

Articoli/8

Verso il reale

Lacan e Baudrillard

Felice Cimatti

Articolo sottoposto a *peer review*. Ricevuto il 14/09/2016. Accettato il 28/10/2016

In the *Seminar XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (1964), Jacques Lacan switched from the previous exclusive attention to language toward a ‘philosophy’ more and more centered about the primacy of the Real. In particular, in March 4th 1964 lesson, Lacan presents the famous anti-humanistic example of the ‘look’ of a sardine can». In this paper, I will try to show how Baudrillard late insistence on the subject less object derives from such a Lacanian ‘realistic turn’.

«In definitiva, però, bisogna sempre tenere presente che la realtà della quale possiamo parlare non è mai la realtà ‘in sé’, ma è una realtà filtrata dalla nostra conoscenza o persino, in molti casi, da noi configurata. Se a quest’ultima formulazione si obietta che dopo tutto c’è un mondo oggettivo, completamente indipendente da noi e dal nostro pensiero, che procede o può procedere senza il nostro apporto e al quale in realtà ci riferiamo con la ricerca, a quest’obiezione a prima vista così ovvia si deve opporre il fatto che già l’espressione “c’è” appartiene al linguaggio umano e non può quindi significare qualcosa che non sia in relazione alla nostra capacità conoscitiva. Per noi “c’è” appunto solo il mondo nel quale l’espressione “c’è” ha un senso»

W. Heisenberg, *Indeterminazione e realtà*

1. Il fatto del linguaggio

La scoperta filosofica del ’900 è stata il *fatto* del linguaggio. La filosofia ha sempre saputo che fra noi e il mondo si frappone il linguaggio, uno schermo traslucido di cui molto spesso ci dimentichiamo. Uno schermo che altera i contorni di ciò che percepiamo. Ma la scoperta del fatto del linguaggio implica una consapevolezza ulteriore, e ben più radicale. La scoperta che noi, gli animali che parlano, *siamo* quello schermo. Finché si crede che il linguaggio sia soltanto uno schermo si può, almeno in linea di principio, provare a farne a meno. Se, ad esempio, paragoniamo il linguaggio ad un paio di occhiali, possiamo immaginare

di toglierceli da sopra il naso e davanti agli occhi, in modo da *vedere* finalmente il mondo così com'è. La scoperta filosofica del '900 è stata invece la scoperta che noi coincidiamo con il linguaggio. *Homo sapiens* significa letteralmente *Homo loquens*. Se ci potessimo togliere quelli occhiali saremmo ciechi, non vedremmo nulla.

La differenza fra questi due modi di considerare il linguaggio appare in piena evidenza nella differenza sostanziale fra la teoria del linguaggio del logico Gottlob Frege (1848-1925), e quella del linguista Ferdinand de Saussure (1857-1913). Prendiamo il celeberrimo esempio di Frege relativo ai nomi che si riferiscono al pianeta Venere: «viene [...] naturale concepire un segno [...] come collegato oltre a quel che designa, che io propongo di chiamare significato [*Bedeutung*], anche quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto [...] il modo di darsi dell'oggetto»¹. Nel sistema solare c'è una massa sferica di roccia e gas che in italiano viene indicata attraverso il nome proprio 'Venere'. Questo oggetto, per Frege, è il significato (oggi diremmo il *riferimento*) del nome 'Venere'. Questo pianeta è visibile dalla terra o poco prima dell'alba o poco dopo il tramonto. Per questa ragione a lungo si pensò, fino a quando Pitagora non comprese che si trattava dello stesso corpo celeste, che si trattasse di due entità diverse, chiamate rispettivamente 'Fosforo' la stella che era visibile all'alba, ed 'Espero' quella visibile al tramonto. Una stessa cosa, cioè uno stesso riferimento, veniva presa in considerazione in due modi, cioè in due *sensi* diversi. Per Frege non sempre un nome ha un riferimento, si pensi al nome proprio 'Odisseo' che «ha evidentemente un senso, ma [...] è dubbio che [...] abbia un significato»². Per Frege, tuttavia, casi come quello di 'Odisseo' rappresentano situazioni particolari: «il fatto che ci preoccupiamo del significato di una componente dell'enunciato è indice del fatto che generalmente riconosciamo ed esigiamo che anche l'enunciato abbia un significato. Il pensiero perde valore per noi non appena ci accorgiamo che una delle sue parti è priva di significato»³, cioè non si riferisce a nessuna entità del mondo.

Il fatto che Frege distingua il senso dal significato (dal riferimento, dalla cosa indicata da un segno) significa per lui il linguaggio è distinto dal mondo. Da un lato c'è il linguaggio, dall'altro c'è il mondo, da un lato il nome dall'altro ciò che il nome indica, la cosa indicata. Questo modo di intendere il linguaggio, un modo peraltro ancora molto diffuso, se non il più diffuso, entra definitivamente in crisi con Saussure. La distinzione di Frege fra senso e significato scompare. Al posto di questa coppia, che ribadiamo corrisponde alla tradizionale distinzione fra mondo e linguaggio, subentra un unico concetto: quello che conta di un segno è il suo «valore». Saussure illustra questo concetto attraverso un paragone diventato celebre, il gioco degli scacchi: «prendiamo il [pezzo del] cavallo: da solo è forse un elemento del gioco? Certo no, poiché nella

¹ G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Roma-Bari 2001, p. 33.

² Ivi, p. 39.

³ *Ibid.*

sua materialità pura, fuori della sua casella e delle altre condizioni del gioco, non rappresenta niente per il giocatore e diventa elemento reale e concreto solo quando sia rivestito del suo valore e faccia corpo con esso»⁴. Il valore di un pezzo degli scacchi, così come quello di un elemento del lingua, dipende dal fatto di fare parte di un sistema più ampio costituito da tutti gli altri pezzi presenti sulla scacchiera. Un cavallo *vale* cioè le mosse che può compiere sulla scacchiera: «il valore rispettivo dei pezzi dipende dalla loro posizione sulla scacchiera, allo stesso modo che nella lingua ogni termine ha il suo valore per l'opposizione con tutti gli altri termini»⁵. Un elemento degli scacchi vale solo in relazione agli altri elementi sulla scacchiera. Sono cioè gli altri pezzi a 'dargli' valore. Ogni singolo elemento, preso da solo, non ha valore. Così nella lingua un nome vale, ossia può essere usato nella lingua, solo perché collegato agli *altri segni* presenti nella lingua, «poiché la lingua è un sistema di cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell'uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri»⁶. Per Frege un segno deve avere un senso ed un significato; per Saussure basta solo il senso⁷, cioè *il legame di quel segno con gli altri segni della lingua*: «mai un frammento di lingua potrà essere fondato, in ultima analisi, su alcunché di diverso dalla sua non-coincidenza col resto. *Arbitrario e differenziale* sono due qualità correlative»⁸. Saussure comprende che una lingua per funzionare non ha bisogno del riferimento al mondo. Siamo noi esseri umani che abbiamo bisogno, per le nostre esigenze vitali, di avere a che fare con il mondo. Ma la lingua non ne ha alcun bisogno. Di fatto Saussure scopre, e questa scoperta è sempre di nuovo rimossa, che la lingua non ha bisogno di noi⁹. Una scoperta analoga la troviamo nel più grande linguista del '900 (a parte Saussure), Noam Chomsky, il quale scopre che al centro della facoltà umana del linguaggio opera un dispositivo, la sintassi, che funziona del tutto indipendentemente dalla nostra volontà. La grammatica di una lingua, per Chomsky, è «un insieme di regole che (in particolare) specificano ricorsivamente le frasi di una lingua. In generale, ciascuna regola di cui abbiamo bisogno avrà la forma: $\varphi_1, \dots, \varphi_n \rightarrow \varphi_{n+1}$, dove ciascuna φ_i è una struttura di un certo tipo e dove la relazione \rightarrow deve essere interpretata nel senso che, se il nostro processo di specificazione ricorsiva genera le strutture $\varphi_1, \dots, \varphi_n$, allora genera anche la struttura φ_{n+1} »¹⁰. Una regola ricorsiva si applica anche ad una precedente applicazione della stessa regola. In questo

⁴ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* [1922], a cura di T. De Mauro, Roma-Bari 1978, p. 134.

⁵ Ivi, p. 108.

⁶ Ivi, pp. 139-140.

⁷ «Questa è la caratteristica maggiormente sorprendente e discutibile dello strutturalismo, perché omette il riferimento» dei segni (M. Devitt, K. Sterelny, *Language and reality*, Boston 1989, p. 213).

⁸ Saussure, *Corso di linguistica generale*, cit., p. 143.

⁹ Per una analisi delle conseguenze antropologiche di questa scoperta v. F. Cimatti, 2010, *Concetto e significato. Saussure e la natura umana*, «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 3, pp. 89-101 e *Il Taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata 2015.

¹⁰ N. Chomsky, *Saggi linguistici*, vol. 1, *L'analisi formale del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1969, pp. 121-122.

modo la sintassi può ‘generare’ (ed il verbo usato da Chomsky è assolutamente esplicito, è la sintassi che autonomamente *genera* gli enunciati, non gli scopi e le intenzioni del parlante) un numero potenzialmente infinito di enunciati grammaticali. Enunciati che nessun essere umano mai pronuncerà, e che mai potrebbe comprendere per «limitazioni della memoria, le distrazioni, e così via»¹¹. Di fatto, a parte i casi più semplici, gli enunciati grammaticali possibili di una lingua «sono affatto incomprensibili»¹² data la loro complessità computazionale, ma questo, appunto, è un problema di «esecuzione» del parlante, e non ha nulla a che fare con il dispositivo sintattico della lingua. Come per Saussure la lingua non ha bisogno del riferimento al mondo, così per Chomsky la sintassi non ha bisogno del parlante: «non c’è alternativa ragionevole alla conclusione che le regole ricorsive che specificano» la struttura sintattica di un enunciato «sono rappresentate in qualche modo nel cervello, nonostante il fatto che (per ragioni affatto estranee)» questa conoscenza «non possa essere ottenuta nell’esecuzione effettiva»¹³; in altre parole, la lingua eccede in larghissima misura la nostra capacità di usarla.

Da un lato il linguaggio non ha bisogno di noi, dall’altro, però, gli esseri umani non possono fare a meno del linguaggio. L’ulteriore scoperta del ’900, il secolo del linguaggio, è stata infatti che gli esseri umani non solo comunicano attraverso le parole, come si è più o meno sempre *creduto* di sapere¹⁴, bensì che *pensano* nelle parole della loro lingua. Prendiamo un caso semplice, o che sembra essere semplice. Qualcuno *vede* un gatto sul tappeto. Per vedere qualcosa, ovviamente, non serve il linguaggio, può vedere benissimo anche una persona muta, o un animale non umano. Giusto, ma abbiamo detto che qualcuno vede un gatto sul tappeto. Questo modo di descrivere quello che sta vedendo qualcuno, in realtà, non è corretto. Il gatto avrà un certo mantello, sarà grasso o magro, sonnacchia o è bello vispo, il tappeto sarà colorato, polveroso e brillante, il pavimento sotto il tappeto sarà ricoperto di mattoni oppure di assi di legno, la stanza sarà illuminata o in ombra, e così via all’infinito. Quando quel qualcuno vede il gatto sul tappeto in realtà vede anche tutto questo, e anche *molto altro*. Dire quindi frettolosamente che quel tipo vede “un gatto sul tappeto” non è affatto corretto. Il punto è come si passa da una scena percettiva infinitamente densa di dettagli e qualità sensoriali al semplice evento “un gatto sul tappeto”¹⁵. Se restringiamo la nostra attenzione al solo gatto il problema non cambia, perché

¹¹ Ivi, p. 173.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, p. 174.

¹⁴ Cfr. F. Cimatti, F. Piazza, a cura di, *Filosofie del linguaggio*, Roma 2016.

¹⁵ Per il fondamentale problema cognitivo dell’individuazione degli eventi v. S. Schwan, B. Garsoffky, *The Role of Segmentation in Perception and Understanding of Events*, in T. Shipley and J. Zacks, eds., *Understanding Events: From Perception to Action*, Oxford 2008, pp. 391-414. Sul ruolo del linguaggio nella segmentazione degli eventi v. nello stesso libro M. Maguire, G. Dove, *Speaking of Events: Event Word Learning and Event Representation*, pp. 193-220, G. Dove, 2014, *Thinking in Words: Language as an Embodied Medium of Thought*, «Topics in Cognitive Science», 6(3) pp. 371-389, F. Cimatti, *La scimmia che si parla. Linguaggio, autocoscienza e libertà nell’animale umano*, Torino 2000.

il gatto non si presenta come qualcosa di isolato dal mondo di cui fa parte. Vedere qualcosa come un 'gatto' significa allora già averlo individuato e segmentato come una certa *determinata* entità, diversa da altre entità che sarebbero potute esserci al suo posto, ad esempio un cane o una lumaca. Solo a queste condizioni possiamo, poi, *dire* di vedere "un gatto sul tappeto". Questo significa che già nella visione è implicito qualcosa di linguistico o proto-linguistico, cioè la capacità di segmentare il mondo come se fosse composto di entità separate e individuate: «in un certo senso una percezione, senza essere per sé stessa linguaggio e senza rifarsi esplicitamente al linguaggio, *in qualche modo* [...] lo anticipa e lo richiede»¹⁶.

La necessaria mediazione della lingua per pensare pensieri distinti è ancora più evidente nel caso del cosiddetto mondo psicologico interiore: come faccio a *pensare* il pensiero esplicito "sto vedendo un gatto sul tappeto" se già non dispongo delle parole per articolare questo stesso pensiero? Wittgenstein lo spiega, con la consueta brutalità, nel *Tractatus*, quando discute la semantica di enunciati come "A crede che p" e "A pensa che p", dove 'p' è una proposizione qualunque. Ma chi è, si chiede Wittgenstein, questo 'A'? La risposta consueta è che si tratta del soggetto che pensa, che in questo caso starebbe pensando il pensiero 'p'. Da un lato chi pensa, dall'altro ciò che viene pensato (e detto). Da un lato il mondo e dall'altro il linguaggio. Ma non può essere così. 'P', infatti, è una proposizione, ad esempio "c'è un gatto sul tappeto". Una proposizione è articolata, o non è una proposizione. Un soggetto, quello che una volta si chiamava «un'anima», invece, è qualcosa di unitario, è per definizione priva di parti, altrimenti sarebbe un'entità materiale come tutte le altre, e allora non potrebbe più essere un'anima. Siccome 'p' è articolato, allora dev'essere articolato anche chi sta pensando 'p', altrimenti non sarebbe possibile nessun pensiero articolato (corollario: l'anima non pensa). Ma questo significa, conclude spietatamente Wittgenstein, che «è chiaro che "A crede che p", "A pensa che p", "A dice che p" sono della forma "<p> dice p"»¹⁷. In realtà, sostiene Wittgenstein con un'argomentazione serrata¹⁸, in tanto posso *pensare* 'p' in quanto questo stesso pensiero è articolato esattamente come l'enunciato 'p'. Dentro e fuori la testa troviamo una identica struttura formale. I pensieri articolati sono fatti della stessa materia logica di cui sono fatti gli enunciati linguistici alla luce del sole.

La differenza fra l'impostazione di Frege da un lato, e quella di Saussure, Chomsky e Wittgenstein dall'altro¹⁹ – che nell'insieme definiscono il nucleo metafisico del secolo della scoperta del *fatto* del linguaggio – è radicale. Il '900 è il secolo che sostanzialmente ha scoperto che il linguaggio non ha bisogno degli esseri umani. D'altronde, cosa vuol dire Heidegger quando dice che «il

¹⁶ E. Garroni, *Immagine. Linguaggio. Figura*, Roma-Bari 2005, p. 10.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [1922], Torino 1985, § 5.542.

¹⁸ Sull'influenza che queste pagine di Wittgenstein hanno avuto su Lacan v. F. Cimatti, 2015, *Una «ferocia psicotica»*. *Wittgenstein e Lacan*, «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici» XL, n. 1 gennaio-aprile, pp. 29-57.

¹⁹ A questi tre nomi dovremmo aggiungere almeno quelli di Martin Heidegger e di Jacques Lacan.

linguaggio parla» se non che, appunto, è il linguaggio che parla, non l'essere umano, e che il parlante si trova «nel suo parlare, cioè, e non nel nostro»²⁰? Finché, come Frege, si è potuto pensare al linguaggio come ad uno schermo, o ad uno strumento comunicativo²¹, si è anche creduto che fosse possibile immaginare un accesso al mondo non mediato dal linguaggio. Che poi oggi, in un tempo immemore della propria stessa storia, si possa ancora credere nella possibilità di un accesso *diretto* al mondo²², come se il linguaggio potesse essere messo da parte così come si dismette una maglia logora, è tutta un'altra questione²³. Rimane il fatto che l'eredità del '900 è questa: il pensiero di una impensabile autosufficienza del linguaggio. È da questa eredità che occorre partire se si vuole comprendere il lavoro filosofico di Lacan prima, e Baudrillard poi.

2. *Das Ding*

Nel *Seminario VI*, dedicato al desiderio, Lacan individua nel «desiderio» il nucleo della psiche umana. Ma «desiderio» significa linguaggio: «la situazione del desiderio è profondamente connessa, fissata, inchiodata a una certa funzione del linguaggio, a un certo rapporto del soggetto con il significante»²⁴. Lacan vuole capire come sia possibile che un animale, un mammifero non molto diverso da un cinghiale o un topo, possa provare e sentire 'dentro' di sé dei desideri. Gli animali non desiderano, gli animali quando hanno fame vanno in cerca di cibo, quando hanno paura scappano, quando stanno male si nascondono²⁵. Gli animali sono enti del mondo, e il mondo è pienezza. Mentre il desiderio umano è un *vuoto* che cerca di essere colmato nel futuro, o nella memoria verso il passato. La domanda di Lacan è: come mai l'animale umano è l'*unico animale*, cioè un essere in tutto e per tutto mondano, che ospita al 'proprio' interno un vuoto, una così radicale mancanza? Il «desiderio» è collegato al significante, dice Lacan, cioè al linguaggio. Si tratta allora di capire come funziona il linguaggio, in particolare come funziona il segno linguistico. Il primo punto, e più importante, è che in realtà non esiste *un* segno linguistico; i segni sono sempre *almeno* due. Facciamo un esempio elementare. Un semaforo stradale con una sola luce rossa: quando la lampada è accesa ci si deve fermare. Complessivamente, però, il sistema segnico del semaforo è composto da *due* segni: luce rossa = stop, nessuna luce = via libera.

²⁰ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* [1959], Milano 1973, p. 28.

²¹ Per una critica radicale del luogo comune del linguaggio come strumento v. F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari 2003.

²² Ad esempio come pensano i teorici del recente 'speculative realism'; cfr. L. Bryant, H. Graham, N. Srnicek (eds.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011.

²³ In questa vera e propria rimozione del 'linguistic turn' gioca un ruolo molto importante l'eclissi del pensiero di Wittgenstein, che viene studiato ormai solo dagli specialisti di Wittgenstein, come se non avesse più nulla di decisivo da dirci sul nostro tempo; cfr. P. Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, Bologna 2009.

²⁴ J. Lacan, *Il Seminario. VI. Il desiderio e la sua interpretazione. 1958-1959* [2013], Torino 2016, pp. 7-8.

²⁵ Sugli equivoci dell'antropomorfismo cfr. L. Voza, G. Vallortigara, *Piccoli equivoci tra noi animali. Siamo sicuri di capirci con le altre specie?*, Bologna 2015.

Il senso di “luce rossa” si comprende solo in riferimento all’altro segno di questo sistema segnico minimo, quel «segno zero» di cui parlava Barthes. Allo stesso tempo il senso della situazione in cui il semaforo è spento, cioè quando si mostra il segno “nessuna luce”, rimanda alla situazione “luce rossa”. Morale di questo piccolo apologo semiotico: il senso di un segno consiste nel rapporto fra quel segno e gli altri segni del sistema semiotico di cui fa parte. Saussurianamente, un segno significa la sua *differenza* rispetto agli altri segni del sistema segnico: «la lingua è un sistema di cui tutti i termini sono solidali ed in cui il valore dell’uno non risulta che dalla presenza simultanea degli altri»²⁶.

Torniamo al desiderio, allora. L’animale umano parla, cioè ospita al suo ‘interno’ una lingua, un sistema che funziona in base al meccanismo che abbiamo appena visto. Qualunque pensiero articolato in parole è qualcosa che rimanda ad un *altro* pensiero articolato, e questo, a sua volta, rimanda ad un *ulteriore* pensiero, e così via senza fine. È implicito nel meccanismo del linguaggio che ogni segno inneschi una catena di altri segni. Il linguaggio si serve del parlante per mantenere in funzione la macchina del linguaggio: «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante»²⁷. C’è un primo significante, “semaforo rosso” che rappresenta, attraverso la mediazione del soggetto che osserva la luce, l’ulteriore significante “luce spenta”, e viceversa. È il significante, da un punto di vista strutturale, che controlla la situazione, *non* il parlante. Il meccanismo del linguaggio, quindi, scava nell’animale umano un buco, letteralmente, un buco “fatto” dall’operazione del rimando e della indefinita ripetizione, perché «niente infatti è rappresentato se non per»²⁸ un altro significante. Il desiderio, pertanto, non è uno stato psicologico, nel senso che sarebbe una caratteristica affettiva delle psiche umana; il desiderio è la conseguenza logica del fatto che *Homo sapiens* parla una lingua, e che la lingua è una macchina di rimandi di segni a segni attraverso altri segni. A voler essere più precisi è *la lingua che desidera*, non il corpo umano: il cosiddetto desiderio umano è allora un *effetto* della «presa dell’uomo nel costituente della catena significante»²⁹. Di conseguenza «la soggettività di cui si tratta in quanto l’uomo è preso nel linguaggio, in quanto vi è preso che lo voglia o meno, e vi è preso ben al di là del sapere che ne ha, non è immanente a una sensibilità»³⁰. Il punto decisivo è in quest’ultima precisazione: la sensibilità ‘naturale’ dell’animale umano (se potesse esistere un umano al di qua del linguaggio), come quella di un corvo o di una rana, non sarebbe appesantita dal desiderio, perché non è imbrigliata nel dispositivo del significante. Il desiderio *entra* nel corpo umano nel momento in cui diventa corpo parlante, entra con il significante, e con tutto quello che si porta dietro. *Homo sapiens* desidera perché parla.

²⁶ F. Saussure, *Corso*, cit., p. 139.

²⁷ J. Lacan, *Scritti* [1966], Torino 2002, p. 822.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Lacan, *Il desiderio*, cit., p. 13.

³⁰ *Ibid.*

Qual è la conseguenza principale, da un punto di vista ontologico, del fatto del linguaggio, e quindi del desiderio? L'animale umano viene diviso in due parti: da un lato quello che ora diventa un mero ammasso di carne e sangue; dall'altro la mente/desiderio che è sempre altrove rispetto al corpo. Perché il desiderio ci sposta per definizione oltre l'immanenza del corpo. In questo senso anche la temporalità è un effetto del linguaggio, della sua caratteristica fondamentale secondo cui «niente infatti è rappresentato se non per». Che cos'è, in fondo, l'esperienza soggettiva del tempo se non la possibilità di proiettarsi in avanti e indietro rispetto al qui ed ora del corpo? Desiderio³¹, passato e futuro sono manifestazioni diverse di un unico apparato, quello del linguaggio. Presi insieme scavano un buco nel pieno del mondo e nel corpo dell'animale che parla. L'essere umano è questo buco. Il problema della psicoanalisi, di conseguenza (e contro il luogo comune che la riduce a pratica ermeneutica) non è inseguire il significante nei suoi salti da un soggetto all'altro, al contrario, il problema è come arrestare questa fuga. Il problema, appunto, è la cosa del corpo, dove questo movimento disperato si arresta.

Qual è, in definitiva, la natura del desiderio umano? La formula lacaniana è semplice: è «il desiderio dell'Altro»³². L'Altro con la maiuscola, non questo o quell'altro individuo umano; l'Altro è appunto il meccanismo del linguaggio come rimando indefinito: «il significante non vale in rapporto a una terza cosa che esso rappresenterebbe», cioè ad un oggetto, il referente materiale del segno (la seconda cosa sarebbe il significato del segno), «ma in rapporto a un altro significante, che esso non è»³³. In questo «non è» c'è la matrice logico-linguistica del desiderio, che appunto è mosso da questo non essere, questo vuoto che risucchia in sé i nostri pensieri e le nostre speranze; il desiderio, in questo senso, non è il desiderio di questo o quello, ma appunto quel vuoto che mette in moto il desiderio. Il desiderato, per così dire, semplicemente «non è», perché non c'è nulla da desiderare: «è [...] in questa apertura beante che si colloca l'esperienza del desiderio»³⁴. Ma se l'umano è *questa* «apertura beante», come è possibile per l'animale che parla incarnare un corpo, cioè qualcosa di pieno, senza desideri né rimpianti?

Nel *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi*, Lacan comincia a provare a rispondere a questo interrogativo, anche se continuerà a provarci fino alla sua morte. Il punto di partenza, e non poteva essere diversamente, è nella distinzione, che riprende dal libro di Freud sulle afasie³⁵, fra l'oggetto in quanto conosciuto

³¹ Un discorso del tutto analogo può essere fatto per la memoria ed il passato: cfr. F. Cimatti, *Dimenticarsi. Corpo e oblio*, in W. Procaccio, a cura di, *Oblio*, Napoli 2016, pp. 15-37.

³² Lacan, *Il desiderio*, cit., p. 18.

³³ Ivi, p. 14.

³⁴ Ivi, p. 20.

³⁵ S. Freud, *L'interpretazione delle afasie* [1891], Macerata 2010, p. 101. Questa distinzione verrà ripresa da Freud nel *Progetto di una psicologia* (S. Freud, *Opere*, vol. II, Torino 1977, p. 232; cfr. J. Vennemann, *Cose trovate leggendo Freud: Das Ding – Die Sache*, <http://www.lacanlab.it/cose-trovate-leggendo-freud-das-ding-die-sache-di-johanna-vennemann/>; consultazione del 19/6/2016). Tuttavia l'antecedente filosofico più diretto di questa distinzione, per Lacan, è

e nominato (die *Sache*), e la cosa selvaggia, al di qua del nostro rapporto con essa (*das Ding*). La prima «è [...] il prodotto dell'industria o dell'azione umana in quanto governata dal linguaggio»³⁶. Di *questa* cosa sappiamo tutto, perché tutta umana, impregnata della nostra attività, delle nostre proiezioni, dei nostri progetti; invece «*Das Ding* si situa altrove»³⁷. Quale sia questo altrove non si può dire, per definizione, perché intanto possiamo parlare della *Sache* in quanto di *das Ding* non sappiamo nulla; il punto è che la cosa è perduta³⁸ proprio perché ne parliamo, cioè perché l'abbiamo trasformata in oggetto. Per questa ragione «in *Das Ding* sta il vero segreto»³⁹. Un segreto prodotto dal fatto stesso di nominare qualcosa, cioè di pensare e nominare il mondo: «qui abbiamo [...] la nozione di una profonda soggettivazione del mondo esterno – qualcosa smista, setaccia, per cui la realtà viene colta dall'uomo [...] soltanto in una forma profondamente selezionata. L'uomo ha a che fare con delle parti scelte di realtà»⁴⁰. La realtà non setacciata, per dir così, quella al di qua di questa operazione di «soggettivazione», e che proprio per questa ragione nessun umano ha mai conosciuto (perché l'animale umano è questa stessa soggettivazione) è quello che Lacan chiama il «reale». Ancora una volta è da ribadire che il «reale» può esistere solo per un vivente umano, perché per un gatto, ad esempio, non si pone nessun problema di realtà: *il gatto è il reale*, ed è reale proprio perché non sa nulla di realtà e conoscenza. In effetti il reale, *Das Ding*, esiste solo perché ne parliamo. In questo senso nel nostro stesso parlare è implicito un movimento oltre sé stesso, perché è subito evidente che la cosa nominata non è la cosa in sé stessa. È solo l'animale umano, allora, che può porsi il problema della cosa, del reale della cosa, del reale del 'proprio' stesso corpo. Anche se il corpo sarà davvero un corpo, un corpo *soltanto* corporeo, quando smetterà di essere il corpo di qualcuno, per essere appunto semplicemente *un* corpo. Quindi da un lato «il *Ding* è l'elemento che originariamente il soggetto isola [...] come per sua natura estraneo, *Fremde*»⁴¹, dall'altro, però, «è attorno al *Ding* come *Fremde* [...] che si orienta tutto il percorso del soggetto»⁴². In altri termini, fin dall'inizio l'umano è tagliato fuori dal contatto con la pienezza del reale, ma allo stesso tempo questa stessa separazione originaria non farà che spingerlo verso quello stesso reale da sempre perduto, ed in particolare verso il reale del 'proprio' corpo. *Das Ding* è estranea, a partire dal corpo, perché è evidente che possiede una vitalità 'propria', che non si lascia ricondurre alla volontà del soggetto. Cos'è infatti il sogno, ad esempio,

probabilmente nella celebre sezione sulla *Certezza sensibile* della *Fenomenologia dello spirito*: «in verità [...] in ogni certezza sensibile noi facciamo esperienza del *Questo* solo come un universale» (G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], Milano 1995, p. 183), cioè appunto non come questo oggetto affatto particolare, bensì come un generico *questo*, che vale invece per *tutti* gli oggetti possibili.

³⁶ J. Lacan, *Il Seminario. VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960* [1986], Torino 2008, p. 53.

³⁷ Ivi, p. 54.

³⁸ J. Lacan, *Il Seminario. II. La relazione oggettuale. 1956-1957* [1994], Torino 2007, p. 9.

³⁹ Lacan, *L'etica*, cit., p. 54.

⁴⁰ Ivi, p. 55.

⁴¹ Ivi, p. 61.

⁴² *Ibid.*

se non la vitalità autonoma ed inquietante di *qualcosa* che sfugge completamente al controllo del soggetto? In questo senso è inquietante anche l'animale⁴³, ma anche e soprattutto lo stesso mondo, che sempre di nuovo si mostra percorso da accadimenti imponderabili e perturbanti (la «necessità della contingenza» di cui parla Althusser, cioè l'impossibilità *logica* di prevederne le mosse)⁴⁴. La differenza fra *Sache* e *Ding* installa allora nell'animale che parla una tensione, una direzione di movimento: la cosa è «per sua natura perduta»⁴⁵, ma proprio per questa ragione innesca la ricerca di questo qualcosa peraltro introvabile. In effetti l'umano è umano proprio perché gli è preclusa la possibilità di avere contatto con la cosa: «*Das Ding* è originariamente ciò che chiameremo il fuori significato»⁴⁶. Se l'umano è linguaggio, allora per definizione non potrà avere nulla a che fare con ciò che radicalmente *non* è senso, cioè non è linguaggio: «è proprio in quanto passiamo al discorso che *Das Ding*, la Cosa, si risolve in una serie di effetti – persino nel senso in cui si può dire *meine Sache*. Sono le mie cianfrusaglie, e tutt'altro da *das Ding*, la Cosa a cui dobbiamo ora tornare»⁴⁷.

La cosa è originariamente perduta, perché essere l'animale che parla significa essere quel vivente che ha contatto soltanto con la realtà e non con il reale del corpo, il reale della cosa. L'umano è questa radicale mancanza (non è che manchi *di qualcosa*, è *mancanza*). Proprio perché è questa «apertura beante» si pone il problema di come trasformare questa mancanza – che rappresenta il motore del desiderio – in qualcosa di pieno. Si tratta di scartare subito la risposta di chi pensa che esista un *oggetto* del desiderio, che possa turare quel buco senza fondo che è l'umano. Se l'umano è mancanza, nessun oggetto potrà mai riempirlo. Per uscire da questa *impasse* Lacan immagina la condizione di quell'umano che si mette nella condizione della cosa. Più in particolare, *si offre* allo sguardo della cosa. È un passo vertiginoso del *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*:

Questa storia è vera. [...] Un giorno ero su una barchetta, con persone di una famiglia di pescatori in un porticciolo. [...] Un giorno, dunque, che aspettavamo il momento di tirar su le reti, un tal Giovannino, così lo chiameremo [...] mi fa vedere qualcosa di galleggiante sulla superficie delle onde. Era una scatoletta, per essere più precisi una scatola di sardine. Galleggiava lì nel sole [...]. Luccicava al sole. E Giovannino mi disse – *La vedi, quella scatola? La vedi? Bene, lei non ti vede!*⁴⁸

Lacan, diversamente da Giovannino, non trova affatto divertente l'episodio. La reazione di Giovannino è quella consueta del punto di vista umanistico e soggettivistico; siamo noi umani che osserviamo il mondo, mentre non vale il contrario. Le cose non hanno nulla da guardare, non hanno occhi, sono mute

⁴³ Cfr. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit.

⁴⁴ Cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio* [1982], Milano 2000, p. 90.

⁴⁵ J. Lacan, *Letica*, cit., p. 62.

⁴⁶ Ivi, p. 64.

⁴⁷ Ivi, p. 74.

⁴⁸ J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964* [1973], Torino 1979, p. 97.

e cieche. È vero, non hanno occhi né voce, eppure le cose ci sono, sono lì, e il giovane Lacan sulla barchetta è davanti a loro: «se ha senso [...] che la scatola non mi vede, è perché, in un certo senso, essa però mi guarda. Mi guarda al livello del punto luminoso, dov'è tutto ciò che mi guarda, e qui non c'è nessuna metafora»⁴⁹. C'è lo sguardo di Lacan, ma c'è anche quella luce del mondo di cui fa parte lo stesso Lacan: anche «io sono nel quadro»⁵⁰. Non sono fuori dal mondo, quando lo osservo. Al contrario, posso osservarlo proprio perché non mi trovo al suo esterno. Perché i miei occhi sono mondo esattamente allo stesso titolo di quella scatola di sardine. In questo senso Lacan può vedere quella scatola solo perché anch'essa può collocarlo nel campo luminoso: «ciò che è luce mi guarda»⁵¹. E questo significa, in sostanza, che Lacan quel giorno d'estate ha fatto l'esperienza di diventare una cosa. In realtà non si tratta davvero di una esperienza, perché è il soggetto che può avere esperienze; fare l'esperienza di essere una cosa significa fare quell'esperienza che implica l'impossibilità di avere esperienza di alcunché. È una esperienza limite, è l'ultima esperienza possibile, o la prima di un mondo cosale *senza* esperienza. Averla vissuta significa non essere più una psiche, ma essere integralmente un corpo. Fare esperienza dello sguardo della scatola di sardine significa («lo sguardo è questo inverso della coscienza»⁵²), in definitiva, fare quell'esperienza radicale e impossibile che annulla tutte le altre possibili esperienze: «dal che deriva che lo sguardo è lo strumento attraverso cui la luce si incarna, e da cui [...] sono *foto-grafato*»⁵³. Quando si viene fotografati si viene *scritti* come immagine; cioè si viene trasformati in scrittura, in una traccia chimica, in definitiva in una *cosa*.

È proprio nel rapporto fra scrittura e cose che, in seguito, Lacan insisterà. La scrittura è quell'evento di linguaggio che smette di essere linguaggio, cioè rimando, per divenire cosa, macchia d'inchiostro, gesso su una lavagna, incisione in una pietra⁵⁴. La scrittura è appunto l'esperienza del farsi cosa del linguaggio. E questa è la risposta di Lacan alla domanda da cui siamo partiti. In che modo l'animale che parla, l'animale del linguaggio, può arrivare a *Das Ding*? Trasformando il linguaggio appunto in cosa. In questo modo si evita di inventare tappi immaginari che possano turare quella mancanza originaria che è *Homo sapiens*, e si trova un modo per continuare ad abitare il linguaggio, anche se in un modo del tutto diverso. Non più come macchina del rimando, bensì come cosa. La scrittura è il divenire cosa dell'umano, senza però smettere

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 98.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, p. 85.

⁵³ *Ivi*, p. 108.

⁵⁴ Individuare nella scrittura qualcosa d'autonomo rispetto al linguaggio parlato non è certo una esclusiva di Lacan. In particolare, si tratta di un tema centrale di riflessione negli anni dello strutturalismo: si pensi soltanto a Barthes e Derrida (cfr. R. Barthes, *Il grado zero della scrittura* [1953], Torino 1982; J. Derrida, *Della grammatologia* [1967], Milano 1998). Sul complesso rapporto fra Lacan e Derrida cfr. F. Palombi, *Chiasmi: Derrida e Lacan*, in M. Pesare, a cura di, *Comunicare Lacan. Attualità del pensiero lacaniano per le scienze sociali*, Milano 2012, pp. 65-78.

di essere l'animale della parola. La scrittura in questo senso allargato è quindi l'unico modo a disposizione dell'umano per fare qualcosa di quella mancanza originaria che è lo stesso umano. Significa trasformare quella mancanza in una forma paradossale di pienezza. La scrittura è una pienezza vuota.

Per Lacan il prototipo di questa operazione è il Joyce del *Finnegans Wake*, che letteralmente inventa la *sua* lingua. Ma siccome una lingua privata non è comprensibile⁵⁵, allora una lingua privata non è una lingua, cioè non è un meccanismo al servizio del rimando. E così di questa lingua che non è una lingua rimangono solo le tracce materiali, la scrittura appunto. Una scrittura non codice di secondo livello, i cui segni significano i segni verbali; in fondo la scrittura nel senso di Joyce non significa nulla. Non è qualcosa da leggere, più propriamente è qualcosa da *vedere*, come un albero o una nuvola. Per Lacan in questo Joyce trasforma il suo sintomo, ossia il suo modo peculiare di essere marchiato dal linguaggio⁵⁶, nel suo modo di stare al mondo, ossia fa qualcosa del suo sintomo senza cercare di spiegarlo né di interpretarlo: «lasciamo che il sintomo sia quel che è: un evento di corpo, legato al fatto che: lo si ha, lo si ha dall'aria, lo si incamera, lo si ha. All'occasione lo si può cantare e Joyce non se la lascia sfuggire»⁵⁷. Trasformare il sintomo in «evento di corpo» significa appunto fare del linguaggio una scrittura, una cosa, o, il che è lo stesso, farne della musica da «cantare», cioè una sonorità *non linguistica*. Un corpo del genere può accedere ad un godimento che non ha niente a che fare con l'Altro, con il desiderio, con il bisogno di riconoscimento. Il *Finnegans Wake* è il modo di Joyce di abitare la mancanza implicita nel linguaggio. Se ci ricordiamo la terribile definizione di Lacan, secondo cui «un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante», Joyce è riuscito ad interrompere questa deriva, perché il *Finnegans Wake* non è più un significante, è scrittura senza senso, cioè finalmente una cosa. Il godimento di Joyce, di conseguenza, non ha più nulla a che fare con il linguaggio e il desiderio; è un godimento legato all'«evento di corpo», quindi un «godimento proprio del sintomo. Godimento opaco perché esclude il senso»⁵⁸. E questo può appunto succedere solo perché «la scrittura è nel reale l'erosione dilavante del significato»⁵⁹, cioè appunto del senso. La scrittura infatti lascia rimanere il significante, ma non come entità semiotica, bensì come mera cosa. *Das Ding*.

3. L'«oggetto assoluto»

La tesi di questo lavoro è che per capire tutta la traiettoria teorica di Baudrillard è dalla scatola di sardine di Lacan che bisogna partire. Facciamo ora un passo indietro, al tempo del *Sistema degli oggetti*. Nel tempo del *linguistic turn*

⁵⁵ Cfr. F. Cimatti, *Il volto*, cit.

⁵⁶ Cfr. A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Giulianova 2016.

⁵⁷ J. Lacan, *Altri scritti* [2001], Torino 2013, p. 561.

⁵⁸ Ivi, p. 562.

⁵⁹ Ivi, p. 17.

ogni entità diventa un'entità segnica, e quindi arbitraria, tecnica, artificiale⁶⁰. Un secolo in cui le cose hanno fatto meno paura. Le cose non fanno (più) paura, come le tigri dietro la robuste sbarre d'acciaio di una gabbia, quando siamo sicuri di averle ridotte al nostro controllo. Quando una cosa è davvero una cosa, recalcitrante e spigolosa, può essere un pericolo, per la nostra pelle sottile, per quel sangue sempre troppo pronto a scappare via dal 'nostro' corpo. Ma se la cosa smette di essere una cosa, e diventa qualcosa di familiare, di tecnico, di manipolabile, allora anche la cosa non fa più paura⁶¹. Che diventa, a questo punto, la *cosa*? La risposta più netta, e presuntuosa in un secolo pieno di presunzione, a questa domanda è stata, probabilmente, quella di Jean Baudrillard: la cosa in realtà è fatta delle nostre proiezioni, dei nostri pensieri, dei nostri desideri, dei nostri discorsi: «è questa astrazione, al di là di ogni paradosso, la realtà più concreta dell'oggetto»⁶². La cosa sembra là fuori, oggettiva e indipendente. In realtà la cosa è fatta di e da noi. Jean Baudrillard porta alle estreme conseguenze il *linguistic turn*: non si tratta solo di sottolineare come la cosa non sia conoscibile senza la mediazione del linguaggio; la cosa, in realtà, è un *segno*. È la stessa ontologia che finisce per coincidere con il linguaggio: «gli oggetti (e i loro vari aspetti, colori, forme, ecc.) non hanno più un valore proprio, ma una funzione universale di segni»⁶³. Un segno è qualcosa che sta al posto di qualcos'altro; il ponfo sul viso significa morbillo, la bandiera gialla sulla spiaggia significa che bisogna chiudere gli ombrelloni, un rettangolo bianco orizzontale su uno sfondo rosso significa "senso vietato". Il segno non vale di per sé, il segno è il portatore di un significato che non sta dentro il segno stesso. Se la cosa è un segno, allora la materialità della cosa non conta più, conta soltanto ciò che la cosa significa: «l'ordine di Natura [...] è presente ma solo in quanto segno»⁶⁴.

Il prototipo di questa cosa/segno è il *gadget*, quell'oggetto che ha la sola funzione di alludere a qualcos'altro – posizione sociale, gusto, comunità di appartenenza, ecc. – perché di per sé non ha alcuna funzione reale: l'oggetto è così ridotto «alla superstizione funzionale»⁶⁵. Si tratta di una superstizione perché è una specie di alone di senso e di aspettative, quella che circonda la cosa quando diventa segno. In questo modo la cosa acquista *valore* (il riferimento a Saussure è evidente) in riferimento alle altre cose che si sarebbero potute usare al suo posto: questo orologio, ad esempio, non vale per la sua precisione (tutti gli orologi sono precisi), bensì per il fatto che è di marca, è un oggetto di moda, lo indossa una diva e così via. Il valore di questo oggetto dipende da quello degli altri oggetti con cui potrebbe essere scambiato, e viceversa; in questo modo

⁶⁰ Cfr. F. Cimatti, *Dal linguaggio al corpo*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», n. 15(2), 2014 – «La differenza italiana», pp. 149-164.

⁶¹ La storia filosofica e letteraria delle cose è descritta in R. Bodei, *La vita delle cose*, Roma-Bari 2009.

⁶² J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti* [1968], Milano 1982, p. 7.

⁶³ Ivi, p. 82.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ivi, p. 147.

l'oggetto «è consumato non nella sua materialità, ma nella sua differenziazione»⁶⁶ rispetto agli altri oggetti che si sarebbero potuti usare al suo posto. La cosa in quanto cosa perde sempre più consistenza e materialità, e diventa, invece, sempre più e soprattutto una relazione, un valore astratto, incorporeo: «ciò che viene consumato non è l'oggetto, ma piuttosto il rapporto stesso – significato e assente, incluso ed escluso ad un tempo –, l'*idea di rapporto* si consuma nella serie di oggetti che rimandano ad esso. Il rapporto non è più vissuto: è astratto e si annulla in un oggetto-segno in cui si consuma»⁶⁷. Si consuma l'oggetto, nel doppio senso che l'oggetto è usato, e che l'oggetto in questo uso si consuma. Alla fine sulla scena rimane solo il soggetto (a sua volta ridotto, come abbiamo visto con Wittgenstein, a segno), e l'ontologia – in quanto mondo delle cose soltanto cose – di fatto svapora: «il consumo» delle cose diventa infatti «prassi idealista totale»⁶⁸.

Ma se tutto è segno, che fine fa il mondo reale? Baudrillard, prima e meglio di altri coglie il potenziale irrealistico e irrealizzante della 'svolta semiotica'. Che succede, infatti, della *cosalità* della cosa? Nel mondo segnato dal *linguistic turn*, che è ancora il nostro mondo della tecnica e della cura del sé individuale, «il valore referenziale» di una cosa «è annullato a vantaggio del solo valore strutturale del valore»⁶⁹. La trasformazione del mondo delle cose in segni ha un doppio effetto intrecciato; da un lato il segno diventa onnipotente e presuntuoso, dall'altro la cosa diventa sempre meno importante: «emancipazione del segno: svincolato da quell'esigenza 'arcaica' che aveva di designare qualcosa, esso diventa infine libero per un gioco strutturale, o combinatorio, secondo una indifferenza e una indeterminazione totale»⁷⁰. Il segno sempre meno ha bisogno di riferirsi ad una cosa per avere senso, dal momento che il segno è un valore di scambio; ogni segno vale per i rapporti che intrattiene con gli altri segni, in un gioco chiuso dimentico del mondo: «il reale è morto sotto il colpo di questa autonomizzazione fantastica del valore»⁷¹. Ora, questa di Baudrillard non è una affermazione filosofica, non è una tesi che sostenga; è una definizione dell'*Homo sapiens*. L'animale che parla trasforma il mondo delle cose, indipendentemente dalle sue variabili opinioni filosofiche, nel mondo delle cose dette, pensate, sognate, detestate: valorizzate (come quando un politico parla della possibilità di *valorizzare* un tratto di costa incontaminato: ecco quindi in successione aeroporto, villaggi turistici, stabilimenti balneari, locali notturni, e così via). Le cose smettono di essere cose perché l'umano è quell'animale che trasforma il mondo in valore, cioè in segno. La realtà, scopre Baudrillard, è fondamentalmente artificiale.

Ma è lo stesso Baudrillard che si chiede, e qui l'immagine di Lacan 'guardato' dalla scatola di sardine rappresenta un vero e proprio punto di svolta

⁶⁶ Ivi, p. 251.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 254.

⁶⁹ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* [1976], Milano 2009, pp. 17-18.

⁷⁰ Ivi, p. 18.

⁷¹ *Ibid.*

filosofico, che si chiede che fine abbia fatto il reale. Non è certo un caso se negli ultimi anni della sua vita Baudrillard si occupa soprattutto di arte, diventando egli stesso fotografo. Le sue immagini, pur essendo segni, proprio perché immagini, cercano però di permettere al mondo di mostrarsi al di qua del suo stesso sguardo. Come se Baudrillard volesse mostrare il mondo come sarebbe se non fosse visto da alcuno sguardo umano. Il mondo delle cose come lo vedono le cose stesse: «captare la vostra assenza dal mondo e lasciar apparire le cose ... [...] La scommessa che faccio [con le mie fotografie] non è estetica. Si tratta invece di una specie di dispositivo antropologico che instaura un rapporto con gli oggetti (non fotografo mai persone), uno sguardo su un frammento di mondo che permette all'altro di uscire dal suo contesto»⁷². Questo oggetto affatto deumanizzato Baudrillard lo definisce «oggetto assoluto». Un oggetto che non è più il rovescio di un soggetto. Un oggetto senza soggetto non è più nemmeno un oggetto, è appunto *assoluto*: «quello il cui valore è nullo, la qualità indifferente, ma che sfugge all'alienazione oggettiva in quanto si fa più oggetto dell'oggetto – il che gli conferisce una qualità fatale»⁷³.

Se l'umano è schermo, se l'umano è linguaggio, allora il reale della realtà è per definizione irraggiungibile. Come raggiungere, allora, la cosa in quanto cosa, come voleva Heidegger, la cosa come la vedrebbe un'altra cosa? La risposta di Baudrillard è estrema, e intrinsecamente paradossale: estenuare la tecnica fino al punto di renderla essa stessa cosa 'naturale', anche se si tratta di una cosa di secondo grado, una cosa *costruita* come cosa «assoluta». La fotografia, ad esempio, per un verso è un trionfo della tecnica, per un altro porta la tecnologia oltre sé stessa. L'occhio dietro l'obiettivo non è un occhio umano, soggettivo, un occhio umanistico, al contrario, è un occhio-cosa, è una cosa che fissa un'altra cosa. In questo senso la fotografia è il divenire cosa⁷⁴ dello sguardo: «crediamo di costringere il mondo con la tecnica. Ma attraverso la tecnica è il mondo che si impone a noi»⁷⁵. In questo senso soprattutto l'ultimo Baudrillard è un pensatore del reale⁷⁶, anche se di un reale al quadrato, ottenuto portando fino alle estreme conseguenze il mondo degli oggetti/segni, il mondo artificioso e artificiale della 'svolta semiotica'.

L'arte, la fotografia in particolare, svuota dall'interno la presunzione umanistica di chi pretende di imporre un senso al mondo. Se Frege pensava la cosa (il significato) a partire dal senso, se Saussure voleva solo il senso, Baudrillard vuole solo il riferimento, la cosa. Ma la cosa senza il senso non è più l'oggetto in cui si specchia il soggetto, è soltanto il mondo silenzioso e paziente, il mondo prima di noi e senza di noi: «crediamo di fotografare una determinata scena per semplice piacere – ma in effetti è lei che vuole essere fotografata. Il soggetto non è che l'agente dell'ironica apparizione delle cose. L'immagine è il medium

⁷² J. Baudrillard, *Il complotto dell'arte* [2005], Milano 2013, pp. 68-69.

⁷³ J. Baudrillard, *La sparizione dell'arte*, Milano 1988, p. 8.

⁷⁴ Cfr. F. Cimatti, 2016, *Divenire cosa, divenire corpo*, «Atque. Materiali fra filosofia e psicoterapia», 18, *L'opacità dell'oggettuale*, pp. 107-132.

⁷⁵ J. Baudrillard [1988], *Patafisica e arte del vedere*, Firenze 2006, p. 87.

⁷⁶ Cfr. R. Butler, *Jean Baudrillard: The Defence of the Real*, Thousand Oaks 1999.

per eccellenza di questa enorme pubblicità che si fa il mondo, che si fanno gli oggetti – costringendo la nostra immaginazione a cancellarsi, le nostre passioni a travestirsi, rompendo lo specchio che tendevamo loro, del resto ipocritamente, per captarli»⁷⁷. Baudrillard è fra i primi, molto prima e meglio dello *speculative realism* e del ‘nuovo realismo’, ad avere compreso che il reale del mondo poteva essere nuovamente pensato non cercando di fare a meno del linguaggio, come se le cose se ne stessero lì, a nostra portata, come se non fosse lo stesso *Homo sapiens* ad incarnare l'impossibilità di questo contatto. Non si tratta di dimenticarsi del linguaggio, o tantomeno di rimuoverne la presenza, al contrario, si tratta di portare l'esperienza dell'artificialità del linguaggio fino al suo limite massimo. Fino al punto di rovesciarlo nel suo contrario. Fare natura dell'artificio. L'occhio fissa un 'soggetto' attraverso l'obiettivo, ma non per inquadrare una scena, né per scovarvi un dettaglio nascosto; al contrario, si tratta di permettere all'occhio di farsi penetrare senza difese dalla cosa fotografata, perché infine possa farsi esso stesso cosa: «il solo desiderio profondo è il desiderio di oggetto [...]. Vale a dire non di ciò che ci manca, nemmeno di ciò (colui o colei) a cui manchiamo [...] ma di colui o colei a cui non manchiamo, di ciò che può esistere tranquillamente senza di noi – Ciò a cui non manchiamo, è questo l'Altro, è questa l'alterità radicale»⁷⁸.

Qui Baudrillard è esplicito, nel riconoscere il suo debito con Lacan, che è all'origine della sua svolta dalla cosa/segno, quella del *Sistema degli oggetti*, all'«oggetto assoluto». Dal segno come cosa, al soggetto che diviene cosa: «contro la filosofia del soggetto, quella dello sguardo, della distanza dal mondo per meglio coglierlo, l'antifilosofia dell'oggetto, la deconnessione degli oggetti tra di loro, la successione aleatoria degli oggetti parziali e dei dettagli. Come una sincope musicale o il movimento delle particelle. La foto è ciò che più ci avvicina alla mosca, al suo occhio sfaccettato e al suo spezzettato volo lineare»⁷⁹. Per questo Baudrillard non può non diventare un fotografo, cioè qualcuno che fa della luce una sostanza grafica, cioè una cosa. La fotografia è per Baudrillard quello che la scrittura è stata per Joyce; il mezzo per rovesciare il segno in «evento della piattezza»⁸⁰, al di là di ogni senso, di ogni interpretazione e di ogni linguaggio: «io stesso ho sempre fatto all'incirca la stessa cosa; fare il vuoto, raggiungere un livello zero dal quale si può trovare la propria singolarità e il proprio stile»⁸¹.

Felice Cimatti
Università della Calabria
✉ felice.cimatti@gmail.com

⁷⁷ Baudrillard, *Patafisica*, cit., p. 87.

⁷⁸ Ivi, p. 90.

⁷⁹ Ivi, p. 91.

⁸⁰ Baudrillard, *Il complotto*, cit., p. 45.

⁸¹ Ivi, p. 48.