L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

9

l'inconscio e lo spazio

ISSN 2499-8729

Cassandra Basile
Sergio Benvenuto
Paolo Carignani
Gioele P. Cima
Claudio D'Aurizio
Raffaele De Luca Picione
Deborah De Rosa
Christophe Fradelizi
Michele Gallone
Alfonso Lombardi
Francesca Monateri
Janaina Namba
Stefano Oliva
Luigigiovanni Quarta
Tamara Sandrin
Tommaso Tuppini

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano –
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 – Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche
Area 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2020

ISSN 2499-8729

L'inconscio.
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 9 – L'inconscio e lo spazio
Giugno 2020

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review

Indice

Editoriale
Gli spazi dell'inconscio
Claudio D'Aurizio, Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio e lo spazio

L'inconscio e lo spazio
Intervista a Paolo Carignani
Claudio D'Aurizio, Stefano Oliva.....p. 16

Gaston Bachelard's Theory of Intimate Geometry
Cassandra Basile.....p. 46

La singolarità del «sinthomo» e la supplenza dei «Nomi-del-padre» nell'insegnamento di Jacques Lacan
Raffaele De Luca Picione.....p. 60

Terra incognita *: « espace » et « inconscient » dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*
Christophe Fradelizi.....p. 89

La caverna come immagine del soggetto psicoanalitico in Jacques Lacan
Alfonso Lombardi.....p. 114

Il ritorno del rimosso nello spazio cinematografico
Tamara Sandrin.....p. 138

Essere padroni delle proprie velocità
Tommaso Tuppini.....p. 155

Inconsci

La massa e gli scarti. Da Freud a Breivik
Sergio Benvenuto.....p. 179

Dire 'io' prima e dopo Freud. Cenni foucaultiani e lacaniani sullo statuto filosofico del soggetto
Deborah De Rosa.....p. 204

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano
Michele Gallone.....p. 225

Les fondements biologiques de la psychanalyse
Janaina Namba.....p. 252

Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino
Luigigiovanni Quarta.....p. 277

Note critiche

Le vie della sublimazione: a proposito di Sublimazione *a cura di Vincenzo Cuomo ed Eleonora de Conciliis*
Gioele P. Cima.....p. 299

Forme dell'istituzione. Oltre il dualismo di politica e società
Francesca Monateri.....p. 312

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 326
I seminari de *L'inconscio*.....p. 331

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 9 – L'inconscio e lo spazio – giugno 2020
DOI: 10.19226/151

Pienezza d'essere e pulsione di morte nella costituzione del soggetto lacaniano

Michele Gallone

> Quel giorno, Lacan parlò di un "sogno di risveglio". La vita, aveva detto, è qualcosa di impossibile che può sognare un risveglio assoluto
> Millot (2016), p. 61

> Non saprai mai ciò che hai scritto, anche se non hai scritto che per saperlo
> Blanchot (1983), p. 75

1. Il nulla come effetto del linguaggio

Il presente articolo proporrà, seguendo alcuni snodi del pensiero di Lacan, di identificare il desiderio umano come una *passione di consistenza ontologica*. Questa definizione stimola più di un'ipotesi di accostamento tra la psicoanalisi e alcuni terreni concettuali esistenzialisti, una direzione interpretativa non certo inedita, che trae linfa dagli aspetti di maggiore influenza dell'insegnamento Kojève sullo psicoanalista francese, ma che deve ovviamente tenere conto dei propri limiti teorici e

storici. Intendo proporre una nozione di *pienezza d'essere* da concepire non solo come un anelito esistenziale della coscienza, ma come un orizzonte fantasmatico in diretta relazione all'enigma del desiderio dell'Altro e al trauma del linguaggio.
Si potrebbe dire che il linguaggio, nel discorso lacaniano, assuma i connotati di un "inciampo", una brusca incertezza nel movimento acefalo della natura. Esso è ciò che interrompe la continuità, sgretola l'armonia del dato. È qui in gioco il nucleo hegeliano del pensiero di Lacan: la parola, fissando il concetto nel tempo, astraendo l'oggetto dal divenire, riorganizza il mondo delle cose, in una dimensione in cui si può dire di qualcosa che "*è* questo" o "quello". L'*essere*, direbbe Lacan, è «il reale, in quanto si inscrive nel simbolico» (Lacan, 1958-59, p. 420). Il codice della lingua determina la parola, così come la struttura culturale determina il soggetto. Di conseguenza, il desiderio umano non può risolversi se non nel divenire stesso dell'articolazione significante. Esso si manifesta negli inciampi, nelle omofonie, nei buchi di un discorso che «dice sempre di più di quanto voglia dire, sempre di più di quanto sappia dire» (Lacan, 1953-54, p. 313). Perciò, nell'ottica del ritorno a Freud avanzato da Lacan, l'inconscio non è da intendersi come una dimensione "tridimensionale", un serbatoio positivo di contenuti rappresentativi, bensì come attività combinatoria dei significanti che rinviano ad altri significanti, ed è proprio questo rinvio a ri-*produrre* la verità del desiderio. Il soggetto, diversamente dall'io[1], non è una consistenza oggettivabile, non è una semplice-presenza, bensì trascendenza desiderante, posizionamento attivo nel discorso.

[1] Per Lacan il soggetto del desiderio (*Je*) si distingue da ciò che di esso si autorappresenta e si aliena come immagine speculare (*moi*).

Lacan riprende dalla mediazione di Kojève sul testo di Hegel l'idea che il mondo umano sia dialetticamente trasfigurato dalla trascendenza del simbolico (cfr. Kojève, 1947 pp. 657 e sgg.). Una parola non è solo un segno della cosa o una sua riproduzione "sbiadita". La parola e la cosa coincidono, il significante ha preso il posto del significato. La presenza indifferenziata delle cose è solo un mito, il concetto le ha già surclassate, ha sostituito la cosa producendo esso stesso (e non rintracciando) la dimensione del senso. La nominazione non solo ristruttura la percezione, ma assicura una riconoscibilità e un accordo condiviso, e perciò rimanda al terzo: è la legge dell'Altro a configurare il mondo. «Dal momento in cui [l'oggetto] può essere nominato, la sua presenza può essere evocata come dimensione originaria, distinta dalla realtà. La nominazione è evocazione della presenza, e sostegno della presenza nell'assenza» (Lacan, 1954-55, p. 324). E se il linguaggio annulla le cose nell'esibirle come presenza, si capisce perché Lacan instauri un nesso tra l'incidenza del linguaggio e la pulsione di morte. Solo per un essere segnato dal linguaggio può esistere la tensione dissipativa a un godimento cieco, impersonale. Il significante «ha fatto entrare in lui il senso della morte [...]. Ecco perché ogni pulsione è virtualmente pulsione di morte» (Lacan, 1966, p. 852). Si tratta di una morte ulteriore rispetto a quella biologica, come annullamento dell'immediatezza, separazione del soggetto dal mondo e da sé, apertura sulla condizione ultima, in chiave heideggeriana, dell'esistenza. Questa morte deriva proprio dal fatto che dall'indifferenziato del reale emerga, per esempio, una cosa circoscritta chiamata "libro", che si possa dire che "è lì e non là", fino a mentire o ad assegnargli un posto (come in biblioteca), e dunque dire che è *presente* o *assente*. Solo se si

dice che una cosa può essere dove non è nasce l'assenza, e la cosa diventa una presenza solo se si istituisce che potrebbe essere altrove. Un soggetto è proprio questa proiezione di un'assenza nella compattezza neutra del reale. Se c'è l'*Aufhebung* del linguaggio, se le parole restituiscono gli oggetti come marchiati dall'assenza, allora si spalanca l'assenza ultima della Cosa, il vuoto come spazio logico per la tendenza desiderante alla morte[2]. La pulsione è un prodotto "artificiale" dell'artificio per eccellenza, cioè il linguaggio. Il simbolico inverte qualcosa nel reale, inietta la morte nella vita, insieme all'essere e alla verità, e permette all'uomo «di dominare la sua immanenza di vivente e di percepirsi come già morto» (Lacan, 1957-58, p. 475). Non a caso, l'uomo è il solo essere capace di compiere il gesto estremo del suicidio, o di rischiare la vita nel senso in cui lo fa il padrone hegeliano. Infatti, «i rapporti dell'uomo con il significante nel suo insieme sono precisamente legati a questa possibilità di soppressione, di messa tra parentesi di tutto ciò che viene vissuto» (Lacan, 1956-57, p. 43).

La presenza invalicabile del linguaggio fa sì che il soggetto sia alienato da sé stesso, *rappresentato da un significante per un altro significante* (Lacan, 1966, p. 822). Si consideri semplicemente il fatto che ciò che ci definisce, come singoli o come gruppi, non è mai un pieno contenuto rappresentativo,

[2] Il simbolo è l'*uccisione della cosa* (cfr. Lacan, 1966, p. 313). Ciò sia nel senso sopra illustrato, sia nel senso che esso rimuove la Cosa del godimento originario. Ma bisogna precisare che quest'ultima non è un dato diacronico che precede il significante, bensì un suo effetto retroattivo. Essa sopravvive come un vuoto strutturale la cui traccia tinge di appetibilità gli oggetti su cui il desiderio scivola nostalgicamente. Dunque: il simbolo uccide la Cosa, ma questa non è mai realmente esistita per poter essere uccisa, pur esistendo come se fosse già da sempre morta.

ma una rete di significanti, cioè, risalendo a monte, un puro elemento senza senso, il significante nella sua materialità[3]. Parlare, per l'uomo, significa essere sempre votato a prendere posto nell'ordine combinatorio che lo trascende. Come un prisma, il linguaggio distorce e svia l'automatismo dell'istinto, e il desiderio è questo stesso scivolamento che non cessa di ripetersi. Per questo il desiderio è, come si esprime Lacan in un modo che fa criticamente eco a Sartre,

> desiderio di niente di nominabile [...]. È in funzione di questa mancanza, nell'esperienza di desiderio, che l'essere giunge a un senso di sé in rapporto all'essere [...]. Nella mancanza di essere avverte che l'essere gli manca, e che l'essere è lì in tutte le cose che non sanno di essere (Lacan, 1954-55, p. 284).

Mentre l'*in sé* della natura inanimata coincide con sé stesso, l'uomo è in posizione di alterità da sé e di rapporto a sé, separato da un filo invisibile dall'immediatezza del dato. Il soggetto e gli oggetti sono ciò che resta dell'operazione di annientamento della cosa da parte del significante. Perciò il soggetto si situa *tra* i significanti allacciati tra loro, è inafferrabile se lo si vuole contattare direttamente. Il linguaggio non è solo uno strumento di denotazione di cui il soggetto si serve, ma, in un certo senso, esibisce sempre il soggetto parlante come assenza tra le parole proferite.
Per questo il soggetto è quel *nulla* al cui posto si situa l'accostamento di un significante a un altro significante. Esso può manifestarsi solo in questa operazione che sopperisce alla

[3] Si pensi al *narcisismo delle piccole differenze* di cui parlava Freud, cioè una dinamica fine a sé stessa, basata su opposizioni differenziali senza un significato ultimo che la giustifichi (cfr. Freud, 1929).

sua mancanza-a-essere fondamentale. «Il soggetto è, cioè, il significato elusivo, sfuggente di tutti i significanti, di cui tutti rappresentano l'assenza. Ma è, nondimeno, il loro significato, vale a dire ciò a cui – o ciò che – rinviano i loro reciproci rinvii» (Borch-Jacobsen, 1991, p. 234). La significazione colma la *nullità* del soggetto, lo fa esistere sostituendosi al posto vuoto che egli è nel linguaggio, e per via del quale può funzionare la catena di apparizione-occultamento del senso. Il linguaggio «è l'*aletheia* di un soggetto che si dice in esso, nel proprio venir meno. Esso resta, quindi, integralmente auto-enunciativo [...]. E il senso è ancora lui, sempre lui – il soggetto = 0 che si dice in ogni cosa» (*ivi*, p. 237). Lacan, come Kojève e Sartre, pensa il soggetto parlante come pura differenza in atto, negazione di sé attraverso il significante, che «può riaderire a sé solo sfuggendosi all'infinito» (*ivi*, p. 230), può dirsi solo perdendosi nell'enunciato, perché «non ha altra essenza a parte la sua ex-sistenza, la sua perenne ek-stasi al di là di ciò che è: il lacanismo, insomma, è un esistenzialismo» (*ivi*, p. 231).

Come già accennato, la sovrapposizione tra teoria lacaniana ed esistenzialismo va maneggiata con cautela, alla luce delle irriducibili divergenze legate alla centralità che Lacan ascrive ovviamente all'inconscio come discorso dell'Altro. Mentre, ad esempio, Sartre contrappone la reificazione dell'ego al nulla della coscienza trascendentale, Lacan la oppone al soggetto della parola e del sintomo, attribuendogli una funzione di misconoscimento in quanto responsabile della resistenza e della rimozione[4]. Abbiamo quindi un'analogia relativa allo statuto

[4] L'ipotesi, molto dibattuta, di un raffronto positivo tra Lacan e Sartre riguarda anzitutto l'alienazione immaginaria e le tesi de *La Trascendenza dell'Ego* (1936), cui non mancano peraltro espliciti riferimenti da parte dello psicoanalista francese (cfr. Lacan, 1958-59, p. 36). Su questo punto

alienato dell'io, e una differenza irresolubile rispetto alla struttura complessiva del soggetto e a ciò cui l'io si contrappone. Si pensi inoltre al tema dell'angoscia, che nell'esistenzialismo è un'esperienza senza oggetto che disvela il nulla come pura possibilità, mentre in Lacan è messa in diretta relazione al corpo pulsionale e al carattere enigmatico del desiderio dell'Altro e dell'oggetto piccolo *a* (cfr. Lacan, 1962-63).

Tuttavia, non c'è dubbio che il primo Lacan, teorico del narcisismo, collochi al cuore dell'immaginario e della sofferenza psichica un interrogativo di fondo sulla gratuità dell'esistenza, o, per meglio dire, sull'illusione di *essere*. Il circolo vizioso dell'identificazione sarebbe infatti una «stasi dell'essere» (Lacan, 1966, p. 166), nell'aggressione paranoica è «il *kakon* del proprio essere ciò che l'alienato cerca di raggiungere» (*ivi*, p. 169), ed è una risoluzione esistenziale alla «discordanza primordiale fra l'Io e l'essere» la coincidenza con sé stessi che la schiavitù del narcisismo, «follia per cui l'uomo si crede un uomo» e «passione di essere un uomo che è la passione dell'anima per eccellenza» (*ivi*, p. 181), vorrebbe ottenere, finanche al sacrificio più disperato[5]. La psicoanalisi, insomma,

> sottolinea che l'uomo non è un oggetto, ma un essere in via di realizzazione, qualcosa di metafisico [...]. Vuol dire che c'è un

cfr. anche Borch-Jacobsen (1991), pp. 48-49n. Sui rapporti e i contrasti più generali tra i due pensatori cfr. ad es. Leguil (2012), Recalcati (2006 e 2012), Palombi (2009, pp. 74-76). Si veda inoltre Sportelli (1981) che traccia un nesso concettuale tra la malafede e la ripresa lacaniana della *Verneinung* di Freud (*ivi*, p. 80).

[5] «*L'insondabile decisione dell'essere* che presiede alla psicosi paranoica, è ciò che conduce un essere a prendersi per ciò che è» (Leguil, 2012, p. 69).

> punto inafferrabile nel fenomeno, il punto di emergenza del rapporto del soggetto col simbolico. Io lo chiamo l'essere; ecco la parola che certamente non ci è accessibile nella posizione scientifica, ma la cui direzione ci è indicata nei fenomeni della nostra esperienza (Lacan, 1954-55, pp. 136-137).

2. Il grande Altro e l'intransitività della domanda

La mancanza-a-essere di impronta lacaniana non è dunque un carattere originario della coscienza riflessiva, ma un effetto del discorso. Quest'ultimo determina il soggetto anche perché, dal momento in cui parliamo, ci rimettiamo a un'entità che garantisca che i significanti si collochino in un modo anziché in un altro, che possa esserci dunque intesa comune. Questa entità è il *grande Altro*, l'ordine del linguaggio come codice, e più in generale delle strutture normative che organizzano la realtà. «L'Altro è la dimensione esigita dal fatto che la parola si afferma come verità» (J. Lacan, 1966, p. 843)[6]. Quando parliamo, pur comunicando con il ricevente, ci stiamo rivolgendo implicitamente al grande Altro che sancisce le condizioni "pubbliche" del discorso. Questa funzione di richiamo e di esibizione può essere osservata anche nel registro narcisistico dell'esperienza. «A proposito di qualsiasi imitazione di una immagine-modello, a proposito di ogni situazione in cui "si recita un ruolo", la domanda da porre è: *per chi* il soggetto

[6] «Incontriamo qui l'ottusità dogmatica propria del significante in quanto tale, l'ottusità che assume la forma di una tautologia: un nome si riferisce a un oggetto *perché questo oggetto è chiamato così*; questa forma impersonale ("è chiamato") annuncia la dimensione del "grande Altro" al di là dei soggetti empirici» (Žižek, 1989, p. 124).

recita questo ruolo? Di quale *sguardo* tiene conto quando si identifica con una certa immagine?» (Žižek, 1989, p. 138).
Tutti i fenomeni di *mimetismo*, nel senso poi elaborato da Renè Girard (1961), cioè di ambivalenza tra ammirazione e odio per il rivale, non si risolvono mai nel circuito della dualità. Lo sforzo del soggetto è sempre istituito per lo sguardo del terzo, il grande Altro come punto di vista virtuale rispetto al quale vorremmo collocarci. Solo essere contemplato dall'Altro darà un senso al mio aver indossato i panni del modello, che non è altro che l'immagine in cui vorrei *essere* riconosciuto. Dietro alla rivalità che permea l'intersoggettività umana c'è quindi il desiderio di essere l'oggetto del desiderio dell'Altro, inteso sia come soggetto generalizzato dietro gli altri simili, sia come codice linguistico che *fissa* un significato e un'identità al di là del divenire.
La psicoanalisi fornisce diversi esempi di questa postura soggettiva: la ruminazione e la fatica incessanti dell'ossessivo sono una messinscena per la compiacenza del Super-io che, mortificando il soggetto, lo tiene in vita e gli prospetta un futuro risarcimento: è questo il carattere religioso, già segnalato da Freud, della nevrosi (cfr. Freud, 1927). Analogamente, l'isterico perpetua la sua insoddisfazione cercando un sapere ultimo sul proprio essere nell'Altro. Il nevrotico, nei suoi sforzi e nei suoi fallimenti, sta sempre recitando una parte, e così testimonia in modo tormentato la *mancanza-a-essere* in cui consiste il soggetto in generale. In questo senso, egli è ingabbiato nell'ordine della *malafede* di sartriana memoria (cfr. Sartre, 1943), nozione che lo stesso Lacan rilegge a suo modo come «discorso della convinzione» o «discorso intermedio» in cui il soggetto «rivolge la parola all'altro tenendo conto di ciò che sa del suo essere in quanto dato» (Lacan, 1966, p. 346).

Nondimeno, se, stando alla celebre teoria del primo Lacan, mi costituisco rispetto a un *io ideale* davanti alla mia immagine allo specchio, è sempre in virtù del fatto che presumo un Altro che faccia da collante simbolico all'immagine, che, come un timbro, sancisca e sorregga l'identificazione, che garantisca che quello allo specchio *sono* io, cioè che garantisca la *copula*, l'essere. È l'Altro a insinuare la "pretesa" ontologica: la mia *aderenza all'immagine* narcisistica è sorretta dall'Altro come luogo donde sono osservato. Nel quadro dello stadio dello specchio, occorrerà dunque un Altro che conferma al bimbo che l'immagine riflessa è la sua, nella misura in cui il bambino coglie che il suo sguardo rimbalza da sé allo specchio e ne deduce la proposizione che lo aggancia all'immagine. Si tratta della madre, intesa come prima figura "incarnata" del grande Altro per il soggetto. Da un lato esiste un rapporto di identificazione primitiva tra la madre e il bambino[7], dall'altro la loro relazione diventa lo scenario della dialettica tra bisogno, domanda e desiderio.

Lacan insiste sull'idea che il perno della relazione madre-bambino sia la mancanza d'oggetto. Un eccesso di presenza dell'oggetto provoca effetti nefasti, perché schiaccia la domanda del bambino sul bisogno. Ma che cos'è la domanda? La domanda è ciò che il bisogno diventa nel momento in cui è costretto a passare dalle maglie del linguaggio, anche prima che il soggetto impari a parlare. Che la madre vada e venga, che sia un Altro dotato di arbitrio, è un impatto traumatico del soggetto

[7] Potremmo ipotizzare, in via speculativa, che nel narcisismo del bambino c'è un "invito" nei confronti della madre a "fare come lui", cioè a innamorarsi lei stessa dell'immagine speculare del bambino. Questa ipotesi ricalca l'idea hegeliana e girardiana per cui il modello invita implicitamente il servo-discepolo a imitarlo, e al contempo mantiene il carattere edipico del desiderio di essere l'oggetto del desiderio materno.

con la configurazione simbolica della realtà. La madre introduce la presenza-assenza, il *più* e *meno*, come condizione di fondo dell'esperienza, e il bambino entra per questo nella dimensione dell'*appello*. Supponiamo, dice Lacan, che la madre all'improvviso non risponda più, non rechi più il seno: a quel punto ella si svela come *potenza*, come entità capace di donare e sottrarre (cfr. Lacan, 1956-57, p. 63). Di conseguenza, la domanda del bambino non sarà più rivolta al mero oggetto, ma al suo *atto di presentificarsi*. Sarà domanda cioè del dono, del fatto in sé che il seno non sia semplicemente presente come nutrimento, ma che *l'Altro lo faccia essere presente*. C'è una differenza sostanziale: vi è domanda affinché l'Altro *scelga* di rendere presente l'oggetto, e non semplicemente di soddisfazione corporea. «Ad acquistare accento e valore simbolico è l'*attività*, il modo d'approccio che mette il bambino in possesso dell'oggetto» (*ivi*, p. 183, corsivo mio). Ritroviamo la dinamica fondamentale: se la madre diventa una potenza cui il bambino è sospeso, il seno è a sua volta barrato simbolicamente. Esso non è più l'oggetto del nutrimento, bensì *l'oggetto-segno*, oggetto-testimonianza della presenza volontaria dell'Altro. Il soggetto si struttura attorno alla mancanza non solo perché l'oggetto è revocabile, ma perché in quanto tale è simbolizzato, cioè annullato dal momento in cui rappresenta una potenza *libera* di fornirlo. Il seno diventa pertanto il segno dell'amore, cioè segno d'essere, che infiamma la divisione del soggetto in quanto questo esige, per esistere, proprio di *essere rappresentato dal segno*, ossia rappresentato altrove: il soggetto è un essere in scomposizione, separato da sé stesso e rinviato al segno, cioè a una relazione con la morte.

L'oggetto ha dunque assunto lo statuto del dono, «il marchio del valore di quella potenza che può non rispondere, la potenza

della madre» (*ivi*, p. 64). Tutta la strutturazione dell'esperienza umana per Lacan inizia in questi passaggi: la madre si svela come arbitrio, presenza-assenza, *contingenza*. Questo scardina e compromette l'identità del reale con sé stesso: l'oggetto non è più una semplice presenza positiva, ma rimanda ad altro da sé, *vela*, quindi allude a-, un aldilà dell'ente.

Il seno è il significante dell'offrirsi all'appello dell'Altro. «Non c'è dono se non costituito dall'atto che lo ha preliminarmente annullato o revocato» (*ivi*, p. 181), ed è sullo sfondo dell'annullamento che si instaura la domanda d'amore, nella misura in cui l'oggetto segnala un arbitrio che può sottrarre la cosa. Per Lacan, di conseguenza, il soddisfacimento orale non è più sufficiente a sé stesso, ma diventa una compensazione, un sostituto all'insufficienza strutturale della risposta all'appello.

Tramutatosi in domanda, il bisogno si è snaturato, perché il linguaggio è una strettoia che fa perdere il "centro" di ciò che si voleva dire, anche se, a rigore, prima di esso non c'era nulla che si potesse dire. Il senso immediato e "originario" è sempre differito, sempre altrove: è per questo che può esserci un inconscio. In quanto è un niente, il segno non può che essere sempre deludente, mai esaustivo. La domanda d'amore è perciò essenzialmente irrisolta, perché non si orienta più sul registro degli oggetti: «niente potrebbe completarla, colmarla, nemmeno la totalità del mio discorso in tutta la mia esistenza, poiché essa è in più l'orizzonte dei miei discorsi» (Lacan, 1957-58, p. 442).

La domanda, al suo fondo, è dunque domanda *intransitiva*, domanda di *niente*, che equivale a dire che essa punta esclusivamente a che «l'altro dia ciò che è al di là di ogni soddisfacimento possibile, il suo essere stesso, che è precisamente ciò cui si mira nell'amore» (*ivi*, p. 416). Non è

domanda della cosa apportata in risposta, ma, al rovescio, della *risposta veicolata dalla cosa*. La cosa si riduce a un pretesto che vale solo in quanto concretizzazione dell'atto di risposta.

Se questo essere cui si mira è puramente simbolico, la domanda, traendo origine dal bisogno, è lo scacco tragico del ricercare qualcosa di simbolico nel mondo delle cose, è un "non sapere", non riuscire a raccapezzarsi tra gli oggetti e i segni, tra l'ente e il nulla. Se si trattano i segni come oggetti, i primi non basteranno mai: c'è un malinteso strutturale alla radice della soggettività. Sebbene la domanda debba mascherarsi da bisogno per essere comunicata, l'oggetto in quanto "utilizzabile" non è ciò che davvero chiede. Così, «la soddisfazione del bisogno appare come l'illusione in cui la domanda d'amore va a schiantarsi [...]. Perché l'essere del linguaggio è il non-essere degli oggetti» (Lacan, 1966, p. 623). A livello dell'enunciato la domanda cade su degli oggetti, crede di potersi riempire lì, nominandosi in relazione a essi; ma a livello dell'enunciazione essa già nega e trascende qualsiasi oggetto. Nell'amore si cerca un aldilà dell'oggetto intramondano, si fa insistentemente leva sulla negazione. Si può dire che la domanda d'amore sia per la vita umana «la messa in valore assoluto del "niente"» (Recalcati, 2012, p. 515). Poiché il dato diventa segno, esso è già oltrepassato istericamente da una domanda che punta ad altro, come a voler circoscrivere un centro che non c'è; essa si risolve, si appaga e non si appaga al contempo, proprio nell'atto di circoscriverlo.

Ecco perché per Lacan una formula che traduce l'amore è: «*ti domando di rifiutare quel che ti offro perché non è questo* [...]. *Non è questo* – ecco il grido in cui si distingue il godimento ottenuto da quello atteso» (Lacan, 1972-73, p. 111). Vale a dire: ti domando di continuare a rifiutare ciò che ti offro perché

nulla potrà mai colmare davvero la tua domanda. Eppure, l'esperienza dell'amore consiste nel continuare a darsi reciprocamente ciò che non si ha: dare la propria mancanza. Ma la mancanza passa attraverso parole e oggetti-segno, attraverso delle insufficienze, che sono proprio ciò che l'altro non cerca, pur non sapendolo, perché vuole ciò che sta al di là del muro del linguaggio. È in questo senso che, per Lacan, amare significa *dare ciò che non si ha* a qualcuno che non lo vuole.

All'appello del bambino, ancora allo stato di un "grido" spontaneo e insensato, l'Altro risponde con un messaggio che ha anzitutto la forma di un "*Che vuoi?*" (Lacan, 1966, p. 817). È questa risposta in forma di domanda ulteriore a stipulare la collocazione dell'appello. Il *Che vuoi?* attesta proprio che *c'è un "vuoi"*, cioè che c'è un appello situabile e intercettabile dall'Altro. C'è un soddisfacimento nel fatto che l'Altro mostri di saper interpretare, cioè riconoscere, il grido. Quindi il bisogno-appello insensato riceve *retroattivamente* il suo senso dall'Altro cui si rivolgeva. Non è il soggetto a padroneggiare il significato della propria enunciazione, ma sarà l'Altro a indicargli di cosa ha bisogno.

Possiamo dedurne che, come nei pressi dello specchio, è l'Altro suggerire l'identità al soggetto, a spiegargli cosa desidera, a fornire, in altri termini, il materiale del suo fantasma. Il paradosso è che questo mandato è vuoto. La domanda che gli ritorna dall'Altro è senza risposta, il soggetto non sa cosa si voglia da lui.

> Il soggetto non sa perché occupa tale posizione nel sistema simbolico. La sua risposta a questo "*Che vuoi?*" dell'Altro può essere solo un'ulteriore domanda, quella isterica: "Perché sono

> ciò che ci si aspetta che io sia? Perché ho ottenuto questo mandato? Perché sono [un insegnante, un signore, un re... o George Kaplan]?". In parole povere: "*Perché sono quello che tu [il grande Altro] dici che io sia?*" (Žižek, 1989, p. 146).

Quale titolo, quale insegna misteriosa fa sì che io sia identificato secondo determinate proprietà? L'identificazione simbolica nel sistema dell'Altro è inconcludente. Non è dunque solo il soggetto a domandare, aprendo una faglia nella positività dell'essere; egli è soggetto della domanda nel senso che «è il vuoto dell'impossibilità stessa di rispondere alla domanda dell'Altro» (*ivi*, p. 216). Bisogna che il soggetto conviva con questa gratuità della domanda senza aspirare a un'interpretazione definitiva del proprio essere, e si può dire che questa sia una delle funzioni della castrazione edipica così com'è riletta da Lacan.

3. Il desiderio orbita attorno a un vuoto

Il bisogno è definitivamente alienato dalla rimozione fondamentale imposta dal linguaggio. È per via dell'assunzione del seno come oggetto-segno che l'attività orale diventa libidica. L'oggetto non serve più solo al bisogno fisiologico, ma è caricato di un valore aggiunto, gli si richiede un soddisfacimento di secondo grado, il cui effetto di ritorno sul corpo è proprio l'erotizzazione della zona orale[8]. In altri termini, nella faglia tra

[8] «La pulsione è ciò che avviene della domanda quando il soggetto vi svanisce. Va da sé che sparisce anche la domanda, salvo il fatto che resta la *coupure*, il taglio» (Lacan, 1966, p. 820), cioè lo scarto tra la funzione organica e il supplemento pulsionale.

bisogno e domanda rimane qualcosa di insoluto, qualcosa che, senza accontentarsi né del nutrimento né del segno, scivola nella sospensione, nello scarto irriducibile tra l'uno e l'altro.
Questa istanza è il desiderio, il risultato del "malinteso" tra domanda e bisogno, dell'imbarazzo in cui si trova il soggetto nel discernere tra segno e oggetto. La struttura del desiderio non potrebbe essere più logica: il desiderio si infrange sempre sulla costatazione che "non era questo" ciò che si cercava. Esso cerca di sbirciare al di là dell'oggetto-segno, verso una *x* dal cui arbitrio dipende che la risposta arrivi o non arrivi. Questa *x* è il desiderio dell'Altro. Se l'Altro, per costituzione, «ci è opaco, è perché c'è in lui qualcosa che non conosciamo e che ci separa dalla sua risposta alla nostra domanda» (Lacan, 1957-58, p. 487).
Poiché c'è linguaggio, il desiderio dovrà necessariamente alienarsi e declinarsi nella domanda, a sua volta alienata nel registro degli oggetti, perdendosi per questo come desiderio. Esso è questa stessa perdita di sé, questa insufficienza nostalgica. Notiamo che il *margine* di insufficienza soffocante del bisogno rispetto alla domanda, spazio in cui si attiva il desiderio, cioè la volontà di oltrepassare il margine e di essere riconosciuto al di là di esso, è anche una delle definizioni che Lacan dà dell'angoscia (cfr. Lacan, 1966, p. 816).
Il desiderio non si accorda né col bisogno, né con la domanda infinita d'amore: è la faglia nel mezzo, «la differenza che risulta dalla sottrazione del primo dalla seconda, il fenomeno stesso della loro scissione (*Spaltung*)» (Lacan, 1966, p. 688). Per questo il suo "vero" oggetto può essere pensato solo come un oggetto perduto, mitico, introvabile. Il desiderio, secondo la formula di Lacan, è «metonimia della mancanza a essere» (Lacan, 1966, p. 618): la metonimia consiste nel servirsi di

significanti contigui a quello che si vorrebbe esprimere, proprio per aggirare lo scoglio della sua inesprimibilità. Troviamo questo carattere del desiderio come *differenza* che slitta da un significante all'altro da qualunque versante lo si osservi. Il desiderio ricade sempre (con effetti patogeni nella nevrosi[9]) nell'ordine insufficiente della domanda. Dal momento che un'istanza "pre-simbolica" ha incrociato la maglia dei significanti, essa è fin da subito *tradita* e costretta a un rilancio inquieto di sé come domanda di riconoscimento e di sapere; in definitiva, di cogliere la *x* insondabile del desiderio dell'Altro. Poiché questa resta fuori portata, gli esseri umani cercano per tutta la vita, dice Lacan, una soluzione fondamentale: «la soluzione sarà quella di avere un Altro interamente per sé. È ciò che si chiama amore» (Lacan, 1957-58, p. 134). Infatti, «è da un rifiuto che il reale prende esistenza; ciò di cui l'amore fa il suo oggetto è ciò che manca nel reale» (Lacan, 1966, p. 431).
Ma un'altra conseguenza, portando all'estremo il ragionamento, è che, dal momento che l'Altro è colui che risponde alla domanda, il desiderio finisce per essergli "indifferente", in favore di una quiete nirvanica senza più tensione, senza appello, senza negatività. Il desiderio, a una certa soglia, si pone come un'istanza che annulla ogni legame con l'Altro, istanza rappresentata da Antigone (cfr. Lacan, 1959-60), che infatti

[9] Il nevrotico fa in modo di avere un desiderio insoddisfatto proprio per evitare di fare i conti con la sua evanescenza, con la sua eterogeneità rispetto al piano della domanda e del bisogno. Vorrebbe mantenere virtualmente la promessa di un desiderio al di là della domanda. Insomma, facendosi interdire dall'Altro, o scovando sempre l'insufficienza dell'Altro, può continuare ad arrangiarsi, nell'insoddisfazione, un sostegno al desiderio.

sceglie di *dormire* in eterno[10]. Ed è in fondo di questa reticenza al compromesso che Lacan parla quando descrive l'essenza del desiderio come la «rinuncia suicida del vinto che frustra il padrone», cioè l'Altro-civiltà, «nella sua vittoria, abbandonandolo alla sua disumana solitudine», esibendo così «quella disperata affermazione della vita che è la forma più pura in cui riconosciamo l'istinto di morte» (Lacan, 1966, p. 314). La pulsione di morte è lo sfondo inquieto di un desiderio che non trova pace nell'inconsistenza del significante, e per questo sogna l'immanenza di un godimento al di là della legge.

L'oggetto ha dunque assunto un ruolo duplice: come soddisfacimento fisiologico sostituisce e annienta il desiderio; come indicatore della risposta all'appello, assume i connotati della maschera, perché rimanda a un aldilà, all'Altro come soggetto[11]. Ogni espressione del desiderio avviene tramite un misconoscimento, visto che il suo termine è un'altra mancanza, la quale per definizione non può farsi presenza se non nell'artificio di un sembiante. In questo senso, il *velo* è l'immagine che connota la relazione all'oggetto d'amore, nel senso di qualcosa che materializza il *niente* cui il desiderio mira

[10] Ai tempi del seminario sull'etica della psicoanalisi Lacan non ha ancora formulato la categoria del godimento, ma Antigone è proprio sulla soglia in cui il desiderio sfiora la pura inflessibilità del non-senso.

[11] La maschera, o il velo, come camuffamento della mancanza, è una dimensione di fondo nel discorso lacaniano, ad esempio rispetto all'isteria: «se bisogna che ciò che non si è [il fallo] sia ciò che si è, rimane da non essere ciò che si è, cioè respingere ciò che si è nel sembrare, e questa è esattamente la posizione della donna nell'isteria. Si fa maschera precisamente per essere, dietro questa maschera, il fallo» (Lacan, 1957-58, p. 390). Il fallo stesso, sul piano immaginario, è assimilabile alla maschera, perché la sua funzione è di "fingere" l'esistenza di un oggetto del desiderio, dunque di camuffarne l'assenza. Si potrebbe dire che il nevrotico patisca profondamente la dimensione ingannatrice propria di tutto ciò che adombra, in definitiva, l'*inesistenza di un Altro dell'Altro*.

al di là dell'oggetto, che in quanto tale è qualificato e avvalorato come illusorio. Afferma infatti Lacan: «Sul velo si dipinge l'assenza [...]. Il sipario è, per così dire, l'idolo dell'assenza», su cui si fonda l'apprensione che l'uomo ha «di una certa illusione fondamentale in tutti i rapporti tramati dal suo desiderio» (Lacan, 1956-57, p. 153).

Si pensi allo stesso sintomo come cifratura del desiderio. È cifrato non solo perché è rimosso, ma perché ancor prima c'è la rimozione originaria operata dal significante. Tuttavia, il sintomo *dà corpo* all'inarticolabile. In questa logica peculiare la verità è sorretta proprio dal suo occultamento. Il desiderio può manifestarsi solo negando qualsiasi veicolo concreto si candidi a rappresentarlo. Si segnala esclusivamente come denegazione (*Verneinung*), e si manifesta nella menzogna, in una «struttura di finzione» (Lacan, 1966, p. 810). Per la logica psicoanalitica, la verità può essere detta solo a metà, *non-tutta*, in modo mediato.

Borch-Jacobsen individua l'ascendenza heideggeriana di questo punto. Per Heidegger l'*aletheia* è rivelazione che coincide col nascondere il suo stesso *disoccultamento*, l'ente può darsi solo occultando simultaneamente lo sfondo dell'essere, che è il fatto stesso dello svelamento. La presentazione dell'ente equivale al nascondersi dell'essere. Allo stesso modo il desiderio si manifesta solo in modo mascherato e metonimico, perché «la *logos*-rimozione è l'*aletheia* del desiderio» (Borch-Jacobsen, 1991, p. 117). La verità del desiderio, piuttosto che non dirsi, si dà come tradita, dovendo passare per quell'atto del dire che pure è ciò che produce *retroattivamente* il fantasma della verità stessa. Insomma, la verità-soggetto si maschera perché al di là di essa non c'è nulla di fisso. Non può esistere che dandosi come altro da sé, il soggetto che si enuncia è indicibile. Solo nella menzogna il soggetto dice la verità più autentica, cioè il fatto di

non corrispondere ad alcuna realtà oggettiva. La verità è proprio il fatto che non c'è altro che il sembiante, non c'è metafisica.

4. L'aldilà della madre

Abbiamo visto che all'altro capo del bisogno e della domanda c'è la madre come Altro onnipotente e come Altro desiderante. La sua simbolizzazione, che consiste «nel porre la madre come quell'essere primordiale che può esserci o non esserci» (Lacan, 1957-58, p. 184), è il primo segnale dell'esistenza stessa di qualcosa come il desiderio nel mondo. Freud ci offre un celebre ritratto di questo rapporto primitivo dell'essere umano con l'assenza, con una libertà al di là della presenza inerte del soddisfacimento. Si tratta ovviamente del "gioco del rocchetto" del piccolo Ernst. Il bambino ripete con insistenza l'atto di gettare un rocchetto al di là del letto, facendolo scomparire per poi farlo riapparire alla vista, accompagnando il gesto con dei vocalizzi che stanno per *fort* [via] e *da* [qui] (cfr. Freud, 1920, pp. 200-201). Per Lacan, questa scena manifesta l'incisività del simbolico sull'esperienza. Il bambino gioca con la presenza e l'assenza, il *più* e il *meno*, a un livello primordiale. Con i suoi vocalizzi, nomina l'evento e manipola il dato. Il rocchetto è trasceso, svuotato di ogni significato pratico, e perciò padroneggiato. Questo gioco mostra insomma che il senso intrinseco del linguaggio, prima che la denominazione, è la negazione, la possibilità di giocare col dato. «Questa scansione temporale fa sì che l'identità dell'oggetto sia mantenuta tanto nella presenza quanto nell'assenza» (Lacan, 2005, p. 20), cioè esibisce la funzione della parola di garantire, hegelianamente,

una permanenza temporale all'oggetto, dal momento che consente di evocare la presenza della madre nel momento in cui ella è fuori dal campo visivo. In questa negativizzazione originaria della parola sulla cosa si situa la condizione della pulsione di morte. Ripetere il trauma attraverso la verbalizzazione: è come se l'istinto di morte facesse perno sulla fessura metafisica tra la parola e l'oggetto, come se fosse un tentativo di richiudere la fessura, di raggiungere il limite intrinseco del significato e sfondare le soglie dell'immanenza pura.

La dimensione originaria della negazione non è dunque un mero carattere della coscienza riflessiva, ma scaturisce dall'incontro del soggetto con l'atteggiamento dell'Altro. È a partire da questo incontro che può esserci esperienza di un mondo, anziché un'immanenza senza attesa, senza respiro, senza negatività. Se la madre può non rispondere, e la domanda diventa infinita, il mondo ha smesso per sempre di essere una compattezza in cui tutto è come è ed è ciò che è, una pura datità sorda delle cose, immediatezza del godimento senza localizzazione di un soggetto dell'esperienza. L'incontro con la presenza-assenza trasforma l'esperienza in storia, discorso, temporalità. Lacan ci consente dunque la strana operazione di declinare in termini di "genealogia" del soggetto ciò che la filosofia pensa come costitutivo, di dedurre da una sorta di modello logico di esperienza originaria le condizioni trascendentali della soggettività.

Il *Fort-da* rappresenta l'apprensione da parte del soggetto dell'Altro desiderante. Questa apprensione è un trauma, il soggetto è esposto alla cosiddetta *Hilflosigkeit*, avrebbe detto Freud, abbandono assoluto, derelizione (cfr. Lacan, 1958-59, pp. 20-21). L'assenza della madre suscita nel bambino

un'interpretazione difensiva che è al contempo un interrogativo fondamentale: *dove va quando non c'è?* Vale a dire: *che vuole l'Altro?* Qual è l'oggetto del suo desiderio? Che cos'è questa forza misteriosa che lo anima e che non capisco? È a partire da questo buco simbolico originario che si innesca il desiderio umano: esso «si dischiude sull'enigma di cosa sia il desiderio dell'Altro in quanto tale» (*ivi*, p. 529). Il soggetto sarà animato dalla spinta a sapere, vedere, recuperare ciò che si situa fuori campo. *Il desiderio umano è desiderio di far cessare l'inquietudine provocata dalla fugacità del desiderio dell'Altro.* La nozione che la madre sia desiderante, «non solo di qualcos'altro da lui ma desiderante punto e basta, vale a dire colpita nella sua potenza, sarà, più di ogni altra cosa, decisiva per il soggetto» (Lacan, 1956-57, p. 66). A partire da qui entreranno in gioco nel pensiero lacaniano altri fattori concettuali: il soggetto si identificherà al *fallo* come oggetto che otturerebbe una volta per tutte il desiderio materno, il quale corrisponderà all'identificazione finché la funzione paterna non disattiverà questa morsa immaginaria.

In conclusione, se si ipotizza che il soggetto sia abitato dal desiderio di indossare una consistenza immaginaria granitica e impossibile, cioè di fare esistere la pienezza d'essere (lo specchio, il fallo) in luogo della mancanza, il passo ulteriore che Lacan consente rispetto all'esistenzialismo è che questa istanza ontologica è un effetto del linguaggio che risponde alla fantasia di otturare l'enigma del desiderio dell'Altro, fornendogli un preteso oggetto definitivo. L'amore funziona in tal senso come uno sforzo di interpretazione dell'enigma. Si prenda la religione che fa dell'amore la sua cifra essenziale, il Cristianesimo. Se Cristo deve patire atroci sofferenze fino a morire, non è forse perché occorre che dimostri senza riserve e senza margine di

dubbio la trasparenza assoluta dell'amore? In questo senso, il Cristianesimo edifica una barriera formidabile contro la Cosa angosciante del desiderio dell'Altro (cfr. Žižek, 1989, p. 150). Un Dio disposto a morire in croce è un Altro che non ha nulla da nascondere. Bisogna dunque che egli risorga, affinché la piena esistenza dell'Altro tenga in eterno. Non a caso, proprio nella narrazione cristiana troviamo un'immagine iconica dello smarrimento assoluto della vita. È Cristo che, sulla croce, in un fulmineo istante di terribile chiarezza, si interroga sull'abbandono del Padre. Come se il cristianesimo proiettasse sulle spalle di un unico uomo non soltanto il peso di tutti i peccati, ma il peso universale dell'inconsistenza dell'Altro.

Si pensi anche al fatto che il nostro tempo è pervaso dal dispositivo dell'immagine. L'esigenza compulsiva di una restituzione immaginaria di sé non è forse un indicatore dell'inquietudine per l'inconsistenza del soggetto? Offrirsi allo sguardo dell'Altro significa chiedergli di scovare la *x* misteriosa che garantirebbe un nucleo solido all'interiorità, di sancire il nostro *poter-essere* qui così come (non) siamo. D'altro canto, questa operazione permette di interpretare la domanda sul desiderio dell'Altro, che significa già presupporre la possibilità virtuale della risposta. La società dominata dal feticismo dell'immagine sarebbe proprio quella che più che mai problematizza la verità e rigetta la finzione dei sembianti. Come se la posta in gioco fosse la fantasia di far sì che il grande Altro visualizzi il soggetto fino a radiografare il nucleo del suo essere e a imporgli il pentimento per il suo segreto inconfessabile, la sua malafede ontologica. Morto Dio, occorre almeno che ci sia un Io.

La divisione traumatica del soggetto è dunque l'incontro con questo vuoto di senso originario, il buco del sapere al cuore

dell'Altro. Per converso, la domanda sull'andirivieni dell'Altro può sorgere solo perché *c'è dell'Altro*, c'è impatto tra il corpo e il significante, vale a dire incontro con la morte come condizione trascendentale della soggettività.

Bibliografia

Blanchot, M. (1983), *L'eterna ripetizione e «Après coup»*, tr. it., Cronopio, Napoli 2010.

Borch-Jacobsen, M. (1991), *Lacan, il maestro assoluto*, tr. it., Einaudi, Torino 1999.

Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1927), *L'avvenire di un'illusione*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1929), *Il disagio della civiltà*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. X.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Girard, R. (1961), *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, tr. it., Bompiani, Milano 2009.

Kojève, A. (1947), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Adelphi, Milano 2010.

Lacan, J. (1953-1954), *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

Id. (1954-1955), *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 1991.

Id. (1956-1957), *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
Id. (1957-1958), *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.
Id. (1958-1959), *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, tr. it., Einaudi, Torino 2016.
Id. (1959-1960), *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2008.
Id. (1962-1963), *Il Seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.
Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
Id. (1966), *Scritti*, 2 voll., tr. it., Einaudi, Torino 1974, 2 voll.
Id. (2005), *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, tr. it., Einaudi, Torino 2006.
Leguil, C. (2012), *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*, tr. it., Quodlibet, Macerata 2017.
Millot, C. (2016), *Vita con Lacan*, tr. it., Cortina, Milano 2017.
Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2019.
Recalcati, M. (2006), *Il soggetto del desiderio: Lacan con Sartre*, in Id., Biagi-Chai (a cura di) (2006).
Id. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.
Id., Biagi-Chai, F. (a cura di) (2006), *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano.
Sartre, J. P. (1936), *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. it., Marinotti, Milano 2011.
Id. (1943), *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2014.
Sportelli, S. (1981), *Sartre e la psicanalisi*, Dedalo, Bari.

Žižek, S. (1989), *L'oggetto sublime dell'ideologia*, tr. it., Salani, Milano 2014.

Abstract

Fullness of Being and Death Drive in the Constitution of the Lacanian Subject

The relationship between language, lack (*manque*) and death is a fundamental level of Jacques Lacan's theory on the subject. The present paper elaborates on the connection between the subjective division and enigmatic vacuum of the desire of the Other. This side of lacanian theory reveals a critical link between psychoanalysis and some themes of existential phenomenology and explains how, in the infant's primary experiences, the trauma of absence breaks the immanence of reality and constitutes the subject as an emptiness and transcendence of desire.

Keywords: Lacan; Desire; Being; Other; Demand.