

L'INCONSCIO E IL MONDO. JEAN-LUC NANCY LEGGE SIGMUND FREUD

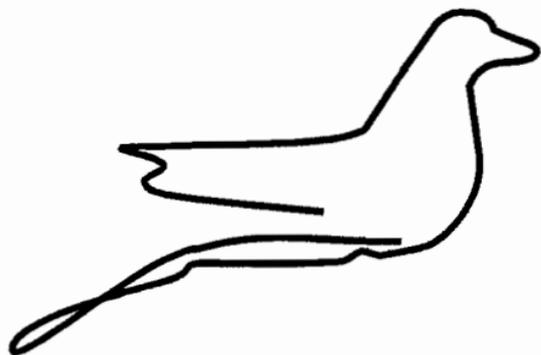
Federico Leoni

Nancy était un jour tombé en arrêt,
paralysé d'émotion devant ladite phrase de Freud
"Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon"
Jacques Derrida

1. Acefalo/Afallico

La tentazione sarebbe quella di fare a mia volta "un discorso senza capo né coda", "acefalo e afallico"¹. Come altro prendere infatti la parola intorno a Nancy? Come prendere la parola altrimenti se il discorso di Nancy è il discorso della *fine* di tutto questo – della fine del fatto che il discorso abbia capo e coda, che l'essere abbia capo e coda, e insomma, in una parola, della fine della filosofia o del "senso" che la filosofia proponeva? Come farlo, se, di più, si vuol dire qualcosa proprio del "punto" in cui il discorso di Nancy intreccia quello di Freud, della piega in cui Freud, o Nancy via Freud, si situa in quel bilico in cui tutto ha ancora capo e coda e nulla ha più capo e coda, principio e fine, *arché* e *telos*, alfa e omega, anima e corpo, Io ed Es?

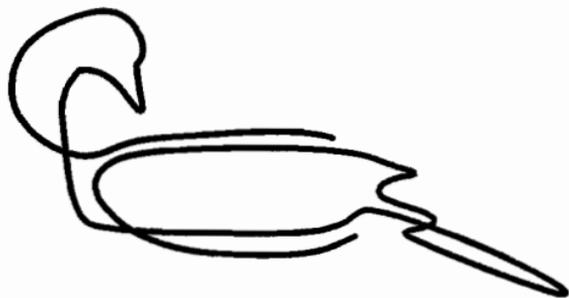
È il Platone del *Timeo*² a dire e a comandare che il discorso sia, come un animale ben formato, e come quel vivente perfetto ed eterno che è il cosmo, dotato di testa, di corpo (di un "ventre"), di coda. E con ciò a dire e a comandare che anche quel che il discorso dice abbia una testa, un corpo, una coda. E che l'uomo che pronuncia quel discorso e l'uomo di cui quel discorso parla abbiano capo e coda, inizio e fine e dunque significato, ininterrotta circolazione di significato (o come significato), da capo a coda e da coda a capo. Che, dunque, l'uomo, il discorso, il mondo siano l'uomo, il discorso e il mondo del significato: di un certo ordine o di una certa natura che è



Due tortore, 1993, ferro, 20x60x15

quella della significazione. “È per questo – chiosa Nancy in uno dei suoi libri più intensi, più radicali, *Corpus* – che noialtri, buoni vecchi platonici, sappiamo e non sappiamo che cosa sia un discorso senza capo né coda, acefalo e afallico. Sappiamo che è non-senso. Ma del ‘non-senso’ non sappiamo che farcene, perché non riusciamo a vedere oltre il senso³.

Ora, Freud si situa, in questo giro d’orizzonte, in una curiosa posizione. Di qui l’interesse che Nancy gli tributa, l’adesione e la distanza, l’affinità e l’estraneità che rimarca rispetto a lui occasione dopo occasione, lettura dopo lettura. Perché Freud prosegue per un verso questo stesso discorso che ha capo e coda e che dice che c’è capo e coda – o testa e fallo, legge e desiderio, padre e madre, coscienza e inconscio, psiche e corpo, io e mondo: nomi dietro i quali non è diffi-



cile rintracciare un palinsesto filosofico ben noto, il cui schema più generale, attraverso mille variazioni, è quello dell'opposizione radicale tra in-sé e per-sé. Per altro verso, tuttavia, Freud avvia tutto ciò allo sfascio. Ne incarna anzi il (coraggioso, metodico) fallimento e naufragio. "Quasi a propria insaputa", dice Nancy⁴. Il quale Nancy quindi, non stupisce, leggerà Freud contro Freud, sorprenderà volentieri Freud intento a parlare contro se stesso, a contraddirsi, a disegnare vie di fuga rapidamente nascoste sotto il tappeto del sistema, a soppesare tessere che non tornano nel mosaico complessivo, incapace di incastonarle nel disegno d'insieme quanto di accantonarle una volta per tutte.

Per questa via, insomma, Nancy coglierà la psicoanalisi stessa nel momento in cui – non intorno a questo o quel suo singolo risultato, ma nella propria interezza, nella propria fisionomia di disciplina, nel proprio progetto di fondo – si compie e finisce, raggiunge il proprio

fine e, insieme, la propria fine⁵: che sono anche la fine e il fine, il compimento e la dissoluzione, di una strategia millenaria che con Platone per la prima volta aveva preso parola – la strategia della metafisica, l’invenzione dell’uomo come uomo del significato, come alfiere del soprasensibile, come custode di una verità che, agostinianamente, abita *in interiore homine*, nella “casa” di psiche.

2. *Psyche ist ausgedehnt*

“*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*”, così suona quella che per Nancy è “l’espressione più affascinante e forse... più importante di Freud”⁶.

Si tratta di uno degli appunti che sono stati riuniti, con il titolo di “Risultati, idee, problemi”, nell’ultimo volume degli scritti freudiani⁷. Risalgono all’estate 1938, un anno circa prima della morte di Freud, e ne costituiscono il lascito estremo – nient’altro Freud affiderà alla scrittura, dopo questi enigmatici aforismi. Ma decisivo non è, semplicemente, il fatto che queste siano le ultime parole del padre; decisivo è che esse siano le parole con cui la psicoanalisi si dichiara in principio – nella propria *ratio* profonda e sin dal proprio gesto inaugurale – come una disciplina e un progetto finito, compiuto, votato alla dissoluzione di sé e del proprio oggetto. Sicché il fine della psicoanalisi, dice Nancy, è non tanto quello di analizzare (primo senso della *analysis* greca) quei sogni, quei lapsus, quegli atti mancati che danno accesso alla dimensione della psiche (o del profondo o dell’altro della psiche, come che si voglia chiamare quell’“inconscio” a cui torneremo presto ma che, fin d’ora lo si può anticipare, Nancy vede comunque come inindagata figura di qualcosa che è pur sempre concepito sul paradigma della psiche, del significato, dell’ordine psichico del significato o del “senso”). Il fine o la fine sarebbe piuttosto quello di dissolvere, quello della dissoluzione (secondo senso della *ana-lysis*) della dimensione stessa della *psyché*: il fine della psicoanalisi è la fine della psicoanalisi e del significato come significato interiore, analizzabile, ricostruibile o decostruibile secondo una logica che proprio l’“inconscio” contesta, o dovrebbe contestare, alla radice⁸.

Che significa infatti che “la psiche è estesa”? In quale gorgo è trascinata una disciplina che metta capo ad una simile sentenza? Per un verso, affermare che “la psiche è estesa” significa chiudere il millena-

rio rinvio della questione del senso e dell'esperienza (del senso dell'esperienza) alla dimensione dello psichico, del soggettivo, dell'interiore, del trascendentale. Per altro verso, significa tentare di rintracciarne altrove il luogo, la consistenza, la dinamica del senso: non più nell'interiorità o nell'anima, ma, per dire così, approssimativamente e orientativamente, nel corpo o nell'esteriorità. Di qui appunto i due sensi della lettura che Nancy dà del motto freudiano "*Psyche ist ausgedehnt*", i due percorsi e le due possibilità di pensiero (nietzscheana-batailleana e derridiana, si potrebbe dire, rispettivamente, fatta salva quella che mi pare una differenza significativa, specifica, che Nancy segna rispetto all'una e all'altra figura): racchiuse entrambe nell'evocazione nancyana dell'estensione di psiche (della sua *Ausdehnung*).

Altrove, e cioè nel corpo. Primo percorso. Si tratta infatti di capovolgere le cose: che la psiche sia estesa, significa che il luogo del senso e del nonsenso è non la psiche ma la sua eterna ombra, il corpo. "La psiche è, cioè, corpo", "essere-esteso e fuori di sé nella presenza al-mondo"⁹. Inflexione nietzscheana del discorso di Nancy, si direbbe appunto. "Tu dici "io"", ammonisce Zarathustra, "e vai superbo di questa parola. Ma più grande ancora – e non vuoi crederlo – è il tuo corpo e la sua grande ragione ... Dietro i tuoi pensieri e i tuoi sentimenti, fratello, vi è un maestro più potente ... Abita il tuo corpo, è il tuo corpo"¹⁰. Nota Nancy chiudendo il cerchio dell'aforisma freudiano: "non è un caso che Freud fosse ossessionato dalla topica, l'inconscio è l'essere esteso di Psiche"¹¹.

Per altro verso, non si tratta semplicemente – nietzscheanamente – di capovolgere le cose. Non si tratta solo di pensare l'inerenza del senso al corpo. "La psiche è cioè corpo"¹², dice Nancy, certo. Aggiunge però immediatamente: "non come "il corpo", ma come il corpo del senso"¹³; "non è un pensiero che si pretende del corpo, o dell'assenza di soggetto, che può darci la misura di un'altra *humanitas*"¹⁴. Si tratta allora di qualcosa di più o di diverso da un semplice capovolgimento, da un semplice scambio dell'anima con il corpo – cioè, da un falso scambio dell'anima con il corpo che è figlio dall'alternativa corpo/psiche, e in ultimo, della psiche stessa. Come sottrarsi a questo labirinto di impossibilità? Come pensare altro dall'anima e, insieme, come pensare un corpo che non sia "pura e semplice esteriorità

del senso”, “una qualche “materia” intatta”, “estremità caricaturale del “sensibile”, propria di ogni idealismo e di ogni materialismo”¹⁵? Come pensare, appunto, qualcosa come un “corpo del senso”?

Ecco formulato il senso ultimo della rilettura nancyana di Freud, della psicoanalisi e della figura – come dire, antropologica, metafisica, destinale – della “psiche”. Secondo percorso di Nancy, dunque. Rilettura molto più che nietzscheana o batailleana, in quanto vuole sì un’antropologia acefala (una *humanitas*, diceva Nancy, non soggetta al primato del *caput*, del significato, dell’anima, del soprasensibile), ma non si accontenta di rimbalzare le proprie istanze all’altro del *caput*, alle facili seduzioni di un’antropologia o di un pensiero del senso, del sensibile, del sensuale, del sesso come radice prima e ultima. Rilettura che, in questo senso, vuole un’antropologia che sia anche “afallica” (o che vuole, è facile vederlo, qualcosa di tutt’altro da una – nuova o vecchia – antropologia). Come pensare un’esteriorità che non sia “pura esteriorità del senso”? Come pensare il corpo “non come il corpo”?

3. *Lust/Vorlust/Endlust*

Tentiamo ora un’altra prospettiva. Anche il piacere, per Freud, ha capo e coda – pur essendo lui stesso la coda, il fallo, il corpo, il basso, di contro all’istanza dell’alto, al gioco dell’inibizione e sublimazione, all’ordine dello spirito, insomma, del differimento del godimento, dunque della civiltà e del suo strutturale disagio. Anche il piacere ha capo e coda, e cioè anche la coda ha capo e coda, come se, in un fratellale, ad ogni livello si replicasse la mossa platonica con il suo vasto seguito di effetti, tensioni, gerarchie, violenze¹⁶. Vi è infatti per Freud, è noto, un piacere iniziale e un piacere terminale, un innesco di tensione (di “eccitazione”) e una distensione (una “scarica”) riequilibratrice. E vi è poi, per Freud, un chiaro ordinamento, come dire, ontologico e assiologico all’interno di questa organizzazione del piacere, di questa teleologia (e forse, segretamente, di questa teologia del piacere). Vero e proprio piacere è quello terminale, quello della distensione, del ripristino della condizione iniziale. “Non mi sembra ingiustificato – scrive Freud nel terzo dei *Tre saggi di teoria sessuale*¹⁷ – fissare con una definizione questa differenza dell’essenza del piacere per eccitamento delle zone erogene rispetto all’altro per svuotamento

dei prodotti sessuali. Il primo piacere può essere pertinentemente definito *piacere preliminare* (*Vorlust*), in contrapposto al *piacere finale* (*Endlust*), o piacere di soddisfacimento, dell'atto sessuale".

Una volta di più, è a questo schema fatto "di capo e di coda" che si indirizzano le attenzioni e i sospetti di Nancy. "Il piacere non terminale imbarazza Freud"¹⁸, egli osserva anzitutto. Come può infatti il piacere essere piacere ed essere preliminare? Come può esserci piacere prima, a capo, all'inizio, se il piacere è essenzialmente piacere terminale, cioè, platonicamente (e aristotelicamente), compimento del processo, *entelecheia*, cerchio che si chiude e che circola in sé perfettamente equilibrato, perfettamente puntuale, e cioè (ci torneremo) perfettamente inesteso? Freud "non può far rientrare" il piacere dell'eccitazione "in uno schema governato, in ultima istanza, dalla regola dell'abbassamento della tensione"¹⁹. Il momento dell'eccitazione è l'esatto contrario dell'abbassamento e della distensione. È l'innalzamento della tensione, la tensione che si apre. Dunque è il dolore, ancorché propedeutico ad altro. È la disarmonia, l'eccesso irriducibile, ingovernabile. Che, tuttavia, anziché risultare doloroso, risulta piacevole. Un'intera antropologia, è chiaro, trema da capo a fondo di fronte a questo scandalo. La posta in gioco di una psicoanalisi altra, o di una *humanitas* altra, qual è quella di cui è in cerca Nancy, diventa allora quella di una nozione di piacere che si sottragga alle strette della logica dell'alfa e dell'omega, o alla poetica del prologo e dell'epilogo. Un piacere che sia pura tensione, pura differenza e non differenza ricomposta o ricomponibile, non tensione risolta o risolubile. Un piacere di "differenza ineguagliabile", scrive Nancy. Un piacere che "non si lascia riportare a sé o a un in sé, e che non si "identifica" che come la propria differenza da sé e in sé"²⁰. Un piacere, ancora, che si avvicina a quello di cui ha parlato Lacan affermando – con una formula "troppo famosa", osserva Nancy *en passant*²¹ – che "*la jouissance est impossible*".

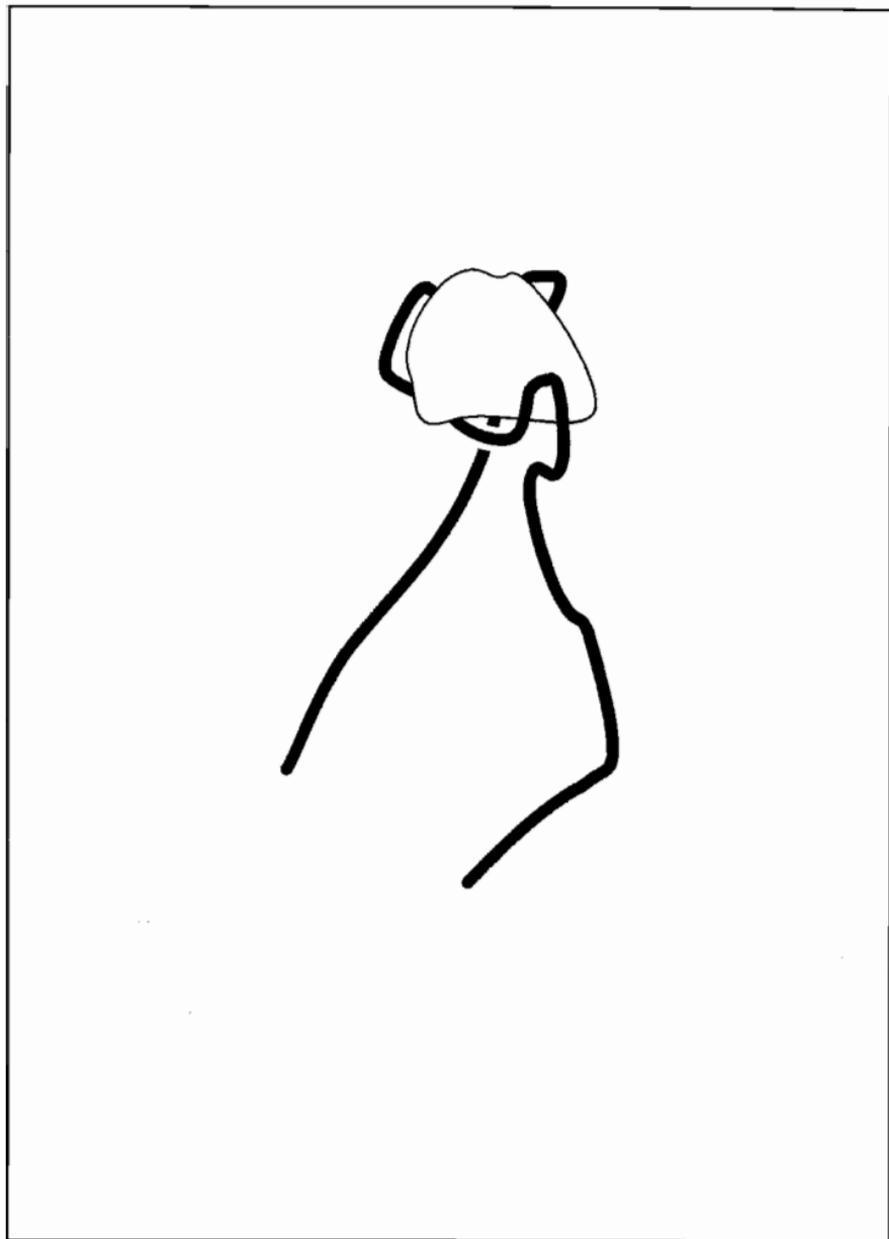
Non stupisce, allora, che proprio ad un testo dedicato alla celebre formula lacaniana – *L'"il y a" du rapport sexuel* – Nancy affidi la propria formulazione di un tale piacere radicalmente finito, a partire, ancora una volta, da Freud, eppure anche contro Freud, o, almeno, tra le pieghe del suo discorso: "Troviamo in Freud una testimonianza di questa stessa circostanza, a patto di districare quanto in lui rimane

ancora assoggettato ad un modello che oppone eccitazione (piacere cosiddetto “preliminare”) e soddisfazione (piacere cosiddetto “terminale”) da quanto eccede, per certi versi, quasi a insaputa di Freud stesso, questo schema di tensione e scarica. Il piacere viene nel desiderio e come desiderio – conformemente al senso del tedesco *Lust*, che Freud non manca di rilevare ... Il godimento è precisamente la simultaneità della distensione e dell'eccesso della tensione”²².

4. *Pietra, animale, uomo*

Che cos'è una psiche che è corpo, un corpo che è corpo del senso, un senso che è tensione e non risoluzione? La domanda si potrebbe tradurre anche, molto semplicemente, in questa: che cos'è un “corpo”? Un corpo qualsiasi, un qualsiasi corpo – che cos'è? O anche: che significa “qualsiasi”, in che consiste il carattere “qualsiasi” di un qualsiasi corpo (di un qualsiasi corpo di senso, si diceva: ma la questione è appunto: che cos'è un corpo di senso, come e in che senso il corpo e il senso sono non l'investimento dell'uno sull'altro o dell'uno da parte dell'altro, ma esattamente il medesimo?). E ancora: come pensare un corpo qualsiasi, e cioè non il mio o il tuo, non il corpo di un io o di un tu, cioè non un corpo pensato nella sua inerenza o dipendenza o discendenza da un certo regime di significato, di soggettività, di interiorità, ma un corpo in quanto tale, un corpo in quanto corpo? È ancora una volta la domanda nancyana intorno all'“esteriorità” che non sia “pura esteriorità del senso”, all'esteriorità che non sia semplice rovescio dell'interiorità, all'ipotesi di un'antropologia (o di una non-antropologia, di nuovo) che non sia assoggettata alla figura del *caput*, ma neppure a quella sua esatissima ombra, calco, doppio che è, in tutta la varietà delle sue accezioni, la figura della “coda”. È ancora quella domanda, che dalla dissoluzione del senso come senso interiore, psichico, soggettivo, trascendentale, tenta il gesto estremo di pensare l'impensato di un'intera tradizione. Ci avviciniamo ad essa come per cerchi concentrici. Vediamo.

Un corpo “qualsiasi”, assolutamente, integralmente “qualsiasi”. È questo l'esito, la questione, la domanda più necessaria alla strategia di Nancy, alla sua rilettura della psicoanalisi alla luce della proposizione freudiana su “*Psyche ist ausgedehnt*”, e dell'ontologia che ne deriva (o che, per Nancy, è inevitabile derivarne; o, ancora, in cui è



Atlante, 1995 (ferro e ciottolo del fiume Cellina, 65x45x40 cm.)

impossibile non risolvere una psicoanalisi che, giunta al suo fine, sia anche e perciò giunta alla sua fine – alla sua fine in quanto “psico”-analisi²³). Ancora Heidegger, al cuore della sua *Destruktion*, aveva lasciato sopravvivere isole di ontoteologia ipertradizionalista. La pietra non ha mondo, l’animale è povero di mondo, l’uomo solo ha mondo, si legge nelle celebri analisi di un corso del 1929-1930²⁴ (ma in modo del tutto analogo, in *Essere e tempo* si leggeva che l’uomo è nel mondo, è essere-nel-mondo, ma non al modo in cui il pesce è “nell’acqua” o la chiave è “nella toppa”). Come non vedere che la pietra non ha mondo perché è mondo, che l’uomo ha mondo perché non è mondo – e cioè, perché quella è corpo integralmente, essenzialmente, e perché questo, l’uomo, è invece essenzialmente e integralmente altro dal corpo? Nulla di diverso se si fosse detto: la pietra (o la chiave) non ha anima, l’animale (il pesce) è povero di anima, l’uomo ha (è) l’anima (la psiche, la *res cogitans*, l’interiorità in cui il corpo, la *rex extensa*, l’esteriorità sono accolte e pensate, e tradotte dal loro nudo in sé nel vivo del “per sé” o del “per me”).

La *Destruktion* heideggeriana non aveva distrutto molto, almeno in questo caso; chiosa infatti Nancy: “questa tripla scena è assolutamente platonica nell’accezione più unilaterale e “metafisica” del termine”²⁵. Ecco allora il passo successivo, ecco il supplemento che alla *Destruktion* di Heidegger la *déconstruction* di Nancy aggiunge (secondo percorso, si diceva, heideggeriano ma anche derridiano – derridiano ma anche, si vedrà, segnato da una differenza d’accento non insignificante). L’ontologia del corpo che “*Psyche ist ausgedehnt*” annuncia deve essere un’ontologia del corpo “qualsiasi”, si diceva. Cioè, un’ontologia del “comune” tra qualsiasi corpo (incluso il mio corpo) e qualsiasi altro corpo (incluso il corpo dell’animale, incluso il corpo della pietra). Come pensare questa comunanza, come pensare ciò che è comune nella differenza senza farne una sostanza, un substrato, e dunque, di nuovo, una figura del *subjectum* idealistico o un’effigie materialistica dell’*hypokeimenon*? Come pensare l’estensione come tratto del corpo qualsiasi, come fare dell’estensione il tratto del senso o il “corpo del senso” stesso? Ecco, di nuovo, variata e identica a se stessa, la domanda che Nancy pone a Freud o attraverso Freud – attraverso quell’episodio estremo e drammatico che è segnato, nella storia della metafisica, dall’avvento della psicoanalisi.

“Sebbene non si tratti di prestare alla pietra un’interiorità”, Nancy propone (e in certo modo conclude), “sebbene si tratti anzi di fare “tutt’altro”, è al corpo della pietra, è col corpo della pietra che si deve far iniziare il senso: qui non si danno “soggetto” e “oggetto” ma posti e luoghi, scarti, mondo possibile, mondo che è già”²⁶. E ancora: “Tutti i corpi, gli uni fuori dagli altri, costituiscono il corpo inorganico del senso”²⁷.

5. Quattro postille

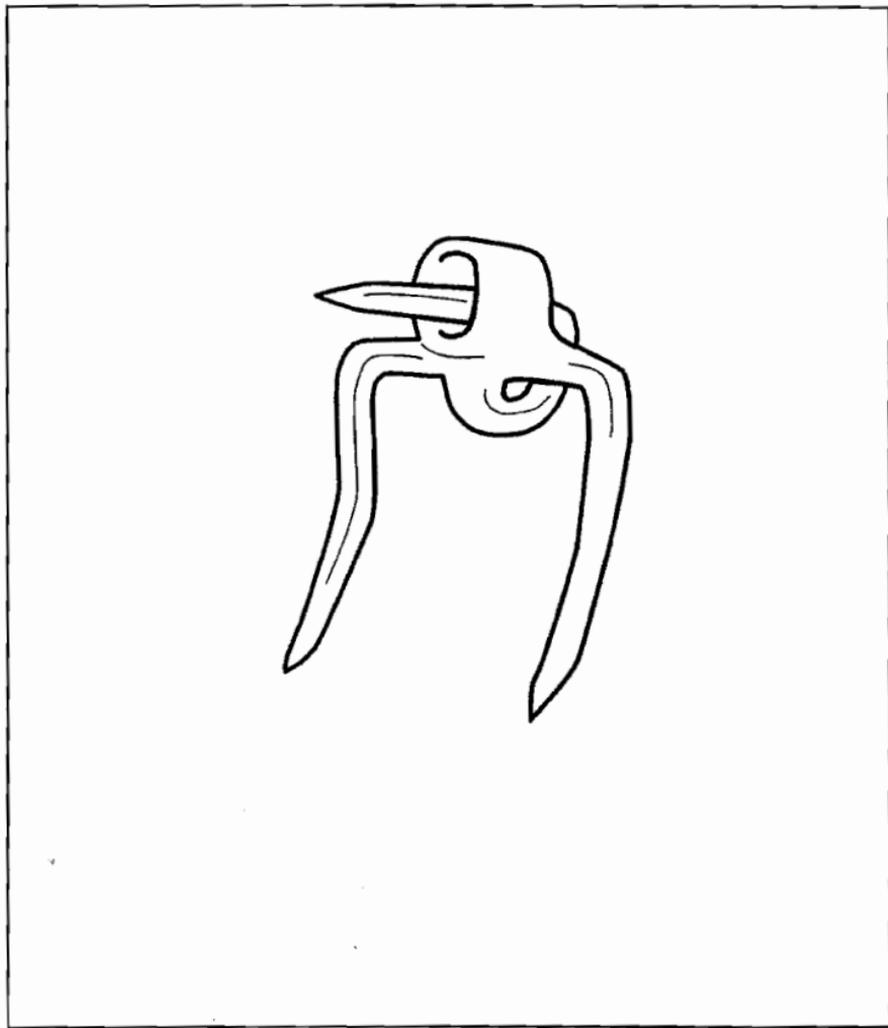
Ecco che la linea che separa l’organico dall’inorganico, il minerale dall’animale, l’animale dall’uomo si rivela meno netta di quel che sembra. Linea sfrangiata, seghettata, ingarbugliata. Inattesa comunanza tra pietra, animale, uomo. Pietra, animale, uomo, corpi qualsiasi, in ciascuno dei quali, senza privilegi di sorta, abita il senso. In quanto ciascuno di quei corpi è abitato da (o anche “è”, semplicemente) uno scarto, una distanza, uno stacco. Figure dell’estensione, dell’*Ausdehnung* intravista da Freud al termine della sua carriera, che per Nancy divengono, *ipso facto*, figure del senso – “corpo del senso”, per usare un’espressione già ricordata, corpo “inorganico” del senso (cioè corpo inorganico dell’organico, come si dovrebbe o potrebbe azzardare).

Domanda: ma con ciò non ci si limita ad abbracciare la causa dell’in-sé contro quella del per-sé, senza avvedersi che l’in sé è già sempre ed è sempre soltanto una figura del per sé (e viceversa)? Senza avvedersi che, per dirla con Hegel, l’inorganico è già sempre il riflesso e la riflessione dell’organico e nell’organico? Che, per dirla con i termini (già derridiani) di Nancy, lo scarto, la differenza non è mai differenza o scarto puro, perché uno scarto puro equivale ad un nulla di scarto, perché lo scarto per essere tale dev’essere registrato, iscritto, trattenuto in uno “spazio” che è, perciò stesso, spazio di un non-scarto (e dunque in qualche modo non-spazio)? Una differenza, per essere puramente e radicalmente differenza, dovrà insomma anche essere differente (o differenza) da sé, e dunque, per dire così, dovrà essere rigorosamente indifferente anche nella/alla propria differenza. Senza un filosofo che, acquattato tra i cespugli, osservi lo scacco tra pietra e pietra, non c’è né lo scacco, né la pietra²⁸.

Sul piacere E, tuttavia, tutto questo non lo sa forse Nancy per

primo? Certo che sì: in un testo coevo a *Il senso del mondo*, e intitolato *Le poids d'une pensée*, si legge infatti: “Fuori di sé” non dev’essere neppure un altro genere di regime o di sistema “puro” ... è un esilio, un’erranza, un’oscillazione che, come per un colpo di frusta, accade da sé a sé”²⁹. E poi, quel che più importa rispetto alla lettura nancyana di Freud, quella di una differenza differente da sé (e dunque in sé indifferente oltre che differente) costituisce (a meno di qualche variante di superficie) la definizione stessa che del piacere dà Nancy in diretto dialogo con Freud (e che, oltre che del piacere, Nancy dà implicitamente o esplicitamente del senso stesso, dello “scarto” come segreto del corpo come “corpo di senso”): “Piacere identico a sé nell’estraneità a sé”: non sarà questa la formula del piacere in generale? E più in particolare, non sarà questa natura o struttura di differenza da sé che vediamo svilupparsi in Freud?”³⁰ Piacere identico nella differenza (piacere dell’identità tra identità e differenza): piacere della coincidenza tra tensione e distensione e insieme di tensione tra tensione e distensione, si potrebbe dire con una formula nancyana già incontrata, che ora sembra illuminarsi ulteriormente.

Sulla carne e sul corpo senza organi Si deve, credo, intendere l’idea di corpo che Nancy elabora anche nella sua implicita (e talora esplicita) opposizione ad un duplice ordine di “avversari”: all’idea merleau-pontiana di carne, da un lato, e, dall’altro, all’idea deleuziana di corpo senza organi. Se la comune posta in gioco delle proposte di Merleau-Ponty e di Deleuze è in linea di massima condivisa da Nancy – la necessità dell’elaborazione di un pensiero o di una pratica del “senso” che si sottragga alle aporie di una logica o di un’ontologia tradizionalmente trascendentalista-soggettivista – molti sono i sospetti che Nancy nutre rispetto all’esito cui quell’esigenza sembra metter capo, tanto in Merleau-Ponty quanto in Deleuze. Se, infatti, è il tratto di “appropriazione” del corpo proprio che Merleau-Ponty (nel *Visibile e l’invisibile*) critica nel corpo proprio della fenomenologia, e se è la gerarchia segretamente metafisica che Deleuze (nell’*Antiedipo* o in *Millepiani*) intende colpire al cuore attraverso l’elaborazione della figura artaudiana del corpo senza organi, all’uno come all’altro Nancy sembra tuttavia obiettare che non è attraverso un semplice rovesciamento (dal proprio all’improprio, dall’organismo al disorganismo) che si sarà guadagnato un piano di pensiero libero dal-



Autofago, 1996, ferro (tridente), 30x20x15 cm.

le ipoteche trascendentaliste cui ci si intendeva sottrarre. Sia l'improprietà della *chair* merleau-pontiana sia l'inorganicità o il "disorganismo" deleziano prendono infatti interamente le misure da ciò da cui intendono smarcarsi. Perciò il corpo a cui mira Nancy non dovrà essere né proprio né improprio, né organico né a-organico. Dovrà esse-

re, dice Nancy, un corpo “di danza” (“corpo è una parola di danza”, si legge in *Corpus*). Un corpo in cui, si direbbe, a danzare è precisamente il gioco del proprio e dell'improprio, il divenir-proprio attraverso l'improprietà, il divenire-improprio attraverso la proprietà (o il gioco dell'organico e dell'inorganico, il divenire-inorganico attraverso l'organizzazione, il divenire organico attraverso l'inorganicità). La figura di pensiero cui una simile danza obbedisce, è facile notarlo, è, ancora una volta, quella di una tensione tra opposti, ma di una tensione che non mira né ad una sintesi conciliatrice, né al rovesciamento di un opposto a favore dell'altro. Ora, come e dove accade questo mobile intreccio di proprio e improprio, di organico e inorganico? Come e dove, cioè, il corpo “danza” questo suo gioco, questa sua ininterrotta tensione? È di nuovo nel confronto con Freud e con la psicoanalisi che Nancy mette a punto la propria posizione: “sarà bene allora dire che il rapporto come zonaggio, cioè come configurazione di un corpo-di-rapporto (di un corpo come luogo del senso del rapporto) inizia e va ben al di là della semplice occasione sessuale. Freud stesso descrive come il piacere si accenda ora alla vista, ora all'udito, ecc. Passo dopo passo scopriremo che c'è rapporto sessuale in potenza ovunque sia in gioco qualcosa come un rapporto, in senso assoluto. Cioè ovunque sia in gioco qualcosa che potremmo definire come un'infinitizzazione in atto di due o più di due realtà finite, che si volgano l'una all'altra, che aprano l'una all'altra l'intimità della loro infinità”³¹. Ci torneremo tra breve.

Sulle seduzioni dell'inorganico Assonanza e differenza del “corpo inorganico del senso” di Nancy rispetto al “mondo dell'inorganico” freudiano: rispetto al potente, seducente fantasma che Freud, in *Al di là del principio di piacere*, evoca sulla scena metapsicologica nelle vesti del “senso” di ogni senso, del luogo ultimo cui mira, obliquamente, segretamente, ogni pulsione (“l'aspirazione più universale di tutti gli esseri viventi” è quella di “ritornare alla quiete del mondo inorganico”³²). Anche per Nancy il senso è l'inorganico o è nell'inorganico. Ma non al modo freudiano della “quiete”, del piacere come “zero di tensione” a cui mirerebbe il vivente, e della morte come “zero” assoluto. Quanto, piuttosto, al modo di una tensione, di un'inquietudine che non conosce alcuno “zero”, e che già lo stacco inorganico tra pietra e pietra assegna al destino di un infinito, inazzerabi-

le eccesso: “tutti i corpi” (ricordiamo ancora questo passaggio, e prolunghiamolo) “gli uni fuori dagli altri costituiscono il corpo inorganico del senso. La pietra non “ha” senso. Ma il senso tocca la/alla pietra ... Senso, materia formantesi, forma facentesi compatta: esattamente lo scarto di un tatto”³³. Il che significa anche, e per altro verso: non c’è (di nuovo) alcuna netta partizione tra l’organico e l’inorganico, né, dunque, alcuna possibilità di affermare che il “senso” pulsionale profondo si risolva nel movimento che va da qua a là, dall’organico all’inorganico. Sicché si dovrebbe infine chiedere: e se *non* fosse poi propriamente questione di una tensione che è dell’organico verso l’inorganico *né*, in effetti, di una tensione che è semplicemente “già” dell’inorganico o nell’inorganico – ma di una tensione che è, puramente e semplicemente, “tra” organico e inorganico, di una tensione che non è organica né inorganica ma in cui ciascuno di essi (l’organico, l’inorganico) si dà nell’altro e per l’altro (e come altro)? Se tutto quel che c’è fosse semplicemente la piega, il senso come piega, dello stesso e nello stesso? Proprio questo sembra essere l’esito cui giunge Nancy. (In un certo senso, questa, si vedrà via via, non è che un’altra formulazione di quell’identità-estraneità, di quella distensione-tensione in cui consiste – così si leggeva in *Système kantien du plaisir* – il piacere.) Ci torneremo tra breve.

Sul corpo isterico Questione della psiche come corpo, del corpo come psiche o, come ad un certo punto Nancy dice, questione del “corpo psichico”. Tutto il lavoro di Nancy intorno a Freud, è chiaro, è un tentativo di riscrittura della psicoanalisi (ma si dovrebbe dire: della metafisica, di cui la psicoanalisi è un’espressione particolare e, insieme, esemplare) – di riscrittura non tanto nel segno della ricongiunzione di corpo e psiche (significherebbe prendere per buono ciò che anzitutto Nancy rifiuta, cioè la loro partizione, il loro dualismo, la loro consistenza e la loro “verità”), quanto nel segno della loro, diciamo così, implosione. L’isteria si situa da subito, nella storia della psicoanalisi, in una posizione limite, che costringe Freud a pensare (anche, già lo si è detto) contro se stesso, a far spazio nel proprio sistema a qualcosa di estraneo, di perturbante. Si pensi, di nuovo, a ciò che Nancy scopre a proposito dell’“imbarazzo” che la teoria freudiana sperimenterebbe di fronte al fenomeno del “piacere preliminare”. Per certi versi, l’isteria pone alla psicoanalisi un problema analogo.

Per questo il fenomeno isterico finisce col giocare un ruolo altrettanto decisivo nel confronto di Nancy con Freud. Il nodo del contendere è l'idea stessa (platonico-freudiana, platonica e ancora freudiana, per dire in fretta) del corpo come di un "significante". Del corpo, dunque, come espressivo, significativo, di un'istanza, di un significato che abita altrove. Ora, come pensare un corpo che non è "significante" semplicemente in questo senso secondo, al modo in cui ad esempio per la scienza linguistica "significante" è il segno materiale, il corpo fonico o grafico di un significato soprasensibile o "mentale"? Ecco il problema di Nancy. Ecco il motivo di fondo del suo confronto con la psicoanalisi in generale, il suo tentativo di ripensarla alla luce della scoperta che "la psiche è estesa", ed ecco il rilievo improvviso in cui si pone, in questo orizzonte, quel caso limite che è il corpo isterico: il cui destino, si direbbe, è sospeso tra le opzioni contrapposte di un integrale investimento di senso, di una completa trans-sustanziazione, di una risoluzione senza residui nell'ordine di una significatività soprasensibile, e di un suo altrettanto integrale disinvestimento di senso, di una caduta assoluta del significato nell'ordine della materialità più opaca, inanimata, de-psichicizzata. "È ancora più sorprendente, quindi, che un certo discorso della psicanalisi si ostini, negando il suo oggetto, a fare del corpo un che di "significante", invece di smascherare la significazione come ciò che dappertutto fa ostacolo agli spaziamenti del corpo. Quest'analisi rende "ectopico" (o "utopico") il corpo *fuori-luogo*, lo volatilizza e lo indicizza sull'incorporeo del senso. Pare così che l'isteria diventi esemplare: un corpo saturo di significazione. E quindi niente più corpo [...]. Io vedrei invece nell'isteria un corpo che abita talmente l'incorporeo del senso, da renderlo muto ed esibire al posto suo un pezzo, una zona di as-significanza. Bisognerebbe, infatti, capire se l'isteria è impegnata soprattutto nella traduzione, nell'interpretazione o se invece è decisa, nel suo intimo, a bloccare la trasmissione del senso. Discorso incarnato o corpo che blocca: chi non vede che senza un corpo che blocca non ci sarebbe più isteria?"³⁴.

6. *L'inconscio è il mondo*

Infine. L'ultima parola di Freud è la prima di Nancy: "la psiche è estesa", si legge nei frammenti che Freud lascia incompiuti nel 1938;

“l'inconscio è il mondo”, scrive Nancy in uno dei frammenti raccolti nel suo libro forse più luminoso, *Il senso del mondo*.

Ripensare la psicoanalisi significa, per Nancy, passare dalla prima alla seconda proposizione, da “la psiche è estesa” a “inconscio è il mondo”. O meglio, significa comprendere come l'una frase dica esattamente – punto per punto, anamorficamente – ciò che l'altra dice (anche in questo senso, “quasi a sua insaputa”, Freud “il pensatore”³⁵ non fa quindi altro che traghettare, ad ogni passo, la psicoanalisi fuori dalla psicoanalisi).

“Inconscio è il mondo”, dice Nancy. Come può essere? In che senso può esser così? Rileggiamo: “Quel che Freud aveva chiamato maldestramente, come erede della tradizione romantica, l'‘inconscio’, non è per nulla un'altra coscienza o una coscienza negativa, ma è, in definitiva, il mondo. L'inconscio è il mondo in quanto totalità di significabilità, subordinata a nient'altro che alla propria apertura. Per la psicoanalisi, questa apertura non apre su niente, ed è quel che si tratta di sostenere, di sopportare. Per questo la sua testimonianza è impeccabile e irrecusabile quanto la ‘fine della filosofia’. [...] La questione è piuttosto di sapere come concepire il ‘niente’ stesso. O è il vuoto della verità, oppure non è nient'altro che il mondo stesso e il senso dell'essere-al mondo”³⁶.

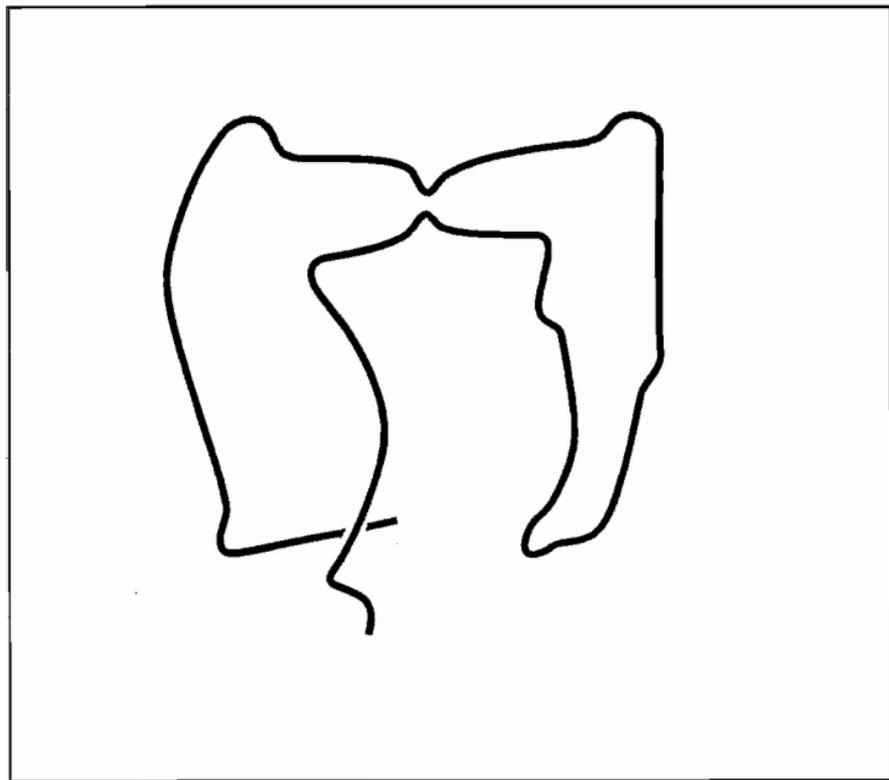
Che la psiche sia estesa significa dunque, per Nancy, che l'inconscio è il mondo (ancora dalla straordinaria lettura di Descartes condotta in *Ego sum*, ecco un passo già ricordato che conviene ripetere e prolungare: “non è un pensiero che si pretende del corpo, o dell'assenza di soggetto, che può darci la misura di un'altra *humanitas* [...] ma non è neppure – soprattutto non è – un pensiero del soggetto come effetto di struttura, di storia o di finzione, o, ancora, come effetto d'inconscio, d'immaginario, di simbolico”³⁷). E tuttavia, in che senso è al “mondo” che ci si dovrà rivolgere, una volta che la psiche, la struttura, la storia, la finzione si siano rivelate incapaci di offrire ciò che ci si attendeva da loro – la chiave dello scrigno del senso? Ma questo è di nuovo Platone, verrebbe fatto di dire. È di nuovo il *Timeo*. Il discorso senza né capo né coda va a capo, ed ecco che mostra la coda (anche se si dovrebbe aggiungere, anche qui: basterà mostrare la coda, basterà puntare semplicemente sull'altro del *caput*? E ancora: poteva bastare l'intento di fare un discorso senza né capo né

coda per sfuggire alla stretta platonica? Non si tratta piuttosto, in entrambi i casi, d'altro – d'altro da un discorso platonico, ma anche d'altro da un discorso semplicemente antiplatonico^{38?}).

Sta di fatto che ciò che là, nel *Timeo*, si divideva – psicologia e cosmologia, antropologia e cosmologia, soprasensibile e sensibile, significato e mondo – là, nel *Timeo*, era anche ancora unito. Platone pensava – forse come sempre – anche contro di sé. L'altra faccia dell'istituzione della psicologia, dell'antropologia come discorso sull'uomo in quanto animale psichico, in quanto animale del significato psicologico, animale della psicologia, animale del *caput*, della legge, è infatti la cosmologia (è la verità rovesciata del *caput*, cioè la coda, cioè il corpo, cioè il sensibile, cioè, appunto, il mondo). L'altra faccia è il discorso sul mondo, sul mondo che è un animale o sull'animale che è il mondo – animale o mondo per nulla povero, heideggerianamente, e insieme per nulla ricco, poiché quel che qui si pensa, nel *Timeo*, segna la soglia in cui quella partizione accade, e dunque in quella partizione non è incluso, a quella partizione non è assoggettabile. L'altra faccia della psicologia è, insomma, un discorso sul mondo, e, cioè, letteralmente, una cosmologia. O anche (e anzi), se si tratta dell'altra faccia di un discorso che chiamiamo psicoanalisi e che racconta della *analysis* di *psyché*, della dissoluzione di psiche, si tratterà qui analogamente, simmetricamente, di un discorso che racconta della dissoluzione di *cosmos*, di un discorso che sorge al limite tra l'impossibilità della "illustrazione" di un *cosmos* e la necessità della perlustrazione di un *mundus* o di una molteplicità di mondi, di modi e di occasioni in cui il mondo, con una formula heideggeriana, si fa mondo³⁹. Di che "mondo" si tratta? E come il mondo "si fa" mondo? Che ha a che fare questo suo "farsi" con il farsi del senso e dei corpi come "corpi di senso"?

7. L'apertura e il taglio

Proviamo a dire così: mondo è l'apertura inconoscibile/inconscia entro cui ogni corpo, ogni cosa diviene conoscibile/cosciente, cioè, in ogni senso, viene al significato. Inconscio è il momento o il movimento di questa apertura, di questa venuta del mondo e nel mondo nelle cose e delle cose, nei corpi e dei corpi. Inconscio è il mondo nella sua apertura, cioè il mondo in quanto mondo che si apre (ma, appunto,



Bacio, 1993 (ferro, 65x55x35 cm.)

non c'è altro mondo se non il mondo che si apre, e che di continuo, aprendosi, si fa mondo; il che è quanto dire: il mondo non è mai una cosa o un insieme di cose, e ancor meno "la totalità", come pure una volta Nancy dice, delle cose e dei corpi). Inconscia è l'apertura del mondo nel mondo, cioè la venuta delle cose e dei corpi: la venuta delle cose alle cose, dei corpi ai corpi – a nient'altro, evidentemente, le cose e i corpi potrebbero infatti venire, poiché non c'è altro, al mondo, che il mondo e l'apertura del mondo (le cose e i corpi nella loro apertura). Sicché la venuta delle cose alla cose, dei corpi ai corpi, è anche e anzitutto una venuta alla loro venuta, un'apertura alla loro apertura, al loro moltiplicarsi, al loro disseminarsi: "il mondo non è in primo luogo l'ordine definito di un insieme di determinatez-

ze che pongono e fanno valere le loro differenze e le loro relazioni (non è, insomma, un *cosmos*...). Ma il mondo è innanzitutto fatto dalla permutabilità, dalla sostituibilità di tutte le cose... ‘Qualche cosa’ è libera di essere pietra, albero, palla, Pierre, chiodo, sale, Jacques, numero, traccia, leonessa, margherita...”⁴⁰.

Mondo è dunque la venuta dei corpi ai corpi (corpi “qualsiasi”: chiodo, leonessa, margherita, appunto). Dei corpi, ai corpi – e, anche, a partire dai corpi. Nient’altro c’è, infatti, che corpi. Tutto il “gioco” di Nancy, il gioco del mondo e della sua venuta “inconscia”, non saputa, agita al di qua di qualsiasi sapere e di qualsiasi sapersi, deve reggersi su quest’unica risorsa: quella del corpo o dei corpi. Come pensare tutto questo? Come pensare l’apertura del corpo, il corpo come apertura, il corpo come venuta del corpo al corpo (come venuta del corpo nel corpo)? Come pensare questo “taglio” o questo “niente”, posto che Nancy, per dire “apertura”, dice anche “taglio” o “niente” (o “scarto”, come quello che accade tra pietra e pietra)? E come pensare che il taglio o l’apertura o lo scarto di questo corpo, di questi corpi, siano l’apertura del mondo, il suo inconscio aprirsi, dunque il luogo che un tempo – “romanticamente” – Freud aveva potuto ascrivere all’inconscio?

C’è un taglio del corpo e nel corpo, attraverso cui o in cui il corpo viene al corpo e viene nel corpo. C’è un taglio attraverso cui o in cui tutto ciò avviene. Che significa? La chiave, Nancy la offre di nuovo in *Corpus*. E, nelle pagine di *Corpus*, di nuovo in un punto nevralgico del suo confronto con Freud. “Capo e coda, infine, i corpi lo *sono* anche: sono *la discontinuità stessa dei posti di senso, dei movimenti e dell’organismo, degli elementi della materia*. Un corpo è il luogo che apre, distanzia, che spazia capo e coda: *dando loro luogo* per fare evento (godere, soffrire, pensare, nascere, fare l’amore, ridere, starnutire, tremare, piangere, dimenticare...)”⁴¹. O, se si vuole, la chiave Nancy già la offriva in *Ego sum*, dove per la prima volta ricorreva nella sua opera, salvo un breve saggio su rivista dell’anno precedente, la frase-talismano freudiana: “la psiche è estesa, non ne sa nulla”⁴². *Ego sum* interpretava quell’aforisma scavando in direzione dell’estensione, dell’estendersi dell’estensione, del movimento di apertura, o di taglio, attraverso cui, per dire così, l’estensione si estende, e cioè il corpo si fa corpo, il mondo si fa mondo nei (suoi) corpi, o nel (suo)

farsi corpo. “L’incommensurabile estensione del pensiero è l’apertura della bocca”, scriveva, d’un tratto, come in un soprassalto, Nancy in quelle pagine⁴³. La bocca diventava così l’esempio emblematico di un corpo che si tocca e si fa, in sé e da sé, distanza: “*Bucca* sono le guance gonfie, il movimento, la contrazione e la distensione del soffiare, mangiare, sputare, parlare... Il bambino (non dirò il soggetto) freudiano non s’inizia attraverso uno “stadio orale”. Si apre anzitutto in una bocca, la bocca aperta di un grido, ma anche la bocca chiusa sul seno... e la bocca socchiusa che dal seno si distacca, in un primo sorriso, in una prima mimica il cui avvenire è il pensiero. La bocca è l’apertura di *Ego*, *Ego* è l’apertura della bocca. Ciò che vi ha luogo, è che vi si dia spaziamento”⁴⁴.

8. *La danza*

Il corpo dunque danza in ogni suo gesto – si chiedeva infatti a suo tempo: dove danza il corpo, come danza il corpo? In ogni gesto appunto (ma “psiche” è il nome di questa danza del corpo, di questo scartarsi dei corpi e nei corpi). In ogni gesto un corpo si dà l’indifferenziato fondo della propria provenienza (che non c’è mai se non in quel gesto: non c’è nessun “fondo”, insiste Nancy) e la figura di differenza che è o che diviene o a cui è destinato (che non c’è mai, a sua volta, se non in quel gesto: nessuna differenza “è” o “c’è” mai, Nancy ripete).

In ogni “niente” o in ogni “taglio” di questa danza differenza e indifferenza si decidono e si indecidono, si intrecciano e si dividono: sono lo stesso e tuttavia (e perciò) non lo sono (in ogni taglio si intrecciano e si dividono, cartesianamente, l’anima e il corpo, il corpo e la psiche, come lo “sfuggimento”⁴⁵ del corpo al corpo stesso nel gesto, e come la retroflessione-interiorizzazione di quella divisione e di quell’intreccio nella sua figura futura, che è, che sarà, o che sarà chiamato “la psiche” (quasi fosse una sostanza, un’altra sostanza, un luogo o una qualsiasi consistenza retrospettivamente certissima). “Niente” le divide e “niente” le fa essere.

“La psiche” che “è estesa” è quest’estensione che viene estendendosi, questa molteplice venuta all’estensione e dell’estensione, che non “è” mai ma che “fa” essere. “Psiche” è, per finire, il nome platonico-cristiano (forse irrinunciabile) di questo attivo e vivo “niente” –

ma anche “mondo” lo è, nome di questo attivo e vivo niente, di questo gioco o di questa danza ontologica. Perfetta coincidenza e non-coincidenza, dunque, di “mondo” e “psiche” nel loro evento, nel loro taglio reciproco, nel loro sorgere dal niente e anche “per” niente: cioè nel loro sfuggirsi l’uno all’altra nel punto esatto in cui si annodano – nel loro fare-disfare, in ogni punto, “corpo”.

1 J.-L. NANCY, *Corpus*, Paris, Métailié 1992, tr. it. di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995, p. 14.

2 PLATONE, *Timeo*, 47 b-d.

3 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 14.

4 J.-L. NANCY, *L'“il y a” du rapport sexuel*, Galilée, Paris 2001, p. 35.

5 Sulla fine come compimento, come *telos* e insieme come *thanatos*, e, ancora, sul loro intrecciarsi nella tematica della “fine della psicoanalisi”, NANCY si sofferma in *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, in “Bordures”, n. 1, Montréal 1982 (inutile, forse, ricordare che un gesto di pensiero profondamente affine governa l’analisi hegeliana della cosiddetta morte dell’arte e quella heideggeriana, e poi derridiana, della fine della metafisica).

6 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., 21.

7 “*Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*” (“la psiche è estesa, non ne sa niente”): S. FREUD, *Ergebnisse, Ideen, Probleme, Gesammelte Werke*, Bd. XVII, *Schriften aus dem Nachlass*, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 152; tr. it. di R. Colorni, *Risultati, idee, problemi*, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 566 (da cui ci discostiamo, in accordo con la versione che ne propone Nancy). Per una lettura di que-

ste pagine *en psychanalyste*, anziché *en philosophe* com’è quella qui esaminata di Nancy, rinvio a S. MISTURA, *La terribile tenerezza. Saggio sull’amore narcisistico*, Borla, Roma 1991, e a P. FÉDIDA, *Le Site de l'étranger. La situation psychanalytique*, PUF, Paris 1995.

8 J.-L. NANCY, *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, cit.

9 *Ibid.*, p. 21.

10 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1988, Bd. 4, tr. it. in *Opere filosofiche*, a c. di S. GIAMETTA, Utet, Torino 2002, vol. I, p. 431.

11 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 21 (e tuttavia: non c’è, se vogliamo chiamarla così, un’“ossessione” per la “topica” già in Platone (ancora nel *Timeo*, ad esempio), di cui la o le topiche freudiane sembrano essere in ogni senso le eredi? Sulla figura di un Platone antiplatonico, per dire così, dovremo tornare). In ogni caso, si veda in proposito anche J.-L. NANCY, *De l’âme*, in *Le poids du corps*, Beaux-Arts, Le Mans 1995, tr. it. di L. Gazziero, *Dell’anima*, in “Teoria”, XVII, 1997, 1, p. 15, dove un identico progetto di *extensio* di una *res cogitans* tradizionalmente pensata come inestesa conduce Nancy a tentare la mossa più azzardata, a spingersi nella tana del lupo: “per dirla in modo

arrogante, pretendo di mostrare come per Descartes la *res cogitans* sia un corpo. E Descartes in fondo lo sa bene. Sarebbe dunque necessario sviluppare tutto ciò ch'egli dice a proposito dell'unione dell'anima e del corpo, unione che è altrettanto evidente che l'*ego sum* stesso". Sul medesimo tema cartesiano, cfr. J.-L. NANCY, *Ego Sum*, Flammarion, Paris 1979, p. 38 e 163: "l'arealtà si estende come il luogo inassegnabile dell'esperienza informe che il "soggetto" fa del "proprio" caos"; "l'uomo è colui che si spazia, e che forse non dimora mai altrove che in questo spaziamento, nell'arealtà della sua bocca" – ci torneremo.

12 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 21.

13 *Ivi*, p. 23.

14 J.-L. NANCY, *Ego sum*, Flammarion, Paris 1979, p. 160.

15 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 23.

16 Sul piacere in PLATONE, matrice di una sterminata tradizione che riecheggia anche letteralmente in Freud, oltre al celebre esordio del *Fedone*, cfr. ancora *Timeo*, 64 d.

17 Ci riferiremo al solo testo freudiano a cui NANCY si rifaccia nelle sue analisi, le *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. di *Tre saggi di teoria sessuale*, in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino 1970 (qui, p. 517); ma un altro testo almeno meriterebbe di essere considerato in questo contesto: *Il problema economico del masochismo*, in *Opere*, cit., vol. X.

18 J.-L. NANCY, *Système du plaisir (kantien)*. Avec postscriptum freudien, in *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, p. 79.

19 *Ibid.* Scrive infatti FREUD nel terzo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (cit., p. 516): "con il carattere di tensione dell'eccitamento sessuale si connette un problema, la soluzione del quale è altrettanto difficile quanto importante per comprendere i processi sessuali. Nonostante le divergenze di opinioni che nella psicologia dominano a questo riguardo, io insisto sull'opinione che un sentimento di tensione comporta necessariamente il carattere del dispiacere [...]. Ma [...] ci si trova di fronte al fatto che tale eccitazione viene senza dubbio sentita come piacevole". Fanno eco a questa preoccupazione di Freud per la perturbante presenza di un piacere di tensione anziché di distensione le considerazioni del già citato saggio *Il problema economico del masochismo*: è chiaro che l'antieconomicità masochista, che Freud a giusto titolo percepisce come una minaccia alla tenuta del proprio sistema ("il masochismo ci appare dunque nella veste di un grande pericolo"), costituisce invece un altro degli squarci attraverso cui si fa strada, dall'interno stesso della psicoanalisi, la prospettiva di un altro paradigma del piacere – quello di un piacere della *dépense*, dell'eccesso, dello squilibrio irriducibile, a cui, si vedrà, chiaramente mira il batailleano Nancy.

20 J.-L. NANCY, *Système du plaisir (kantien)*. Avec post-scriptum freudien, cit., pp. 79 e 80.

21 *Ivi*, p. 79. A Lacan, e in qualche misura anche al Freud di Lacan, NANCY ha dedicato, in collaborazione con Ph. LACQUE-LABARTHE, *Le Titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973.

22 J.-L. NANCY, *L'"il y a" du rapport sexuel*, cit., p. 35.

23 "L'ontologia del corpo è l'ontologia stessa", scrive NANCY in *Corpus*, cit., p. 16: "l'esistenza ha come essenza il non avere affatto essenza. È proprio per questo che l'ontologia del corpo è l'ontologia stessa [...]. Il corpo ontologico non è ancora stato pensato. L'ontologia non è stata ancora pensata: essa è fondamentalmente ontologia del corpo = del luogo d'esistenza". Sulla tematica del "qualsiasi", cioè sul carattere "quodlibetale" dell'ontologia di Nancy, cfr. invece *Il cuore delle cose*, in J.-L. NANCY, *Un pensiero finito*, cit., pp. 154 sgg, a cui torneremo tra poco. Interessanti poi le analogie (e le differenze) che una simile posizione presenta rispetto al progetto di una "psicoanalisi ontologica" delineato alla fine degli anni Cinquanta e primissimi Sessanta da MAURICE MERLEAU-PONTY (nel *Visible et l'invisible*, tr. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993, p. 280, su cui cfr. M. CARBONE, "La parola dell'augure", in S. MISTURA, *Figure del feticismo*, Einaudi 2001, pp. 262-291) ed espressamente ripreso, è noto, da JACQUES LACAN nel *Séminaire XI (Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse)* (1964), Seuil, Paris 1973, p. 31: "[...] appunto di una funzione ontologica si tratta in questa *béance*, attraverso cui ho ritenuto di dover introdurre la più essenziale funzione dell'inconscio".

24 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, a c. di F.W. VON HERRMANN, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, tr. it. di P. Cordiando, a c. di C. ANGELINO, *I concetti fondamentali della metafisica*, il melangolo, Genova 1999, § 290.

25 J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997, p. 78.

26 *Ivi*, p. 80.

27 *Ivi*, p. 81.

28 Non ci siamo allontanati di molto dal cerchio incantato dell'aforisma freudiano "la psiche è estesa, non ne sa niente". Nel primo dei testi in cui NANCY vi fa riferimento (*Psyche*, in "Première livraison", n. 16, Paris 1978), così si legge infatti: "Psiche è estesa, *partes extra partes* [...]. Nessun inscatolamento, nessun accavalamento, tutto è il fuori di un altro fuori [...]. Psiche non ne sa nulla, nessun rapporto, per lei, tra quei luoghi, quegli spazi, quei pezzi di superficie". Proprio perché tutto, qui, è *extra*, proprio perciò non c'è sapere. Una psiche così fatta non può essere che integralmente inconscia (e dunque anche per questa via, priva di capo e di coda, di alto e basso, di chiarezza e oscurità, legge e anarchia). Non può che coincidere col più perfetto non sapere e non sapersi (un sapersi, e un sapere che attraverso quel sapersi si instaurasse, potrebbe infatti aver luogo soltanto a condizione di un certo *intra* che si intrecciasse a quelle *partes extra partes*, o in cui quelle *partes extra partes* si intrecciassero o si inflettessero, facendo dell'*extra* la piega dell'*intra* o (il che è lo stesso) dell'*intra* la piega dell'*extra*). JACQUES DERRIDA – in un lungo omaggio all'amico intitolato *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, in part. p. 26 – sembra voler trarre Nancy esattamente in questa direzione, forse forzandolo, certo attribuendogli qualcosa che, nel passo poco fa ricordato e da Derrida minutamente commentato, non è davvero dato sentire se non, forse, come assenza, come necessità, se è poi tale, disattesa: "tutto è il fuori di un altro fuori" – egli dice – ed è la formula di una piega di cui si deve tenere conto: l'essere-fuori rispetto ad un altro fuori forma il ripiegamento di un divenire-dentro del primo fuori, e così

via. Di qui, in ragione di quella piegatura, gli effetti d'interiorità di una struttura costituita da nient'altro che da superfici e da fuori privi di dentro".

29 J.-L. NANCY, *Le poids d'une pensée*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1991, p. 13.

30 J.-L. NANCY, *Système du plaisir (kantien)*, cit., p. 78.

31 J.-L. NANCY, *L'"il y a" du rapport sexuel*, cit., p. 44.

32 S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. di A. M. Marietti, R. Colomi, *Al di là del principio di piacere*, in S. Freud, *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

33 J.-L. NANCY, *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993, tr. it. di F. Ferrari, *Il senso del mondo*, p. 81 (trad. modificata).

34 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., pp. 21-22. Sebbene Freud non abbandoni mai un modello esplicativo che vede l'isteria come un movimento di "traduzione", attraverso cui un corpo che è puro e inerte supporto viene investito da un significato proveniente da altrove e di diversa natura ("ci si convince facilmente che questi attacchi non sono altro che fantasie tradotte nella dimensione motoria", si legge ad esempio in *Osservazioni generali sull'attacco isterico*, tr. it. in *Opere*, vol. V), egli stesso (in *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche*, tr. it. in *Opere*, cit., vol. II, pp. 82-83) sembra riconoscere al corpo isterico una sua autonomia e specifica significatività. Vanno in questa direzione, credo, le osservazioni secondo cui l'isteria produce i suoi sintomi "come se l'anatomia non esistesse",

sulla base della "rappresentazione banale, popolare degli organi e del corpo in generale". Si direbbe che Freud, non gli facesse schermo il fatto di riconoscere questa "rappresentazione del corpo" solo per differenza da quella dell'anatomia, e per diminuzione o degrado rispetto alla "verità" di quest'ultima, sia sul punto di scoprire autonomamente ciò che la fenomenologia indagherà di lì a poco, pur tra mille ambiguità, in termini di "schema corporeo" (e che nient'altro che questo tenterà di pensare: un corpo che è in sé significativo, un corpo che non "traduce" il senso ma che lo "è" – anzi, che lo "muove", lo fa accadere, secondo il senso greco di "schema" che rinvia non tanto ad un possesso o ad una stasi, ma, diciamo così, ad una tensione gestuale (eventualmente, nella figura estrema del "blocco" cui appunto accenna Nancy).

35 "Quasi a sua insaputa": J.-L. Nancy, *L'"il y a" du rapport sexuel*, cit., p. 35; quanto a Freud "il pensatore", e non "Freud, il terapeuta", cfr. J.-L. NANCY, *Das unendliche Ende der Psychoanalyse*, cit. Ci si dovrà chiedere, tuttavia, se in questo privilegio accordato d'emblee al Freud pensatore rispetto al Freud terapeuta non si nasconda il rischio di passare accanto a qualcosa di decisivo senza coglierne tutto il peso: anche, e anzi soprattutto, in ordine alla problematica nancyana dell'"estensione" di una psiche (di un ordine del significato, insomma, conscio o inconscio) che Freud aveva sin lì pensato, metafisicamente, come incorporeo, soprasensibile, inesteso. Un'intera dimensione della psicoanalisi (e non solo della psicoanalisi: della metafisica stessa), una dimensione che andrebbe forse sommarariamente indicata come quella delle loro costitutive "pratiche" (di voce e di parola, di linguaggio e di silenzio), ha probabilmente molto a che vedere proprio con l'insorgere e con il mantenersi

di qualcosa come un significato incorporato o un ordine dello “psichico” per differenza, esclusione, opposizione rispetto ad un altro ordine che è quello del “corpo” e dell’“estensione”. Forse per questa via si dovrà tentare una risposta ad una domanda ancora aperta: quale altra pratica psicoanalitica (o non psicoanalitica) potrà iniziare sul finire della psicoanalisi come pratica metafisica (o teoria metafisica) della psiche come “*res inextensa*”?

36 J.-L. NANCY, *Il senso del mondo*, p. 62.

37 J.-L. NANCY, *Ego sum*, cit., p. 160.

38 Questo andare a capo (“torniamo di nuovo brevemente da capo”) e mostrare la coda (il corpo, il mondo, cioè il campo di “tutti gli animali mortali e immortali”) è poi, alla lettera, il gesto con cui PLATONE avvia il *Timeo* alla sua conclusione (69 b-e) – non potremo soffermarci su ciò, ma è evidente la tensione interna al testo platonico, che, di nuovo, sembra pensare anche “contro” se stesso, secondo un itinerario tutt’altro che univocamente “platonico” nel senso che Nancy sembra attribuirgli in *Corpus*, cit., p. 14.

39 Sono i temi che NANCY affronta, tra l’altro, in una recente raccolta di saggi intitolata *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002 (tr. it. di D. Tarizzo, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003).

40 J.-L. NANCY, *Il cuore delle cose*, in *Un pensiero finito*, cit., p. 155.

41 J.-L. NANCY, *Corpus*, cit., p. 18.

42 J.-L. NANCY, *Ego sum*, pp. 160.

43 *Ivi*, p. 161.

44 *Ivi*, p. 162 (noto di passaggio il gioco di parole dell’ultima frase, inevitabilmente perduto nella mia traduzione: “*ce qui s’y passe, c’est qu’il s’y espace*”). Inutile ripetere che – al di là delle motivazioni specifiche di quel passaggio (il confronto con il tema freudiano dell’oralità) – quella della *bucca* è in Nancy la figura di infinite altre “occasioni” in cui il corpo “*s’y espace*” (si pensi – vi è una ricca letteratura fenomenologica e postfenomenologica in proposito, di cui dà conto ad es. Derrida nel citato *Le toucher* – allo sfiorarsi di una mano con l’altra, o della lingua e del palato, e poi, al di là delle figure più o meno emblematiche di questo “toccare il/del toccare” (la formula è di Merleau-Ponty), ad ogni punto del corpo in cui il corpo si piega su di sé e si divide da sé, si fa estensione o si dà, da subito, come estensione.

45 In *Corpus* Nancy così recupera, fulmineamente, il “non ne sa niente” della “psiche estesa”: “La psiche è, cioè, corpo, ed è proprio questo che le sfugge, e che (si potrebbe pensare) sfuggendole la costituisce in quanto psyché e nella dimensione di un non-(potere/volere)-sapersi”. Ma (proverei a chiosare) è il corpo che le sfugge – anzi è il corpo che si sfugge, e che proprio in questo sfuggirsi delinea lo spazio di un “si” o di un “sé” o di un “ego” (che, evidentemente, non può essergli presupposto; sicché neppure si dovrebbe dire, a rigore, che qui c’è qualcosa come un corpo che “si sfugge” nel senso di “sfugge a sé”: qui non c’è un sé, ma semplicemente un anonimo “sfugge”, un “esso sfugge”, il cui luogo assente-eventiente non è, per ora, altro che il “niente” o il “taglio” stessi.