

L'ascolto di Lacan per Heidegger

o

la pace della sera

“Non vorrei fare un discorso troppo filosofico, ma mostrarvi con un esempio quel che intendo dirvi quando vi dico che il discorso mira essenzialmente a qualcosa per cui non abbiamo altro termine che l'essere”.¹

Così Lacan all'alba dell'8 febbraio 1956 nel *Seminario sulle psicosi*. Prima si era occupato fin nei minimi dettagli, come sempre in ogni sessione del seminario, tenuto dal novembre 1955 al luglio 1956, dell'esperienza delirante del Presidente Schreber e delle sue *Memorie di un malato di nervi*. Ma ora, nel bel mezzo del seminario, Lacan riporta un esempio particolare, quello di un'esperienza di ascolto.

“Vi prego di soffermarvi un attimo su questo. Siete al declino di una giornata tempestosa e stressante. Vedete le ombre che cominciano a invadere ciò che vi circonda e vi viene in mente qualcosa che s'incarna nella formula della *pace della sera*.”²

Indubbiamente l'uscita è stupefacente, essendo Lacan solitamente avaro di esempi del genere. In modo impressionante per parecchi minuti, corrispondenti a due pagine a stampa, Lacan descrive l'ascolto delle parole della “pace della sera”. La descrizione non manca di produrre il suo effetto su Rovatti, che da parte sua ha un fine ascolto del testo. “Rimane [...] l'impressione che qui si è toccato qualcosa di essenziale insieme molto difficile da dire”,³ scrive Rovatti nel capitolo di *Abitare la distanza*, dedicato a *La pace della sera (di Lacan)*. Lacan ha chiaramente progettato di stupire gli ascoltatori con il suo esempio. Rovatti non esita a collegare il gesto con il tema specifico del seminario: “La frase irrompe nel discorso e nel testo come un piccolo lampo, non poi così diverso dalle supposte ‘allucinazioni verbali’ di Schreber”.⁴

Perché fa colpo? Perché è così essenziale? “Essenziale” è per Rovatti che Lacan qui si mostri per quel che è: non il teorico dell'animo umano, ma l'analista dell'esperienza soggettiva – il fenomenologo che porta all'estremo vertice la descrizione dell'esperienza quotidiana di ascolto. Esperienza “difficile da dire”, perché Lacan si muove al limite di ciò che si può ancora dire, lungo il bordo di taglio dove linguaggio ed essere si intersecano.

“Non vorrei fare un discorso troppo filosofico” – anche se Lacan nel Seminario non nomina Heidegger, Rovatti è certo che Lacan si metta in gioco con la filosofia di questo autore. Se Rovatti cortocircuita l'ascolto di Lacan delle parole “la pace della sera” con “l'ascolto del linguaggio” di Heidegger, i passi del seminario sulle psicosi con i passi di *Vorträge und Aufsätze, In cammino verso il linguaggio* e i *Seminari di Zollikon*, tutto ciò non ha niente a che fare con un'eccessiva propensione per l'intertestualità. Non si tratta di un cortocircuito postmoderno, ma di un cortocircuito istruttivo concretamente giustificato. Se Lacan si confronta qui implicitamente con l'ascolto del linguaggio di Heidegger, ciò lo testimonia da una parte il vocabolario usato e dall'altra una breve e non vistosa allusione a Heidegger nel precedente seminario del 1 febbraio 1956. Non sembra molto. Per indicare che ciononostante Heidegger è il grande assente, presente al tempo stesso nella sua assenza, mi distolgo un attimo dal testo del seminario e mi rivolgo al testo della biografia di Lacan. Tratterò alcune tappe della biografia di Lacan,

¹ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre III. Les Psychoses* (1955-1956), Seuil, Paris 1981, pp. 155-156.

² J. Lacan, *Le Séminaire. Livre III*, cit., p. 156.

³ Pier Aldo Rovatti, *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 95.

⁴ *Ibidem*.

che anche Rovatti cita. Infatti, il seminario sulle psicosi cade proprio nel periodo in cui più intensamente Lacan si occupa di Heidegger.

Quando cerca il contatto con Martin Heidegger, Lacan ha pubblicato ancora poco (non tenendo conto degli scritti preanalitici). Da alcuni anni tiene regolarmente un seminario, che ai tempi non è ancora in versione scritta. In breve, Lacan è noto solo a una ristretta cerchia di iniziati. Quando si incontrano due volte negli anni Cinquanta, Lacan è ancora un foglio bianco. Mentre lo psicanalista mostra interesse per il lavoro teorico del filosofo, questi vede solo l'utilità pratica che può comportare per lui l'incontro. Negli anni successivi al 1945 a Heidegger era stato interdetto l'insegnamento. La fama della sua persona e del suo lavoro era stata lesa a causa del suo impegno come "rettore del Führer" nel 1933/34. Pensando a riabilitare la propria filosofia, gli sembrava di dovere gratitudine a seguaci e a potenziali intermediari. Lacan si presentava proprio come mediatore – anche se non della stessa lingua, poteva essere di grande aiuto.

Elisabeth Roudinesco ha cercato di ricostruire l'incontro in un saggio, presentato a un congresso dell'Unesco sul tema *Lacan avec les philosophes*, successivamente rielaborato in un capitolo della sua biografia, *Jacques Lacan, Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*.⁵ Appoggiandosi a dichiarazioni di testimoni, Roudinesco descrive l'incontro come silenzioso. In effetti, c'è un grosso contrasto tra il pensatore che in costume contadino si ritira nel rifugio di Todtnauberg e il gran borghese Lacan, che si veste in modo stravagante e frequenta le serate dell'alta società di Parigi. Diversamente da Heidegger, Lacan non sembra scandalizzarsi. A Pasqua del 1955, accompagnato dall'heideggeriano Jean Beaufret, che ha frequentato il suo divano dal 1951 al 1953, Lacan si reca a Freiburg in Breisgau. Il colloquio tra Lacan e Heidegger è chiaramente improntato a fraintendimenti bilaterali, che non si ricompongono nonostante gli sforzi di Beaufret di tradurre la lingua dell'uno in quella dell'altro. (Lacan non parlava tedesco, Heidegger non parlava francese). Tuttavia matura un risultato concreto, interessante proprio per Heidegger. Lacan ottiene dal maestro il permesso di tradurre in francese il saggio *Logos* per la rivista *La Psychanalyse*, appena fondata. Qualche mese dopo, dal 27 agosto al 4 settembre 1955 a Cerisy-la-Salle si tiene un congresso di dieci giorni dedicato al lavoro di Heidegger, dove avviene il secondo incontro. Lacan riceve Heidegger nella sua casa di campagna a La Prévôté. Anche questa volta il colloquio non va oltre lo scambio di banalità. Anche quando Lacan in modo provocatorio viaggia a 150 km all'ora verso la cattedrale di Chartres ed Elfriede Heidegger si mostra preoccupata, Heidegger tace.

Lacan era già venuto in contatto con il pensiero di Heidegger negli anni Trenta ai seminari di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.⁶ Ma solo

⁵ ELISABETH ROUDINESCO, *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*, in *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991, p. 225-236, e *Jacques Lacan, Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, trad. Fabio Polidori, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 237-250. Rovatti si riferisce alla Roudinesco in un intervento al Convegno *Lacan in Italia*, tenuto a Roma 1-3 novembre 1991. Da lì deriva il citato capitolo in *Abitare la distanza*. Cfr. PIER ALDO ROVATTI, *Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan*, in *Cosa Freudiana*, Bollettino di Psicanalisi, Roma 1993, p. 31-40.

⁶ Lacan è annoverato, accanto a Sartre, Bataille e Levinas, tra i fervidi frequentatori del seminario di Alexandre Kojève, che succedette ad Alexandre Koyré all'*Ecole des hautes études* e per la prima volta presentò Heidegger a un pubblico francese interessato, commentando la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. In questo seminario

l'intensa frequentazione con la filosofia del linguaggio negli anni Cinquanta lasciò tracce nel suo lavoro.⁷ Lo testimonia la famosa conferenza tenuta da Lacan a fine settembre 1953 al congresso di Roma, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, una sorta di discorso di fondazione, che pone su nuove basi la psicanalisi come *talking cure* e deve molto alla filosofia heideggeriana del linguaggio. L'enunciato, che vi si trova: "L'uomo parla, dunque, ma è perché il simbolo l'ha fatto uomo",⁸ non a caso ricorda una tesi di *In cammino verso il linguaggio*: "L'uomo è uomo solo se ha risposto affermativamente alla Parola del linguaggio, se è assunto dal Linguaggio perché lo parli".⁹ La *parola piena* di Lacan allude alla *Rede* di Heidegger, la *parola vuota* al *Gerede* del "si". L'adozione da parte di Lacan del modello di pensiero heideggeriano si riconosce in molti passi; là dove, per esempio, approfondendo l'elaborazione del carattere di apertura al mondo del linguaggio,¹⁰ pone al centro dell'analisi la questione della verità e determina la verità come *aletheia*,¹¹ dove mette in relazione rimozione con oblio;¹² dove – cosa di particolare interesse in questa sede – si occupa dello specifico ascoltare e non voler sentire dell'uomo. Solo chi ha orecchie per non intendere, cioè per chiudersi al normale senso delle parole – dice Lacan – può "portare alla luce quel che va inteso".¹³

Dopo la digressione biografica, che dovrebbe documentare empiricamente il confronto tra Lacan e Heidegger, torno al *Seminario Terzo* sulle psicosi. Che ruolo vi gioca Heidegger?

Nella lezione precedente il passo sulla pace della sera, Lacan cita Heidegger una sola volta, insieme all'annuncio della sua traduzione del saggio *Logos*. Pone così il saggio di Heidegger in rapporto con il delirio di Schreber. La paranoia di Schreber si rivolge a

successivamente divenuto famoso, che lasciò tracce durature in Lacan, Kojève fuse in una lettura originale di Hegel la dialettica con la fenomenologia degli altri due H – Husserl e Heidegger – in un pensiero che ruota attorno alla finitezza dell'uomo, il decentramento del sapere, il primato del desiderio e la critica della metafisica.

⁷ Ha seguito queste tracce MASSIMO RECALCATI nel libro *Der Stein des Anstosses. Lacan und das Jenseits des Lustprinzips*, Turia + Kant: Wien 2000. Cfr. in particolare il cap. *Das Ding und die Wahrheit: Heidegger durchqueren*, pp. 159 sg.

⁸ JACQUES LACAN, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in Id. *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 276.

⁹ MARTIN HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio* (1959), trad. A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 155.

¹⁰ La seguente frase potrebbe essere di Heidegger: "È il mondo delle parole che crea il mondo delle cose". Cfr. JACQUES LACAN, cit., p. 276.

¹¹ JACQUES LACAN, *Ecrits*, cit., p. 21.

¹² Particolarmente istruttivo in proposito è un dialogo tra Mannoni e Lacan alla fine della sessione del 19 maggio 1954 del primo seminario sugli scritti tecnici di Freud. Alla domanda di Mannoni se avesse ben compreso che secondo lui, Lacan, sarebbe possibile un oblio senza ritorno del rimosso, Lacan rispose: "Sì, senza ritorno del rimosso. L'integrazione nella storia comporta evidentemente l'oblio di un mondo intero di ombre, non giunte all'esistenza simbolica. E se questa esistenza simbolica è riuscita ed è pienamente assunta dal soggetto, non lascia nessun contrappeso dietro di sé. Bisognerebbe far intervenire qui nozioni heideggeriane. Per ogni ingresso dell'essere nella sua dimora di parola esiste un margine di oblio, un *léthe*, complémentaire a ogni *alétheia*". (JACQUES LACAN, *Le Séminaire. Livre I. Les écrits technique de Freud* (1953-1954), Seuil, Paris 1975, p. 216.)

¹³ JACQUES LACAN, *Ecrits*, cit., p. 253.

dio, che incessantemente parla a lui e in lui. Tutte le voci da lui percepite si basano ultimamente sull'*un* dio. “Tirare in ballo questa *Einheit*, dice Lacan, può essere divertente, ripensando al testo di Heidegger sul *Logos*, che io ho tradotto e che esce nel primo numero della rivista *La Psychanalyse*, dove Heidegger identifica il *Logos* con l'*En* eracliteo. Vedremo, precisamente, che il delirio di Schreber presenta a suo modo una modalità di rapporto del soggetto con il linguaggio nel suo complesso”.¹⁴

Qui per delirio Lacan intende quel che chiama “discorso allucinatorio”, cioè quel discorso che parla incessantemente all'interno di Schreber e a cui il Presidente non può non prestare orecchio. Si tratta di quel discorso, dice Lacan, “che supponiamo sia il discorso continuo, il quale in ogni istante rimemora al soggetto la sua condotta, raddoppiando in un certo senso la sua vita”.¹⁵ Lacan arriva a elaborare una modalità di rapporto che lega ogni soggetto al linguaggio, che si mostra più chiaramente nella patologia – per esempio si studia meglio in Schreber che in un soggetto normale – ma non è meno valida per quest'ultimo. Nella vita quotidiano ci sforziamo di non sentire il “discorso interno”, cioè le parole che ci si impongono. Non vogliamo sentire quel che ci si rivolge. Ma le parole non scompaiono facilmente, ma operano continuamente “” allo stato latente nell'inconscio. “Ma ammettere l'esistenza dell'inconscio significa che, anche quando la coscienza se ne distoglie”, le parole rimosse perdurano “in tutta la loro complessità”. E si impongono tanto si più, “riemergono in migliaia di forme più o meno camuffate e disturbanti”.¹⁶ Pertanto tutto ciò che il soggetto dice è sovradeterminato. È così che il soggetto dice costantemente altro e di più di quel che vuol veramente dire. In genere il soggetto crede di essere libero e di padroneggiare il linguaggio. In verità continua a dire cose che esulano dalle sue intenzioni. Se dice in continuazione altro e di più di quel che vuol dire, ciò si spiega facilmente con il fatto che è il linguaggio a parlare il soggetto, non il soggetto il linguaggio. Secondo Lacan la differenza tra soggetto normale e psicotico è in rapporto inverso con l'essere parlato: Mentre il primo si sforza di non sentire le voci che parlano, “il discorso interno”, il secondo è consegnato ad esso e deve ascoltarlo, tanto che non può ascoltare altro. Lacan ricorda un detto di Gesù nel vangelo: “Chi ha orecchie da intendere, intenda”¹⁷ – che significa il contrario, ossia che si può avere orecchie anche per non intendere.¹⁸ Di solito abbiamo orecchie per non sentire mentre le orecchie dello psicotico sono penetrabili e non si fanno chiudere. È proprio l'udire che istituisce per Lacan la modalità essenziale di rapporto del soggetto al linguaggio. E su questo ascolto essenziale Lacan si rivolge al saggio sul *Logos* di Heidegger.

Nel capitolo “*La pace della sera*” (di Lacan) Rovatti non fa lo sforzo di interessarsi saggio sul *Logos*. Mi è sembrato opportuno intraprendere questo piccolo *détour*, prima di rivolgermi finalmente alla descrizione di Lacan dell'esperienza di ascolto in tutta la sua ampiezza. Le congruenze di contenuto sono di fatto sorprendenti, anche se Lacan usa un linguaggio in certa misura manierato. Heidegger determina l'essenza del

¹⁴ JACQUES LACAN, *Le Séminaire. Livre III*, cit., p. 140.

¹⁵ Ivi, p. 138.

¹⁶ Ivi, p. 128.

¹⁷ Mt. 11,15.

¹⁸ JACQUES LACAN, *Le Séminaire. Livre III*, cit., p. 128. Il non volere ascoltare il proprio inconscio del soggetto non va scambiato con il non volere ascoltare dell'analista, citato in altro contesto. L'analista deve non ascoltare la parola vuota del soggetto sul divano, per ascoltare l'inconscio che parla. Lo speciale ascolto dell'analista dipende dalla possibilità di non ascoltare.

linguaggio come “l’in sé riunito lasciar esistere di quel che è presente insieme.”¹⁹ La determinazione del linguaggio come *Logos* nel senso del lasciar esistere è affine alla determinazione del linguaggio come dire nel senso del lasciar vedere. Mi voglio limitare a questo accenno alle affinità essenziali tra greco antico (*logos*) e tedesco antico (dire come *Sagan*), senza entrare nella problematica giustificazione che ne dà Heidegger. Perché non è qui interessante. Per quanto segue è importante solo che Heidegger riconosca al linguaggio la funzione di far apparire l’ente come tale, di portarlo “al mostrarsi rischiarato”.²⁰ Perciò dal suo punto di vista sono in difetto le determinazioni che pensano a partire dall’“annuncio” o dal “significare”. Parlare non significa esprimere un significato già presente all’interno del soggetto, che si annuncerebbe a voce. Pensando più a fondo, parlare significa innanzitutto mettersi in rapporto con l’essente e lasciarlo incontrare. Se l’uomo non fosse un essere di linguaggio, l’essente come tale non l’incontrerebbe. D’altra parte parlare dipende totalmente dall’ascoltare. “Se il dire non è determinato dall’annunciare, anche il corrispondente ascoltare [...] non può consistere nel cogliere un suono che colpisce l’orecchio”.²¹ Il “vero e proprio ascoltare” che interessa Heidegger non è udire con le orecchie, ma – come abbiamo mostrato nei capitoli precedenti – ma ascoltare il linguaggio. È il “raccogliersi” nell’“esigenza della parola” (*Anspruch und Zuspruch*), come scrive in *Logos*.²² L’udire precede il parlare. Solo perché ode la parola del linguaggio, l’uomo può parlare e, ogni volta che parla, portarla all’apparire. A questo “vero e proprio ascoltare” appartiene anche la possibilità di non voler ascoltare. Come noi, secondo Lacan, vogliamo per lo più non ascoltare nella vita quotidiana il discorso interiore, secondo Heidegger non vogliamo ascoltare la parola del linguaggio. “Al vero e proprio ascoltare appartiene la possibilità di non voler ascoltare, in quanto non si ascolta l’essenziale”.²³ C’è anche il non voler ascoltare il non voler ascoltare, ritrovando così l’ascoltare originario, che prende coscienza della propria appartenenza al linguaggio. “Nell’ascolto vero e proprio i mortali devono avere già udito il *logos* con un ascolto che non significa niente di meno che appartenere al *logos*”.²⁴

Questo breve riassunto della concezione heideggeriana dell’ascolto può servire da sfondo davanti a cui chiedersi se degli esseri dedicarci all’esperienza dell’ascolto di Lacan. Lacan tratteggia un’esperienza affatto quotidiana, lontana dal mistico e dall’esoterico. Esplicita il senso fenomenologico di ciò che Heidegger intende con il suo discorso sull’“ascolto del linguaggio”. È proprio questa “radicalità fenomenologica di Lacan”,²⁵ che ha risvegliato l’interesse di Rovatti. Cito, come lui, il lungo passo per intero.

Siete al declino di una giornata tempestosa e stressante. Vedete le ombre che cominciano a invadere ciò che vi circonda e vi viene in mente qualcosa che s’incarna nella formula della *pace della sera*.

Non penso che chiunque abbia una vita affettiva normale non sappia che là c’è qualcosa che esiste e che ha un valore affatto diverso dall’apprensione fenomenica del venir meno della luce del giorno, dell’attenuazione dei contorni e delle passioni. Nella *pace della sera* c’è al tempo stesso una presenza e una scelta all’interno dell’insieme di ciò che vi circonda.

¹⁹ *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 203.

²⁰ *Ivi*, p. 205.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p. 206.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 208.

²⁵ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 97.

Che legame c'è tra la formulazione della *pace della sera* e quel che provate voi? Non è assurdo chiedersi se degli esseri che non farebbero esistere la pace della sera come qualcosa di distinto, che non la formulerebbero verbalmente, potrebbero distinguerla da qualsiasi altro registro in cui la realtà temporale può essere appresa. Potrebbe essere, per esempio, un sentimento panico della presenza del mondo, un'agitazione che potreste notare nel comportamento del vostro gatto, che cerca in ogni angolo della casa la presenza di un fantasma, o l'angoscia che attribuiamo ai primitivi, senza saperne nulla, davanti al tramonto del sole, pensando che loro temono forse che il sole non torni più – il che non è impensabile. In breve, un'inquietudine, una ricerca. Resta aperta la questione di sapere quale rapporto abbia questo ordine dell'essere con la formulazione verbale, che esiste ed equivale a ogni altra esistenza del nostro vissuto e che si chiama *la pace della sera*.

Ora possiamo osservare che avviene qualcosa di completamente diverso, se è vero che questa pace della sera, siamo noi che l'abbiamo convocata, se è vero che siamo noi che ne abbiamo preparato la formulazione prima di darla, o se ci sorprende, ci interrompe, pacificando i movimenti agitatori che abitavano in noi. Precisamente quando non siamo all'ascolto di lei, quando è fuori dal nostro campo [percettivo], solo allora ci casca addosso improvvisa, assumendo tutto il proprio valore per noi, sorpresi come siamo da questa formulazione più o meno endofasica, più o meno ispirata che ci raggiunge come un mormorio dell'esterno, come manifestazione di un discorso che ci appartiene appena, quasi un'eco di ciò che vi è di significativo per noi in questa presenza, un'articolazione che non sappiamo se viene da dentro o da fuori – *la pace della sera*.

Senza formulare un giudizio ultimo sul rapporto del significante, in quanto significante del linguaggio, con qualcosa senza la quale non sarebbe mai nominato, è evidente che meno l'articoliamo, meno parliamo e più ci parla. Più siamo stranieri a ciò di cui si tratta in questo essere, più tende a presentarsi a noi accompagnato da quella formulazione pacificante, che si presenta come indeterminata, al limite del campo della nostra autonomia motoria e di qualcosa che ci viene detto da fuori, di ciò per cui al limite il mondo ci parla.

Cosa vuol dire questo essere di linguaggio, o non, che è *la pace della sera*? Nella misura in cui non ce l'aspettiamo, né ce l'auguriamo, né da tempo ci avevamo più pensato, si presenta a noi essenzialmente come significante. Nessuna costruzione sperimentale può giustificarne l'esistenza. Esiste un dato, un certo modo di prendere questo momento della sera come significante, a cui possiamo essere aperti o chiusi. E lo riceviamo proprio nella misura in cui gli siamo chiusi, con quel singolare fenomeno d'eco, o abbozzo, consistente nell'apparizione di ciò che, al limite della nostra percezione del fenomeno, si formula per noi solitamente con queste parole, *la pace della sera*. Siamo giunti al limite in cui il discorso, se sbocca su qualcosa al di là della significazione, è sul significante nel reale. Nella perfetta ambiguità in cui consiste, non sapremo mai quanto deve al matrimonio con il discorso.²⁶

Se alle sue considerazioni sulla pace della sera Lacan premette l'osservazione che “non vuole fare un discorso troppo filosofico”, ciò è vero nel senso che usa termini filosofici come “essere”, “esistenza” o “realtà” in modo tranquillo e colloquiale. Questo non solo per capriccio, ma perché si fonda sulla cosa. La cosa in questione è l'esperienza che il soggetto fa del linguaggio. Vuol dire qualcosa, senza sapere bene che cosa – e improvvisamente viene sorpreso da una formulazione che lo colpisce. Insomma, gli viene detto qualcosa. Lacan raddoppia questa scena, non nel senso che la utilizza per illustrare la sua teoria del significante, ma nel senso che vi entra raccontandola. Come il soggetto che vuol dire qualcosa, senza avere le parole per dirlo, così Lacan da parte sua deve prima trovare le parole.

“Troppo filosofica” è la filosofia all'inizio, indipendentemente dalla messa in questione dell'esperienza concreta del soggetto del rapporto tra essere e linguaggio, tra parola e cosa. Diversamente da Heidegger, con cui chiaramente si confronta, Lacan non vuole fondare cosa è l'essere in quanto tale. “Non sapremo mai...”, dice, “senza

²⁶ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. pp. 156-157.

formulare un giudizio ultimo...”, “ciò lascia aperta la questione...”. Lacan sospende la domanda “Cosa è” (Cos’è l’essere in quanto tale? Cos’è l’essere del soggetto? Cos’è l’essere del linguaggio?) e descrive come l’essere e il linguaggio si danno al soggetto. Esattamente questa è la “radicalità fenomenologica di Lacan”, secondo Rovatti. Non si tratta di una fenomenologia del preverbale, ma della fenomenologia vera e propria dell’esperienza linguistica. “Il parlare è sempre lì”, dice Lacan in un altro passo del suo seminario, opponendosi alla concezione secondo cui esisterebbe qualcosa come “un vissuto indifferenziato del soggetto”. Dobbiamo abbandonare l’idea che “quel che il soggetto mette in parole sia l’elaborazione impropria e sempre distorta di un vissuto, che sarebbe una realtà irriducibile”.²⁷ Per obiettare a questo punto di vista assai diffuso nella psichiatria del suo tempo, Lacan si rifà al concetto di inconscio. Che il parlare sia sempre lì, significa per lo psicanalista che è sempre lì sul piano dell’inconscio. Lacan è innanzitutto un pratico e nella sua prassi costantemente a che fare con soggetti che sono impigliati nel linguaggio, senza sapere di esserlo, e soffrono degli effetti che i significanti esercitano su di loro. Lacan si appoggia alla propria prassi, quando afferma che il linguaggio è un mezzo autonomo, “distinto dal mezzo reale e dalla dimensione originaria, con cui il soggetto ha sempre a che fare ed è costitutivo della realtà umana”.²⁸

Teniamo ben presente in cosa consiste il processo fenomenologico di Lacan. Il quale riporta la realtà obiettiva all’esperienza di realtà (“la realtà umana”) e mostra che tale esperienza è costantemente strutturata in senso linguistico. Porre la questione del rapporto tra una realtà indipendente dal linguaggio e il linguaggio è per Lacan un’impresa insensata. Nella nostra esperienza incontriamo le cose già “distinte” come colorate, grandi, belle – se non teniamo conto di questo e chiediamo un oggetto come tale, abbiamo già saltato oltre la nostra esperienza. Il sistema del linguaggio, fa notare Lacan nel seminario, non ci porta mai all’indicazione diretta di un punto della realtà. Quando indichiamo qualcosa con il gesto del dito, non si può sapere se il dito indica il colore dell’oggetto, la sua materia, la sua forma o la macchia che si trova su di esso. “Per discernere occorre la parola, il discorso”.²⁹

Lo stesso vale per il passo sulla pace della sera. Ognuno sa intuitivamente “che è qualcosa che esiste”. Ma l’esperienza della pace della sera è qualcosa di diverso dalla “registrazione sensoriale del declino della luce del giorno”. L’esperienza dipende totalmente dall’essere “formulata in parole”: “la pace della sera”. Formulare l’esperienza significa farla esistere come “distinta”, estraendola dalla “realtà temporale”. Senza il linguaggio non potremmo distinguere la pace della sera dal “sentimento panico della presenza del mondo”, dall’eccitazione contemporanea del nostro gatto. Senza “pace della sera” non c’è pace della sera.

Ma a rovescio questo non significa che il linguaggio non si “appoggi” su qualcosa. Il “punto di tenuta” del discorso, come lo chiama Lacan alludendo a Heidegger, è l’essere. Il linguaggio “mira” essenzialmente a, è per qualcosa che non sappiamo esprimere altrimenti che con l’essere. Abbastanza ingenuamente Lacan distingue tra significato e referente. Non entro nella questione filosofica, troppo filosofica, che ci porterebbe fuori dalle sue intenzioni. Quel che Lacan vuol dire è: “Il linguaggio è un sistema di significanti” – come è noto Lacan usa la terminologia saussuriana – che genera significato.³⁰ Come il significante rimanda sempre a un altro significante, così il significato “fluisce”. “La significazione [...] rimanda sempre a un’altra

²⁷ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 134.

²⁸ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. pp. 136-137.

²⁹ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 155.

³⁰ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 135.

significazione”,³¹ non alla cosa. Qui urtiamo contro un limite. Qui il discorso porta verso “qualcosa al di là del linguaggio”. Facciamo l’esperienza di qualcosa che “ci viene detta dall’esterno, dal limite estremo da cui il mondo ci parla”. Ci sembra sempre che la realtà significhi qualcosa, in quanto strutturata linguisticamente, ma da parte sua il linguaggio deve se stesso a un “essere” che tende a “offrirsi a noi”, “accompagnato da quella formulazione pacificante”. Lacan lo chiama “essere di linguaggio” (*être de langage*). Qui, al limite del linguaggio, Lacan incontra qualcosa che difficilmente si lascia mettere in parole e ancora più difficilmente si lascia portare al linguaggio. Riferendosi ai quadri suggestivi di Lacan, Rovatti parla di “metaforica incerta”. Chi sperava in una precisazione della teoria dei significanti, scrive Rovatti, resta deluso. “Eco, frangia, schiuma: ecco come Lacan raccoglie, nel suo ascolto, quello che risulta destinato a sfuggirci”.³² E se andassimo oltre, al di fuori del linguaggio? rivolgendoci all’essere come tale? Allora “avremmo cessato di ascoltare”.³³

Noi siamo prigionieri del linguaggio. Non possiamo né tirarci indietro né uscirne fuori. “Nell’esempio di Lacan, scrive Rovatti, l’evento del linguaggio è primo e ultimo”.³⁴ Anche volendo sperimentare quell’“essere”, su cui il linguaggio poggia, potremmo farlo solo dall’interno del linguaggio. Non esiste l’esperienza immediata, cioè mistica, esperienza dell’essere. Si può sperimentarlo solo nel linguaggio come indicibile, ossia come ciò che “ci sfugge”, come dice Rovatti o mostra Lacan all’inizio dell’introduzione all’edizione tedesca degli *Écrits*: “Nella mia pratica il senso del senso si coglie come ciò che fugge”.³⁵ Si tratta di ciò che ci sfugge perché fugge. Le formulazioni lacaniane (echi, frange, schiuma) sono ultimamente espressione del tentativo di descrivere l’esperienza soggettiva dell’indicibile.

Al posto della questione dell’essere subentra la questione dell’avvento della parola. Come si dà il linguaggio al soggetto? E viceversa, come si dà il soggetto al linguaggio? “Ed ecco, allora, scrive Rovatti, che prende contorno la domanda centrale, quella che Lacan formula con il suo esempio. Non cosa è l’essere del linguaggio, ma precisamente come ci disponiamo nell’ascolto del linguaggio”.³⁶ In gioco c’è il rapporto tra linguaggio e soggetto, che chiamiamo ascolto.

“Ma quale ascolto?”, torna a chiedersi Rovatti.³⁷ Mi sembra opportuno riprendere brevemente le osservazioni che Lacan premette al passo sulla pace della sera. Primo, l’ascoltare, che forma la modalità di rapporto del soggetto al linguaggio, non è un semplice *s’entendre parler*.³⁸ C’è una connessione tra ascoltare e parlare che “non è

³¹ *Ibidem*.

³² PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 105.

³³ *Ibidem*.

³⁴ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 99.

³⁵ “Scilicet”, 5 (1973), Seuil, Paris 1975, p. 11. Ricordiamo l’esclamazione di Husserl: “Ci mancano i nomi”, corrispondente alla frase d’esordio di Lacan in *Television: “Mancano le parole”, si intende, per dire tutta la verità. Cfr. JACQUES LACAN, *Télévision*, Seuil, Paris 1974, p. 9.*

³⁶ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 98.

³⁷ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 102.

³⁸ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 154-155. Sarebbe interessante mettere in rapporto la concezione di Lacan dell’ascoltare e del parlare e il suo rifiuto del *s’entendre parler* come “connessione esteriore” tra ascoltare e parlare con ciò che intende in proposito Derrida. Secondo Derrida l’intero logocentrismo occidentale si fonda sul *s’entendre parler*, o sul “sich in Sprechen vernehmen” (apprendersi nel parlare) dei tedeschi. Cfr. gli ultimi due capitoli di *La voce e il fenomeno* e *Della grammatologia*.

estriore”. Lacan suggerisce di tornare all’esperienza di quel che si realizza quando il soggetto ascolta un “altro”. Quel che capite di un discorso è altra cosa dalla registrazione acustica”.³⁹ Ascoltando quel che un altro dice, non percepiamo dapprima il suono, che poi dotiamo di significato. Se ascoltassimo solo il suono, non capiremmo il significato. Chi parla si rivolge costantemente a chi ascolta; chi ascolta, ascolta costantemente chi parla. Lacan suggerisce una connessione “che si situa sul piano stesso del fenomeno del linguaggio”.⁴⁰ Sul piano in cui le parole significano sia ascoltare sia parlare sono come il recto e il verso di una pagina, inseparabili. Ciò mostra in tutta la sua evidenza la vicinanza tra Lacan e Heidegger. Lacan: “Ascoltare parole, prestare ascolto, è già quasi un obbedire”.⁴¹ Heidegger in *Logos*: “Abbiamo ascoltato, quando apparteniamo alla parola rivolta”.⁴²

Anche quando lla formulazione della “pace della sera”, come dice Lacan, ci casca addosso (*elle nous tombe sur le dos*), lo sentiamo come “manifestazione del linguaggio, che quasi non ci appartiene.” È come se ascoltassimo un altro che ci parla. Pronunciamo parole, che provengono da qualche altra parte, non sappiamo se da dentro o da fuori. In ogni caso è certo che loro vengono a noi e non noi a loro. E vengono in quel momento in cui siamo pronti per ascoltarle. Parlare viene dall’ascoltare. “Tanto meno parliamo, tanto più parla a noi”.

Dobbiamo, scrive Rovatti, “lasciar essere” le parole. Solo quando ci lasciamo andare all’abbandono e facciamo tacere i rumori del giorno, il linguaggio comincia a parlare. Ma cosa significa “lasciar essere”? Niente, semplicemente aprirsi alle parole. Quando ci apriamo a loro, nel senso che le aspettiamo, loro ci aspettano e noi tocchiamo la possibilità di una vera e propria esperienza del linguaggio. Rovatti: “Abbiamo un bell’attendere a occhi e sensi spalancati l’arrivo di quella ‘pace’, qualcos’altro potrà sopraggiungere ma non ‘la pace della sera’”.⁴³ All’io in attesa, aperto solo a quel che attende, le parole non hanno niente da dire. Il confronto con la pratica analitica permette di chiarire quel che Lacan e Rovatti hanno in mente. Se enuncia una frase che non vuol dire, se commette un lapsus di parola o il suo parlare si interrompe, allora il soggetto può prestare ascolto, udire il lapsus, oppure può non volerlo ascoltare e considerarlo non avvenuto, come non interessante. Qui ascoltare l’inconscio significa non già avere da capire quel che dice, ma lasciare che qualcosa si dica. Condizione necessaria è che il soggetto riconosca di essere diviso: diviso tra dire e voler dire. Deve lasciare che si dilegui la pretesa di essere uno con se stesso parlando. Deve praticare l’“esercizio della distanza”. “Quando arriva la pace della sera, noi non vediamo noi stessi: ci deve infatti essere, tra noi e noi, una distanza”.⁴⁴

Ascoltare il linguaggio significa per il soggetto lasciarsi dire qualcosa da lui, facendosi sorprendere. Rispetto a questo “significante possiamo essere aperti o chiusi. E lo recepiamo proprio nella misura in cui gli siamo chiusi.”⁴⁵ In proposito Rovatti parla di “ascolto paradossale” – paradosso perché è dell’“ordine della chiusura”,⁴⁶ che è e aperto se e solo se è chiuso. In questo senso l’apertura dell’ascolto è un aprirsi al chiuso. Vale la pena notare la comunanza tra l’esercizio heideggeriano del portarsi-al-silenzio,

³⁹ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 154.

⁴⁰ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 155.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² MARTIN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, cit., p. 207. [In tutto questo passo risuona l’omofonia tra *Gehör*, ascolto, e *gehören*, appartenere. Ndt.]

⁴³ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 39.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ JACQUES LACAN, *Le Séminaire, Livre III*, cit. p. 157.

⁴⁶ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 103.

rispettivamente del lasciarsi-chiamare, come l'abbiamo presentata nel capitolo su *Essere e tempo*, e l'esercizio lacaniano del lasciarsi-sorprendere. Heidegger privilegia il momento dell'apertura, Lacan della chiusura, ma entrambi arrivano allo stesso punto e cioè che non si tratta semplicemente di comportarsi in modo passivo, ma di *farsi passivi*.

L'ascolto del linguaggio come difficile esercizio, lasciarsi sorprendere, in ciò consiste per Rovatti il senso di "quell'*apprentissage* che è l'analisi".⁴⁷ L'analisi è esercitarsi in tale ascolto tanto per l'analista che per l'analizzante. A chi ci riesce, le parole hanno ancora qualcosa da dire. Nel suo esempio Lacan mostra che la formula "la pace della sera" assume tutto il proprio valore solo quando ci "sorprende", "sta fuori dal nostro ambito", "ci casca addosso". Solo in questo caso esercita su di noi il proprio effetto pacificante, di cui abbiamo bisogno "al declinare di una giornata tempestosa e stressante". Se cercassimo a tentoni le parole e finalmente le trovassimo, le troveremmo insulse e rimarremmo con la nostra eccitazione. Ci sembrerebbero "parole-cose", così le chiama Rovatti,⁴⁸ che non ci riguardano, utilizzabili solo ai fini della comunicazione. Se, invece, le ascoltiamo, "cominciano a perdere la loro durezza di cose: possono flettersi, attenuarsi, riacquistare mobilità, la polisemia, la nomadicità di un dire che certo i poeti ci indicano".⁴⁹

Così saremmo giunti alla poesia, al rapporto tra parola poetica e filosofica, quindi dalle parti di Heidegger.

⁴⁷ PIER ALDO ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 39.

⁴⁸ PIER ALDO ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Cortina, Milano 1992, p. 125.

⁴⁹ Ivi, p. 127.