

Testi/5:

La presenza del sofista nella nostra epoca*

Barbara Cassin

Abstract: In this extract, Barbara Cassin underlines the connection between sophistic, philosophy and the psychoanalysis of Lacan. Rejecting the platonic idea according to which the sophist is the figure of anti-philosopher, the author attempts to rethink sophistically the history of philosophy. In order to clarify the affinity and the difference, Cassin describes the statutes of sophistic and psychoanalysis. The performativity and the rhetorical effects of the language play an important role.

Alla fine de *L'analisi finita e infinita*, Freud parla de «l'amore per la verità», definizione classica della filosofia, come del fondamento stesso della relazione analitica che «esclude ogni apparenza o menzogna» e raccomanda, dopo un punto e a capo, di fermarci un istante, lui e noi lettori, per «esprimere la nostra sincera partecipazione all'analista»¹. Analizzare è la terza «professione impossibile», insieme ad educare e governare: dopo tutto, tre professioni del filosofo-re. Una notazione in *Mosè e il monoteismo* conferma la difficoltà o la sfiducia: «a nessuno è mai riuscito di accertare che l'intelletto umano possieda un fiuto particolarmente fine per la verità e che la vita psichica umana mostri una particolare inclinazione a riconoscere la verità»².

«Lo psicoanalista», puntualizza Lacan dal suo lato, «è la presenza del sofista nella nostra epoca, ma con un altro statuto»³. Jacques il sofista è una glossa di questa frase. Bisognerà vedere cosa Lacan intenda sotto il nome di «sofista», sotto quello di «psicoanalista» (che cos'è «lo psicoanalista»), cosa contraddistingua la nostra epoca e quale sia la differenza tra i due statuti. Diciamo provvisoriamente che il campo condiviso dalla sofistica e dalla psicanalisi lacaniana è il discorso nel

* Prima traduzione italiana di B. Cassin, *La présence du sophiste à notre époque*, tratto da Ead., *Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, pp. 51-78, Paris 2012. Traduzione a cura di Libera Pisano. Oltre alle Éditions Epel, si ringrazia in particolare Barbara Cassin per aver concesso l'autorizzazione per la traduzione del suo saggio.

¹ S. Freud, *L'analisi finita e infinita*, tr. it. di A. Sciacchitano e R. Angelini, in occasione delle Giornate nazionali di studio dall'*Apli* su *Analisi finita e infinita*, Milano, 23 novembre 1997, <http://www.lacan-con-freud.it/FreudAnalisiFinita.html#sthash.a0NVqO7J.dpuf>, p. 34.

² S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, tr. it. di P.C. Bori, Torino 1977, p. 142.

³ J. Lacan, *Le séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 12 maggio 1965. [Non esiste in italiano una versione completa di questo seminario, N.d.T.].

suo rapporto ribelle al senso – che passa attraverso il significante e la performance – e la sua presa di distanza dalla verità filosofica. La nostra epoca è quella del soggetto dell'inconscio legato al rapporto sessuale che non c'è stato, non è quella dell'animale politico greco, ma sia l'uno che l'altro sono due viventi che parlano. Per quanto riguarda la diversità degli statuti che ne deriva, può essere dicibile in termini di discorsi così come di legami sociali, da negoziare tra medicina e politica, tra godimento e padronanza. Ad ogni modo si affronterà la questione pian piano.

Filosofo/sofista? Si sa bene che «per i filosofi, la questione è sempre stata molto più flessibile e patetica, [...] vogliono salvare la verità»⁴. Cerchiamo di essere sensibili alle sfumature: Freud ha molta simpatia per quel filosofo che lui (non) è e che per lui è «impossibile» essere. Lacan legge, nel colloquio tra Socrate e il sofista nel *Sofista*, «la palpitazione attuale, presente, nella storia dello stesso psicanalista»⁵. Freud ha ironizzato la maieutica e Jacques il sofista l'ha filosofata.

Dico Jacques il sofista per evocare certamente Jacques il fatalista:

Se dimentichiamo il rapporto che c'è tra l'analisi e quello che chiamiamo destino – quella specie di cosa che è dell'ordine della figura, nel senso in cui questa parola viene usata nell'espressione *figura del destino* o anche in *figura retorica* –, vuol dire che stiamo semplicemente dimenticando le origini dell'analisi, dato che questa non avrebbe potuto fare un solo passo senza tale rapporto⁶.

Jacques lo psicoanalista è dunque fatalista, con un gioco retorico, che è anche la posta in gioco tra sofistica e filosofia. Ma egli è, fin dall'inizio. Jacques il sofista della presenza diretta, che porta al suo numeroso seguito una corte, un balletto di giovani e meno giovani rallegrati per l'epideissi. È Jacques dei seminari-performance, improvvisati e non, che ho conosciuto a rue d'Ulm nell'aula Dussane traboccante, rumorosa e poi d'improvviso più che silenziosa⁷. Effetto della moda, amore folle, odioinnamoramento (*hainamorations*)⁸. La voce ronzante, che si dà e si ritrae, che si percepisce e non si percepisce come quella di Delphine Seyrig, è stata descritta da Socrate all'inizio del *Protagora* e, meglio ancora, da Filostrato nella *Vita dei Sofisti*.

Lacan filosofeggia insegnando la psicoanalisi: è un Gorgia che vede se stesso in Socrate, nella dialettica prearistotelica del due a due, perché vede Socrate nell'analista – Socrate, «perfetto isterico [...] una sorta di prefigurazione dell'analista. Avesse chiesto del denaro in cambio [...] sarebbe stato un analista,

⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it. di C. Viganò e R.E. Manzetti, Torino 2001, p. 73.

⁵ J. Lacan, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, cit., 12 maggio 1965.

⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro VIII. Il transfert*, tr. it. di A. Di Caccia, Torino 2008, p. 348.

⁷ Come a Sainte-Anne, dove pare «vi fosse sentore di un non so che di tossicomania e di omosessualità» (J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 22).

⁸ Da una nota di A. Di Caccia alla traduzione del Seminario XX: «Traduciamo così (con odioinnamoramento) *hainamoration*, termine che inizia con *haine*, "odio", ed è omofono di *énamoration*, "innamoramento", cfr. J. Lacan, *Il Seminario, Libro XX, Ancora (1972-1973)*, a cura di A. Di Caccia, Torino 2011, p. 85. [N.d.T.]

ante litteram freudiana. Un genio, che diamine!»⁹. Analista, che è andato vicino al compenso, che – come vedremo – non ha nulla a che vedere con il *logos-farmakon*, ma con la didattica che assicura il legame tra l'epideissi e la caccia ai giovani ricchi. Dal momento che siamo alle considerazioni esteriori, aggiungiamo le due differenze specifiche sempre sottolineate da Platone fino a Hegel: Socrate un ateniese/ Gorgia uno straniero, Socrate morto per quello che ha detto/ Gorgia vive con quello che dice. Allora Lacan è una volta Socrate, una volta Gorgia: *recto* e *verso* dello stesso foglio di carta, dove ritroviamo la questione posta nel *Prologo* in merito al rapporto tra il discorso di Lacan, insegnante dell'École, e la parola o il silenzio di Lacan analista. Proprio il legame «logico» tra i due, tra la performance dei seminari o della tv («fare il clown» dice Lacan della sua prestazione) e i due vettori della coppia analitica, è ciò che si suppone debba sapere il maestro/l'analista. Questa supposizione che costituisce il nervo della somiglianza, somiglianza che è il nervo del discorso, tiene insieme i due lati: Gorgia, di cui Socrate è l'inverso, che presuppone ed è presupposto.

Da Freud a Lacan si passerà decisamente dall'amore per la verità al discorso sulla verità («Io, la Verità, parlo»), la verità *mi* dice sé, ma in ogni caso dice, fissata dal dire che la produce come un effetto laterale. Nello stesso seminario del 12 maggio 1965, dopo aver parlato della «presenza del sofista», Lacan lancia due pseudopodi, l'uno contro il «positivismo logico» che va a «cercare *the meaning of the meaning*» per «tutelarsi dalla congiunzione significante»; l'altro per indicare la differenza principale con il mondo greco: «Ad un tratto mi sono rotto la testa dicendo: "ma non esiste una parola greca per designare il sesso"»¹⁰. La differenza tra lo «statuto» del sofista e quello dello psicoanalista e il «punto di impatto» della nostra epoca vanno cercati proprio qui: «Sappiamo perché i sofisti alla fine operavano con così tanta forza e anche senza sapere perché. Tale forza consiste in ciò che l'analisi ci fa apprendere, ciò che è alla radice di ogni diade, la diade sessuale, il maschile e il femminile». Dunque ciò che è in causa, molto precisamente, è il rapporto tra significato e sesso e il modo migliore per affrontarlo è la sorpresa del significante.

Ci arriveremo. Ma permettetemi di procedere in modo concentrico-deduttivo, facendo dei cerchi nell'acqua. Andrò da un effetto del logos ad un altro, partendo dal bordo esterno, assai poco lacaniano, per progredire verso il punto d'impatto: come (ci, si) cura, come (ci, si) significa, come (*hi*, *han*) gode, non sempre vi salverò dalle digressioni turistiche di una visita guidata nella Grecia che poche persone conoscono.

1. Che cosa designa la sofistica? Che cosa significa?

Lacan dunque, a differenza di Freud, parla frontalmente del sofista e della

⁹ J. Lacan, *Joyce il sintomo*, in Id., *Altri scritti*, a cura di A. Di Caccia, Torino 2013, p. 561.

¹⁰ Una domanda che lo ha colpito davvero poiché la ripete anche l'11 febbraio 1970: «Mi sono domandato tutt'a un tratto: "come si dice sesso in greco?"» (J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 88).

sofistica in relazione alla psicanalisi. Ma senza dubbio egli utilizza, come noi, questi termini senza essere per nulla sicuro di quello che vogliano dire, come pappagalli delle idee platoniche. Poiché per quanto ne so non cita quasi mai da Platone e dal *Sofista* di Platone, ma neanche dal *Gorgia*, dal *Protagora* e dal *Teeteto*, Lacan ha una conoscenza non di prima, ma si dovrebbe dire all'occorrenza, di seconda mano.

Durante queste pseudovacanze, mi sono rotto la schiena sul *Sofista*. Devo essere troppo sofista, probabilmente, perché mi interessi, ci sarà forse qualcosa rispetto a cui sono ottuso. Non riesco ad apprezzarlo. Ci mancano certe cose per poterlo apprezzare. Ci manca il sapere cos'era il sofista a quell'epoca, ci manca il peso della cosa¹¹.

Così mi pare indispensabile riiniettare qui, per comprendere la presenza dei sofisti nella nostra epoca, alcuni testi degli stessi sofisti (mi limiterò a Gorgia, un po' del trattato *Sul non essere* e un po' dell'*Encomio di Elena*, che avrei dovuto far leggere a Lacan). Mi sembra non meno indispensabile considerare un altro autore oltre a Platone, ovvero Aristotele. Platone è l'alter ego ufficiale di Lacan, con *transfert*, *eidos* e *mathèma*: Platone, secondo Lacan, è stato lacaniano¹². Ma Aristotele, certamente no. Quale sia l'interesse dei suoi marchingei logici e quale sia l'affetto che Lacan gli rivolge (*Ancora* può essere letto come un lungo omaggio molto diversificato), Aristotele rimane ad ogni modo, lo vedremo, un avversario. Diremo che Freud, che flirta con l'amore per la verità e si ferma a compatire l'analista-re, è aristotelico, più aristotelico di Lacan, e che Lacan, che supporta il discorso della verità e non smette di accettare di essere un sapere supposto, è platonico, più platonico di Freud. Ma il modo in cui Platone/Lacan, dopo Aristotele, dopo Nietzsche e non riducibile a Badiou, si mostra è decisamente sofista.

Dal momento che, al giorno d'oggi, noi siamo aristotelici, per aver succhiato la *decisione di significare* con il latte di nostra madre, la «sofistica» ha bisogno di essere definita. Partiamo dalla definizione data dal *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* di Lalande, che rimane la Bibbia degli apprendisti-filosofi francesi. La sua attendibilità è da verificare:

Sofistica, sostantivo.

A. Insieme delle dottrine, o più esattamente dell'attitudine intellettuale comune ai principali sofisti greci (Protagora, Gorgia, Prodico, Ippia, etc.).

¹¹ J. Lacan, *La terza*, tr. it. di R. Cavasola, in «La Psicoanalisi», n. 12, Milano 1992, pp. 11-38, p. 13.

¹² Cfr. J. Lacan, *...ou pire* [1972], Paris 2011, p. 131: «*Eidos*, qu'on traduit improprement par *la forme*, est quelque chose qui déjà nous promet le cernage de ce qui fait béance dans le dire. En d'autres termes, pour tout dire, Platon était lacanien. Naturellement, il ne pouvait pas le savoir. En plus, il était un peu débile, ce qui ne facilite pas les choses, mais l'a sûrement aidé. J'appelle débilité mentale le fait d'être un être parlant qui ne soit pas solidement installé dans un discours. C'est ce qui fait le prix du débile».

B. (Nome comune) Si dice di una filosofia di ragionamento verbale, senza solidità e senza serietà¹³.

Significato A/ Significato B. Ecco la sofistica smembrata in due definizioni. La singolarità della sofistica è di essere sia un fatto di storia che un effetto di struttura: «sofistica» è un concetto filosofico il cui modello è senza dubbio fornito dalla pratica reale di coloro i quali si sono chiamati o che noi abbiamo chiamato sofisti, ma che serve a designare in filosofia una delle modalità possibili del non filosofo. La definizione B è magistrale e misteriosa proprio perché designa in modo atemporale la sofistica, nome comune, come una «filosofia di ragionamento verbale, senza solidità e senza serietà». Seguite la pista del libro nero!

Il punto di sutura platonico consiste nel fondere la sofistica come realtà storica con l'artefatto antifilosofico prodotto dalla filosofia. Il sofista è l'*alter ego* negativo del filosofo, il suo altro malvagio. Si assomigliano, a partire dalla frase dello Straniero nel *Sofista*, come «il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello più domestico»¹⁴ (231 A 6). Ma non è chiaro, nel testo stesso, chi sia il lupo e chi sia il cane: questo è il punto d'ironia sofistico-platonica che dimostra come l'*identità-misirizzi* non appena assegnata si frantumi. Misurando la sofistica sul metro dell'essere, della verità e del bene, bisogna condannarla come pseudo-filosofia: filosofia delle apparenze e apparenza della filosofia, «apparenza e menzogna» dirà Freud. Al meno che, e questo affiora certamente nel *Sofista*, per far vacillare l'organizzazione rigorosa, l'artefatto non sia, a sua volta, produttore di filosofia.

2. Un ascolto sofistico-analitico della storia della filosofia: *performance e omonimia*

Il sofista ha questo di singolare (e Socrate ha questo del sofista) che intende: «le orecchie come gli occhi»¹⁵ («ti apparirà come uno che ha gli occhi chiusi o addirittura del tutto privo degli occhi», dice Platone nel *Sofista*). Non smette di prendere l'altro in parola, letteralmente, e così costringe il filosofo a prestare l'orecchio a se stesso.

La filosofia è figlia della meraviglia e, dopo la prima frase, della *Metafisica* – «tutti gli uomini desiderano per natura sapere» –, pertanto «coloro che si pongono il problema di sapere se onorare gli dei o amare i genitori hanno soltanto bisogno di una buona correzione e coloro che si chiedono se la neve è o non è bianca non devono fare altro che guardare»¹⁶. Il sofista esagera: dal momento che niente è dato per acquisito se non il dire dell'altro, egli pone sempre, come Protagora o Antifonte, una domanda di troppo, trae sempre una

¹³ A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris 1926, 2010; tr. it. *Dizionario critico di filosofia*, ISEDI, Milano 1971¹⁷.

¹⁴ Platone, *Sofista*, 231 a 6.

¹⁵ Imero, *Discorso X*, «Che le orecchie vi servano come occhi».

¹⁶ Aristotele, *Topici*, I, 105 a 5-7.

conseguenza di troppo. Questa insolenza o questa indecenza riesce a mettere la filosofia fuori di sé, costringe l'amore della saggezza a trasgredire i limiti che esso si assegna e a compiere un certo numero di gesti – è arrivato il momento del bastone! – che non si confanno al suo approccio: la sofistica è in effetti un operatore della delimitazione della filosofia. Trarre tutte le conseguenze, quelle che sono lampanti, e prendere alla lettera sono un solo e medesimo gesto: «la lettera rubata», tutto Lacan e, dirò di più, tutta l'analisi, lo dimostrano. La psicanalisi opera una delimitazione, potremmo dire così sia di quella di Freud, in quanto rivoluzione soggettiva dell'amor proprio alla Copernico e Darwin a cui Freud si paragona, sia di quella di Lacan in quanto genere di discorso in linea con l'antifilosofia.

Permettetemi questa apparente digressione. Io sono convinta che tutta la storia della filosofia, dottrinale, meriti di essere ascoltata-interpretata con quest'orecchio ostinato e senza compromessi, una filologia *stricto sensu* non senza un legame con l'attenzione fluttuante. Questo metodo del «prendere alla lettera» non è solamente formale: io credo volentieri invece che, prendendo questo alla lettera, ci tuffiamo in ciò che Lacan chiama il «soffio vuoto»¹⁷. L'orecchio vago insistente – e se è quello di un sofista, insolente – permette di comprendere contro-corrente e contro-pelo, dunque precisamente in tutta giustizia e secondo buon senso. Ciò che io ho chiamato altrove la «storia sofistica della filosofia» è forse, nella misura in cui è una storia raccontata dal punto di vista della prostituta (Benjamin), una storia intesa dal lato dell'analista. Questo vale particolarmente per la filosofia greca che, per essenza e devozione, è tutta palinsestica, intorpidita da citazioni invisibili e da risemantizzazioni omonime.

L'esempio della parola «dialettica» è chiaro: bisogna repentinamente viaggiare dal dolce dialogo socratico, che distrugge e silura più di ogni altro, alla contemplazione suprema dell'idea di Bene – l'(in)articolazione di entrambe in Platone stesso non è che la traccia di quella violenta ironia –, al senso strettamente «peirastico» dell'*organon* aristotelico dove la dialettica serve a fare la distinzione tra i ragionamenti corretti e gli altri – qui ancora, quell'ironia e quella violenza platonica dell'(in)articolazione! –, senza parlare delle accezioni stoiche, neoplatoniche, tutto ciò con cui Hegel potrà, in modo performativo per la fenomenologia, nutrire il suo sistema. Ci si accorge allora che l'«inconscio» della filosofia o del pensiero non si confonde con l'impensato della differenza ontologica. Heidegger ha l'udito troppo fine per intendere la reinterpretazione delle parole-concetti-chiave e la traccia delle sue traiettorie nella storia semantica, per esempio dentro il *Nietzsche*, è abbagliante. Ma questa è la *dir-mensione* della performance che non smette, allora, di fallire. L'enunciazione, caso per caso, si ritrova compressa nella Lingua o nel Detto e comandata da lontano dall'Essere.

Il paradigma di un tale ascolto attento sia alla performance che all'omonimia è, a mio avviso, la maniera in cui Gorgia intende il *Poema* di Parmenide nel suo

¹⁷ In un'intervista con gli studenti dell'università di Yale, Lacan parla de «l'inconscio del soggetto» (J. Lacan, *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, 24 novembre 1975, «Scilicet», n° 6/7, Paris 1976, p. 32).

trattato *Sul non essere* e opera il ritorno al mittente. Questo è sufficiente a sgonfiare l'essere, facendo di Heidegger un sintomo tardivo di una sublime sordità. Due punti d'ancoraggio, dunque, molto concreti: individuare la performance (ciò che c'è da dire) e designare gli equivoci. Nel suo trattato Gorgia riproduce per il non essere l'insieme dei nodi semantici e sintattici che sono serviti per fare l'essere nel *Poema*. Egli mostra come e per quali operazioni intermedie la lingua in atto, che io chiamerei volontariamente l'atto del linguaggio per eccellenza, consenta di passare dal famoso *è (esti)* inaugurale, verbo alla terza persona singolare presente, all'*essente (to eon)*, soggetto-participio sostantivato secretato dal verbo e ormai soggetto dell'ontologia¹⁸. Possiamo tradurre correttamente *esti* in francese anche con «è» o con «esso è», «c'è», «esiste», «è possibile», «è vero che»: l'utilizzo di tutti questi equivoci fa parte, molto precisamente, delle operazioni richieste. Questo accade anche nella stessa monolingua (una caratteristica dei Greci, «fieramente monolinguai» secondo Momigliano), poiché una storia del genere si tuffa nello spessore di ciò che una lingua è: nell'«integrale degli equivoci» che costituisce una lingua tra le altre. Volutamente ho già evocato qui *Lo stordito* perché questo ascolto sofisticato della storia della filosofia è necessariamente – un ascolto delle filosofie nelle lingue, di come esse vengono dette, ovvero di come si tuffano nella *lalangue* di ciascuna lingua¹⁹. Questo è l'ascolto di Gorgia che rende manifesto l'essere come un effetto del dire e l'onto-logia, il dire greco dell'essere, come la stessa che fa dell'essere un significante. Ma Gorgia non parla di significante. È inutile, giustamente, sapere chi abbia inteso l'ontologia per primo, Lacan o Gorgia, dal momento che ci sarà sempre un sofista che avrà letto Lacan e un dispositivo lacaniano per la sofistica. Ad ogni modo,

l'ontologia è quella che ha valorizzato nel linguaggio l'uso della copula, isolandola come significante. Fermarsi al verbo essere – un verbo che, considerato l'intero ambito delle diverse lingue, non ha nemmeno un uso che possa essere qualificato come universale –, produrlo come tale, quindi è un'accentuazione piena di rischi²⁰.

Aggiungiamo che, per quanto infeltrite, le sequenze della storia così raccontate sono di una ferocia assoluta, non meno dell'evirazione nella *Teogonia* di Esiodo. Un solo esempio: lo Straniero del *Sofista* propone un *remake* del trattato *Sul non essere* di Gorgia, tutto a favore di Platone a tal punto che, alla fine, riuccide il padre Parmenide, già morto, e se ne attribuisce la gloria; in questo modo, egli smorza la critica radicale dell'ontologia come discorso produttore dell'essere a vantaggio di un nuovo discorso ontologico, quello di Platone stesso evidentemente, in cui il non essere può essere ammesso come «altro», ovvero come uno dei generi dell'essere: circolare, non c'è niente da vedere! La forclusione è

¹⁸ Mi permetto di rinviare al mio, *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'Être?*, Paris 1998.

¹⁹ Cfr. J. Lacan, *Lo stordito*, in Id., *Altri Scritti*, cit., p. 488: «Una lingua fra le tante non è niente di più che l'integrale degli equivoci, che la sua storia vi ha lasciato persistere». Questa è divenuta per me una frase feticcio, rapportata al *Vocabulaire Européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles* (Paris 2004).

²⁰ J. Lacan, *Ancora*, cit., p. 29.

tutta a beneficio dell'ontologia. Platone grazie allo Straniero è ancora più sofista di Gorgia.

Nei «solchi dell'aletosfera»²¹, Lacan non rifiuta di prendere il posto di

Gorgia, di cui per così dire qui opererei una certa ripetizione. Perché no? Ma l'inconveniente è che, in bocca alla persona che evocava questo personaggio di cui possiamo a stento ai giorni nostri misurare l'efficacia, si trattava di qualcuno appartenente alla storia del pensiero. È proprio questo l'arretramento che mi pare increscioso²².

Bisogna ripensare sofisticamente la «storia del pensiero» per situarvi Lacan, nell'idea forse, come dice Lacan stesso, che il pensiero non sia una categoria, ma un affetto, un *pathos* del logos.

3. Logologia: parlare per il piacere di parlare/ parlare in pura perdita

«In generale – scrive Lacan – il linguaggio mostra di essere un campo ben più ricco di risorse che non l'essere semplicemente il campo in cui si è iscritto, nel corso dei tempi, il discorso filosofico»²³. Per una volta, egli agisce per «rifilare qualcosa alla metafisica» invece di «attingere alla sua mangiatoia»²⁴. Che cos'è questo di più? Possiamo ripartire dalla meraviglia di Benveniste riguardo alla singolarità della psicoanalisi, accolta favorevolmente da Lacan come una buona diagnosi: «Qual è dunque questo linguaggio che agisce nella misura in cui esprime?»²⁵. Questa meraviglia ha per punto di partenza l'articolo che Freud pubblica nel 1910 *Sul significato opposto delle parole primordiali*: la coscienza dell'atto del linguaggio e del linguaggio come atto («L'enunciazione si identifica con l'atto stesso»²⁶, è così che Benveniste denifisce il performativo) si trova così legato subito a l'omonimia motivata o ai due punti d'ancoraggio della discorsività sofisticato-analitica.

Non soltanto il linguaggio «esprime qualcosa», ovvero «parla di», dice ciò che voglio, dice ciò che è – fenomenologia, ontologia. Non soltanto esso «parla a», e così facendo allo stesso tempo persuade e ne ha cura: questa è la retorica e la farmacia, forse prima azione, come vedremo, extra-territoriale in rapporto all'analisi. Ma esso «agisce» *tout court*, in quanto performance e non principalmente come descrizione o informazione o destinatario, esso è capace di produrre un effetto-mondo: ciò che io chiamo, dopo Novalis, «logologia»²⁷.

Nel parlare e nello scrivere accade in realtà qualcosa di folle; il vero dialogo, è un semplice gioco di parole. L'errore ridicolo sta però nel meravigliarsi che la gente creda di parlare per le cose. Proprio il carattere peculiare del linguaggio, il fatto che esso si cura solo di sé, nessuno lo conosce. Perciò, esso è un mistero così portentoso e fecondo,

²¹ J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 187 [20 maggio 1970].

²² *Ibid.*

²³ J. Lacan, *Ancora*, cit., pp. 30-31.

²⁴ *Ivi*, p. 60.

²⁵ É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M.V. Giuliani, Milano 1971, p. 95.

²⁶ *Ivi*, p. 319.

²⁷ Novalis, *Opere*, 2 voll., tr. it. di G. Moretti, Torino 1993, I, p. 619.

– se infatti si parla soltanto per parlare allora si pronunciano le verità più splendide e originali. Se invece si vuole parlare di qualche cosa di determinato, allora il linguaggio, questo spiritoso, ci fa dire le cose più ridicole e insensate. Da qui discende anche l'odio che alcune persone serie provano nei confronti del linguaggio. Ne riconoscono la vivacità, ma non invece che il disprezzabile ciarlare rappresenta l'aspetto infinitamente serio della lingua²⁸.

Questo testo, archiviato come frammento 1941 dei *Frammenti Logologici*, mi serve da trampolino. Inanzitutto perché c'è un gioco di parole, di battute, di ciarle, in breve della differenza tra la serietà dei filosofi e la serietà della lingua, che la sofistica e la psicanalisi incitano a pensare. La logologia nomina il momento in cui il discorso è pensato innanzitutto in rapporto a se stesso e, in termini più lacaniani, la lingua in rapporto a la *lalangue*. Essa mi sembra possa designare alla fine la discorsività sofistica e psicoanalitica, comunque lacanoide. I sofisti, dice Aristotele, che vedremo da vicino, «parlano per parlare», *logou kharin legousin*, per non dire niente, proprio niente, ma anche solo per parlare, «per il piacere di parlare». Lacan definisce la psicanalisi allo stesso modo in cui Aristotele parla della sofistica, con un'inversione rivelatrice dei secoli aristotelici, della reticenza cristiana verso il dionisiaco, della modernità dell'efficienza e della comunicazione, ma anche del corso del desiderio, del piacere della perdita e della struttura del *transfert*: «la psicoanalisi, o l'oggettivazione del fatto, che l'essere parlante passa ancora del tempo per parlare in pura perdita»²⁹. «Parlare per il piacere di parlare»/ «parlare in pura perdita» è il primo modo per designare il cambiamento d'epoca e la differenza dello statuto.

4. Sofistica, psicanalisi, antifilosofia

Come la sofistica, Lacan articola questa riflessione sull'azione del linguaggio in due momenti: un momento critico in rapporto alla filosofia e un momento dichiarativo, entrambi illuminano le formule-chiave che costituiscono la *logia*. Nei due testi che mi sembrano i più espliciti da questo punto di vista, *Ancora* (1972-1973) e la conferenza al secondo Congresso di Roma (1-11-1974), Lacan si occupa innanzitutto di Parmenide e, più precisamente, delle due tesi che fondano l'ontologia e donano al discorso filosofico la fisionomia dei secoli a venire. La prima è che «l'essere è e il non essere non è».

È proprio perché era poeta che Parmenide dice quello che ha da dirci in modo meno stupido. Altrimenti, che l'essere sia e che il non essere non sia, non so cosa dice a voi, ma quanto a me, lo trovo stupido. E non si deve credere che mi diverta a dirlo³⁰.

La seconda è l'identità o la co-appartenenza dell'essere e del pensato: «*Je pense donc je suis*. È comunque meglio di quello che dice Parmenide. L'opacità della congiunzione del *noein* e dell'*einai*, del pensiero e dell'essere, il povero

²⁸ *Ivi*, I, fr. 43, p. 474.

²⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 5, 1009 a 20-21; J. Lacan, *Ancora*, cit., p. 85.

³⁰ *Ivi*, p. 23.

Platone non sa uscirne»³¹, dice Lacan, rinviando alla maniera in cui lo Straniero interpreta Parmenide nel *Sofista*. E, a proposito di Aristotele: «La sua pecca è d'implicare che il pensato è a immagine del pensiero, ciò che l'essere pensa»³². L'ontologia antica e moderna, dal lato della sostanza come dal lato del soggetto, appare dunque semplicemente come una petizione di principio: «Il discorso sull'essere suppone che l'essere sia ed è ciò che lo sostiene»³³. Questa è esattamente, esclusa la denegazione del divertimento nel dirlo, l'operazione del trattato *Sul non essere*: Gorgia lì mostra che l'ontologia non mantiene la sua posizione e non occupa tutta la scena perché essa dimentica, non tanto l'essere, ma di essere essa stessa un discorso.

Di fronte all'ontologia la tesi sofistica e la tesi lacaniana sono tutt'uno: l'essere è un effetto del dire, «un fatto di detto»³⁴. È su questo punto, per questa posizione, che Lacan non può non essere detto sofista – anche se, l'abbiamo già visto, è sempre a malincuore che Lacan constata di non essere parmenideo, platonico, aristotelico, heideggeriano, filosofo. Per esplicitare la posizione logologica di Lacan, possiamo senza indugio mettere fianco a fianco citazioni lacaniane e quelle della sofistica. L'essere è un fatto di detto: questo significa semplicemente che «non c'è nessuna realtà pre-discorsiva. Ogni realtà si fonda e si definisce secondo un discorso»³⁵. Bisogna invertire il senso del senso, che non va dall'essere al dire ma dal dire all'essere, se nei termini del trattato *Sul non essere* di Gorgia riportato da Sesto: «il discorso non è il segno commemorativo dell'esterno, ma è l'esterno che diviene il segno indicativo del discorso»³⁶. Questa frase rende esplicita l'enunciazione emblematica della discorsività sofistica e il suo principio d'identità: «colui che dice dice un dire»³⁷. «Il discorso non è il segno commemorativo dell'esterno»: il discorso non può rappresentare il reale e non deve farlo, non sta al posto di, non si riferisce a, una cosa o un'idea esteriore, a lui estranea. Brevemente, noi non siamo nel regime parmenideo-aristotelico della comunicabilità, che va dalla co-appartenenza e dalla esibizione simultanea all'adequazione. «Ma è l'esterno che diviene il segno indicativo del discorso»: se la relazione di significazione esiste, occorre invertirla.

Il discorso fa essere e questo avviene perché il suo senso non può essere appreso se non nell'*après-coup*, alla luce del mondo che l'ha prodotto. Comprendiamo che

³¹ J. Lacan, *La terza*, cit., p. 16.

³² J. Lacan, *Ancora*, cit., p. 105.

³³ Ivi, p. 119.

³⁴ Ivi, p. 118.

³⁵ Ivi, p. 31.

³⁶ Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos*, VII, 85 (Gorgia, *Sul non essere o sulla natura*, DK 82 B 3, 85). Per le citazioni tratte dal DK cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Roma – Bari 1969 (in questo caso p. 920); qui Sesto dossografo utilizza la differenza stoica e scettica tra segno «commemorativo», che riporta alla memoria (*parastatikos*) e segno «indicativo», che rivela (*ménutikon*).

³⁷ *Kai legei ho legôn ... logon, Traité du non-être*, da MXG (è l'altra versione del Trattato trasmessa anonimamente in coda al *corpus* aristotelico), G, §10, 980b (pubblicato e tradotto in B. Cassin, *Si Parménide*, Lille 1980, pp. 540-541) = DK 82 B 3a, 21-22; tr. it. in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., p. 923). Ritroviamo in Lacan un «chi parla, parli», in Id., *Un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], Paris 2006, p. 146.

un effetto-mondo possa essere l'effetto retorico sul comportamento dell'uditore, ma non è che uno dei suoi possibili effetti. Se noi ritorniamo di nuovo all'idea di seduzione, con un accento ontologico in più che fa la differenza, essa può servire a definire la logologia: «occorrerebbe estendere l'idea di seduzione,– scrive Jean-François Lyotard – non è il destinatario ad essere sedotto dal destinatore. Quest'ultimo, il referente, il senso non subiscono meno del destinatario la seduzione esercitata»³⁸. Il discorso sofisticato non è solamente una performance nel senso epidittico del termine, ma è da parte a parte un performativo nel senso austiniano del termine – *How to do things with words*: esso è demiurgico, fabbrica il mondo, lo fa accadere, lo comprende (vi torneremo per proseguire con la spiegazione dell'«altro statuto») come *polis* e politica. Dal momento che l'esterno non è – come l'essere di Parmenide inteso da Gorgia – afferrabile, strutturato, esistente se non come sua creazione discorsiva, allora l'esterno fornisce necessariamente le indicazioni sul dire che l'ha costruito. L'esterno è il «rivelatore» del discorso, nel senso che ciò che avviene completa il discorso, colma la predizione che esso costituisce. Quello che avviene, qualunque cosa accada; perché qualunque cosa avvenga, una cosa o il suo contrario, l'oracolo e il sogno avranno sempre ragione. Qui non si tratta di destino, ma semplicemente di *logos*: che il figlio ammazzi suo padre, questo accade che lui lo uccida o meno, Freud ce l'ha insegnato attraverso la storia di Edipo. Questo è il motivo per cui i sofisti non sono indovini, se si immagina che un indovino deduca da certi segni il sapere di ciò che è già scritto; ma sono indovini, se si ammette che gli indovini o i terapeuti, facciano giocare la forza del dire per indurre un nuovo stato o una nuova percezione del mondo, leggibile nella chiarezza dell'*après-coup*. Quando ritroviamo il fatto come un dato fissato, sottovalutiamo a ragione la verità: non ci sono che interpretazioni e interpretazioni delle interpretazioni.

Scompare l'oggetto sussistente e sostanziale, a favore dell'effetto e dell'efficacia di questo effetto: l'oggetto *ha*, questo è «l'oggetto di cui non si ha idea» – «questo giustifica le mie riserve [...] di poc'anzi rispetto al presocratismo di Platone». Nello stesso modo

il simbolico, l'immaginario e il reale sono l'enunciato di ciò che opera effettivamente nella parola quando vi situate a partire dal discorso analitico, quando – analisti – lo siete. Ma tali termini emergono solo per e attraverso questo discorso³⁹.

Anzi la «realtà», «l'esterno», l'essere in una parola, lontano dall'essere anteriore, si conforma, sempre *nell'après-coup*, al discorso che ne ha effettuato la predizione e serba la sua esistenza, come l'essente di Parmenide o come l'Elena di Gorgia e di Euripide: questa concrezione feticista del soffio solamente per essere stato fatto discorso.

³⁸ J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, tr. it. di A. Serra, Milano 1985, § 148. Io considero questa frase magnifica, fuori dal genere del discorso da cui essa è tolta; in effetti, ciò che avviene nel contesto è solamente la maniera in cui un genere di discorso e la sua posta in gioco determinano la concatenazione all'interno di una frase: «Un genere di discorso esercita una seduzione su un universo di frasi».

³⁹ J. Lacan, *La terza*, cit., p. 17.

Segue una serie di proposizioni negative, che tacciano di ingenuità i discorsi scientifici tradizionali. Per esempio, la «cosmologia»: «c'è o no, nel discorso analitico, di che introdurci al fatto che debba essere abbandonata qualsiasi sussistenza, qualsiasi persistenza del mondo in quanto tale?»⁴⁰, la «fisica»: «in che cosa questa nuova scienza concerne il reale?», e, nello stesso calderone aristotelico, il «behaviourismo»⁴¹; infine, «la storia» che si può estrapolare dalla «storia del cristianesimo», dove «non c'è un solo fatto che non possa essere contestato», e dove tutta la verità è di essere «*dir-mensione*, la dimensione del detto»⁴². Questa serie di negazioni culmina nella formula: «non c'è linguaggio dell'essere». Lacan può alla fine disinnescare la proposizione ontologica fondamentale assegnandole un indice d'enunciazione, che caratterizza, come sappiamo, la procedura dossografica: «l'essere, come si dice, è e il non essere non è». Concluderà sulla potenza della logologia stessa: «io mi distingo dal linguaggio dell'essere. Il che implica che possa esserci finzione di parole – voglio dire, a partire dalle parole»⁴³.

Che l'essere sia un fatto di detto invita a prendere alcune cautele che riguardano la significazione. La cautela elementare è di «distinguere la dimensione del significante». «Distinguere la dimensione del significante assume rilievo solo per il fatto di porre che quel che voi sentite, nel senso uditivo del termine, non ha alcun rapporto con quello che ciò significa»⁴⁴. E come la logologia che non procede dall'essere al dire ma dal dire all'essere, non andremo dal significato al significante, ma all'inverso: «Il significato non è ciò che si intende. Ciò che si intende è il significante. Il significato è l'effetto del significante». La finzione della parola segna la rottura con la filosofia («Come farvi uscire dalla testa l'uso filosofico dei miei termini, cioè l'uso sconcio?»⁴⁵, dunque la nuova situazione del discorso (nei suoni e nella scrittura omonimica dell'omonimia) e del pensiero («muscoli pellicciai della fronte», come nel riccio). La psicanalisi, appoggiandosi sull'autonomia di un discorso definito come proprio, fa frusciare il significante – questo perché Lacan lacanizza come Gorgia, i suoi contemporanei dicevano: «con non meno *odioinnamoramento* gorgiano»⁴⁶. Qui tutto precipita, o piuttosto tutto si tiene, e noi lo riprenderemo a poco a poco.

Ne concludo provvisoriamente che psicanalisi e sofistica occupano la stessa posizione in rapporto alla filosofia. Alain Badiou nomina questa posizione «antifilosofica», ma egli contesta l'equivalenza tra l'antifilosofia del sofista e quella di Lacan, almeno in uno dei suoi primi grandi testi su *Lacan et Platon*⁴⁷. Mi piacerebbe fermarmi un istante su questo.

«Si tratta di sapere, una buona volta per tutte – domanda Badiou – se l'antifilosofia che Lacan rivendica, sia ai nostri occhi, necessariamente, una

⁴⁰ J. Lacan, *Ancora*, cit., p. 43.

⁴¹ Ivi, p. 105.

⁴² Ivi, pp. 106-107.

⁴³ Ivi, p. 118.

⁴⁴ Ivi, p. 29.

⁴⁵ J. Lacan, *La terza*, cit., p. 15.

⁴⁶ Philostrate, *Epistulae* 73 (= 82 À 35 DK).

⁴⁷ A. Badiou, *Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?*, in AA.VV., *Lacan avec les philosophes*, dir. J. Derrida, Paris 1991, pp. 135-154.

figura sofistica⁴⁸». Tutto si gioca per me (il *tour* filosofico è gioco) nell'istante prima del momento in cui Badiou definisce la sofistica come organizzata intorno all'enunciato: «non esiste alcuna verità».

L'avversario immemorale del filosofo si chiama sofista; e si riconosce poiché è in tutto e per tutto simile al filosofo, armato della stessa retorica, attinge alle stesse referenze e non fa altro che organizzare la sua proposta intorno all'enunciato: «non esiste alcuna verità».

Io contesto che questo sia l'enunciato *princeps* della sofistica. La sofistica sa che un cacciatorpediniere è fin dall'inizio e prima di ogni cosa un torpediniere. I filosofi, da Sesto Empirico a Heidegger, l'hanno fatta passare per uno scetticismo incoerente, sostenendo contro lo scetticismo l'impossibile «verità scettica» che non ha verità. La posizione del sofista non riguarda la verità, ma il discorso: l'essere, la verità se si vuole, è un effetto del dire. È intorno a «colui che dice dice un dire» che egli organizza la sua proposta, non più affermativa ma per sé nulla, tautologica salvo a dispiegarsi nella sintassi o nella grammatica, molto vicina a un gesto sottrattivo come il *den* che segna l'invenzione del significante, poiché – come con il *den* – ciò che è in questione in questa frase-chiave è l'ordine del tempo, iscrizione del tempo nel *logos* che viene, nella catena del *dì-scorsio*.

A partire da qui, le tre tesi capitali di Lacan sulla verità sono importanti per il filosofo e segnano il suo punto di vista, ma non marcano alcuna differenza di fondo con la sofistica. Ricordiamole così come le formula Alain Badiou:

1. «Esiste la verità, tesi per cui Lacan respinge l'assioma della sofistica».
2. «Una verità è sempre in parte in ciò che si è detto, non può che [...] essere una verità *mi-dite*. Per cui Lacan, quale sia l'importanza accordata al linguaggio, rifiuta ogni equivalenza tra il pensiero e la risorsa linguistica come tale».
3. «Non ci sono criteri di verità. Poiché la verità non è tanto un giudizio, quanto un'operazione».

Non c'è qui dal mio punto di vista alcuna contro-indicazione in riferimento alla sofistica o a quella che io ritengo tale. Ammettiamo pure che esista la verità, la più vera, e che siamo in grado di produrne abbastanza ... la verità è una parola di cui un sofista come uno psicanalista si serve e ciò che di essa resta *mi-dit* fa toccare il reale della *lalangue*, ciò che essa è, a contatto con qualche *soffio vuoto*. È peraltro così che si può arrivare nel modo migliore al *mathèma*, che si trova sulla stessa barca.

Non è dunque questione di imbarcare, di lasciarsi imbarcare: «Questo perché la verità marca la sua eccedenza sulle risorse del dire, nulla si oppone a quello che noi chiamiamo essere, essere in quanto essere, che Lacan distingue coerentemente dal reale». E lo è ancora meno imbarcarsi da un buon porto: «Come non riconoscere, in questo essere che fa sorpresa, ciò che io chiamo evento, da dove ha origine ogni verità sull'essere singolare, o essere situazionale?»⁴⁹.

⁴⁸ Aspettando *La Repubblica*: «Il sintomo Platone vale universalmente per ciò che concerne la posizione di noi contemporanei nei riguardi della filosofia» (Ivi, p. 136).

⁴⁹ Ivi, p. 137.

Mi piacerebbe tentare una definizione comune riorganizzando gli elementi proposti da Alain Badiou, più adatti all'antifilosofia di Lacan e della sofistica: più della verità, il senso (le sue negazioni e privazioni multiple, non-senso e ab-senso), e più del senso, il discorso, ovvero gli effetti del discorso. Verità, senso, effetto, troviamo una citazione che ben si adatta:

Non è perché il senso della loro interpretazione ha avuto degli effetti che gli analisti sono nel vero, perché quand'anche l'interpretazione fosse giusta, i suoi effetti sono incalcolabili. Essa non testimonia di alcun sapere, poiché secondo la sua definizione classica il sapere è assicurato da una previsione possibile. Quello che devono sapere gli analisti è che c'è un sapere che non calcola, ma che nondimeno lavora per il godimento⁵⁰.

Riassumerei, dunque, le cose in questo modo: i due punti di coesione riguardo la tecnica discorsiva tra sofistica e psicanalisi lacaniana sono la performance e l'omonimia. Da una parte: «ciò che c'è da dire», l'insistenza sull'atto del linguaggio e ciò che segue come effetto-mondo. Dall'altra parte: la forza del significante, legato all'equivoco, all'ambiguità, all'omonimia. Queste sono annodate l'una all'altra come *dir-mensioni* inseparabili. Da queste due, che si mostrano verdi e premature, *play Old Harry*, ai due feticci che Austin ha designato alla fine del suo saggio: il feticcio verità/falsità e il feticcio valore/fatto. Sia nel caso della performance che in quello dell'omonimia, è Aristotele che opera la rimozione, la lunga deviazione aristotelica.

⁵⁰ J. Lacan, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli Scritti*, in Id., *Altri scritti*, cit., p. 550.