

L'etica psicoanalitica e la dialettica della Legge

di Rocco Ronchi

1. La Legge indica la Cosa

Nel seminario sull'*Etica della psicoanalisi (1959-1960)*, al termine della *séance* che chiude la *Introduzione della Cosa*, con il titolo redazionale *Della legge morale*, si trova la parafrasi lacaniana di un celeberrimo passo paolino contenuto nell'*Epistola ai Romani* (7,7). In realtà non è parafrasi ma citazione pressoché letterale che contiene soltanto «una piccolissima modifica» (2008, 99): al posto di «peccato» compare infatti l'espressione *Das Ding*, la «Cosa».

«La Legge – scrive Paolo/Lacan – è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia *io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge*. Non avrei avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto non la bramerai» (2008, 98. Corsivo mio).

Grazie alla Legge, la Cosa (il peccato) «suscita in me ogni sorta di bramosia»; senza la Legge, la Cosa/peccato è morta. Un tempo, senza la Legge, «io ero vivo»; con l'avvento della Legge, la Cosa è «divampata» e «io ho trovato la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita è diventato per me causa di morte», mi ha fatto «desiderio di morte».

Fin qui la parafrasi lacaniana. Ad essa segue una lapidaria affermazione:

«Per definire il rapporto tra la Cosa e la Legge – scrive Lacan - non si possono trovare termini migliori (...) il *rapporto dialettico* tra il desiderio e Legge fa sì che *il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge, attraverso cui diventa desiderio di morte*» (2008, 99. Corsivi miei).

La proposizione lacaniana merita un attento commento. La questione è il rapporto Legge e Cosa. Sono il medesimo? La risposta di Lacan/Paolo è secca. La Legge non è la Cosa. La Legge è ciò attraverso cui ne prendo conoscenza. La Legge, dunque, *rinvia* alla Cosa: ne è un *segno*. Ma che

tipo di segno è?

Appoggiamoci a una tra le più note classificazioni dei segni. Per quello che concerne il rapporto tra un *representamen* ed un Oggetto, possiamo distinguere, secondo Charles Sanders Peirce, tre modalità di riferimento (del rinvio): indice, icona e simbolo (Peirce 1980, 139 sgg.). L'indice ha un vantaggio indiscusso sulle altre modalità di riferimento del segno. Esso può infatti *mostrare* uno stato di cose *singolare* essendo in un rapporto di contiguità con esso, come la fotografia, ad esempio, la quale nella sua origine chimica è un *calco* della cosa e non rappresentazione convenzionale (simbolo) o immagine somigliante artificialmente prodotta (icona). Dal punto di vista semiotico, la Legge è allora *indice* della Cosa, la mostra cioè attraverso l'interdetto, il quale gioca il ruolo, appunto, di dito indice puntato sulla Cosa vietata, la mostra *lì* come assente. Un po' come se qualcuno si rivolgesse a noi dicendo, non senza una certa malizia: vietato rivolgere lo sguardo in quella direzione che vi sto indicando perché là c'è qualcosa che non potete guardare (sebbene ve lo stia mostrando).

La specificità semiotica dell'indice è la sua apofantività, la sua potenza "mostrativa", se mi si permette il brutto neologismo, e non semplicemente "dimostrativa". Il suo correlato non è un significato, una generalità, un concetto. Non è un "che cosa", una *quidditas*, ma un puro "che c'è", una *quodditas*. La fotografia, ad esempio, ha questa potenza straordinaria, che, non a caso, ha sempre affascinato tutti i suoi principali interpreti filosofici (da Barthes alla Krauss, per citarne solo alcuni), i quali fin da subito ne hanno constatato la natura immediatamente non linguistica (non simbolica) e non mimetica (non iconica). Prima di essere messaggio o rappresentazione, essa mostra, con irrefutabile evidenza, che qualcosa *ha avuto luogo*. Segnala, come *traccia*, l'esserci stato di una singolarità. Il sapere *che cosa è* quanto l'indice mostra viene *dopo* ed è soggetto come ogni sapere al dubbio metodologico. Il "che" invece non ha bisogno di un simile sapere ed è sottratto ai tormenti del dubbio. La traccia gode insomma di una certezza assoluta. Il correlato dell'indice è perciò *l'evento*.

Il «simbolo» nel senso peirceano del termine e il «simbolico» in quello lacaniano, sebbene diversissimi tra loro, hanno allora in comune una caratteristica negativa: non hanno rapporto con il *reale* dell'evento. L'evento, per così dire, è proibito a chi parla. È la grande questione holderliniana dell'inaccessibilità del reale al linguaggio, ripresa e discussa da Hegel nella figura fenomenologica della «certezza sensibile»: il «questo» che «qui e ora» «opino» sussiste solo in una relazione di indicazione, ma svanisce, come il famoso istante, ogniqualvolta lo si voglia afferrare, quando cioè lo si voglia dire. La vocazione esclusiva del linguaggio è, infatti, l'universale.

La tesi paolino-lacaniana a proposito del rapporto Cosa e Legge è dunque la seguente: la Cosa *per noi* ha la forma dell'interdetto. La Legge la indica (la mostra) come l'interdetto. Ne prendiamo coscienza grazie alla Legge.

Quanto abbiamo detto a proposito della natura dell'indice costringe, però, ad un'estrema cautela quando si passi all'identificazione del contenuto della Cosa. Non possiamo infatti dire che la Legge mostra la

Cosa come *ciò* che è vietato. Il correlato dell'indice non è infatti *ciò* che l'indice mostra. Il *ciò*, il *che cosa*, è dell'ordine del significato e concerne il simbolico. Esso, come ogni sapere, è incerto e soggetto alla revisione del dubbio. Il correlato della traccia è piuttosto l'*evento* nella sua singolarità irripetibile di accadimento e l'evento non è il significato, non è *ciò* che è vietato, sebbene sia dia sempre in correlazione con esso. Questa distinzione tra evento e significato (Sini 1985) ha conseguenze teoretiche capitali, sulle quali dovremo ritornare in conclusione. Per adesso è sufficiente sottolineare questo: la Cosa si mostra *a noi* come *ciò* che è interdetto, si mostra grazie alla Legge. *In se stessa*, assolta cioè dalla correlazione al sapere, la dobbiamo però supporre al di là della Legge, senza rapporto di somiglianza con la Legge (perché l'indice non è un'icona così come non è un simbolo). Il contenuto dell'interdetto non è la Cosa, ma solo la Cosa *per noi*. Il dito indice della Legge ce la mostra semplicemente nel suo irrefutabile *che c'è*.

2. La scoperta freudiana e la filosofia moderna

In chiusura della parafrasi/citazione paolina, Lacan solleva un'ulteriore questione. Si chiede, infatti:

«La scoperta freudiana, l'etica psicoanalitica ci lasciano forse sospesi a questa dialettica?» (2008. 99)

La dialettica è quella della Legge e della sua trasgressione, della Legge e del suo Interdetto, verso il quale vola come una falena attratta dalla luce, il desiderio, quel desiderio che «divampa» solo nel rapporto con la Legge, e che diventa «desiderio di morte».

Per provare a rispondere alla domanda di Lacan, bisogna, prima di tutto, fare chiarezza su quanto tale dialettica presuppone. Va innanzitutto ricordato che il rapporto dialettico Legge/Cosa (peccato) o, che è lo stesso, Legge/desiderio, definisce la “condizione umana”, la condizione dell'uomo in quanto animale linguistico e politico, politico perché linguistico. C'è umanità, c'è cultura in senso antropologico, dove c'è Legge e trasgressione della Legge. Se diamo un senso lato all'espressione freudiana, c'è umanità dove c'è triangolazione edipica: un Padre, un Figlio, un interdetto.

C'è “spirito”, nel senso hegeliano-kojeviano del termine, dove la Legge può essere trasgredita. Obbedire alla Legge non è, infatti, seguire una necessità naturale. L'imperativo etico-morale è sempre sospeso alla sua possibile trasgressione. Ad essa, anzi, deve la sua natura di obbligazione e non di legge naturale. Com'è noto, nella lingua tedesca due verbi esprimono il dovere, *mussen* e *sollen*. Con il primo ci riferisce a quella necessità che non conosce resistenza possibile, la necessità delle cose della natura, ad esempio. Con il secondo, a quel dovere che caratterizza l'obbligo morale e che può, anzi in un certo senso “deve” (in questo caso proprio nel senso del *mussen*) contemplare la possibilità a priori di essere disatteso.

Il che significa che c'è umanità, spirito, cultura, solo dove c'è

finitudine, vale a dire una finitezza che sia “vissuta”. La *finitudine* esprime, infatti, il rapporto al limite (alla Legge) come orizzonte insuperabile dell’essere, che, in quanto uomo e non cosa di natura, sono. Senza questa esperienza costitutiva del limite, e, quindi, senza un desiderio che misuri una mancanza costitutiva, non vi sarebbe affatto umanità. In questo orizzonte la terapia assume un significato pedagogico univoco: consiste innanzi tutto nel ricondurre la pecorella smarrita all’ovile dell’umano restituendola a questa dialettica della Legge.

Alla fine del *Seminario VII*, Lacan scrive una frase che è diventata quasi uno slogan per tanti psicoterapeuti lacaniani:

«propongo che l’unica cosa di cui si possa essere colpevoli, perlomeno nella prospettiva analitica, sia di aver ceduto al proprio desiderio” (2008, 370)

Ebbene, nell’orizzonte “paolino”, l’invito a non cedere sul proprio desiderio ha il senso di un fermo invito, di taglio schiettamente esistenziale, a non cedere sulla propria mancanza: la finitezza va assunta come destino radicale del proprio esserci. È l’orizzonte intrascendibile. Non cedere vuol dire non solo accettarla ma decidersi per essa.

I più malevoli fra i lettori di *Essere e Tempo* ironizzavano sulla decisione che, secondo Heidegger, garantirebbe al *Dasein* autenticità. Per che cosa, chiedevano, bisogna alla fine “decidersi”? Ebbene Hegel, in un passo dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ha dato alla maliziosa domanda una risposta anticipata, che credo funzioni a meraviglia anche per un’etica psicoanalitica riletta in chiave paolina ed esistenziale. È sulla malattia, una malattia talmente cronicizzata da essere indistinguibile dalla normalità, che non si può cedere, almeno se si vuole essere “umani”. Sentirsi malato, spiega il filosofo tedesco, è il primo intangibile segno dell’umanizzazione in corso. La malattia è antropogenetica. L’animale, quando, ferito o malato, si ritrae dalla scena del mondo, comincia finalmente ad assumere un volto umano, proprio perché *sente* la finitezza. Non è più in sé o immediatamente, ma per sé o mediatamente. Insieme al dolore e grazie al dolore, un barlume di riflessione illumina ora la sua coscienza che, prima, era sempre estroflessa sulle cose del mondo (il famoso Aperto rilkiano), sempre immedesimata in una vita che viveva in modo anonimo e preindividuale. Un vita infinita. Con la mancanza albeggia invece la coscienza riflessa ed inizia il processo di individuazione, il cui culmine ovviamente non può che esser la coscienza riflessa dell’uomo, di questo eterno malato che irritava Nietzsche, il filosofo che, nello stesso tempo e per la stessa ragione, auspicava una “grande salute” e l’oltrepassamento della condizione umana.

Alla luce di questa premessa, la domanda di Lacan sul posto occupato dalla scoperta freudiana assume un senso filosoficamente rilevante. Essa chiede se la psicoanalisi è risolvibile in un’etica della finitezza vissuta, anzi della *finitudine*, il cui segno distintivo è la Legge, quella Legge che sanziona, appunto, una mancanza strutturale, una mancanza che è il Desiderio stesso, oppure se l’etica psicoanalitica, la scoperta freudiana, ci slega da questo orizzonte inoltrandoci nel mare aperto.

Porsi questa domanda, lasciando indecisa la risposta, significa chiedersi se la scoperta freudiana è riducibile alla Modernità, posto che l'assioma della Modernità è rintracciabile nel principio generale della correlazione soggetto-oggetto, della correlazione essere-uomo, quale ha trovato espressione in tutte le parole-chiave del pensiero moderno e contemporaneo: sintesi a priori, intenzionalità, *Dasein*, *Ereignis*, segno e interpretazione. In tutte queste *Grundwörter* è detta la correlazione come fondamento oltre il quale non si può risalire, come presupposto incircoscivibile e sempre in atto, sempre "fungente".

Al tempo stesso, porsi questa domanda significa anche chiedersi se la scoperta freudiana conferma la dismissione moderna (kantiana) della filosofia come scienza speculativa dell'assoluto, cioè letteralmente della Cosa come è in se stessa e non relativamente a noi. La psicoanalisi è realmente antifilosofia nel senso in cui il pensiero moderno, basandosi sul principio di correlazione, è antimetafisico, e cioè antispeculativo? Noto tra parentesi che sarebbe veramente strano se fosse così. La scoperta freudiana non è stata forse scoperta della traccia inconscia e della sua paradossale originarietà, scoperta di un'iscrizione (o di una registrazione) anteriore alla coscienza, rispetto alla quale la coscienza viene sempre dopo, grazie ad una specie di *après-coup*? Con la *Nachträglichkeit* Freud non ha tematizzato forse la possibilità, anzi l'effettualità di questo strano rapporto con ciò che è senza rapporto, con un puro Fuori, rapporto che non pregiudica l'irrelatezza di quel Fuori?

Insomma, chiedersi con Lacan se la scoperta freudiana, l'etica psicoanalitica, ci lascia o meno sospesi alla dialettica paolina, significa interrogarsi su di un possibile al di là dell'uomo, della finitezza, della mancanza, del segno e dell'interpretazione: un al di là del moderno, dunque.

3. Un'erotica al di sopra della morale

Nelle pagine del *Seminario VII*, come risponde Jacques Lacan a quella domanda? Innanzitutto con un'indicazione metodologica.

«Dobbiamo – scrive – esplorare quel che nel corso dei secoli l'essere umano è stato capace di elaborare per trasgredire questa Legge e metterlo in rapporto con il desiderio che vada *oltre* questo legame di interdizione» (2008, 99. Corsivo mio).

Leggo in questa frase l'enunciazione di un vero e proprio programma di ricerca che non può lasciare indifferente il filosofo. Dobbiamo, afferma infatti Lacan, vedere se c'è stata «nel corso dei secoli» e se ci può essere ancora un *oltre* il rapporto paolino Legge-Cosa. Lacan parla, in modo esplicito, della possibilità di un *desiderio che vada oltre questo legame di interdizione*. In tal caso si potrebbe procedere al di là della condizione umana e l'etica psicoanalitica non sarebbe più un'etica della finitezza vissuta. A questo *oltre* possibile Lacan dà anche un nome preciso. Egli infatti introduce «al di sopra della morale, un'erotica» («quel che si è

fomentato, nel corso dei secoli, in materia di regole d'amore»). La successiva sezione del seminario (il cui titolo redazionale è *Il problema della sublimazione*) conterrà una lunga riflessione sull'amor cortese.

Con l'amor cortese, alla cui fenomenologia Lacan dedica pagine di rara intelligenza, non si procede però in realtà "oltre" la finitezza. L'erotica cortese piuttosto sublima la distanza incolmabile che, causa l'interdetto, separa il soggetto desiderante dal suo oggetto impossibile: l'interdetto, infatti, lega gli amanti in un desiderio per sempre desiderio, un desiderio che desidera desiderare e che, come ha spiegato un ispiratore di queste pagine lacaniane, Denis de Rougemont (1998), ha bisogno dell'interdetto (della distanza) come il fuoco ha bisogno della legna per poter ardere e per potersi realizzare, ancora una volta, come desiderio di morte. Più che mai, dunque, nel caso dell'amor cortese vale la dialettica paolina: è la legge che, interdicendomelo, mi mostra l'oggetto da amare, è la legge che me lo segnala come infinitamente desiderabile

Con Lacan, partendo da Lacan, ma in una direzione probabilmente diversa da quella che Lacan avrebbe espressamente sostenuto, ritengo invece che l'erotica al di sopra della morale (il passo oltre la dialettica Legge/Cosa) possa avere una consistenza speculativa. L'erotica è una "mistica" nel senso assunto da questo aggettivo nell'espressione "teologia mistica". L'antifilosofia di Lacan sarebbe allora da rileggersi come una restituzione al pensiero del suo esclusivo oggetto: l'assoluto. Lacan è «antifilosofo» perché ciò che la filosofia può ricavare dal suo tentativo di pensare un desiderio che vada *oltre* la dialettica paolina risulta del tutto inattuale. La filosofia è infatti divenuta filosofia *moderna*, proprio seguendo la strada inversa: dismettendo l'assoluto a favore della correlazione.

In tale orizzonte speculativo prende rilievo la questione lacaniana di un *godimento* sganciato dalla dialettica paolina. Lo chiamerei godimento *bene* dando a questa espressione non un significato morale, ma speculativo. Bene vuol dire qui *bonum*: indica l'atto stesso dell'essere, il suo stanziarsi nella presenza, quali che siano i contenuti di ciò che è presente. Tale godimento *bene* va quindi rigorosamente distinto dal godimento *male* in senso morale caro a tanta letteratura contemporanea sul tema, la quale assume, per lo più inconsapevolmente, il paradigma ontoteologico di derivazione agostiniana. Il male sarebbe la corruzione della sostanza buona, lo spreco colpevole della roba-*ousia*. In questo orizzonte il godimento è "peccato" e la psicoanalisi è un'etica nella misura in cui si dà da fare per ricondurre il peccatore nell'orbita della legge, cioè ad un rapporto positivo con la mancanza.

Vi sono, insomma, due godimenti, entrambi al di là del principio di piacere: il godimento male agganciato alla trasgressione – il godimento della Legge e grazie alla Legge – e il godimento bene emancipato dalla trasgressione. Potremmo anche dire che c'è un godimento caratteristico di un essere radicalmente finito, mancante e desiderante (umano) e c'è un godimento assoluto, un godimento della cosa in se stessa. Vi sono perciò anche due tonalità affettive connesse a questi due godimenti: il dolore (*Schmerz*) e la "gioia", radice della parola francese *jouissance*.

4. La versione paolina: Kant con Sade

La prima versione del godimento è quella paolina. È una versione che ha trovato la sua più adeguata espressione, nel Novecento, nel pensiero di un filosofo anomalo, che anche dal punto di vista biografico è stato vicino a Lacan: Georges Bataille. Bataille è però anche all'origine della seconda versione del godimento lacaniano, ma in questa sede lo abbiamo presente soprattutto come l'autore di quell'ormai classico libro sull'eroticismo (2009) con il quale sistematizzava una riflessione sull'«erotica al di sopra della morale» che data dal suo arrivo a Parigi poco dopo la conclusione della Prima Guerra Mondiale. In quegli anni iniziava anche il suo sodalizio con il giovane psichiatra francese.

Legge e trasgressione della legge, Legge e Cosa sono per Bataille il *recto* e il *verso* del medesimo, le due facce dello stesso foglio. La loro unità secondo Bataille, come secondo Lacan, è “dialettica”. Entrambi, del resto, sono andati alla scuola di Kojève interprete di Hegel. Tuttavia, meglio sarebbe parlare di una unità *symbollica*, facendo riferimento alla ben nota struttura originaria del *symbolon*, perché, come nelle due tessere di riconoscimento ottenute spezzando l'intero, anche in questo caso è un medesimo gesto che instaura simultaneamente i due termini della relazione, i quali come tali non sussistevano affatto prima di quel gesto inaugurale. La comprensione *symbollica* – o “dialettica” – del rapporto Legge/Cosa comporta alcune conseguenze epistemologiche, che sono state centrali nella riflessione filosofica novecentesca.

Ne ricordo due, particolarmente importanti, perché la loro ignoranza è all'origine di non pochi equivoci non solo nell'ambito delle scienze umane, ma anche in quello delle pratiche politiche orientate in senso “emancipativo” (ad esempio, per promuovere la “liberazione sessuale” o una qualche forma di “ritorno alla natura”). Se l'unità è di tipo *symbollico*, la trasgressione non fa accedere ad alcun al di là della Legge, nessuna presunta “naturalità” è attinta invertendo o rovesciando le regole della “cultura”. Nessuna natura precede la cultura, come il suo innocente passato preistorico. Al di là della Legge c'è solo quanto la Legge pone come il *suo altro*. I due fanno uno come il *recto* e il *verso* del medesimo.

La seconda conseguenza epistemologica concerne la questione genealogica dell'origine. All'origine della Legge non c'è la Legge né quanto la Legge interdice: all'origine c'è l'atto che istituisce un dominio, il dominio della Legge, appunto. Dobbiamo dunque supporre che questo atto inaugurale non sia un *fiat ex nihilo*, ma il sovvertimento e il rimaneggiamento di un altro dominio della Legge, una piegatura che ripiega un'altra piega già piegata (Foucault 1977, Deleuze 2002). Il fondamento della legge (l'origine) è perciò *fuori* dall'ambito che la legge istituisce, sebbene non abbia altro ambito di visibilità (di effettività) che quel dominio. E se vogliamo trovare una qualche “natura” che preceda la Legge è in tale atto istitutivo che la dobbiamo ritrovare, ma allora bisognerà darle il solo nome che le conviene e tale nome è “forza” (Derrida 1982). Di qui il problema che inquieta i più avveduti filosofi della politica (Schmitt 1998, Agamben 2005). A dispetto dei sogni irenici dei fautori

dello stato di diritto, della repubblica universale e della sovranità impersonale della legge, nessuna neutralizzazione della sovranità, vale a dire della decisione e della forza, risulta realmente possibile: sovranità, decisione, forza sono la soglia del dominio che inaugurano. Si trovano perciò, nello stesso tempo, dentro e fuori di esso, in quello stato paradossale che i filosofi realisti della politica chiamano «stato d'eccezione» (Agamben 2005).

La domanda è allora: che cos'è il godimento in questo orizzonte symbollico/dialettico? È quanto Bataille ha visto con assoluta precisione. Non può che essere un godimento *nella* trasgressione, un godimento come trasgressione. Il godimento è “male”, il godimento è «la parte maledetta». È quasi inutile aggiungere che tale godimento presuppone e conferma la Legge.

Tale dialettica paolina è incarnata alla perfezione in uno dei grandi miti della modernità: Don Giovanni. Gli studiosi non hanno ormai più dubbi in proposito (Curi 2002). Don Giovanni solo derivatamente è il libertino, il seduttore, il fautore dell'innocenza del desiderio. Per altro, se si legge con attenzione il libretto di Da Ponte, i suoi successi erotici effettivi – non quelli dichiarati – non sono poi molti. Don Giovanni è innanzi tutto lo spirito blasfemo, il bestemmiatore, il trasgressore della Legge, finanche della Legge estrema, quella che separa il regno dei vivi da quello dei morti. L'orrore che produceva e il fascino che emanava nei suoi primi esecuti scaturiva da questo godimento, che con i piaceri della carne non ha molto a che fare. È il godimento nella trasgressione e come trasgressione, il godimento nella Legge e grazie alla Legge.

A questo punto è possibile tornare al testo lacaniano. Se infatti il Kant della *Critica della Ragion Pratica* può effettivamente stare con il Sade della *Filosofia nel Boudoir*, come sostiene Lacan in uno tra i più funambolici e provocatori dei suoi *Ecrits* (1974a), è perché il godimento, questo tipo paolino di godimento, è agganciato alla Legge, ne è il «rovescio»:

«Nel fantasma sadiano si vede come l'una e l'altra si sostengano» (1974a, 788).

Sade da vero filosofo porterebbe così alla luce il segreto del libertino, quanto nello spumeggiante Don Giovanni mozartiano era solo indirettamente indicato, e cioè la sua incondizionata sottomissione alla Legge.

Il segreto del godimento è infatti contenuto nell'austero libro kantiano. La legge morale, vi è scritto, è un *factum*, un puro prodotto della ragion pura pratica che determina per se stessa la volontà, prescindendo dalle inclinazioni sensibili e dal sentimento di piacere e di dispiacere, anzi facendo ad esse violenza. In un passo della seconda *Critica*, opportunamente segnalato da Bruno Moroncini e Rosanna Petrillo nel loro commentario al *Seminario VII* (2007), Kant aggiunge che abbiamo un segno sicuro per riconoscere il conformarsi della volontà alla legge morale. Tale segno è il “dolore” (*Schmerz*):

“Qui – scrive Kant – abbiamo il primo caso, e forse l’unico, in cui potete determinare, in base a concetti a priori, il rapporto di una conoscenza (qui, proprio, di una ragione pura pratica) con il *Gefühl Lust oder Unlust*” (1992, 275-276).

Il dolore funzionerebbe, insomma, come segno sensibile del metasensibile, come segno del noumenon!

Ora, la stessa incondizionata determinazione della volontà ad opera della sola legge caratterizza il libertino di Sade. Si veda, a questo proposito, la teoria dell’apatia esposta dall’orribile Saint Fond nella *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, teoria commentata da Maurice Blanchot nel suo *La ragione di Sade*. Il godimento funziona per il libertino come un vero e proprio imperativo: è un puro «tu devi». Per dare espressione a questo imperativo, Lacan può senza difficoltà parafrasare la massima kantiana. Per obbedire all’imperativo del godimento, il libertino deve infatti procedere proprio come vuole Kant. In prima ed ultima istanza, deve sganciarsi dal piacere sensibile. Come raccomanda Saint Fond, deve guardarsi dal commettere crimini «nel vivo dell’entusiasmo»; deve divenire indifferente e indurito, perché se si abbandonasse all’inclinazione sensibile e, ad esempio “godesse”, nel senso più comune del termine, come libertino avrebbe fallito.

Il libertinaggio, quando si conforma al dettato sadiano, è una propria *askesis*, e potrebbe, e, forse avrebbe anche dovuto, diventare un capitolo della ricerca foucaultiana dedicata alle «tecnologie del sé», a quelle pratiche di disciplina e di autogoverno, che, attraverso un controllo rigoroso della sensibilità (un controllo che nel libertinaggio diventa addirittura annientamento: insensibilità, apatia) devono produrre un effetto di soggettivazione. Il godimento non è *puro* finché è legato al momento patologico, al bisogno, al piacere e alla sua scarica. Il godimento non è vero godimento finché è impregnato di materialità sensibile, finché c’è una corporeità vivente che prova soddisfazione. Il vero godimento è solo «piacere negativo», è quello strano “piacere” che nasce dalla intensificazione di una volontà che vuole solamente e incondizionatamente se stessa, a scapito del corpo stesso e con danno evidente della sensibilità: un’intensificazione che ha nel dolore (*Schmerz*) il suo segno rivelatore.

5. Al di là della Legge: introduzione alla vita beata

Nella sua versione paolina, il godimento gravita sulla Legge, di cui rappresenta il rovescio. È indicato dalla Legge e, in quanto imperativo (“Godi!”), si pone esso stesso come Legge. Ma con ciò è stato detto tutto sul godimento, oppure c’è un *oltre* rispetto a questa dialettica paolina? È concepibile un rapporto dell’uomo con il desiderio che, come scriveva Lacan, vada oltre questo legame di interdizione? Una «erotica al di là della morale» che non sia solo sublimazione nel cattivo infinito del desiderio “cortese” o, peggio ancora, coazione a ripetere del “libertino” sadiano? Per provare rispondere a questa domanda bisogna ritornare all’assioma che fonda il sistema lacaniano e ripensarlo. Dove c’è Legge, dicevamo, c’è

finitudine, mancanza, desiderio. Dove c'è Legge l'interdetto è il godimento.

«Ciò a cui bisogna attenersi – scrive Lacan – è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, od anche che per chiunque è soggetto della Legge il godimento può essere solo detto fra le righe, perché la Legge trova fondamento in questa proibizione» (1974b, 825).

Domandiamoci: di quale godimento, si sta qui effettivamente parlando? Del godimento “paolino”, del godimento agganciato alla trasgressione, del godimento male? È del peccato che si sta parlando? Evidentemente, no. Tale godimento, lo abbiamo appena visto, è un godimento della Legge, nella Legge e grazie alla Legge, è il correlato della Legge, è l'altro (dialettico) *della* Legge. Legge e trasgressione fanno sistema. La loro unità e quella del *symbolon*. Il godimento proibito a chi parla come tale non può che essere un *altro* godimento, quello che proverrebbe dalla Cosa *in sé*, dalla Cosa sciolta dalla sua relazione all'Altro (cioè dalla Legge), quel godimento che è chiamato dall'ultimo Lacan «godimento Uno», godimento connesso al «c'è dell'Uno» (Lacan 2011), un Uno senza l'Altro, sciolto, assolto dal legame (dal legame sociale che è innanzitutto un legame linguistico).

Da tale godimento autistico (assoluto) tiene separato la Legge. Strana separazione che si fa nel legame: *legando* l'assoluto e cioè dismettendolo come as-soluto. Potremmo dire che la Legge ci separa da questo godimento offrendocene un «fantasma» nel godimento agganciato alla trasgressione, nel godimento paolino “rovescio” della Legge, nel peccato. Per questo Lacan scrive che «per chiunque è soggetto della Legge il godimento può essere solo detto fra le righe». Il godimento nella e della trasgressione, il «fantasma», è infatti segno (indice) di questo godimento *slegato*, senza avere nessuna somiglianza con esso (l'indice, infatti, non è l'icona). Il che equivale a dire, ad esempio, che l'inferno sadiano è il godimento nell'orizzonte della Legge, il godimento “per noi”. Come una traccia segnala che qualcosa ha avuto luogo, ma guai a confondere superstiziosamente la Cosa indicata con la Cosa raffigurata fantasmaticamente nell'orizzonte della Legge. Il fantasma deve essere attraversato.

C'è dunque un *oltre* rispetto alla dialettica paolina, un *oltre* di cui quella stessa dialettica è traccia. Vi è un *oltre* rispetto alla condizione umana, segnata da finitudine e mancanza, di cui quella dialettica è espressione. Non è qualcosa (*quidditas*), ma un evento (*quodditas*), un “c'è” di «godimento Uno» che si iscrive tra le righe dell'altro godimento.

La sua specificità consiste nel *portare fuori*. Il Desiderio collocava infatti il soggetto nell'orbita dell'Altro sotto la giurisdizione della Legge. Lo *legava*. Lo istituiva, o meglio, lo costituiva nell'essere includendolo nell'ordine simbolico. Lo includeva nel modo della mancanza strutturale. Il «godimento Uno», invece, de-situa e disloca, «fa buco» nell'Altro del linguaggio. Lo può fare, perché con il suo gesto eversivo, radica nel fondamento non simbolico del simbolico, finalmente *fuori* dal mondo-fenomeno (per l'Altro e grazie all'Altro), oltre il linguaggio e il suo «intrigo etico», nel «Grande Fuori» mancato (perché forcluso) da tutte le filosofie

della correlazione.

E in effetti questo godimento Uno è il rapporto non rapporto che l'Uno intrattiene con se stesso senza diventare Altro per se stesso, senza sorvolarsi come invece fa la coscienza intenzionale, senza distanza e senza opposizione di sé a sé: una "relazione" di immanenza assoluta certamente difficile da pensarsi, ma che se deve essere pensata richiede che si faccia ricorso agli stessi artifici dialettici con i quali nel *Libro XII* della *Metafisica* Aristotele aveva provato a pensare la vita divina, una vita "autistica" di godimento infinito. Oppure alla "gioia", radice troppo trascurata di *jouissance*, la quale, per parafrasare ancora una volta Kant, è, come ebbe a riconoscere una volta Bergson, il segno sensibile che permette di riconoscere a colpo sicuro l'inserzione del soggetto in una vita infinita e non mancante di nulla.

Per descriverlo Lacan chiamerà in causa un eccesso di vita o una vita immortale, una vita che io non vivo ma che *si vive* in me, *indipendentemente da me* e, forse, anche *contro di me*. Perché il godimento per l'Ego è effettivamente maligno, ma l'Ego è solo una struttura di difesa dalla invasione del Grande Fuori: l'Ego è una trascendenza, è una cosa del mondo che deve essere posta in *epoché*. Lacan non ha mai dimenticato la lezione del giovane Sartre che contro una certa declinazione idealistica della fenomenologia husserliana voleva portare a termine il lavoro di purificazione della coscienza, mondandola di ogni residuo di trascendenza, liberandola dalla forma Io (Sartre 2011).

Rovinoso per l'ego, il godimento è però il *bene* in se stesso, è il "tutto è bene" del filosofo speculativo (Ronchi 2008, 58 sg). Vi ritroviamo quanto la mistica intendeva con il nome *dio*: non una sostanza, nemmeno la più eminente, ma un atto, una pura affermazione di essere, un'affermazione che non ha opposto perché assoluta. Non è, quindi, il bene-valore, ma il bene-essere, il bene che coincide con il *che c'è* di quello che c'è, con la *quodditas* stessa dell'ente. È la «grande salute» invocata da Nietzsche contro la malattia del desiderio. A mostrarsi in anamorfosi nel grandioso affresco lacaniano del *godimento uno* è allora la mistica rosa di Silesius: la rosa che fiorisce *perché* fiorisce. La scoperta freudiana, l'etica psicoanalitica, può dunque essere qualcosa di diverso di un nuovo capitolo della morale. Può essere un'erotica al di sopra della morale e, come la filosofia, una introduzione alla vita beata.

Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio (2005)

Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita
Einaudi, Torino

Bataille, Georges (2009)

L'erotismo
Es, Milano

Blanchot, Maurice (1974)

Lautreamont et Sade
Dedalo, Bari

Curi, Umberto (2002)

Filosofia del Don Giovanni. Alle origini di un mito moderno
Bruno Mondadori, Milano

Deleuze, Gilles (2002)

Foucault
Cronopio, Bari

Foucault, Michel (1977)

Microfisica del potere
Einaudi, Torino

Derrida, Jacques (1982)

Forza e significazione
In J. Derrida, *La scrittura e la differenza*
Einaudi, Torino

Kant, Immanuel (1992)

Critica della Ragion Pratica
Rozzoli, Milano

Lacan, Jacques (1974a)

Kant con Sade
in J. Lacan, *Scritti*, vol. II
Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (1974b)

Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano
in J. Lacan, *Scritti*, vol. II
Einaudi, Torino

Lacan, Jacques (2008)

Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)
Torino, Einaudi

Lacan, Jacques (2011)
Le Séminaire. Livre XIX ...ou pire
Seuil, Paris

Moroncini, Bruno – Petrillo, Rosanna (2007)
L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Lacan
Cronopio, Bari

Peirce, Charles Sanders (1980)
Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva
Einaudi, Torino

Ronchi, Rocco (2008)
Filosofia della comunicazione
Bollati Boringhieri, Torino

Rougemont, Denis de (1998)
L'Amore e l'Occidente
Rizzoli, Milano

Sartre, Jean-Paul (2011)
La trascendenza dell'Ego
Christian Marinotti Edizioni, Milano

Schmitt, Carl (1998)
Le categorie del «politico»
Il Mulino, Bologna

Sini, Carlo (1985)
Immagini di verità
Spirali, Milano