente, è sparito, “cosa faccio qui” non è più la buona questione. Ora, i “muri” sono la scena dove si recita la conoscenza dell’“io”, cioè la “fessura”; questi “muri” sono un ascolto, il che vuol dire la mostrazione di un seppellito originario, dello svanito. I “muri” testimoniano come assenza di una presenza, “oblio” della “memoria”, ciò che “non è” tramite ciò che “è” muro. Il ragionamento è scorretto: un segno non può significare l’assenza (di una presenza) ma l’inverso. Il linguaggio può solamente consistere in questo mezzo attraverso il quale si mostra l’enunciato della “mancanza”, la presenza dell’assenza, ciò che “è” tramite ciò che “non è”.

“Je parle à la Chapelle, c’est-à-dire aux murs. De plus en plus réussi, l’acte manqué”³¹. Ovviamente bisogna che ci sia una “riuscita” se no in

31 J. Lacan, op. cit. p. 86. “Parlo alla Chapelle, cioè ai muri. Sempre più riuscito, l’atto mancato”.

cosa potrebbe ben consistere la conferenza? L'atto mancato è l'enunciato della verità della psichiatria ed è quello che si propone di dimostrare Jacques Lacan; l'atto è "mancato": questa mancanza è riuscita per i ragionamenti della conferenza. La conferenza di Jacques Lacan consiste nel (di)mostrare la mancanza, ciò che riesce a fare. In altri termini, il suo "in-saputo" è sapere, cioè quello di cui egli parla e che (di)mostra. Ma ciò facendo, egli "manca" la questione metafisica e i suoi ragionamenti sono scorretti. Se niente è "fallito", infatti, quando "il parle aux murs", se i muri testimoniano di, (di)mostrano la verità della psichiatria, è in quanto mostrano la presenza dell'assenza, cioè la condizione di verità dell'"essere". La Chapelle Sainte-Anne è mostrazione tramite presenza dell'assenza, tramite una fenomenologia: "i muri". Egli accede a quest'assenza per la "presenza" – i "muri" – cioè a questo giovane psichiatra degli anni venti, ignorante, a questa verità che lo abita, svanita, ma di cui testimoniano i muri: "interno", "medico" interno, internato nei/nei suoi muri, medico per//perché c'erano muri. Il transfert da Magnan alla Chapelle è riuscito.

Sebbene fosse (ri)passato più volte in questo spazio murato, la Chapelle, non era mai successo niente. Durante questa terza conferenza, che ha operato, è riuscito, tramite cambiamento di luogo, la verità appare infine. "Qu'est-ce que je fais ici?" diventa una fenomenologia, un sapere perché presenza di un oblio, l'"essere-io", l'"io" come oblio. "Je sais maintenant à qui je suis venu parler, à ce à quoi j'ai toujours parlé à Sainte-Anne – aux murs"³². In questo transfert, passaggio da un luogo a un altro, appare, passa, ciò che non passa(va) e che lo (tra)ttiene. Una presenza investe l'"io" di quest'"essere", "Jacques Lacan", l'oblio accede alla *sua* memoria, la sua "fessura", impossibile medesimo dell'"io", che mostra ciò che bisogna vedere: il mancato dell'essere. Per i muri, l'oblio diventa memoria, senso perché assenza finalmente (ri)trovata, "memoria", presenza, quindi. Il pubblico, questa massa di gente che lo ascolta, insorge: crede che il maestro psichiatra lo screditi, lo snobbi, l'ignori, in questo senso "parla ai muri". Non c'è più totale incomprendimento di questa, da parte sua.

Jacques Lacan dice la verità che questo "pubblico", all'ascolto, non può intendere: parla ai muri, vale a dire *crede* nella verità, cioè in quell'"io", questo medesimo dell'"essere". *In questa Chapelle, crede*, cioè comincia a sapere. Ricordiamoci l'introduzione della conferenza: "Dio crede in sé

32 J. Lacan, op. cit. p. 86. "Adesso so a chi sono venuto a parlare, a cosa ho sempre parlato a Sainte-Anne, ai muri".

stesso?”. Se Dio è sapere è in quanto manifesta una verità che consiste nel pensiero di un “medesimo”. Jacques Lacan entra nel suo “io”, ciò che implica che diventa presente, in altri termini accede a questo “medesimo” attraverso una “medesimezza”. Egli accede finalmente al suo “io”. Ci crede perché una testimonianza incontestabile lo mostra: i muri. I muri risuonano ma questo implica allora che essi manifestano del senso in quanto testimoniano della *presenza* (di un’assenza interpretata da Jacques Lacan come l’assenza della presenza). Questa presenza impossibile diventa *improvvisamente* possibile; la presenza – per Jacques Lacan l’assenza – bruscamente si percepisce. Il grande psicanalista ce lo dice. Tante volte egli è venuto alla Chapelle dove niente è mai successo fino a questa conferenza. Vi era un “estraneo”, cioè lontano da “lui”, estraneo perché tenuto, trattenuto, in un impossibile accesso al “medesimo”, un impossibile pensiero del “medesimo”. “Era” assente – osserviamo il gioco di linguaggio che crea questo tipo di formalizzazione del senso giocandosi del tempo perché è nel corso di questa conferenza, presente temporale, che enuncia come pensare il senso – perché presenza “scissa”, assenza della presenza, oblio del suo essere, cancellazione dell’“io”, il modo del suo “essere”. Improvvisamente sorge il senso, l’“oblio” diventa senso perché presenza finora seppellita, svanita, la cancellazione si annuncia con “effetto di ritardo”. “Effetto di ritardo” significa che il segno consiste nell’annuncio di una cancellazione: così, l’“effetto di ritardo” ci insegna che la cancellazione ci riporta all’originario, costituisce il modo dell’“essere”. Non torno su questo, l’ho detto già spesso, l’“effetto di ritardo” è indubbiamente la nozione astratta più infelice che la filosofia abbia forgiato lungo il ventesimo secolo. L’intera costruzione freudiana³³ della nevrosi, come ho già indicato velocemente, si costruisce tramite una teorizzazione di un *effetto*, l’“effetto di ritardo”. Jacques Lacan continua questa costruzione freudiana. “Qui”, cioè tramite transfert (nella Chapelle), l’“io” accede a questo “medesimo” dell’essere, alla sua “presenza” per il nostro autore. Questa dice l’“io”, modo del “medesimo”, “io” parlo: l’“io” è detto, il cancellato, il medesimo, “dopo” un lungo periodo sorge. La “memoria”, ciò che “non è”, sempre nella formulazione di Jacques Lacan, tramite ciò che “è”, traduce questa “medesimezza” di un “medesimo”, un “io” finalmente apparso. Per quanto il pubblico sia “qui”, di fronte a Jacques Lacan, esso non costituisce l’interlocutore del “dialogo” che si instaura, rimane assente della presenza, ciò che Jacques Lacan costruisce a titolo della psichiatria.

33 P. Nerhot, *Questioni fenomenologiche seguite di letture freudiane*, cit., P. Nerhot, *La coutume, le droit muet*, cit.

Ma così pensando, Jacques Lacan – questo è la conseguenza metodologica di questo “effetto di ritardo” – trascrive quest’assenza come una “presenza”, vale a dire come “effetto” tramite temporalizzazione del tempo: un prima (“passato”) sorge *di nuovo*, cioè nel tempo, “dopo” (“presente” o “futuro”, non c’è differenza qui). Dopo tutto, i muri non sono, per eccellenza, testimoni di periodi svaniti, cancellati? La temporalità del tempo non sarebbe la condizione di ogni atto di cognizione? È la filosofia dei Lumi, ancora una volta, che ha costruito questo metodo per dire il vero, pensando, così facendo, di scartare la “metafisica”. Ma, l’ho mostrato nella prima conferenza, questa temporalità del tempo implica l’irrazionalità del principio di ragione. Jacques Lacan “crede”. Egli “crede” perché *risuona* in quest’assenza una presenza, ciò significa, necessariamente, una verità immanente che consiste nella composizione di un “medesimo” cancellato, una “medesimezza”. Quest’assenza implica un modo della presenza, non significa ovviamente una pura e semplice assenza. Essa traduce, come ho appena detto, una immanenza. Se, infatti, tutti questi ragionamenti sembrano reggere è perché sono appesi a una immanenza: “io” vuol dire *fessura del medesimo*. Per questi ragionamenti, di conseguenza, “io” si identifica sempre a un “medesimo”, senza alcuna fessura voglio dire, necessariamente, se non come si potrebbe sapere che c’è “fessura”, “mancanza”? È la ragione per la quale “io” diventa senso perché traduzione di un “medesimo” *che ci dice il tempo*: un giorno tutto diventa “chiaro”, l’“io” esce dall’“ombra”, l’oblio diventa memoria perché non è mai stato altro così come lo attesta, lo prova, lo dimostra il tempo. Ma, ragionando così, Jacques Lacan esclude ogni non-saputo dalla sua ricerca di ciò che è sapere, il vero sapere, e egli procede allora per tautologia. L’oblio non consiste mai, ovviamente, in un obliato, se no di che cosa si parlerebbe? L’“oblio” consiste in un modo dell’“essere”, cioè in una cancellazione che, un giorno, grazie all’azione del tempo, (ri)appare: il cancellato si mostra, cioè annuncia. L’“io” è abitato da questo “medesimo”, medesimezza poiché “scisso”, immanente, che, d’un tratto, sorge. I muri sono il luogo abitato da una presenza, assenza di una presenza, il luogo della verità, di questo “medesimo” ma che non è “medesimezza” di un “medesimo” in quanto Jacques Lacan ne conosce tutti i meandri (il ragionamento consiste in una tautologia, ancora una volta): “Jacques Lacan”.

Nella ricomposizione dei ragionamenti di Jacques Lacan, per essere coerente, bisogna, così come faccio, qualificare i muri come presenza dell’assenza e non il contrario come fa l’autore. Affinché i ragionamenti siano razionali, bisogna che i “muri”, e ciò necessariamente, siano testimoni di una

cancellazione, ciò significa che possono solo trascrivere una presenza e non l'inverso. Come ho detto un po' prima, Jacques Lacan inverte l'insieme dei ragionamenti che dovrebbe però tenere per ragionare razionalmente. Come ho già notato, Freud fa dell'oblio un "quasi oblio" (esattamente come sant'Agostino). Qui, senz'altro, si apre un altro problema di metodo. Un "quasi oblio" non è un oblio, precisamente. Il "quasi oblio" implica una metafisica della presenza. Bisogna per questo, secondo me, concepire l'"oblio" in un modo differente. *L' "oblio" si deve concepire come ciò che (si)annuncia cancellando(si)*, pensare l'"oblio" a partire da una semiologia della presenza dell'assenza. In parallelo, bisogna elaborare i ragionamenti a partire da una formulazione della metafisica dell'"essere", cioè una presenza dell'assenza. Necessariamente, perché, prima ipotesi, oppure l'oblio è quasi oblio e allora non si tratta di oblio, oppure, seconda ipotesi, l'oblio è l'obliato, cancellazione per azione del tempo e in questo caso non c'è niente da dire. Ciò che fa Jacques Lacan consiste nel porre la questione dell'"essere" attraverso un "io" obliato, non affatto scisso, in nessun modo formulazione del non-saputo in quanto immanente al conoscere dello psichiatra, al suo sapere vero, la verità dell'"umano". Così, non abbiamo né "oblio", né "memoria".

Parlando ai muri, Jacques Lacan non testimonia di un'erranza ma di tutto il contrario: la Chapelle è "luogo" perché sapere, il luogo del sapere, la condizione del pensabile di ciò che ha sempre costituito, "fino ad adesso" (pura retorica), un indicibile; i suoi muri *risuonano*, "io" di un "medesimo" scisso, di una verità finalmente svelata (ragionamento per temporalizzazione del tempo). Perché condizione della verità, cioè condizione obbiettiva, questa verità può essere udibile da alcuni, da chi è in grado di "intendere" le analisi. Tramite questo rapporto – "io" – al "medesimo", cancellato, scisso, una conoscenza opera: per "medesimezza" del "medesimo". L'"essere" porta al "io" di un "medesimo" che Jacques Lacan non può definire logicamente, mentre lo fa, come oblio della memoria, il che non vuol dire niente e porta, necessariamente, a una formalizzazione del senso come l'assenza della presenza. Questo è assurdo, ancora una volta. Il pensiero razionale implica una metafisica, della presenza dell'assenza, senza "memoria" e senza "oblio" (del resto i ragionamenti di Jacques Lacan arrivano a questo ma senza che egli lo voglia e lo capisca), voglio dire senza teorizzazione del tempo. Ciò che (si)annuncia cancellando(si) porta a una concezione del senso secondo la quale pensare consiste sistematicamente nella riaffermazione di un pensiero sempre rinnovato, comprensione sempre rinnovata del non saputo, cioè a una "medesimezza" (di un "medesimo") senza fessura e

senza oblio, a una fenomenologia di ciò che annuncia cancellando, ciò che mostra la verità che bisogna sapere “vedere”.

“Mais ce que l'on appelait au temps où l'on était honnête un asile, l'asile clinique... les murs tout de même ce n'est pas rien”³⁴. L'“asilo” e i suoi muri evocano una specie di grande internamento, così come ha potuto parlarne Michel Foucault. Ma non è tuttavia quel che bisogna invocare quando si invocano questi “muri”. Jacques Lacan non accede alla corretta formulazione del senso che implica una buona comprensione della questione di metodo. I muri, certo, sono ciò che divide, che isola per incarcerazione (anche ciò che protegge, a volte, all'opposto di ogni “incarcerazione”). È lì la verità della psichiatria all'inizio del ventesimo secolo. I muri sarebbero così memoria storica di un passato sparito, questo passato che torna e che ossessiona, abita, Jacques Lacan, la “psychiatrierie”. Ancora una volta è tramite la “storia” che Jacques Lacan allestisce la sua scena. I muri sono la testimonianza di un passato cancellato. Lo ribadisco, ragionando così, i “muri” devono tradurre la presenza dell'assenza e non l'inverso. Per questa “storia”, Jacques Lacan manca il suo bersaglio, voglio dire il pensiero del “medesimo” per questa “medesimezza” che costituisce l'“io scisso”. L'“io scisso”, infatti, implica un “io senza scissura” per poter pretendere a una rappresentazione del senso, è qui la condizione di verità di questa “storia” che ci viene raccontata. Solo un pensiero di quel che sarebbe “io non scisso”, e importa poco se non rappresentiamo un tale “io” in una specie di positività di ciò che potrebbe significare, può ovviamente costruire un racconto, quello di una storia di un “io scisso”, cioè di un agire del tempo che trasporta una scissura, tempo raccontato, il racconto di un “io scisso”. Quest'ultimo, per essenza, non si racconta, può solo consistere in un *racconto che lo costituisce* come tale e la cui comprensione presuppone il pensiero di un “io non scisso” a prescindere peraltro dal senso che questa nozione può ricoprire. Ciò di cui ci parla l'autore non è quindi la “psychiatrierie”, il sapere positivo che questa pratica medica poteva rappresentare; la “psychiatrierie” è il modo errato di pensare il non-saputo, voglio dire il “medesimo”. Jacques Lacan, per questa storia che egli (si) racconta, costruisce, ma non lo capisce, una “medesimezza”, elabora il pensiero di un indicibile “medesimo”, indicibile ma condizione del pensare, del suo pensiero, quel che non capisce, ancora una volta, e egli (s') immagina pensare l'“io” grazie al tempo (che agisce da solo). Ragionando così, non pen-

34 J. Lacan, op. cit. p. 87. “Ma ciò che si chiamava nei tempi in cui si era onesti, l'asilo clinico... i muri però non sono mica niente”.

sa correttamente la questione di metodo del non-saputo che egli assimila, da una parte, al sapere e che, d'altra parte, la temporalità “svelerebbe”. Quando ci racconta la “psychiaterrie”, Jacques Lacan parla della sua ricerca di “medesimezza” del “medesimo”, ma non lo capisce.

“Cette Chapelle me paraît être un lieu extrêmement bien fait pour que nous touchions de quoi il s’agit quand je parle des murs”³⁵. Questa “Chapelle”, tuttavia, è, per lo meno, ambigua. Non è più il luogo di una pratica della credenza religiosa mentre è diventata quello di una pratica di una credenza profana: Jacques Lacan crede all’“io” e “tra” i muri di questo luogo che non è più religioso. È “vuoto” di religione ma “pieno” di altre cose. Tramite i ragionamenti che seguono, ritroviamo tutti gli errori teorici di Jacques Lacan di cui testimoniano le sue qualificazioni infelici. Jacques Lacan non ha mai aderito alla questione metafisica della presenza dell’assenza e il modo in cui parla dei muri della Chapelle ne è l’evidente illustrazione. Accerchiati dai muri, siamo imprigionati, imprigionati dentro quello che ci “ossessiona”, dentro quello che ci abita, ma pure svanito, seppellito. Siamo immersi in un (nel nostro) “vuoto”.

Invece di pensare l’assenza tramite la presenza, Jacques Lacan cerca il suo cammino evocando un “vuoto”: la presenza tramite l’assenza. Sarebbe questa, del resto, secondo lui, la verità affermata da tutti i filosofi, da sempre³⁶. Siamo vuoti della verità. “Je parle aux murs”: (perché) parlo nel vuoto: mi aggrappo al muro. Il muro è il sostegno che trattiene, sorregge (l’oblio della memoria). Platone ci ha immersi in una caverna cioè, ci dice Jacques Lacan, in una “camera nera”. Questa lettura della caverna di Platone è per lo meno creativa. Senz’altro qui, Jacques Lacan manca il suo bersaglio con questi muri e il loro vuoto. Non credo, peraltro, che i filosofi abbiano mai fatto molto caso del “vuoto” e la caverna di Platone non è una camera nera. L’immagine sarà forse seducente per gli psichiatri ma niente di più.

Questa caverna di Platone riceve una luce che esprime, per il filosofo greco, la questione del vero e del falso: cosa vediamo a partire da questi effetti di “ombra” sui *muri* (che rappresentano una “caverna”)? Cosa vediamo, cioè quale verità mostra(no) l’ombra, le ombre attraverso (su) i muri

35 J. Lacan, op. cit. p. 87. “Questa Chapelle mi sembra essere un luogo assai ben fatto per capire di che cosa si tratta quando parlo dei muri”.

36 J. Lacan, op. cit. p. 88.

della caverna? La caverna di Platone costruisce la questione della verità dell'“essere” a partire da quest'allegoria: non è “vuota” ma piena di una verità, incompresa tuttavia. La “caverna” mostra, infatti, come una credenza nel falso si imponga, e questo in nome del vero, per mostrazione dell'“essere” (le ombre). Per questi muri ai quali egli parla, Jacques Lacan cerca, ugualmente, di esprimere la questione che pone la verità affinché essa si possa conoscere, ma il suo monologo manca in ciò che hanno potuto ottenere i muri della caverna di Platone. Jacques Lacan pensa di accedere alla sua verità grazie ai muri ma il problema è che questi “muri” non trascrivono un non-saputo, contrariamente a quanto ha saputo pensare Platone con la sua allegoria. Verità per una presenza che non abusa dei sensi ma della mente, che non ne sa percepire l'“assenza”, il che vuol dire la “luce”, ciò che si mostra attraverso le ombre, la verità di Platone costruisce quello che pensare implica per costruzione del non-saputo tramite il quale solamente si rappresenta il sapere. Jacques Lacan, per questo pensiero metafisico di un'assenza della presenza non rinvia ad alcun non-saputo per pensare ciò che è sapere. Fa appello (si appella) al tempo per esprimere questo non-saputo, ma questo consiste nell'identificare il non-saputo col sapere, in quanto il tempo non fa che manifestare una verità – in altri termini un sapere – immanente. Uno “svelamento” ha “luogo”, il che significa che un tempo opera ma che solo apre al, scopre un, velato, cioè una verità immanente alla quale il tempo fa solo che portare. Il tempo opera perché passa, per “passaggio”, ma non in quanto/come “passatore”. È una temporalità del tempo che dice questo “passaggio” che apre a una verità. Ciò significa che il tempo agisce tramite un'azione che non è un'azione, un agire che è solo inazione. Per trascendenza (quel che passa passando traduce correttamente il modo di formalizzazione del senso e non consiste in una temporalità) ma trascendenza di una immanenza perché è un agire rispetto al quale l'“umano” non può nulla (nel senso che non può dominare questo tempo). In questo modo di ragionare ritroviamo un po' Heidegger ma, come per quest'ultimo³⁷, tali ragionamenti non sono razionali.

Per pervenire alla (a questo linguaggio di) verità, Jacques Lacan si inventa una caverna, la “Chapelle”, muri della (sua) verità: i “muri” testimoniano, sono il passato, ciò che significa assenza di una presenza per l'auto-re, ragionamento che implica un oblio della memoria, ciò che è assurdo, come ho già detto troppe volte, e testimonia dell'incapacità di pensare il

37 Rinvia di nuovo a P. Nerhot, *Ernst Jünger-Martin Heidegger, La questione della tecnica*, cit.

non-saputo del sapere e questo, per definire il sapere, ancora una volta. Non sapremmo dire la verità perché essa sarebbe seppellita, svanita, il che vuol dire che non potremmo farne la sua “storia”. Strana assenza senza dubbio, poiché questa verità “cancellata” rimane altamente “presente”. A tal fine, infatti, vengono sollecitati i “muri”: se sono “muri” è soltanto perché testimoniano della verità e questo è reso possibile in quanto essi sono massicciamente “presenti”. Essi sono verità tramite presenza e non tramite assenza. “Il est manifeste que les murs ça me fait jouir”³⁸. “Godimento”, infatti, in quanto accesso a l’“io”, al “cancellato”, il che significa alla “medesimezza” del “medesimo”, alla (propria) verità; i muri sono un passatore, l’“io” passa il muro (del fondo e dell’ingresso), l’“io” diviene “medesimezza” del “medesimo”, ancora una volta. Ritroviamo, l’autore non lo sa quando pensa così come pensa, la tesi tanto audace di Jean-Jacques Rousseau sull’“origine delle lingue”: il linguaggio appare quando si instaura un ordine, quando una comunità (si) organizza, pone ciò che è il suo principio costitutivo. “Là est né le “langage”³⁹ ci dice Jacques Lacan; “qui”, ciò di cui testimonia la musica della lingua, la musicalità del parlato. Il nostro grande psicanalista pone l’ordine di tale disordine che è la “psicosi” identificando il fenomeno di questo nuovo sapere, cioè il linguaggio: “questo” parla.

Ma questo “passaggio”, ancora una volta, Jacques Lacan lo costruisce come una verità storica, ciò che Jean-Jacques Rousseau non faceva davvero⁴⁰, cioè come una storia del tempo (costruita mediante il tempo) dove l’“assenza” significa la temporalità di un tempo che non ha (ancora) compiuto la sua opera (passaggio). Impensabile (la questione di metodo che non trova la sua corretta espressione confonde sistematicamente la questione dell’“indicibile” e la questione dell’“impensabile”) quindi, che sola la temporalità del tempo annuncia, verità trascendente di una immanenza, come l’ho appena detto, poiché assenza ma di una presenza, inaccessibile al pensiero, di cui la temporalità del tempo testimonia e restituisce passando. Tante volte si è recato a Sainte-Anne ma senza capire niente della questione di cui i muri testimoniano.

Non capiva niente e faceva anche errori spaventosi, si trovava in piena erranza, non sapeva pensare l’“io”, cioè la “psichiatria”. Quando insegnava ai praticanti, gli esempi a partire dai quali ragionava, permettevano loro

38 J. Lacan, op. cit. p. 89 “È chiaro che i muri, questo mi fa godere”.

39 J. Lacan, op. cit. p. 89. “Qui è nato il linguaggio”.

40 P. Nerhot, *La coutume le droit muet*, cit.

di riconoscere la persona di cui parlava e che apparteneva al gruppo, più esteso, degli ascoltatori. Non c'era peggior errore, vero tradimento, perché metteva all'indice colui, colei, che egli al contrario doveva aiutare, promuovere, proteggere. Era traditore rispetto a quel che era il suo dovere. L'analista "Jacques Lacan" consiste, quindi, nella messa in scena di una testimonianza di una verità che non (sapeva) sa ancora tirarsi fuori dall'errore, non sa riconoscere il falso quando esso prende le sembianze del vero. Qualcosa non "passava"; i muri erano, allora, "internamenti"; l'"io" era solo "vuoto", impossibile (impensabile) "medesimo" perché murato. È grazie alla "storia" che va avanti, l'azione del tempo, che Jacques Lacan va avanti nella sua riflessione, la storia di un "murato" che evade, la storia di un vuoto che finalmente accede a l'"io", ciò che significa alla "medesimezza" del "medesimo", a questa strana pienezza però.

Il "muro" non è "varcato": il "muro" permette solo il passaggio; da carceriere, il "muro" diventa complice, alleato, colui senza il quale non si accede alla verità. "À Sainte-Anne je ne suis arrivé à parler que très tard"⁴¹. Jacques Lacan era traballante, "vuoto", assente dai luoghi, non sapeva pensare i "muri", a *questi* muri mentre parlava: egli "era" cancellazione, tramite cancellazione dell'"io", assenza (di una presenza cancellata). Ma questa sera di conferenza, la terza, la cancellazione, questo modo della presenza, si cancella, svanisce: l'assenza della presenza diviene finalmente presenza. Si afferma l'"io", si pensa il "scisso"; Jacques Lacan accede a questo "a sé" o "medesimezza" del "medesimo" tramite il quale (si) "pensa" perché egli "è" questo diventato di un diventare (trascendenza di un immanenza) avvenuto di un a venire, ciò che (si) annuncia cancellando(si): in una parola, presenza. Ci fu tutto un periodo "storico", molto lungo, il periodo della cancellazione: "si je parle aux murs, je m'y suis mis tard"⁴². Un mutismo che è anche sordità a (del) "sé", o "medesimo"; egli non (si) intendeva. Certo, bisogna saper pensare quest'erranza anche se essa diventa conoscibile, comprensione, sapere, in una parola, è solo "effetto di ritardo". Immanente alla condizione umana, questa verità che è un "io" per "medesimezza" del "medesimo" rimane appesa all'azione del tempo nei confronti della quale l'uomo non può niente, come l'ho già notato. La temporalità eleva l'umano a una "coscienza", ciò significa la trascendenza di una immanenza, questo presente del tempo, tempo del "presente" (trascendenza), "a sé" del "sé" cioè sapere della verità tramite "medesimezza" del "medesimo".

41 J. Lacan, op. cit. p. 90 "A Sainte-Anne sono riuscito a parlare molto tardi".

42 J. Lacan, op. cit. pp. 90-91. "Se parlo ai muri, ci sono arrivato tardi"

La “coscienza”, questo “ora” del mondo, accede a quest’apparire (che mostrano i muri) della verità: si proietta, al-di-là del scisso, il pensiero dell’“io”, ancora una volta, la “medesimezza” del “medesimo” (non scisso del scisso che non diventerà mai realtà storica), verità inaccessibile perché impensabile prima di questo “ora”. Ma allora, seguendo in questo i ragionamenti di Jacques Lacan, l’immanenza implica una dissimulazione (ritroviamo di nuovo Heidegger che, però, bisogna notarlo, ripercorreva volontariamente, anche se a modo suo e senza dirlo, il cammino aperto da Freud) dell’umanità dell’“umano”.

Questa “storia” lacaniana, del resto, corrisponde alla “storia” molto classica, voglio dire molto diciottesimo secolo, di Freud quando egli teorizza la “nevrosi”; la “storia” di Jacques Lacan si scrive, infatti, come un’assenza, eppure presente a modo suo (e, aggiungerei, necessariamente, altrimenti non si vede di cosa si potrebbe ben parlare): “storia” significa racconto di un’“origine” alla quale, infine, si accede. “*Bien avant d’entendre ce qu’ils me renvoient, c’est-à-dire ma propre voix prêchant dans le désert...*”⁴³. I muri rispecchiano una voce, sono veri di una verità che risuona, ancora una volta. La ragione è (era) erranza, “nel deserto”. Eppure la verità è ciò tramite quale si definisce il falso, la “risonanza”, infatti, significa, implica un intendimento. Il pensiero della verità consiste nel pensiero di un “essere” che vuol dire ascolto, “intendimento” come lo chiamo; saper intendere ciò che viene detto significa che la condizione della verità risiede nel pensiero della “medesimezza”, che trascrive un medesimo, indicibile (e non “impensabile” perché se questo fosse veramente il caso allora di cosa si parlerebbe?) ma condizione del pensare, il scisso del “io”. “Sentire... la propria voce...”, in altre parole accedere a questo “io” grazie a questo “passatore” che sono i muri, “passare”, cioè accedere alla presenza. I “muri” sono la condizione della verità, di una verità che dice l’assenza, modo dell’“essere” di un “io”. Quando parla al suo pubblico, l’assente (si) scrive per messa in scena, per costruzione di un assente, eppure presente ma come “cancellazione”, modo dell’“essere”.

Ma il suo pubblico, ovviamente, “non intende” (l’assenza della presenza), non percepisce la “risonanza” di una voce, cioè di un “io” che, solo, “intende” Jacques Lacan. Il pubblico, quest’assente al monologo lacaniano non intende il senso tramite questa “risonanza” immanente; il pubblico in-

43 J. Lacan, op. cit. p. 91. “Ben prima di intendere ciò che mi rinviano, cioè la mia propria voce che predica nel deserto...”

tende solo quel che è “detto”: questo ascolto che Jacques Lacan invoca, significa, in altri termini, presenza per trascendenza, ciò che “è” tramite un dire. Questo “essere” è il modo del linguaggio dal momento che esso comunica, che “dice” (è) il senso. Impossibile, infatti, penseremo, che il linguaggio, con ciò che lo costituisce come “atto di linguaggio”, il “detto”, possa significare perché “assenza” del dire tramite ciò che “è” detto. Per il suo pubblico, quest’“assenza” che consisterebbe nella condizione della verità (immanente come ho mostrato) e di cui attesterebbero i muri ai quali egli parla, di conseguenza, può solo significare disprezzo, rigetto, da parte di Jacques Lacan, per questo pubblico. L’assenza è incompresa, Jacques Lacan continua di “predicare nel deserto”, ma questa volta col senso di parlare con nessuno perché nessuno lo capisce, per mancanza di “intendimento”. Jacques Lacan insegna il senso per assenza della presenza, a un pubblico per il quale, culturalmente, ogni atto cognitivo significa presenza. Egli “entra” in scena, ciò significa che diventa senso per l’assenza della sua presenza, presenza che pure egli costituisce per l’intendimento del pubblico che lo ascolta. Jacques Lacan si mette in scena, vuole mostrare come testimone questa “medesimezza” del “medesimo”, questo modo dell’“essere” ma il pubblico non sente quello che dice, non sa accedere a quell’assenza di cui testimonierebbe (la presenza di) Jacques Lacan “qui” di fronte a sé. Allora quest’ultimo insiste, dice che bisogna saper intendere l’assenza di questa “presenza di cui testimoniano i muri: “... j’ai entendu des choses tout-à-fait décisives, enfin qui l’ont été pour moi”⁴⁴. Ovviamente decisive per questo “io” che Jacques Lacan mostra con questa messa in scena. Ha sentito cose “decisive” ma tramite uno strano ascolto, quello di un “detto” che “si fa intendere” attraverso, è lì la condizione della sua verità, la sua assenza.

Egli si rivolge ai psichiatri presenti nella Chapelle e dice loro che devono essere capaci di “farsi intendere” cioè, ancora una volta, di accedere alla comprensione del “io” come assenza di una presenza. Lo ripeto fino alla noia, se questi “muri” possono testimoniare di qualcosa, non è perché assenza di una presenza ma per la ragione contraria, per presenza di una assenza. Andiamo avanti. I “muri” parlano, “risonano”, sono il fenomeno del senso, di conseguenza, cioè di un intendimento grazie a questo passatore, l’assente di una presenza, i muri. Così è diventato psicoanalista. La sua pratica, ciò tramite quale egli ha potuto accedere al vero sapere, è consistita in

44 J. Lacan, op. cit. p. 91. “... Ho sentito delle cose del tutto decisive, infine che lo sono state per me”.

un ascolto, cioè nella costruzione di un sapere come la capacità di “intendere” le parole ma oltre le parole che sono solo “passatori”. Ha saputo accedere al “io” nel suo esilio. Amata (nome inventato da Jacques Lacan) era la sua paziente malata che egli intendeva: il suo ascolto lo allontanava dalla “psichiaterrie” e lo portava verso la psicoanalisi, verso la riscoperta del “io”, cioè verso la comprensione della scissura, indicibile del sapere ma condizione della sua verità, pensiero per “medesimezza” di un (indicibile) “medesimo”.

Ma, per Jacques Lacan, ancora e ancora, questo rimane una “storia” sempre nel senso classico della psicoanalisi freudiana. L’assenza, che è solo in realtà una quasi assenza poiché c’è testimonianza attraverso i muri, teorizzazione che rimane freudiana nel senso che si tratta sempre di ritrovare ciò che è sfuggito, seppellito, diviene con Jacques Lacan una “béance”, un “io scisso” di cui la fenomenologia, il modo di conoscerlo in verità, si attesta nella stretta positività di un dire ma che apre a un ascolto, a ciò che non “passa”, a qualcosa di “mancato”. L’ho spesso detto in questo testo, sola una temporalità del tempo, per Jacques Lacan, è la chiave per accedere a questo mondo svanito, seppellito. Jacques Lacan che parla agli psichiatri è messa in scena in quanto, precisamente, “storicità” (che significa condizione) di una verità che si enuncia solo tramite la formalizzazione di una temporalizzazione del tempo. Il problema teorico, ovviamente, è che, così facendo, Jacques Lacan teorizza una verità tramite una storicità che storicità non è in quanto essa si traduce insieme come un prima, un dopo (il suo dopo), la sua assenza, la sua presenza, con questo “colpo” stesso che costituisce la sua conferenza. Crede di poter tradurre la questione del senso come una questione dell’“essere” che solo può dire un “non essere”, ma un “non essere” inteso come una temporalità, cioè un quel-che-è-stato (passato) ma che solo un presente (dell’essere) può manifestare. Il ragionamento è scorretto, confonde il tempo del linguaggio con ciò che sarebbe il linguaggio del tempo (che consiste in un misticismo e tutti procedono così in nome, non è banale, della “razionalità”).

L’origine significa “béance”, una “storia” filosofica di cui sola una storicità può testimoniare e che consiste in uno svelamento di questa apertura per l’agire del tempo, del tempo che “passa”. La “béance”, assenza di una presenza, col tempo diventa presenza, un “io”, il che significa sapere per “medesimezza” di un indicibile “medesimo” ma condizione del pensabile. L’obiezione che faccio, ancora e ancora, è che questo “svelamento” non costituisce un atto di cognizione in quanto pura e semplice azione del tem-

po, di un *risultato* per azione del tempo, che “passa”; viene costruito uno “svelamento”, issato a un principio primo del senso e di cui l’elaborazione di un racconto mostra la veridicità. Non c’è un linguaggio del tempo, ancora una volta. La verità è tale attraverso un racconto, il racconto di una temporalità che permette di accedere al senso, alla “béance”: un “giorno” ci si accede “e allora” si “svela” l’“io”, l’ombra viene alla luce, l’“io” mostra la scissura, il mancato, che allora (si) spiega. “Passa” finalmente ciò che non “passava”. L’obiezione, sempre la stessa, è che questo ragionamento non integra per niente il non-saputo per spiegare ciò che è sapere. La “fessura”, questo velo del sapere, del conoscer(si), è il sapere a partire dal quale i ragionamenti di Jacques Lacan si costituiscono e si concatenano. Certo che un’analisi concreta di un malato, la cura analitica, si confronta con, implica, il pensiero del non-saputo, la particolarità della patologia in questo “caso” che costituisce il malato; ma la teorizzazione di quel che sarebbe il vero sapere, la “psicanalisi”, proposta da Jacques Lacan, non integra affatto il non-saputo. I ragionamenti si iscrivono in una verità proclamata da Jacques Lacan e di cui questi ragionamenti sono solo la mostrazione, mostrazione di una “béance”. Non c’è alcun “vuoto”. Ancora e ancora la verità è una strana prigioniera, quella di una prigioniera senza muri. Il “falso” è sempre il falso di una verità di cui si dispone per questo falso “smascherato”, identificato. Jacques Lacan si costruisce come uno “storicismo”, cioè come un senso che apparirebbe a partire da un’avanzata (il tempo che passa e va sempre “verso il davanti” del tempo, cioè il futuro) ma un’avanzata che è già successo (è lì la sua condizione per poter essere conosciuta), di una verità nel (di un) tempo, dunque. Un “ora” che si attesta implica sempre il pensiero di un prima dopo il quale, solamente, si può definire come “ora”. Stessa cosa per un pensiero dell’istantaneità, lo noto solo *en passant*, che consiste in un pensiero di un indicibile “spontaneo” in quanto costruisce qualcosa che necessariamente, implica un prima dopo. “Jacques Lacan”, per tornare al nostro argomento, lontano da ogni “storicismo”, è questo “effetto” riuscito della conferenza, all’infuori di ogni temporalità, e non l’“effetto di ritardo” di questo “io” che accedrebbe, finalmente, a “lui”, (il suo medesimo) grazie ai muri che avrebbero il ruolo di passatori, lo farebbero accedere alla sua verità per temporalità del tempo. “Accorder ma voix aux murs”⁴⁵: ci dice Jacques Lacan, pensare l’“essere” per l’ascolto di una voce, un “accordo” che significa intendimento (intendere perché comprendere) per “medesimezza” di un (indicibile) “medesimo”. Intender(si), attraverso questa fenomenalità di cui testimoniano i “muri”, una metafisica

45 J. Lacan, op. cit. p. 92. “Accordare la mia voce ai muri”.

dell’“essere”, cioè che “è” tramite ciò che “non è”, cioè accedere alla sua verità, “medesimezza” di un “medesimo”.

Storia filosofica e filosofia della storia, ho appena detto. Storia filosofica, cioè quella di un essere concepito come ciò che “è” tramite ciò che “non è” e che può essere riportata a ciò che fa Jean-Jacques Rousseau nel suo secondo discorso sull’“Origine et fondements de l’inégalité”. L’“Origine” non è verità di cui testimonierebbe il tempo, una verità “storica”, dunque, attraverso un racconto “realistico” di una temporalità. L’“origine” è vera di una verità per pura astrazione. È alla fine del diciottesimo secolo e durante tutta l’epoca contemporanea che la storia filosofica si trasforma in una filosofia della storia (che si tratti delle scienze dette della natura o delle scienze dette sociali). Jacques Lacan è un misto di entrambe. È così che bisogna leggere quella proclamazione di ciò che sarebbe l’importanza della logica per la psicanalisi, che deve saper tradurre, insieme, una storicità, il che vuol dire una filosofia della storia (la “mancanza” e l’“effetto di ritardo”) e una “logica”, ciò che significa una storia filosofica. Il nemico del senso è il senso “comune” e questo senso comune, ovviamente, deve essere combattuto tramite la “logica”. È qui una condizione universale del conoscere, ognuno ci si può costringere: “... mettre du vôtre, ce qui est une sécrétion salubre, et même thérapeutique. Sécrétiez le sens avec vigueur et vous verrez combien la vie devient plus aisée”⁴⁶.

“Secrezione”, il senso come secrezione, che rende la vita più facile. Tralasciamo le connotazioni immediate, Jacques Lacan anti maestro si diverte, e ripartiamo verso quella verità dello psicoanalista: questo “parla”; ma ancora bisogna saper ascoltare, cioè saper intendere in/per ciò che è detto. L’ascolto non consiste affatto, di conseguenza, in una pura e semplice “ricezione” delle parole che vengono dette. Il conoscere dello psicoanalista non consiste in una conoscenza da vocabolario dove conoscenza significa definizione delle parole. Le parole dette testimoniano precisamente di una verità che deve saper intendere lo psicanalista, all’ascolto, verità di un al-di-là della parola tramite la parola (è ciò che insegna già il lapsus freudiano). L’analista intende questo parlato, ciò che è “detto”; Jacques Lacan costruisce questo “intendimento”: esso è “risonanza”. La verità dello psicoanalista consiste in una verità di cui testimonia il linguaggio parlato,

46 J. Lacan, op. cit. p. 93. “... mettere della buona volontà, ciò che è una secrezione salubre, e anche terapeutica. Secernete il senso con vigore e vedrete come la vita diventa più facile”.

una verità che si intende, di conseguenza. “Lalangue”: questa risonanza è musicalità, ma che testimonia di un'armonia mancata, quella di cui testimonia la “musicalità” della lingua, ciò che è “detto” attraverso il parlato. Non ritroviamo qui Saussure per il quale il linguaggio consisteva in un’“immagine acustica”. Nessun'immagine qui, nessuna rappresentazione per l'immagine ma per musicalità del suono: “... quelque chose, je ne veux pas dire d'intuitif car ce serait retomber sur la pente de quelque chose de visuel, mais avec quelque chose de résonnant”⁴⁷. La “musicalità” mostra il fenomeno al quale deve saper accedere lo psicoanalista, una fenomenologia che mostra ciò che non “passa”, ciò che traballa, il mancato, e di cui testimonia il parlato della lingua per la sua “musicalità”.

La “risonanza” è l'ermeneutica lacaniana. Adeguamento della parola *parlato* e di quel che questa parola *dice*: “questo” *parla perché questo risuona*. Le questioni di metodo qui sono particolarmente numerose. Rimane, in particolare, questa pesante ambiguità di una testimonianza, il “fenomeno” della psicoanalisi lacaniana, che sarebbe dell'ordine del solo “linguaggio” ma senza che sapessimo veramente a che cosa corrisponda questo “linguaggio”. Cos'è dunque questa “musicalità” di una lingua e questo per osservare una patologia mentale? Posso solo evocare qui la questione di metodo, sottolineare velocemente che si può dubitare che il “linguaggio” sia il fenomeno che mostra la verità e ciò, per un'immanenza (l’“umano” come il mancato dell'umanità, il suo senso “storico”, per storicità) di cui solo testimoniarebbe, precisamente, il linguaggio, “lalangue”. Tutto questo può sembrare particolarmente auto referenziale e poco dimostrativo di un non-saputo esplicativo di ciò che è sapere. Ma andiamo avanti. Tale metodo implica che non c'è niente di falso in ciò che è “detto” attraverso il parlato. È ritrovare questa vecchia idea filosofica dei sensi (all'occorrenza qui l'udito) che non mentono. L'analizzando può resistere, cioè non parlare, può anche raccontare sciocchezze ma allora l'analista se ne accorge (chi sa il falso lo riconosce, ovviamente, altrimenti non ci sarebbe alcun sapere). Ma quando il malato analizzando “parla”, cioè quando egli cerca di accedere alla sua assenza eppure presente da qualche parte, a quest'assente di cui testimonia il parlato tramite questo qualcosa che non “passa” ma che dice il parlato vero, la verità del parlato, allora il malato analizzando dice la/sua verità che lo psicoanalista deve saper capire. Questo perché l’“io” si attesta, infatti, tramite la risonanza, risonanza di una

47 J. Lacan, op. cit. p. 93. “... qualcosa, non voglio dire di intuitivo perché sarebbe ricadere sulla china di qualcosa di visivo ma con qualcosa di risuonante”.

sofferenza, questo grido dell'internato, che dice l'assenza della presenza, questa fessura originaria, la patologia. Questo spiega “l'existence de l'objet *a*”⁴⁸, al quale Jacques Lacan si riferisce continuamente. Questo “*a*” è il modo dell'essere, cioè quel che “è” tramite quel che “non è”, la presenza dell'assenza, ancora una volta ma che Jacques Lacan teorizza come un'assenza della presenza. Per tornare alla “risonanza”, l'autore ne vuol fare un punto di metodo essenziale che deve poter contribuire a lasciare la psicoanalisi nella grande famiglia dei saperi razionali. Per questa ragione, vuole elaborare una lettura “logica” dell'inconscio e non un'ermeneutica per rappresentazione, “immagine acustica” di tipo Saussure. Ma dopotutto, potremmo dire, la fenomenologia hegeliana non insisteva sulla “logica”?

“Struttura”: l'inconscio è “risonanza”. Ma che cosa risuona? “Est-ce l'origine de la res, dont on fait la réalité?”⁴⁹, (si) chiede Jacques Lacan. La questione dell’“origine” così torna ma un’“origine” che consiste, ancora una volta, in una storia filosofica e non in uno storicismo o filosofia della storia (il racconto di una “realtà”), storia filosofica che consiste in questo monologo con “i” muri, nella scoperta di questa “medesimezza” del suo indicibile “medesimo”. I muri risonano della sua voce, c’è “risonanza”, il che vuol dire che una verità deve essere intesa, un’assenza è “qui”, che parla per risonanza, cioè per annuncio di una cancellazione: il senso, cioè la verità. La “risonanza” è così per Jacques Lacan, la semiotica dell’assenza della presenza. Eppure, osservo di nuovo, se una “risonanza” implica un “medesimo”, è perché il pensiero costruisce il senso come un “essere”, cioè quel che “è” tramite quel che “non è” (e non il contrario ancora una volta). La “risonanza” è “medesimezza” di un “medesimo”, ovviamente, cos’altro potrebbe essere? I muri non mentono, essi sono la risonanza di una verità di cui attestano in quanto “muri”: “à quiconque habite dans ces murs, ces murs-ci, les murs de l’asile clinique, il convient de savoir que ce qui situe et définit le psychiatre en tant que tel, c’est sa situation par rapport à ces murs, ces murs par quoi la laïcité a fait en elle exclusion de la folie et de ce que ça veut dire”⁵⁰. Ma, qui ancora, Jacques Lacan manca il bersaglio. I muri non sono testimoni perché autori di una storia, di una filosofia della

48 J. Lacan, op. cit. pp. 92-93. “L’esistenza dell’oggetto *a*”.

49 J. Lacan, op. cit. pp. 93. “È l’origine della res, di cui si fa la realtà?”.

50 J. Lacan, op. cit. p. 95. “A chiunque abiti questi muri, questi muri qui, i muri dell’asilo clinico, conviene sapere che ciò che individualizza e definisce lo psichiatra in quanto tale, è la sua situazione rispetto a questi muri, questi muri tramite i quali la laicità ha fatto in sé esclusione della follia e di ciò che significa”.

storia, la “laicità”. Se essi sono testimoni è in quanto presenza, ma presenza di un’assenza, che apre a una fenomenologia del pensiero metafisico, ciò che “è” tramite ciò che “non è”. I muri risonano di un’assenza, sono (“muri”) tramite ciò che non sono (“muri”), rappresentano ciò che costituisce un senso tramite (il pensiero metafisico di una) presenza dell’assenza. La psichiatria ha una storia, quella dell’internamento, quella di una sofferenza dentro i muri, imprigionati tra i muri, storia di grida che la “psichiaterie” non intenderebbe. Ma ciò che costruisce Jacques Lacan non è una psichiatria a partire da un racconto storico, quello della laicità, ancora una volta. Egli costruisce una storia filosofica, quella di una sofferenza originaria, quella di un “io scisso”, di un impossibile, indicibile “medesimo”, l’“io” che egli equipara, a torto, alla sofferenza storica, realtà di un racconto di verità, di un grande internamento. Quel che non ha niente a che vedere. Torniamo alla razionalità della psicanalisi così come la concepisce Jacques Lacan.

“Una logica” deve saper tradurre questa “struttura”: il linguaggio dell’inconscio. “Tradurre”, infatti, in quanto bisogna riportare il linguaggio parlato dal malato analizzando a un codice, alla sua sintassi: la sua “risonanza”. C’è una logica per questo, che non è certo quella di Port Royal ma che forse non per questo manca di rigore in quanto essa dispone (disporrebbe) del suo oggetto: “questo” parla; Jacques Lacan dice bene che questa logica passa “par la voie d’une analyse du discours”⁵¹. Quest’oggetto, il “discorso”, è un linguaggio di cui si può percepire la “struttura”, cioè il suo principio di verità, attraverso la sua musicalità, musicalità che significa malattia e che lo psicoanalista deve saper intendere, ancora una volta, “questo” parla.

Vorrei precisare qui, per quanto fosse necessario, che le mie riflessioni non vertono sulla “psicoanalisi lacaniana” – per quanto tale cosa esista, come sapere universitario forse con tutta l’illusione, ma con l’effetto di potere che ciò implica –, ma si fissano e si limitano a queste conferenze tenute nella Chapelle Sainte-Anne (soltanto due sulle tre tenute, per ragione di tempo e di spazio). Se il Seminario è consistito nella creazione di una psicoanalisi che, per definizione, non abbrodo in nessun modo qui, credo comunque che queste conferenze siano lungi dall’essere marginali, secondarie per ciò che costituisce la psicoanalisi creata da Jacques Lacan. “Cosa faccio qui?” testimonia onestamente di una questione che Jacques Lacan

51 J. Lacan, op. cit. p. 95. “Per la via di un’analisi del discorso”.

(si) pone in quanto non intende sviluppare, proseguire, nella riflessione che fa alla Sorbonne nel suo Seminario. Nella prospettiva delle conferenze, penso che le pagine 95-96 non debbano essere troppo sottolineate. In questo modo di evocare il “discorso”, entrano un po’ le famose riflessioni di Michel Foucault sulle “pratiche discorsive”, l’“ordine del discorso”, “il discorso del maestro”... Ritroviamo un atmosfera parigina degli anni 1970 alla quale hanno partecipato altri grandi autori/attori di cui Pierre Legendre (“*Jouir du pouvoir*”, “*L’amour du censeur*”...) dove capitalismo e marxismo vengono respinti con la denuncia dei “poteri”, di tutti i “poteri”.

Jacques Lacan apre, con queste poche righe, a una questione molto ampia che affronta, ovviamente, nel suo Seminario; si tratta della liberazione del discorso, del discorso della liberazione, sentita come la denuncia del “discorso del maestro” (il discorso universitario, per tornarci sopra, essendo un buon esempio a partire da queste entità, tutto linguistiche, del tipo la psicoanalisi “freudiana”, “lacaniana”..., discorsi di autorità che (si) impongono e risuonano nel senso di suonare “vuoto”). Tale anti discorso del maestro consiste, non solo nella non affermazione di un “io” al principio della verità del “linguaggio” affrontata dallo psichiatra, cioè nella contestazione di ogni pensiero “volontaristico” dove verità significa affermazione senza ritegno di un “io”, ma anche in un sapere dove “verità” significa ciò che è posseduto, dominato. L’anti maestro Jacques Lacan (si) cancella annunciando(si): l’“io” è questa messa in scena del “scisso”. La verità è solo ascolto, silenzio per colui che vuole sapere. “Anti maestro”, cioè anti dominazione, anti possessione. L’“anti maestro” ascolta e allora intende le sofferenze, le grida. Il sapere porta al riconoscimento del debole, del dominato, del posseduto, alla compassione.

L’ascolto psicoanalitico costruisce un “discorso”, l’inconscio strutturato come un linguaggio, che si mostra in ciò che viene detto attraverso il parlato del malato analizzando; l’atto di linguaggio, il parlato del malato, dice ciò che blocca, ciò che non passa, che lo psicoanalista intende, che può allora orientare il malato verso la via che lo porta al suo “io”, cioè che gli fa capire, e quindi affrontare, la sua sofferenza. Il “discorso” al quale si riferisce, almeno in queste righe, la psicoanalisi di Jacques Lacan, è quello che trascrive gli atti di linguaggio dei malati in ciò che costituisce il loro principio di verità e questo grazie alla musica della lingua che parlano. L’“io” si ottiene per risonanza, risonanza di una verità che è quella della voce di un “oblio”: qualcosa è “scisso” e questo si intende. È quel che ricerca Jacques Lacan, quest’“oblio”. Quando egli invoca il “discorso” come oggetto

dello psicanalista, lo dice molto semplicemente: “... la nouveauté psychanalytique, à savoir qu’il s’agissait de langage, et que c’était un nouveau discours”⁵².

Jacques Lacan non è un “maestro”, un maestro del pensare, un “maestro pensatore”, vuole essere un anti maestro, cioè un maestro dell’ascolto, di un ascolto laico senza dubbio ma che, come l’“ascolto” religioso, è radicalmente silenzioso perché questo silenzio è la condizione immanente del sapere. È questo silenzio che si sente nella Cappella e di cui l’ascolto apre al sapere; egli “discorre” mediante, grazie a, questi muri tramite i quali, finalmente, egli intende, cioè comprende. Se “parla ai muri”, è per dire (al suo pubblico) che bisogna sapere intendere: i muri sono il fenomeno dell’assenza della presenza, secondo Jacques Lacan, della malattia che proibisce l’accesso all’“io”, che è scisso, dell’impossibile presenza, quindi. I “muri”, sono questo silenzio, l’assenza di una presenza, un “io” murato; i muri sono l’allegoria di una “scissura” di questo “io”, della sua non libertà, della sua impossibile libertà, del suo “asilo”, del suo esilio. Il silenzio è “discorso”, un ascolto deve essere creato: Jacques Lacan costruisce questo “ascolto”, che è il discorso dello psicoanalista. Se egli si “mette in scena”, non è come una rappresentazione “barocca”, per parlare come Michel Foucault, cioè come il senso che implica questo “io” che significa pensiero del “medesimo” tramite auto rappresentazione, “medesimezza” di specchio, ma come un’assentificazione di una presenza: “comme je vous l’ai dit enfin, le psychanaliste fait l’objet *a* en personne”⁵³. Jacques Lacan parla ai muri, ciò che significa che istituisce l’assente ma, così facendo, (si) annuncia cancellando(si) e non l’inverso come egli crede (ciò che sarebbe una formulazione assurda del principio di razionalità). Nel suo faccia a faccia col suo pubblico, egli dice il modo dell’“essere”, cioè il sapere psicoanalitico, ciò che “è” tramite ciò che “non è”, la presenza di un’assenza, ancora una volta, la cui fenomenologia si traduce con l’allegoria dei muri che si deve saper intendere se si vuole comprender(si). Bisogna saper accedere all’ascolto del *nostro* mondo (ma il *nostro* mondo è *il* mondo?) ascolto che, solo, ci può portare alla verità.

È già un “sapere”, nel senso in cui si parla comunemente di “sapere”, cioè di sapere “dogmatico”? Probabilmente no, non ancora e anche forse

52 J. Lacan, op. cit. p. 97. “... la novità psicanalitica, cioè che si trattava di linguaggio, e che era un nuovo discorso”.

53 J. Lacan, op. cit. p. 97. “Come vi l’ho detto infine, lo psicanalista fa l’oggetto *a* di persona”.

non lo sarà mai. Bisogna creare questo “ascolto” che consiste in un vero sapere, il sapere tramite i parlati dei malati, ciò che sa intendere lo psicoanalista e che lo “passa” al malato analizzante, che non è più un “paziente” ma l’attore che, solo, saprà salvarsi, vincere il suo dramma; il paziente è attore del *suo* dramma, cioè l’azione di un pensiero che saprà, solo, salvarsi. Il sapere è un esercizio intellettuale che si può praticare solo in “due” ma dove questo “due” non è uno specchio, un sapere per “immagine”, cioè uno sguardo tramite/di quest’“altro”, quest’“altro”, quindi, tramite il quale si accedrebbe a “sé”, verità tramite pensiero di un’alterità che, sola, saprebbe dire l’“io”. La rappresentazione non è “immagine”, rappresentazione di un “altro” tramite il quale si mostrerebbe, cioè si riconoscerebbe l’“io”. Se l’“io” (si) riconosce tramite un suono, è perché la verità non ha un “altro”; la verità “passa” attraverso il discorso, essa consiste in un “io”, ciò significa che la verità (trans)porta verso un “medesimo”, a partire da/tramite quel che è detto, ma un indicibile “medesimo”, un “io scisso” che sola la “medesimezza” del medesimo” può dire. Jacques Lacan appare, entra in scena. Egli è questo “esempio”, con la sua messa in scena, di un “io” che accede alla sua verità tramite la spiegazione di ciò che è un ascolto, l’ascolto di un “medesimo” che solo una “medesimezza” può dire. Il malato analizzante – per Jacques Lacan l’analizzato è anche l’analizzante – quindi, è la propria guida che (si) porta alla (propria) verità. Il suo cammino non è già tracciato, quante volte Jacques Lacan è venuto in questa Chapelle dove niente è successo (“passé”); il malato analizzante, Jacques Lacan ne è la mostrazione, non ha la minima idea di ciò che implica la sua cura, di ciò che è il suo dramma, del “passaggio” che egli dovrà realizzare. Ogni analizzante scrive la (propria) psicanalisi, il sapere, ciò che si appropria, dice ciò che è “proprio”, egli è “sapere” in quanto costruzione del non saputo, il cammino che porta verso la guarigione. “Il Maestro”, questo volontarismo della dominazione, è un modo di sapere che non saprà mai capire questo nuovo sapere al quale Jacques Lacan ci invita a partecipare. “*Quelque chose qui s’éveille, c’est pour cette raison que j’en ai proposé l’étude*”⁵⁴. La concettualizzazione della psicanalisi a partire dal pensiero di un “entre-deux” traduce l’apertura a un nuovo pensare che non può dire un pensiero dell’alterità che presuppone, ovviamente, un “altro”, cioè un “io” non scisso. La costruzione di Jacques Lacan diventerebbe allora, con l’appello alla concezione dell’“alterità”, contraddittoria, incoerente. “Entre-deux”: né “qui”, né “là”. In un “luogo”, di conseguenza, che implica un’impossibilità, che

54 J. Lacan, op. cit. p. 97. “Qualche cosa che si sveglia, è per questa ragione che ne ho proposto lo studio”.

implica che qualcosa è fallito, assente. L'“io” manca. Questo sapere nuovo, a partire per esempio della figura de l'“entre-deux” deve così, secondo me, quel che non fa Jacques Lacan, concepire l'indicibile tramite il quale un pensiero è “luogo”. Il pensare implica, di conseguenza, l'indicibile che io nomino lungo questo lavoro “medesimo”, cioè la condizione del pensabile, che nomino “medesimezza”.

Questo nuovo sapere, non dogmatico, sapere di “non maestro” dunque, si costruisce come la proiezione di una nuova umanità, cioè un'umanità dove gli uomini si ascoltano, accedono a un “intendimento”, a una umanità dell'intendimento, attraverso l'intendimento. Gli uomini si ascoltano, “sono” attraverso il loro ascolto, ciò che significa che (si) “intendono”: accedono al “proprio” destino, si appropriano il “proprio” della loro esistenza, accedono al loro “io”, scisso. Si alzano contro la sofferenza, se l'appropriano, si rivoltano (ci troviamo ancora nelle turbolenze del Maggio 1968, rivoluzione profana dell'affermazione di un “io” che niente può limitare, contenere, proibire). La psicoanalisi è questo sapere che significa rivolta, rivolta nuova, accessione alla “medesimezza” di un indicibile “medesimo”, comprensione di questo “io” scisso, presenza dell'assenza (e non l'inverso). L'umanità accede alla sua verità tramite un sapere che ascolta, ascolto di questa “medesimezza”, che esclude, di conseguenza, ogni “identità”, di un indicibile “medesimo” che è la sua condizione di verità. Gli uomini si “intendono”. Il conflitto si cancella, il “malinteso” diventa comprensione, “(si) intende”. Nuovo sapere di un mondo nuovo, la psicoanalisi, così come la disegna Jacques Lacan nelle sue conferenze, è un gesto che non è mai stato intrapreso.

Ma questo “entre-deux” è una filosofia della storia prima di essere una storia filosofica. La costruzione operata da Jacques Lacan, con le sue conferenze, è un “luogo” che si situa “entre” “tra” il vecchio sapere, la “psychiaterrie” e un nuovo sapere che “si sveglia”. È, nello stesso gesto, storia filosofica, cioè il senso consiste in un pensiero di un “entre-deux”. La storia filosofica si confonde, si sovrappone con una filosofia della storia: l'“entre-deux”, infatti, è insieme la realtà storica (il malato) e la costruzione astratta del mondo che ignora ogni referenza a una qualunque realtà storica (come ho già detto, la “mancanza” e l'“effetto di ritardo”). Jacques Lacan (si) scrive (come) una fessura originaria, il senso che egli costruisce consiste in questo “io” scisso, “entre-deux”, colui che “erra”. “È” tramite assenza, il che significa “entre-deux”, impossibile “io” dunque. Rimane che le sue conferenze hanno un senso in quanto, precisamente, egli (si) ri-

trova, non è per niente "scisso" dal momento in cui parla ai muri. La filosofia della storia si tradisce, così facendo, in quanto sa dire il senso nel momento stesso in cui, come filosofia della storia, essa pretende di ignorarlo. Non è la conseguenza di un errore di ragionamento da parte di Jacques Lacan, come ho già mostrato, la "storia" consiste in una forma tautologica dell'enunciazione della verità. Jacques Lacan costruisce il senso tramite un'assenza che assenza non è, l'"oblio" è "memoria" dal momento che il non-saputo traduce solo ciò che consiste, per i ragionamenti fatti, in un sapere. La filosofia della storia si (ri)trova nel metodo che la storia filosofica istruisce.

L'"entre", il "tra", certamente, può tradurre un'idea di "mancanza", "né" "né" e ciò, inteso come non compimento dell'essere. Questo è il senso del riferimento ai versi che egli riporta. Ma, potremo chiederci, tali versi non sono la dimostrazione inversa, ossia la non operatività della nozione di "tra"? In particolare quando si dice "tra l'uomo e la donna c'è l'amore" e che viene interpretato da Jacques Lacan come qualcosa che "colle"⁵⁵. Questo non è più il caso tra il "mondo" e il "muro". Se il "tra" è una nozione che può permettere la costruzione del discorso dello psicoanalista, è in quanto esso traduce l'"essere" solo come ciò che "è" tramite ciò che "non è". Ma diffidiamoci da ciò che "colle". Ogni "entre", "tra", che "colle", per parlare come Jacques Lacan, è un "tra" da cui diffidare. Il "tra" può essere utile al "discorso" dello psicoanalista per quanto esso permetta di esprimere il senso come presenza dell'assenza. I versi evocati traducono questa presenza dell'assenza, secondo me e alla differenza di ciò che pensa Jacques Lacan, in quanto essi significano che non c'è amore "tra" l'uomo e la donna: "questo" *colle*.

Quando Jacques Lacan nota questi "versi scadenti" è perché ne comprende un senso al quale, forse, non pensava l'autore, cioè che il pensiero della differenza porta dritto nel muro, contro un muro e che bisogna saper pensare la razionalità in un modo completamente diverso. Tali versi, infatti, dicono che il senso riporta sempre a un impossibile "medesimo", cioè sempre a un disaccordo, a un eterno "malinteso", cioè all'impossibilità di accedere a ciò che pure ha senso: il pensiero del "medesimo" come unico modo di pensare quel che riunisce. L'amore, questa trascendenza, dal momento che si concepisce come pensiero di uno, dell'"altro", porta dritto nel muro.

55 Ndt: in francese "coller" ha il doppio senso di incollare e quadrare.

Indicibile “medesimo” quindi, impossibile “io”: questa formulazione manifesta la condizione del pensabile, apre alla formalizzazione di un pensiero della verità mediante una metafisica della presenza dell'assenza. La “mancanza” è ciò tramite il quale si costituisce la teoria del “io”. “Le mur est partout”⁵⁶, ciò che riporta il tra l’“uomo” e la “donna” al mancato: “questo *colle*”. Mancanza originaria, mancanza d'amore, amore mancato: l’“(a) muro”. Qua risiede la condizione di verità del *discorso* dello psicanalista: (ri)trovare la mancanza, l’“oblio”, nell'atto di linguaggio del malato analizzante, a partire dal suo parlato della propria “sessualità”, del suo modo di essere (dell') umano: “le savoir laisse intact le champ de la vérité”⁵⁷. Questa frase è delicata da leggere. Per “sapere” dobbiamo intendere ciò che Jacques Lacan contesta precisamente in nome del sapere? Ovviamente no. Ma, allora, bisogna pensare questa verità, invocata dal nostro autore, come ciò che è immanente all’“umano” e che consiste in questa “mancanza”. “Essere” umano implica la mancanza. Noto velocemente che tale immanenza è molto simile al modo religioso di evocare l'immanenza per il quale la verità è sempre una trascendenza di un'immanenza intesa come sapere che la ragione può solo che *riconoscere*. Così, con la filosofia di Jacques Lacan, pensare l’“umano” implica porre un'immanenza che costruisce precisamente quest’“umano”. Immanente all'umano è la sofferenza, ciò che “manca”.

Jacques Lacan non parla di un “Altro” ma dell'impossibile “io”. Tutta la sua riflessione che percorre le due conferenze, unici lavori di Jacques Lacan sui quali rifletto, ancora una volta, consiste in una ricerca, in un pensiero dell’“umano”. Rimane, in questo, legato alla filosofia dei Lumi, in questa costruzione profana, dunque, dell’“umano” e che, con lui, si scrive come una “sessualità”. La “sessualità” è la costruzione di una mostrazione che consiste in una “fessura originaria”(Freud faceva dell’“originario” una realtà, cioè una verità storica, quel che Jacques Lacan ha sempre rifiutato, rinvio qua alla mia lettura di Freud)⁵⁸, di un “io scisso”, dell'indicibile “medesimo”. “La jouissance sexuelle est bien cet objet qui court, qui court (...) mais dont personne n'est capable d'énoncer le statut”⁵⁹.

56 J. Lacan, op. cit. p. 103. “Il muro è ovunque”.

57 J. Lacan, op. cit. p. 103. “Il sapere lascia intatto il campo della verità”.

58 P. Nerhot, *Questioni fenomenologiche seguite di letture freudiane*, cit.

59 J. Lacan, op. cit. p. 105. “Il godimento sessuale è proprio questo oggetto che corre, che corre (...) ma di cui nessuno è capace di enunciare lo statuto”.

Ciò che dimostra la psicoanalisi, dice Jacques Lacan, “c’est justement que la jouissance qu’on pourrait dire sexuelle (...) se marque de l’indice... de ce qui ne s’annonce, de ce qui ne s’annonce que de l’indice de la castration”⁶⁰. Come dire meglio che pensare implica la metafisica, la metafisica della presenza dell’assenza, ciò che “é” tramite ciò che “non é”! Jacques Lacan è un metafisico ma non (si) comprende. Ha creduto di (ri)trovarsi parlando ai muri. È stato un errore. Ma non “trovarsi” è giusto, non c’è qui alcun errore di ragionamento. È impossibile, infatti, salvo procedere per tautologia, dire il “sé” del “medesimo”, pensiamo solo tramite “medesimezza” di un “medesimo”, come non ho smesso di mostrare lungo questo lavoro. “Siamo” assenti a “noi stessi”, a questo “medesimo” che pretende saper dire la metafisica della presenza ma senza mai pervenirci, cioè senza mai porre correttamente il principio di razionalità. La questione dell’“origine” così come la pone Jacques Lacan è ricca metodologicamente in quanto implica l’indicibile, quest’“apertura” originaria, immanenza al sapere. Jacques Lacan creava; rinnovava la questione di metodo dell’indicibile facendone un’*impossibile origine*, l’impossibile (pensiero dell’) “io”. Ma la sua formalizzazione, ancora una volta, mi esprimo solo a partire da queste due conferenze, è scorretta perché irrazionale.

60 J. Lacan, op. cit. pp. 105-106. “È giustamente che il godimento che si potrebbe dire sessuale (...) si marchia dell’indice... di ciò che si enuncia solo, che si annuncia solo dell’indice della castrazione”.



SERGIO UBBIALI

POSTFAZIONE

La (pro)vocante sfida metafisica

L'originale discorso deliberato attraverso Patrick Nerhot getta le basi per ridisegnare l'orientamento teorico d'affidare, in forma a ogni modo normativa, all'esame riflessivo predisposto secondo la particolare prospettiva filosofica. A tale speciale obiettivo il doppio saggio editato risponde mettendo in campo la ricerca interessata a definire il criterio necessario per pensare in maniera critica il mondo realmente esistente. Ritenendo i canoni metodici ospitati nei tentativi recenti incapaci ad appagare la domanda basilare per l'impresa filosofica, Nerhot decide d'approssimarvisi in prima persona andando a fondo nella logica interpretativa legata all'impianto metafisico. Passando attraverso categorie o espressioni densamente personali, le riflessioni provvedono a riabilitare *in toto* il ragionamento metafisico, l'invito legittimato raccomanda con validi motivi l'impegno ad alimentarne l'appropriato compimento.

Rendere effettivamente percorribile l'indagine metafisica non significa limitarsi a spronare le analisi a volersi emancipare rispetto ai molti problemi erronei o poco significativi per il lavoro rivolto ad esplorare la dinamica inscritta nel singolare atto cognitivo. Parecchi fra gli schemi recenti, esemplarmente i progetti orientati al dire poetico o al volere prassistico, si assoggettano alle leggi riflessive preventivamente bandite, si torna ad assegnare irragionevolmente credito ai basilari difetti formali rimproverati alle tesi abrogate. Spesso nella vicenda filosofica le svolte accreditate in tono innovativo si sono palesate marginali o soltanto apparentemente perspicaci, l'analisi deve andare a fondo nelle problematiche sondate estromettendo gli erronei scenari riflessivi positivi sterilmente all'opera. Nerhot riprende in prima persona l'intendimento raccordandosi a ragioni assai inattese per il dibattito filosofico in corso.

L'invito a vagliare daccapo i criteri fondamentali contrassegnanti la comprensione coltivabile in campo filosofico non si pone accanto alle proposte elaborate normalmente attraverso i programmi contemporanei, in specie i programmi allestiti rincorrendo, assecondando profili fra loro alta-

mente disomogenei, la critica al programma metafisico celebrata in Martin Heidegger. Nerhot non asseconda il commento promosso in via generale relativamente al noto asserto heideggeriano circa la fine d'accordare obbligatoriamente alla metafisica, non ne considera ratificabile la spinta a dover interrompere il percorso metafisico impedendogli d'affiorare fra i compiti legittimanti l'indagine filosofica. Il dissenso opposto alle opinioni largamente correnti lo garantisce il particolareggiato accertamento intorno al sapere (con portata metafisica) possibile al soggetto vivente, l'ente manifestamente finito.

Nella caratteristica maniera d'esserci coordinata al sapere accessibile al soggetto finito, Nerhot reperisce il canone capace d'avviare il procedimento d'indagine verso il doveroso *status* riflessivo, al criterio prontamente favorito si assegna valore sistematico in base all'intima dimensione oggettiva soddisfattavi. Il ragionamento mira ad evitare la pericolosa distorsione apparsa incominciando con il periodo moderno, ma ribadita poi ampiamente tramite gli episodi comparsi egemonicamente con la stagione post-moderna, ossia il crollo nel soggettivismo. Il soggetto (o l'insieme tracciato accorpandovi i soggetti) non domina il vero, non gli compete d'accollarsene il posto o persino d'espletarne l'incarico. Raccogliere in termini non soggettivistici i comportamenti dipanati a livello reale fissa la commissione riservata al pensiero, non sovrapponibile certo alla mera opinione o al mero sentimento, elementi d'indole particolare.

Il promettente rovesciamento reclamato rispetto alle versioni soggettivistiche si compie portando la riflessione ad interrompere definitivamente la versione riferita in via normale raccogliendo la domanda relativa al vero (costantemente contrapposto al falso). La visione resasi nel frattempo pacificamente ordinaria reagisce alla domanda appellandosi al soggetto finito proiettato (per ragioni fissate volta a volta nel bisogno o nel desiderio o nella nostalgia) verso l'ideale astratto, nettamente a-temporale, nella non nascosta pretesa d'appropriarsene definitivamente. Nerhot replica all'antinomia sapere-tempo posta in risalto nei progetti diventati familiari indicando nel tempo l'elemento decisivo per potersi spiegare il sapere. Accostato nell'adesso, il sapere non ammette mai l'impropria spinta ad impadronirsi eliminando il singolare carattere impostovi in base al passaggio ossia in base al manifestarsi cancellandosi.

La distensione temporale raccolta nel triplice momento l'ieri – l'adesso – il domani rinvia tassativamente al passaggio, dare rilievo al tempo (in spiegabile facendo ricorso alla linea o al cerchio) non comporta rischi o minacce per il sapere, vi si fissa il processo in grado d'indicare il determinante titolo apodittico. Isolandovi il nesso al tempo, l'indagine attorno al

sapere si obbliga a dimenticarne il parametro normante ricoprendolo d'apparati accidentalmente impropri. Solo non omettendone l'interiore vincolo alla distensione temporale, l'analisi evita al sapere d'abbassarsi nel mero calcolo, il sapere finirebbe con il soggiacere all'atteggiamento possessivo alimentato presso il soggetto o i soggetti finiti. Il sapere non soltanto vive nel tempo ma vive in base al tempo, è il decisivo approdo trasmesso mediante la dettagliata analisi fornita in chiave fenomenologica attorno allo speciale modo d'essere legato al sapere.

In base al tempo (in base al passaggio prima dopo) il sapere si presenta nella feconda tensione con il non sapere, il soggetto finito conoscendo non sconfessa l'apporto garantitovi mediante la radicale connessione sapere-non sapere. Esponendosi nell'adesso (cosciente) il sapere non si applica a devolvere elementi già precedentemente asseriti in base ad esemplari prove certe, il procedimento ridondante o ripetitivo non si conferma in linea con il compito mai meramente informativo progettabile per il sapere (d'ordine metafisico). In gioco vi dev'essere il varco verso l'indicibile, vi si definisce la risorsa decisiva per rendere in atto il sapere ascrivibile ai soggetti finiti, inintelligibile se accostato alla tesi elaborata nel periodo moderno incamminata a fissare nel conoscere il processo diretto ad abbandonare il non certo o l'enigmatico per inserirvi distintamente il materiale diventato a conti fatti chiaro.

L'attacco alla tesi tipicamente moderna Nerhot lo prospetta aggancian-dosi all'originale proposta agostiniana, occorre riconoscervi indicato il fattore centrale per i discorsi attenti a dibattere in senso veritativo all'esperirsi reale. Il sapere rigorosamente vero interdice i progetti riflessivi non assestati attorno al considerevole (ma insieme impegnativo) scopo d'indicare il permanente intervento apprestato attraverso l'indicibile in ordine a far sorgere il dire veritativo. Il paradigma appena definito spiega l'incessante lavoro assegnato al pensiero (metafisico), il vero si dispiega nella dimensione originaria d'essere né prevaricante né prepotente nei confronti d'ogni consapevole ente finito. Al soggetto, singolo o aggregato agli altri soggetti finiti, il vero non solamente non si dispiega in forme dispotiche ma trascina a respingere i sempre risorgenti tentativi orientati a favorire inappropriati dispotismi.

Ai soggetti il vero si manifesta sempre nella valida ma mai dispotica *auctoritas*, ne convoca l'atto alla morale pienamente rispondente al comportamento destato tramite l'adesso veritativo (il prima dopo). Il sapere (nell'intimo gravoso tono metafisico, non secondo lo scontato tono empirico) impedisce al soggetto il prenderne possesso, semmai lo spinge a divenirne integralmente possesso non rendendosi non dimeno per nien-

te asservito. In base all' adesso ci si scorge rivendicati all' *ordo* appartenente al vero, il soggetto non vi si scorge abbandonato all' effimero livello immanente. Il significativo insegnamento circa i soggetti esistenti avvicina il cristianesimo all' ebraismo, portando a diversificarne largamente il messaggio rispetto al convincimento intorno alla vita propagandato mediante i greci.

L'immanente non si attesta privo d'affidabili intrinseci significati, il discorso filosofico deve riprendersi in maniera competente il problema evocato tramite l'organico costante trascendimento favorito mediante il senso posto in essere. La riflessione perviene a chiarificare lo speciale assetto metafisico messovi in gioco prendendosi a carico le non facili tematiche fatte emergere mediante i dibattiti filosofici intenti ad osservare la pratica legata al testo. Le proposte d'indagine contemporanee hanno attraversato intensamente il tema lasciandolo nondimeno soventemente sprovvisto d'idonei chiarimenti per riferimento al solo nodo centrale ossia il sapere. Il rimprovero va rivolto ai molteplici pareri esposti fino ad ora relativamente alla parola ma s'adatta ancor meglio a soppesare le analisi interessate al testo scritto, momento strettamente connesso alla parola.

Il testo con portata narrativa riporta l' adesso allo ieri, privilegiando la doverosa dimensione metafisico temporale il testo stabilisce nel presente il modo d'essere mai facoltativamente ricordato all'assente. Con il mettere il presente in rapporto al passato, stimolandolo pertanto a prenderne il posto, il testo impedisce d'integrarne o sopperirne lo svolgimento, venendo dopo il passato il presente non ne richiede il mero avvicendamento materiale. La parola si iscrive (o parla) nel tempo non potendone a ogni modo parlare (o scrivere), il tempo (il passaggio, il prima dopo) non incoraggia il rinvio a vocaboli perfettamente catalogabili. Il tempo non lo si esprime con il far ricorso al lessico sprovvisto d'estensione semantica, il lettore accosta il testo o ne rilegge il percorso letterale non in ragione d' eminenti versanti enigmatici vigenti nel testo, l'assente in atto con il presente provvede a sollecitarne l'impegno fattivo.

Soltanto onorando l'assente il pensiero si mette in grado d'accostare in forma scopertamente riflessiva il fenomeno, a ogni modo esemplare, introdotto attraverso il disporsi personalmente a leggere. Leggendo il soggetto interpreta, interpretando procede operando conformemente all'atto cognitivo espressamente dotato d'indole fondamentale. Il comportamento predisposto con il soggetto postosi a leggere si attesta nel rigoroso profilo metafisico, confermandosi pertanto inaccessibile alla comprensione improntata ai congegni esplicativi caldeggiati attraverso sia lo storicismo sia il relativismo. Il pensiero pensa l'esperirsi messo realisticamente in atto provve-

dendo a non disattendervi l'appello all'indicibile, riconoscendolo effettivamente o anche efficacemente presente il pensiero vi identifica l'elemento significabile in ragione d'inarrestabili mai ripetitive varianti (mai accelerabili o mai rallentabili).

Indicibile non sta a significare impensabile, il pensabile si consegna allo speciale compito trasmesso al pensiero instradato a rivendicare nell'indicibile il fattore innegabilmente non estraneo ma nondimeno persistentemente differente rispetto al soggetto conoscente. L'indicibile va proclamato in base al processo man mano introdotto, certo non sa accostarne gli aspetti specifici la teoria orientatasi a modellare in termini onnicomprensivi le complesse vicende storico temporali. L'indicibile non si manifesta invalidando gli apporti immessi tramite i comportamenti soggettivi ossia l'«ontologico» svelandosi spontaneamente non avvilisce o persino reprime l'«ontico». L'assente si rende conoscibile nel rapporto impiantato liberamente con il presente, il soggetto sa dire l'«ontologico» nel rispettarne l'inconfondibile peso d'aperto radicale scarto rispetto all'«ontico».

L'assente sbarra la strada al tentativo, variamente ma ininterrottamente possibile per l'essere vivente, d'evadere oltre l'accadimento concreto, il pensiero non solamente non deve dimenticare il dispositivo storico epocale ma propriamente vi si alimenta. Pensare il vero non significa abbandonarne l'intimo contrassegno temporale, il vero non si attesta omettendo o perfino avversando la spinta temporale contrassegnante il soggetto esistente. L'asserto rimedia al rischio ospitato tenacemente nelle proposte metafisiche messe in circolo cominciando con i progetti d'analisi esplosi in epoca moderna. L'apporto alla riflessione corrente attorno al vero riabilita la problematica metafisica nell'intimo legame al movimento storico sensibile contemplato nei reali soggetti viventi, decretandovi al tramonto definitivo sia il discorso progettato in base al pensiero in forma assiomatica sia il discorso meramente descrittivo positivista.

In entrambi i progetti cade la determinante connessione sapere-tempo, mentre l'incentivo a prescriberne l'idoneo spessore stabilisce il capitale apporto consegnato all'indagine tramite l'impianto approntato con Nerhot. L'apporto va considerato oltremodo rilevante, nel destino interno all'oggettivo sta il fattore orientativo per l'analisi riflessiva attenta al modo storico temporale marcante l'esporsi messo in moto in base all'oggettivo. La regola interna all'apparire affiora tramite il lavoro espresso con il pensiero responsabilmente motivato in base alla regola disposta internamente all'apparire. Il principio segnala la rinnovata fase d'indagine riflessiva, vi si pone fine agli ingannevoli divieti spiccati in base all'apriori decretato con la ra-

gione moderna, il discorso sa abbracciare finalmente ogni fenomeno registrabile entro l'ordinario esperirsi soggettivo, compreso il momento religioso, perfino l'evento cristico.

ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ

Collana diretta da *Sergio Ubbiali, Alberto Andronico e Paolo Heritier*

1. Bruno Montanari, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*
2. Emanuele Antonelli, *La mimesi e la traccia. Contributi per un'ontologia dell'attualità*

*Finito di stampare
nel mese di marzo 2014
da Digital Team - Fano (PU)*