

La dicotomia soggetto/oggetto nel pensiero di Lacan e di Merleau-Ponty

di Raoul Silvestri

« aut aut », 333 gen-mar 2007, pp. 168-187.

Le sujet dépend de l'objet.

Jacques Lacan

Il nostro essere trascendentale e il nostro essere empirico [sono] il diritto e il rovescio l'uno dell'altro.

Merleau-Ponty

Nell'articolo scritto nell'anno 1961 per la rivista *Les Temps Modernes*,¹ in occasione della scomparsa di Merleau-Ponty, Lacan affronta alcuni importanti snodi teorici con particolare riferimento a due noti lavori del filosofo, la *Fenomenologia della percezione* e l'articolo *L'occhio e lo spirito*; fino a quella data, l'opera postuma *Il visibile e l'invisibile* non era ancora stata pubblicata, tuttavia Lacan ne avrebbe trattato nel corso del Seminario XI del 1964, dimostrando così la sua attenzione per il pensiero di Merleau-Ponty in un'ideale continuità di confronto. Difatti, l'interesse di Lacan per la filosofia di quest'ultimo non era occasionale, ma traeva origine dal suo stesso coinvolgimento nell'ambito del *milieu* fenomenologico francese dell'epoca.

A tale riguardo, ricordiamo che nell'ambito della storiografia filosofica si accertano sempre maggiori riscontri sulla concretezza di tale circostanza, che costituirebbe così il terreno comune su cui entrambi i pensatori hanno lavorato e con riferimento alla quale, perciò, può essere opportuno eseguire una nuova verifica, che qui tenteremo d'intraprendere.

Il lavoro che segue imbastirà perciò un confronto fra i due pensatori, con l'intenzione di rinvenire sia l'impostazione di fondo sia ¹⁶⁹ quella specifica che, ciascuno di loro, in accordo con i propri fini e secondo il proprio *modus operandi*, ha applicato all'indagine del complesso rapporto soggetto/oggetto,

1. J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, "Les Temps Modernes", 184-185, 1961; trad. G. Gabetta, *Maurice Merleau-Ponty*, "aut aut", n. 232-233, 1989 pp. 131-139.

con particolare riguardo all'analisi del problema della *percezione*.²

Il momento più rilevante di questo confronto si colloca – non senza un certo apparente paradosso – nella fase che segna per Merleau-Ponty un radicale ripensamento delle proprie acquisizioni fenomenologiche; quando, cioè, come afferma lo stesso Lacan, la *svolta* ontologica³ di Merleau-Ponty perviene alla sua esplicita espressione, giungendo così a maturazione l'esigenza di riconsiderare l'attendibilità e l'efficacia degli strumenti tradizionali della fenomenologia.

Questo processo di revisione costitutiva, altresì, la premessa che avrebbe condotto a una nuova fase uno degli obiettivi portanti di tutta la filosofia di Merleau-Ponty e, vale a dire, il superamento della teoria classica della soggettività, la quale fa convenzionalmente dipendere il *perceptum* dal *percipiens*, in ragione dell'imposizione dell'attività costitutiva del soggetto trascendentale sulle forme del mondo percepito. Tale impostazione si rivelava, a causa della complessità delle tematiche contemporanee, non solo sempre meno sostenibile, ma addirittura fuorviante per un approccio più profondo alla configurazione della *Lebenswelt*.

Il fatto di poter superare, e con maggior convinzione, la modalità più rigidamente idealistica della fenomenologia e di riuscire ¹⁷⁰ così a ristabilire la

2. Si vedano, per un aggiornamento panoramico su tale tematica, i contributi apparsi su "aut aut", n. 324, 1989, fascicolo dedicato prevalentemente agli studi più recenti riguardanti la percezione in fenomenologia, ed in particolare la presentazione di Luca Vanzago, che illustra esaurientemente come la tendenza del pensiero fenomenologico attuale sia orientata all'affrancamento da una concezione che fa della percezione l'atto distintivo e proprio della soggettività come presenza originaria, e puntualizza come invece la percezione sia una condizione fondamentale per il darsi della soggettività stessa. Prospettiva che, pur non essendo del tutto estranea allo stesso Husserl, ha dovuto attendere la sua più convincente inaugurazione nel pensiero dell'ultimo Merleau-Ponty. Aggiungiamo che, oltre ai nomi di Barbaras, Bernet, Parret e Spinicci, sono da ricordare quelli dei seguenti autori d'impostazione teologizzante: Marion, Henry e Chrétien, la cui raffinata ricerca è anch'essa, di fatto, debitrice dell'orientamento inaugurato da Merleau-Ponty, e ai quali Carla Canullo ha dedicato un attento studio, più sotto citato.

3. "Svolta" alla quale accenna Jacques Lacan nel suo *Le Séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973; trad. a cura di G. Contri, *Il Seminario, Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979, p. 74.

corretta priorità che lo studio della percezione costantemente evidenziava con urgenza; di destituire perciò la centralità costitutiva della soggettività e di ridare spazio al tema ontologico evocato dall'*esserci* in chiave esistenzialistica, rappresentava per Merleau-Ponty un rinnovamento filosofico che tendeva, fra l'altro, anche ad affrancarsi dalla tutela eretta contro i pericoli opposti dell'oggettivismo, nonostante si debba notare che, su altri versanti teorici, tale orientamento, seppur mitigato, persisteva – basti leggere l'incipit de *L'occhio e lo spirito* -, da interpretarsi forse come naturale conseguenza di una certa ostilità ideologica verso l'oggetto della scienza. Tale ostilità era stata, peraltro, ambigualmente presente anche in Lacan, espressa nella convinzione che la scienza *forcludesse* il soggetto.

Nell'accennare, ora, a un anticipo delle nostre conclusioni, osserviamo che, e per entrambi i nostri pensatori, vigeva una sorta di latente problematicità in funzione della quale se, da un lato, urgeva l'opportunità, anzi, la necessità di ridurre la soggettività debordante che deformava i termini del rapporto con la realtà, dall'altro lato permaneva la diffidenza nei confronti di una concessione troppo ampia all'oggetto che, a sua volta, si manifestava con tutta la sua forza alienante nei confronti dello stesso soggetto, e in particolare a causa dell'incidenza con cui si riteneva fosse drasticamente posto dall'*obbiettivismo* della scienza.

Nel riferirci ora all'analisi che Henri Bergson⁴ ha svolto riguardo alla relazione soggetto/oggetto, ci avvaliamo dell'esemplare studio che ne ha fatto Gilles Deleuze, allo scopo di porre in evidenza l'originale elaborazione bergsoniana del concetto di *molteplicità*. Osserva, a tale proposito, Deleuze: "*Per Bergson non si tratta affatto di opporre il Molteplice all'Uno, ma al contrario di distinguere due tipi di molteplicità.*"⁵ Già B. Riemann, ancor prima di Bergson, prosegue ¹⁷¹ Deleuze, distingueva fra "*le molteplicità discrete e le molteplicità continue*. Le prime contenevano il principio della loro misura (la misura di una

4. Nel suo libro sulla *Fenomenologia rovesciata*, Carla Canullo riporta questa esclamazione di Husserl: "I veri eredi di Bergson siamo noi!" Cfr. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p. 28.

5. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, P.U.F., Paris 1966; trad. a cura P.A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001, p. 29, (corsivo dell'Autore).

delle loro parti era data dal numero degli elementi che esse contenevano) – le altre trovavano un principio di misura almeno nei fenomeni che in esse si sviluppavano o nelle forze che in esse agivano.”⁶

Il ricorso alla categoria di *molteplicità* consente effettivamente di assumere una prospettiva originale, e teoricamente feconda, riguardo al rapporto soggetto/oggetto, e ciò per due motivi fondamentali: in primo luogo, il fatto di ¹⁷² poter sostenere che anche il soggetto sia già in sé molteplice, significa avvedersi che la sua compattezza unitaria è tale solo in via pregiudiziale e che, quindi, è solo una delle interpretazioni possibili della soggettività, peraltro molto debitrice all’incerta consapevolezza che ogni soggetto ha di sé. Il soggetto, perciò, può essere ipotizzato come effettivamente molteplice, e la sua unificazione cosciente è l’effetto principale di un’identificazione che si realizza, volta per volta, attingendo al *continuo* della *durata*. In secondo luogo, il fatto che soggetto e oggetto si fronteggino come due molteplicità, lungi dal suggerire l’equiparazione impossibile di due unità fra loro incommensurabili, esso consente piuttosto di renderle pensabili e conoscibili sotto la novità di una medesima categoria, nella permanenza della loro differenza. Ciò che così si ottiene è che la conferma finale della loro incommensurabilità non deriva tanto dall’impossibilità assoluta di confrontarli in quanto definibili come due entità metafisicamente opposte, quanto dalla possibilità di assumerli come due molteplicità essenzialmente differenti. La *molteplicità*, pertanto, si presenta come una categoria che consente una più adeguata descrizione dei concetti di soggetto e di oggetto e che, nel contempo, rappresenta uno dei presupposti per una loro più specifica conoscibilità.

Per quanto riguarda, in particolare, il soggetto - ossia il *soggettivo*, così come lo nomina Bergson – una delle particolarità che lo contrappone all’oggetto è, come abbiamo accennato, il fatto di caratterizzarsi in quanto riferito alla *durata*: “come esperienza psicologica [...] si tratta di un *passaggio*, di un *cambiamento*, di un *divenire*, ma di un divenire che dura, di un cambiamento che è la sostanza stessa.”⁷ La *durata* è, inoltre, specificabile in “una molteplicità *virtuale e continua*”, mentre l’oggettivo è contraddistinto dalla *simultaneità* e cioè da “una molteplicità numerica *discontinua e attuale*”;⁸ per contro, “si chiamerà oggetto e

6. *Ibidem*.

7. Ivi, p. 27.

8. Ivi, p. 28.

oggettivo, non solo ciò che si divide, ma ciò che non muta la propria natura dividendosi. È ciò che si divide in differenze di grado⁹ e, pertanto, rimane in se stesso il *medesimo* in quanto *molteplicità quantitativa*.

Ne consegue questa possibile analisi:

- L'essenza del soggetto si realizza come *mutazione* temporale, poiché si configura come il *differente* nella sua *continuità* mutante; esso attinge il suo essere dalla sua *durata virtuale* e si attualizza nel *momento*; la sua essenza si costituisce nell'alternanza fra stati di *non-essere* realizzati da una *durata virtuale* ed eventi che la attuano nell'esistenza nell'accadere, esso è perciò conoscibile esaustivamente attraverso ogni suo atto; la sua esistenza s'identifica volta per volta nel momento unificante dell'evento;

- L'essenza dell'oggetto si specifica, invece, come reciproco del soggetto, in quanto *permanenza* nello spazio, giacché è il *medesimo* nel suo *discontinuo* e parziale apparire: esso è perciò l'infinito *già realizzato*, ed *esiste* nello spazio, nel senso più forte del verbo; in funzione di ciò, è in relazione d'*incommensurabilità* per la conoscenza finita del soggetto.

Con questo excursus non vogliamo, in ogni caso, pretendere che l'eco dell'analisi bergsoniana trovi un qualche riscontro nel pensiero di Lacan e Merleau-Ponty. Piuttosto, un'operazione come quella bergsoniana, che vorremmo definire di smascheramento di concezioni gnoseologiche date per acquisite, si offre come opportuno riferimento per la verifica del trattamento e della direzione impartita¹⁷³ alle stesse tematiche da parte dei nostri due autori, posto che il loro punto d'incontro indiscusso corrisponda a quello del soggettivismo filosofico, il quale, un'altra volta si manifesta nella sua pregiudiziale contrapposizione all'oggettivismo scientifico: lo stesso Lacan, come già abbiamo accennato, criticando la *forclusione* del soggetto della scienza, ammette implicitamente di adeguarsi a questa visione del mondo.

Soggetto, oggetto e statuto della percezione

Superando la nostra digressione bergsoniana per ritornare a Lacan e Merleau-Ponty, tenteremo ora di mostrare più dettagliatamente la loro posizione su questo argomento. Ribadendo, per quanto ovvio, che i loro punti

9. Ivi, p. 31.

di vista non sono in alcun modo sovrapponibili ma solo, e per taluni aspetti, confrontabili in ciò che presentano fra loro di omogeneo, osserviamo da un lato come sia profondamente radicata nel loro pensiero la convinzione di una costante e implicita centralità tolemaica del soggetto, la quale si manifesta non tanto col ribadire la sua effettiva primarietà logica e operativa, quanto col dare per scontata, come tacito assunto, la preminenza della sua prospettiva d'azione e di dominio d'osservazione; dall'altro lato, poniamo in evidenza un'effettiva e fattiva critica, anch'essa da entrambi condivisa, nei confronti di quelle modalità più convenzionali alla cui stregua, in generale, si tendeva a ridurre il rapporto soggetto/oggetto.

In tal senso, la tematica scelta da Merleau-Ponty per caratterizzare tale rapporto si appoggiava sull'esame sistematico di quello fra *percipiens* e *perceptum*, che offriva, a questo riguardo, il vantaggio di assicurare un'omogeneità di massima all'interpretazione dei dati dell'esperienza, nonché di quelli della sperimentazione, sulla base di una loro riconduzione unitaria al problema della percezione.

Lacan, a tale proposito, forte della sua linea diretta verso una ancor più drastica riduzione della consistenza del soggetto, era però critico circa la lettura fatta da Merleau-Ponty sull'interpretazione degli esperimenti di laboratorio presentati nella *Fenomenologia della percezione*, e ripresentava pertanto con vigore il principio ¹⁷⁴ della preminenza logica del significante quale *perceptum* rispetto al soggetto *percipiens*, contestando così, nel contempo, ogni tentativo che tendeva a ridare un pur qualche spessore e indipendenza al soggetto correntemente inteso.

Ma ciò che Lacan, soprattutto, criticava, era l'illusione di potersi ancora affidare al valore del dato della percezione in quanto tale e farne così la pietra di paragone per analizzare e dirimere i problemi posti dal rapporto soggetto/oggetto: tale convinzione non era più percorribile, in primo luogo, perché non era ormai più sostenibile che il soggetto, alla luce delle allora nuove teorizzazioni scientifiche, potesse essere ancora considerato come una *presenza*, definibile a tutto tondo nella sua unitarietà ontica e, cioè, come il luogo dell'unità dell'esperienza, per la fondamentale ragione che esso stesso risultava pregiudicato dall'azione dell'oggetto che, a sua volta, ne determinava gli esiti, anche a livello di ogni possibile verifica sperimentale basata sui termini dell'ottica; tuttavia, Lacan, nell'evidenziare il privilegio che il *perceptum*, come

oggetto, imponeva nella sua determinazione sulla passività del *percipiens* come soggetto, poneva anche in rilievo che non si doveva tanto evidenziare la tesi della reciproca esclusione fra i due poli - posto che "il soggetto che si afferma in forme rischiarate è il rigetto dell'Altro che s'incarnava in un'opacità di luce"¹⁰ -, quanto piuttosto l'ipotesi della loro reciproca implicazione, la quale doveva essere, più opportunamente, tratta all'attenzione per il fatto "che è la sua elisione [del *percipiens*] a rendere al *perceptum* della luce stessa la sua trasparenza"¹¹ e, pertanto, se ne doveva concludere che "il privilegio che deriva al *perceptum* dal significante nella conversione che va operata nel rapporto del *percipiens* col soggetto".¹²

Era chiara la protesta di Lacan nei confronti di quelle operazioni che tendevano a ricondurre ad acquisizioni antecedenti alle tesi da lui stesso ampiamente argomentate, e che avevano stabilito un punto fermo in merito al misconoscimento cui andava incontro il ¹⁷⁵ soggetto qualora ci si fosse accontentati di definirlo sulla base di esperienze fondate sull'esperienza della visione: in questo caso ci si sarebbe pertanto limitati alla permanenza nell'ambito dell'immediatezza ingenua dell'immaginario, senza che si potesse tenere in debito conto della tesi che la realtà era invero fondata su relazioni simboliche, e dunque, nessuna ricostruzione che si fosse mantenuta nell'ambito della struttura della percezione sarebbe così riuscita, a sua volta, a determinarla.

Ma non è solo l'assunto che il sapere era determinato dalla struttura del significante a indirizzare coerentemente Lacan: come abbiamo già avuto occasione di segnalare, vi era anche la sua convinzione dell'importanza decisiva e irriducibile dell'oggetto a rendere più stabile e coerente il suo percorso teorico, senza che ciò dovesse necessariamente comportare deviazioni tattiche verso l'ontologia per invocare risposte decisive; la sua epistemologia gli consentiva perciò di imbastire una gestione del sapere dell'inconscio senza che questo richiedesse di essere reso teoricamente *visibile* nell'invisibilità dell'Essere.

In Merleau-Ponty si era, altresì, messa in evidenza l'esigenza di porre in rilievo la *differenza* ontologica servendosi della formulazione del concetto di *chiasma* - l'intreccio del visibile con l'invisibile dell'essere - che in un certo senso consentiva di rappresentare l'intreccio soggetto/Altro/oggetto -

10. J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 134.

11. *Ibidem*.

12. *Ivi*, p. 135.

presentandosi, però, come una soluzione topologica che, implicitamente fondandosi sull'alterità dell'Altro, avrebbe potuto esporsi a nuove critiche da parte di Lacan. Posto, infatti, che la necessità del concetto di Altro fosse un'esigenza comune a entrambi i pensatori, essa potrebbe altresì spiegare come, per un verso, Merleau-Ponty si orientasse a celebrare una sorta di *altro dell'altro* come la *carne* e, come, per altro verso, in Lacan questa esigenza si rivelasse invece gestibile esaurientemente nell'immanenza di un sapere che non avrebbe dovuto essere costretto a ipostatizzarsi in categorie ontologiche in quanto si dimostrava, fondamentalmente, in grado di giustificarsi epistemologicamente nella *differenza* soggetto/oggetto, differenza, a sua volta, non riducibile a un'ipotesi di consustanzialità fra soggetto e ¹⁷⁶ oggetto che si rivelano, per contro, come due opposti *incommensurabili*.¹³

Ciò non significa, a ogni modo, che la posizione di Lacan risulti in questa circostanza più perspicua e convincente di quella di Merleau-Ponty, e ciò per il motivo stesso della sua complessità: trovandosi a dover bilanciare fra la fenomenologia del soggetto e l'apertura all'oggetto, per tagliare il nodo gordiano sarebbe così stato costretto a ripiegare a favore della soluzione di un'ipostasi ontologica; la scelta di Lacan si è elaborata perciò in termini più contraddittori rispetto a quella di Merleau-Ponty, in quanto costantemente posta in una situazione in cui doveva sostenere la natura propria dell'oggetto freudiano con strumenti squisitamente fenomenologici. A comprova di tale congiuntura vi è, ad esempio, la seguente osservazione, dove egli confessa incidentalmente la propria professione di fede per l'euristica fenomenologica: "Se il significante dell'essere sessuato può esser così misconosciuto nel fenomeno, è per la sua posizione doppiamente celata nel fantasma, tale cioè da indicarsi solo là dove non agisce e da agire solo in virtù della sua mancanza. È in questo punto che la psicanalisi deve compiere il suo tentativo d'inoltrarsi nell'accesso del significante, in modo da poter tornare sulla sua stessa fenomenologia".¹⁴

13. Si noti, qui, una riconferma del cartesianesimo di Lacan, palesato dall'inassimilabilità fra *res cogitans* e *res extensa*, posizione ancora più inattuale, oggi, giacché ci troviamo ad assistere al successo del trend che persegue a tutti i costi l'obiettivo del monismo sotto la specie dell'olismo.

14. Ivi, p. 136.

Visione e sguardo

L'ultima fase del pensiero di Merleau-Ponty, quella cioè relativa alla riflessione sulle tematiche elaborate nell'opera *Il visibile e l'invisibile*, era dunque indirizzata a evidenziare il rilievo che la struttura topologica del *chiasma* assumeva nell'ambito della sua idea di ontologia e, in particolare, per quanto riguardava la fenomenologia dello sguardo, da noi intesa alla stregua di una vera e propria *intenzionalità dell'oggetto*.

È peraltro noto come questa stessa tematica che, ancora una ¹⁷⁷ volta, si reggeva su presupposti tipicamente fenomenologici, abbia rappresentato un momento di grande interesse anche per Lacan, che definiva a sua volta lo *sguardo* nella sua qualità di oggetto *a*, consentendo così di ipotizzare che *l'intenzionalità* non si riduce a essere prerogativa della sola soggettività.

L'operazione condotta da Merleau-Ponty giungeva perciò a dilatare il procedimento fenomenologico, consentendo così riconsiderare nell'ambito della dimensione ontologica l'alterità e, così, di decentrare il fuoco della visione rispetto alla centralità del soggetto.

La prospettiva merleau-pontiana circa il fenomeno della visione e dello sguardo, può essere esemplificata accennando alla sua predilezione teoretica per l'arte di Cezanne, per l'approccio rivoluzionario di questi alla pittura che ha aperto spazi a nuovi interrogativi sulla percezione; a tale rinnovata esperienza artistica corrispondeva filosoficamente una concezione più complessa, più ontologica dello *sguardo* che, come abbiamo avuto modo di accennare, trovava nel nostro filosofo la chiave per condurre in profondità l'interrogazione intorno allo statuto ontologico della percezione: questa, quale elemento chiave dell'interrogazione fenomenologica, era a sua volta posta radicalmente alla prova dell'istanza ontologica, forzandola ai limiti delle sue possibilità euristiche. Infatti, nell'appuntare l'attenzione sull'atto intenzionale dello sguardo, Merleau-Ponty conduceva a evidenza una consistenza d'essere che, se da un lato poteva trovare soddisfatte le proprie prerogative nell'immediatezza del fenomeno, dall'altro presentava l'opportunità di rinviare alla definizione di un sostrato ontologico, a un'origine invisibile che aveva il vantaggio teorico di essere condivisa da almeno tutti gli esseri visibili. Tale esigenza, che si offriva come problematizzazione della *funzione scopica*, era connotata, a sua volta, dalla specificità costitutiva dello sguardo nella sua particolare intenzionalità il quale, non esaurendosi nell'ambito della semplice visione, si presentava nella sua

esteriorità rispetto a essa, come *sguardo dell'oggetto*. In effetti, prima di Merleau-Ponty, la fenomenologia non *vedeva*, con altrettanta chiarezza, che la *funzione scopica* già costituiva potenzialmente qualcosa di ancor più complesso e di inesplorato di quanto si poteva generalmente supporre. ¹⁷⁸

Anche Lacan ha riflettuto sulle potenzialità che la pittura può offrire allo studio della percezione, circostanza sancita dalla scelta del dipinto degli *Ambasciatori* di Holbein come epigrafe del suo Seminario XI. Riteniamo che quest'opera sia stata colta da Lacan per la sua originale capacità di far apparire una particolare dimensione dell'invisibile, presentando all'osservatore una specifica deformazione della visibilità, e quindi come ciò che pone in atto l'epifania del rovescio occultato alla visione, ma che nel contempo è necessariamente in essa implicato e, cioè, *l'oggetto invisibile dello sguardo desiderante*: "Ma non è forse chiaro che lo sguardo non interviene qui che nella misura in cui non è il soggetto nullificante, correlativo del mondo dell'oggettività, a sentirsi sorpreso, ma il soggetto che si regge in una funzione di desiderio?"¹⁵

Lacan intendeva in generale sottolineare come il versante del desiderio era in ogni caso presente e, nel contempo, nascosto nella medesima rappresentazione e come, grazie alla tecnica dell'anamorfosi, il pittore riusciva a forzare la visione evidenziando plasticamente l'operazione mediante cui lo sguardo dell'oggetto determinava la cattura del soggetto, stendendo silenziosamente sulla visibilità le reti del desiderio. Holbein ha quindi reso evidente l'invisibile non semplicemente forzandolo alla visibilità, ma mostrandolo nella problematicità visiva di una deformazione ottica: lo *speculum*, ci dice il pittore, non ci restituisce mai l'identità di chi vi si pone di fronte, quindi la figura dell'identico non è altro che un nuovo rovesciamento del soggetto per riconoscersi, ed il mistero dell'oggetto occulto è l'indice di una presenza soggettiva che vi si riflette. Holbein ha quindi come *speculato* sulla visione, dipingendo l'apparizione di un impossibile oggetto, l'oggetto *a*, la cui presenza è nel contempo sovrastata e rivelata dalla semplice presenza degli altri elementi visibili circostanti; ed è forse la caratteristica specifica di ogni dipinto, nello spazio del quadro, quella di operare una sorta di *gravitazione* locale intorno all'elemento del desiderio, che non appartiene in sé alla dimensione del visibile: "Holbein rende visibile ¹⁷⁹

15. Ivi, p. 87.

qualcosa che non è altro che il soggetto come nullificato – nullificato in una forma che, propriamente parlando, è l’incarnazione fatta immagine del *meno phi* [-φ] della castrazione, su cui è centrata tutta l’organizzazione dei desideri attraverso il quadro delle pulsioni fondamentali”.¹⁶

Lo sguardo proviene dunque dall’oggetto, giunge da quel finto occhio, direbbe Lacan, occhio apparente, fatto non per vedere ma per essere visto, che ci guarda nella sua perturbante fissità con una seduzione avvolgente, con tutta la misteriosità di qualcosa la cui origine è invisibile giacché permane nella zona d’ombra del soggetto: è la potenza dell’occhio nella sua ubiquità, non destinato alla visione ottica, ma allo sguardo simbolico, la potenza dello sguardo dell’alterità che si mostra estranea, minacciosa e malevola. Del resto, anche Merleau-Ponty riconosce che “Ci si sente guardati [...] non perché qualcosa passi dallo sguardo al nostro corpo e venga a bruciarlo al punto visto, ma perché sentire il proprio corpo è anche sentire il suo aspetto per l’altro [...] sentire i miei occhi è sentire che essi sono minacciati di essere visti”.¹⁷

Il soggetto, dunque, sperando la presa del desiderio da parte dall’alterità incolmabile dell’oggetto, coglie questo stesso desiderio nel suo giungere dall’Altro, come il porsi di un interrogativo intorno a un godimento di cui il soggetto si sente minacciato: lo sguardo dell’oggetto è perciò la rappresentazione del desiderio nella sua alienazione come incombente ed inafferrabile godimento dell’Altro.

È in tal senso che lo sguardo proviene dal campo dell’Altro, e che si presenta come lo sguardo estatico dello stesso soggetto desiderante posto come *rovescio* nell’Altro; lo sguardo dell’Altro appare come il *trompe-l’oeil* della macchia, realizza in una contingenza la presenza della *virtualità* dell’Altro implicata dal soggetto stesso. Tanto è vero che, più in generale, anche nell’ambito variegato della natura, non è l’occhio vedente ad essere portatore dello sguardo, bensì l’ocello, il falso occhio, il baluginio della *cosa* che ci sta guardando, ¹⁸⁰ sguardo che mi precede sempre e dovunque. L’Altro *virtuale* contenendo così il sapere occultamente riflesso del soggetto è, per certo verso, l’analogo bergsoniano della *durata* del soggetto, la potenzialità virtuale della memoria come deposito

16. J. Lacan, *Il Seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 90.

17. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Editions Gallimard, Paris 1964; trad. A. Bonomi, revisione M. Carbone, *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 2003⁴, p. 257.

che crea, nei punti d'intermittenza dell'evento, l'esistenza soggettiva: l'è del soggetto ha dunque la sua sola consistenza, da un certo punto di vista, nella congiunzione evenemenziale fra un momento della continuità di una memoria nella sua finitezza e un momento della discontinuità dell'apparire dell'oggetto di desiderio nella sua infinitezza.

Se, dunque, per Merleau-Ponty, la visione è riferibile a una questione ontologica di co-appartenenza dei soggetti al fondo originario dell'Essere – fondo ipostatizzato nel concetto *carne* - in modo tale che, pur originando naturalmente dall'individuo, la visione continua a far parte di una più generale visione condivisa, per Lacan la visione è, per contro, una questione di struttura che iscrive il soggetto in una dimensione in cui già da sempre l'oggetto mi divide, misurandomi nello iato del desiderio e, nel contempo, l'Altro mi precede offrendomi nel suo campo l'oggetto-sguardo: "Lo sguardo che incontro [...] è, non già uno sguardo visto, ma uno sguardo da me *immaginato* nel campo dell'Altro [...] Lo sguardo [...] è appunto presenza d'altri come tale".¹⁸ L'Altro è, perciò, l'*interprete* rovesciato del mio desiderio, suscitato dalla mia separazione dall'oggetto primario. Pertanto, a rigore, il soggetto non si aliena nell'oggetto desiderandolo, ma proviene dall'oggetto separandosi: tale separazione è la dimensione del suo desiderio riflessa nell'Altro.

Notiamo tuttavia che, di là da ogni nostra altra mediazione interpretativa, entrambi gli approcci dei nostri autori, pur decretando la crisi dell'atteggiamento fenomenologico più convenzionale nel condurlo a un auspicato rinnovamento, permanevano nonostante tutto all'interno della sua stessa logica soggettivistica. Tutto si decideva, infatti, intorno al limite specifico della *funzione scopica* e, perciò, ¹⁸¹ della preminenza della percezione soggettiva, per quanto fosse ontologicamente elaborata: visibile e invisibile, invisibilità dello sguardo, rovesciamento in negativo dell'immagine soggettiva. In questo modo, perciò, né la fenomenologia della mancanza soggettiva da parte di Lacan, né la fenomenologia ontologizzante di Merleau-Ponty, sono riuscite ad affrancarsi da quello che continuava a essere il loro implicito e dominante punto di vista assoluto, vale a dire il soggetto; in tal modo era loro preclusa ogni possibilità di fare concretamente spazio all'incombenza del reale dell'oggetto: far ruotare l'oggetto intorno alla *funzione scopica* del soggetto, porre l'*invisibile*

18. J. Lacan, *Il Seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p.

come condizione di ogni visibilità, per quanto ciò abbia potuto depotenziare la centralità soggettiva, ha, infatti, significato rimanere in ogni caso all'interno della sua prospettiva assoluta.

Ontologia

Quella che si potrebbe definire, senza eccessiva prudenza, come l'*eresia* fenomenologica di Merleau-Ponty si manifestava pienamente, come abbiamo sopra accennato, nel suo rendere esplicita l'esigenza di un ripensamento di essa attraverso l'opzione ontologica. Fenomenologia *eretica*, quindi, poiché si caratterizzava nel dar voce al dubbio intorno all'assunzione dell'intenzionalità del soggetto intesa come strumento di direzione principale nella ricerca e, contemporaneamente, si applicava alla determinazione del centro dell'analisi rivolgendosi ad uno statuto più originario, dove l'essenza dell'oggetto non coincide con ciò che è semplicemente *posto* dal soggetto, ma si presenta nel suo darsi a partire da una consustanzialità dove, per soggetto ed oggetto, vige ancora uno stato d'indeterminatezza.

Pertanto, di fronte all'inconciliabilità dei fronti opposti del soggettivismo e dell'obbiettivismo, la scelta che Merleau-Ponty ritiene più efficace è quello ontologica, nello svolgimento di un ideale passaggio dalla fenomenologia della coscienza husserliana a quella heideggeriana del *Dasein*¹⁹ e, da questa, alla ricerca di un essere del 182 quale porre con più netta evidenza la sua natura pre-*riflessiva*, riferibile alla *Lebenswelt* nella versione aggiornata di un "Essere grezzo, selvaggio".²⁰

La dicotomia soggetto/oggetto, sostenuta dal razionalismo cartesiano nella sua inconciliabilità radicale è quindi, per Merleau-Ponty, soltanto derivata rispetto all'originaria compenetrazione fondata sul mondo percepibile con la

86.

19. "Intenzionalità criticata da Heidegger perché non permetterebbe di uscire dall'orizzonte solipsistico tracciato, a partire da Descartes, dal *fundamentum inconcussum*: la coscienza e la sua immanenza. Di più, a detta di Heidegger, Husserl a causa dell'intenzionalità, è rimasto 'chiuso nell'immanenza' della coscienza, cui ogni oggetto è ricondotto. Occorre, dunque, mettere in questione la sfera della coscienza, questionamento che solo una sfera diversa, ossia quella del *Dasein*, può mettere in atto." Cfr. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata*, cit., p. 78.

20. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 183.

sensibilità del corpo: “È secondo la struttura e il senso intrinseci che il mio mondo sensibile è *più vecchio* dell’universo del pensiero”.²¹ E, in ogni caso, questa ontologia esige il superamento non solo dell’inattingibilità dell’oggetto, ma anche della percezione come atto riservato ed interiore del soggetto. Infatti, il mondo “non si lascia collocare dalla parte dei ‘fatti di coscienza’ o degli ‘atti spirituali’”.²²

Eppure, l’operazione di Merleau-Ponty, favorendo la priorità dell’Essere grezzo e selvaggio sul soggetto e sull’oggetto separati, non destituisce radicalmente il concetto di *intenzionalità* allo scopo di fare spazio alla *donazione* spontanea dell’Essere, ma definisce una nuova dimensione la quale, per il fatto di consistere in una medesima *stoffa* ontologica, rende pensabile un allargamento, per così dire, dell’intenzionalità in capo all’oggetto che, a sua volta, sancisce una complessità ontologica tale da concretare l’insospettato versante, topologicamente *rovesciato*, dell’Essere.

Tale essere *rovesciato* è, dunque, configurabile come una determinazione dell’invisibile che, tuttavia, non coincide *tout-court* con il suo *negativo* siccome semplice *negazione del visibile*: “Il senso è *invisibile*, ma l’invisibile non è il contrario del visibile: il visibile ha esso stesso una membratura di invisibile, e l’in-visibile è la contropartita segreta del visibile, non appare che in esso”.²³ Merleau-Ponty si avvicina - così come abbiamo già avuto modo di osservare 183 con l’ipotesi di un’analogia fra *Altro* lacaniano e *chiasma* - tramite il superamento del *negativo* come visibile opposizione di una differenza, al versante prossimo all’inconscio, ma non in quanto semplice negazione assoluta del conscio, piuttosto come *il medesimo* rovesciato che a sua volta dispone, come unica sua visibilità, di accadere come *svista* che si riflette nel conscio.

Non pensiamo di forzare eccessivamente la concezione ontologica di Merleau-Ponty se la consideriamo come improntata a una sorta di *naturalismo*, in funzione di cui l’Essere non si effettua mediante la dimensione della *temporalità*, ma permane in un’eterna attualità che garantisce la permanenza, da sempre essente, del rapporto originario fra soggetto e mondo in tutti gli atti percettivi, di là dello scorrere soggettivo del tempo, essendo questo la dimensione che consente alla differenza di determinare la separazione

21. Ivi, p. 39.

22. Ivi, p. 49.

23. Ivi, p. 230.

concettuale fra soggetto e oggetto.

Eppure, tale prospettiva di natura ontologica, pur facendo propria la coerenza di uno stato originario, dove “la *soggettività* e l’*oggetto* sono un sol tutto”²⁴, non sembra a sua volta riuscire a presentare una soddisfacente determinazione della stessa relazione soggetto/oggetto: se, difatti, è ammissibile che, una volta correttamente posto il soggetto *incarnato*, possa così superarsi l’*impasse* del soggetto trascendentale, d’altra parte, la proposta della *carne* come sostrato della comunione originaria degli enti, rimane pur sempre solo un’indicazione, un progetto costantemente aperto all’indeterminatezza, giacché in tale direzione si guadagna certo la trasposizione su di un medesimo fondamento per il soggetto e l’oggetto, ma senza che nel contempo sia stata meglio approfondita e tracciata la struttura logica delle loro singole essenze e, di conseguenza, quella della loro relazione. In altri termini, se, con la *carne*, ci si dota di un presupposto che rende senz’altro più armonica la comprensione della *cooriginarietà* di soggetto/oggetto, si ha nel contempo la sensazione di trovarsi di fronte a un’impostazione eccessivamente mitologizzante e pertanto debitrice di un’ideologia che ripresenta ancora ¹⁸⁴ una volta, mutatis mutandis, la metafisica dell’*armonia prestabilita*.

Conclusion

La fenomenologia husserliana, proponendosi di *andare alle cose stesse*, era ben consapevole sia della lezione kantiana, sia della paventata deriva idealistica del soggetto trascendentale. Ammettere di poter in ogni caso formulare quel proposito significava ritenere di aver già risolto, almeno a grandi linee, i problemi gnoseologici o, almeno, d’averli correttamente impostati. Infatti, che la percezione spontanea potesse dimostrare la propria fecondità nella misura in cui fosse interrogata seguendo i criteri di rigorose operazioni filosofiche, si reggeva sull’assunto che le operazioni del soggetto avrebbero restituito essenzialmente l’oggetto. Ciò, tuttavia, sanciva non solo che la conoscenza avrebbe continuato a dipendere, kantianamente, dalle categorie soggettive, ma soprattutto dalla centralità dell’esperienza del soggetto. Eppure è proprio sul versante dell’esperienza, luogo dove si realizza il sapere attraverso le categorie, che sembra più arduo assimilarla alla forma astratta soggettiva della

24. Ivi, p. 202.

conoscenza: l'esperienza del soggetto finito, nel suo incontro con l'oggetto infinito, non può vantare la centralità delle categorie soggettive, ma è costretta a decentrarla nel punto del suo incontro con l'oggetto.

Inoltre, il sapere è generalmente caratterizzato dall'assunto che lo stesso soggetto costituisca, come all'inizio abbiamo accennato, un ente in sé unitario posto di fronte a un altro ente, l'oggetto: si offre così un approccio conoscitivo che non riesce a valorizzare correttamente la *molteplicità* - e quindi la divisione - strutturale dello stesso soggetto.

Il sapere del soggetto sull'oggetto è inoltre pregiudicato dal fatto che il linguaggio, attraverso cui il soggetto costruisce le proprie identificazioni, non solo non lo rappresenta ma lo aliena nel suo stesso esercizio; eppure non c'è altro modo per il soggetto di acquisire una propria *identità* - funzionale seppur immaginaria - se non passando attraverso un regime di *differenza*. Per quanto ciò sia paradossale, quel poco o molto d'identità che raggiunge, il soggetto ¹⁸⁵ lo ottiene *nella* differenza: l'identità scaturisce dalla percezione di questa, e che per l'uomo è, prima di tutto, *differenza sessuale*. L'essenza soggettiva si regge quindi non su di un nucleo di *identità del medesimo*, bensì su di un nucleo di *differenza dall'altro*.

Quando Lacan afferma che *non esiste rapporto sessuale* si riferisce perciò alla differenza originaria, poiché dichiarare viceversa la sua esistenza significherebbe presupporre che l'identità dei soggetti - di cui ognuno è oggetto per l'altro - precederebbe la loro differenza. Qualora dunque si ammetta che il soggetto che conosce l'oggetto o, più precisamente, che accumula un sapere su di esso, è un soggetto in ogni caso *desiderante* nel rappresentarsi un mondo che risponda al suo desiderio, proprio perciò si trova in una situazione di *secondarietà* logica che lo determina nell'incontro evenemenziale con l'oggetto.

È, tuttavia, un rilevante effetto del contatto col pensiero fenomenologico che tutte le escogitazioni teoriche di Lacan si organizzano - esplicitamente o no - intorno al soggetto come centro orbitale, come fuoco ottico che alla fine svanisce necessariamente nella sua sostanza, ma la cui assenza funziona in ogni caso da centro gravitazionale anche laddove l'oggetto è chiaramente riconosciuto nella sua preminenza logica.

Si consideri, ad esempio, il valore del significante. Uno dei fondamenti della teoria lacaniana è che il soggetto sorge nella rappresentazione effettuata da un significante per un altro significante: il soggetto esiste così a intermittenza e in

modo eteronomo. È evidente, in altri termini, la preminenza della catena significante nei confronti del soggetto che non solo subisce una radicale alienazione, ma finisce per essere un mero *epifenomeno* della materialità del significante. Tuttavia, con Lacan siamo comunque di fronte a un'operazione che permane all'interno della centralità prospettica e virtuale del soggetto trascendentale, confermandola. Anche se l'ottica è quella del passaggio che va dalla fenomenologia allo strutturalismo, poco importa: ci si trova in ogni caso radicati all'interno di un pregiudizio soggettivistico, dove l'impostazione sostanziale è quella del soggetto *come rovescio del proprio Altro*. L'Altro è, infatti, il luogo del *tesoro dei significanti*, il luogo de *lalangue*: in breve, ¹⁸⁶ l'Altro è l'agente che giustifica la soggettivazione dell'inconscio freudiano e forse, ancor più profondamente, esso è l'espressione dell'esigenza fenomenologica di soggettivazione dell'inconscio.

L'inconscient, c'est le discours de l'Autre: con ciò Lacan mira a destituire il soggetto, spostando in blocco la gravitazione del sapere in un campo prettamente simbolico la cui oggettività, insieme alla scientificità della scelta freudiana, sia finalmente garantita. Ma, così facendo, egli si mantiene nell'ambito di un *logocentrismo* dove il soggetto, per quanto ridotto a essere *servo*, continua tuttavia a farla da *padrone*.

Per quanto impegno vi abbia profuso al fine di purificare *l'oggetto della psicanalisi*, Lacan è dunque sempre stato condizionato dal proprio soggettivismo filosofico, persistente, pur se con minore evidenza, anche nella sua fase strutturalista. Per cui riteniamo di poter affermare che l'atteggiamento fenomenologico di Lacan si può genericamente svelare nel fatto che egli introduce il soggetto nella psicanalisi, lo pone dialetticamente, per poi procedere nel lungo lavoro d'avulsione dello stesso allo scopo di dare l'adeguata prevalenza all'oggetto di desiderio.

Infatti, se da un lato Lacan, proclamando la *sovversione* del soggetto (convenzionalmente inteso) da parte del significante, ne contestava la libertà e l'indipendenza di fronte all'oggetto, dall'altro lato non faceva altro che sostenerlo implicitamente di fronte alla sua esilità, giacché esso costituiva il sostrato originario riguardo al quale ogni esperienza doveva pur sempre essere ricondotta: *tutta la sua critica permane dunque nell'ambito della visibilità o dell'invisibilità fenomenologica* dove, in fondo, il soggetto è pur sempre il punto decisivo.

Ritornando all'ultimo Merleau-Ponty, possiamo concludere osservando che, per quanto riguarda il nostro tema, il suo problema era di contenere una soggettività esuberante, una soggettività che inevitabilmente si pone, per sua costituzione, con l'assoggettare l'oggetto imponendovi caratteristiche a esso aliene. La finezza dell'escogitazione del *chiasma*, dell'intreccio originario, mirava così a contenere la spontanea e incontenibile preponderanza del soggetto sull'oggetto, segnata, non da ultimo, dai sistemi simbolici che il ¹⁸⁷ soggetto escogita per forzare al proprio dominio l'oggetto, procedendo così alla stregua di una falsificazione.

Quello di Merleau-Ponty era dunque un soggetto che, tutto sommato così come avveniva per Lacan, rinuncia a sovrastare l'oggetto e che, in linea di fatto, escogita il ritiro della propria preponderanza nel tentativo di riconoscere la nuova dimensione nell'ambito dello stesso piano preriflessivo dell'oggetto.

Nonostante ciò, entrambi i nostri pensatori continuano a pagare un debito ancora rilevante nei confronti di un latente idealismo soggettivistico, il cui punto più sensibile si svela col timore della libertà creatrice dell'oggetto della scienza e, pertanto, pur essendo entrambi disposti a destituire il soggetto delle sue prerogative dominanti più classiche e convenzionali, essi persistono nel mantenere ad ogni costo la centralità soggettiva con lo spostarla sempre più nell'implicito del *non detto*.

In conclusione, l'elaborazione teorica di Lacan, che aveva come interesse finale il rinnovamento della lettura del pensiero freudiano, si presentava per questo motivo più eterogenea, dando perciò adito a una complessità di non agevole dominio. Tuttavia egli, forte del fatto di avere avuto come costante orientamento la scientificità dell'oggetto freudiano, è riuscito a mantenere salda una direzione sostanziale più stabile e sempre aperta all'interrogazione dell'oggetto. Si può così dire che egli ha teoreticamente navigato verso l'oggetto non semplicemente per evitare gli scogli che il soggettivismo gli frapponneva, ma per seguire la direzione di quella rotta tracciata idealmente da Freud.