

Jacques-Alain Miller

DUNQUE

L'orientamento lacaniano

A cura di
ANTONIO DI CIACCIA

Dunque è la parola che introduce la parola della fine, è la parola che esibisce nel discorso la sua armatura razionale. La verità del *dunque* non è la verità che spudorata mente, è la verità armata, la verità logica.

Casa Editrice Astrolabio

1

Costrizione logica

*Polisemia del dunque – Il colpo di dadi – Il dunque della
passe – L'uscita vera*

Dunque, riprendo. Riprendo, dunque. *Dunque, donc* è la mia parola, la parola con cui faccio il titolo e la partenza per discorrere quest'anno. *Donc!* Avrei potuto dire *ding donc* per segnalare che il *donc* zoppica, o ancora, per gli eruditi, il rapporto che il *donc* potrebbe avere con il *Ding*, il *Ding* freudiano. Non dico *ding donc*, ma *donc, donc* nudo e crudo, *donc* per cominciare, mentre *donc* significa o segnala che si sta per finire, che ci si avvia alla conclusione. *Donc*, mirabile *donc*, non è la parola della fine. È la parola che introduce la parola della fine, segnala che il momento di concludere è scaduto. *Donc* è dunque la parola logica per eccellenza, e si può dire che essa esibisce, nel discorso, la sua armatura razionale. Specialmente quando è in testa a una frase, si fa consonare la consonante finale: *donc!* Littré segnala, e ci sono altre tracce all'inizio del xx secolo, che *donc*, all'interno di una frase, dovrebbe essere pronunciato *don*, con l'elisione fonica della *c* finale, ma non sono sicuro che questo sentimento linguistico sia ancora il nostro. *Donc*, nell'introdurre una frase, valorizza il carattere logico del proposito.

Cos'è dire *donc*? È dire che non parlo a caso. Chi dice *donc*? Bisogna essere veramente sfacciati per dire *donc*. Chi dice *donc*? È la verità che parla? Se è lei, non è la verità che dice *io*. Non è la verità che Erasmo ha fatto salire sulla scena travestendola da pazzia e che Lacan ha denudato. La verità che dice *donc* non è quella che dice *io*. Sarebbe piuttosto quella che dice *on* (*si*), quell'*on* che, dopo tutto, si fa sentire in *donc*. La verità del *donc* non è la verità in costume di Eva. Non è la verità che corre, che volteggia, che si nasconde, che sorprende, che mente spudoratamente, che vi gioca dei tiri, che se la fila. La verità che dice *donc* è la verità armata, la verità in armi, Giovanna d'Arco che avanza. O forse è la verità incatenata, la verità con i ferri ai piedi. Insomma, la verità logica. È il caso di notare che vi è un certo abuso nella parola 'logica' che s'impadronisce del *logos*. Il *logos* non si riduce alla logica.

Come dicevo, questo *donc* armato tuttavia non è così semplice. Prendiamo un po' in considerazione la lingua, quella che noi parliamo qui. Questo *donc* non è così semplice, non è un tasema elementare, per così dire. Ci sono altri *donc* oltre al *donc* che condensa la forza logica, altri *donc* oltre al *donc* della costrizione a pensare, della costrizione a dedurre. C'è il *donc* che, dopo una digressione, annuncia che si riprende il seguito del racconto principale: dunque dicevo... Di questo *donc* Littré dice che è “di semplice transizione per tornare al tema”. È un ‘torniamo a bomba’, *‘revenons à nos moutons’*. È un *donc* pastore.

C'è anche il *donc* dello stupore, dell'incredulità, il *donc* della sfida: ma guarda un po'! (*tiens donc!*), Suvvia! (*Allons donc!*) E perché mai? (*Pourquoi donc?*).

La polisemia di *donc*, tuttavia, non è tale da vedervi correre lo stesso filo in tutta la sua lunghezza. Di questo si tratta: là dove c'è *donc*, c'è filo, c'è il filo del discorso. Il *donc* di transizione indica che si riprende questo filo del discorso. Il *donc* di sorpresa indica che il filo, eventualmente implicito, è rotto, ma questo filo c'è e bisogna aggiustarlo, così all'impronta. Il *donc* segnala, anche nella sorpresa, che il fatto c'è e ora mai bisognerà includerlo nei dati che saranno premesse del seguito del discorso, occasioni di nuove concatenazioni. Il *donc* d'incredulità, ‘Ma che storia!’ (*En voilà donc, une histoire!*) vuol dire che il filo del discorso resiste a ciò che lo vuole rompere, sottolinea l'antinomia del fatto, o dell'allegazione, e della catena discorsiva. Ohibò! (*Fi donc!*) Non lo si dice più tanto, ma lo si trova ancora in Molière. *Fi donc!* È ciò che ritorce il filo del discorso: ti sfido a non filartela dinanzi al mio *donc*.

Non è da oggi che io amo il *donc*. Come prova, basti pensare a ‘Mais où est donc Ornica?’ la frase mnemotecnica che permette di ricordare la lista delle congiunzioni coordinative in francese, che Damourette e Pichon classificano come ‘strumenti’ (*struments*). Come sapete, hanno creato il loro vocabolario per parlare specialmente della lingua francese. Hanno costruito la parola *strument* a partire da *struo* (in latino: costruire), per designare i termini che fanno parte del materiale propriamente costruttivo del linguaggio. Precisamente fanno di *donc* un “avverbio *affonctif* strumentale”, dove *affonctif* descrive una modalità di concatenazione dei termini linguistici tra loro. Si tratta di una categoria più ampia rispetto a quella delle congiunzioni coordinative, in quanto ingloba anche gli avverbi e le preposizioni.

Donc da solo può essere una frase completa se ve lo presento in forma interrogativa, forma interrogativa che viene marcata solamente dall'intonazione. Voi enunciate qualcosa e io vi dico: *dunque?*... In questo

modo vi comunico che al discorso manca la conclusione e vi invito a darla. O, se ritenete di averla data, vi invito a esplicitarla, a sviluppare la vostra conclusione, a portare a compimento il vostro pensiero. Di questo *dunque* interrogativo rivolto all'Altro si può dire che è uno zeugma, e cioè che in questo *dunque* è logicamente implicato tutto un contesto antecedente che è precisamente ciò che volevate dirmi. Pietro è andato a teatro e Paolo al cinema. ‘Paolo al cinema’ è uno zeugma perché implica che si prenda nella prima proposizione ‘è andato’ e lo si trasferisca a questo ‘Paolo al cinema’, che di per sé manca di verbo. ‘Paolo al cinema’ è uno zeugma perché rinvia a un contesto antecedente. Si trovano zeugmi anche nell'altro senso, che spesso sono più difficili da decifrare, per lo meno nella lingua parlata. Si può dire che questo *dunque* è zeugma o che è in posizione zeugmatica rispetto a quanto avete enunciato anteriormente. Ho detto: *avete enunciato*, ma non posso impedirmi di pensare che forse qui ho sempre tenuto un discorso sotto l'egida del *dunque*, e anche sotto la frusta del *dunque*, questo “boia spietato”, per riprendere un verso di Baudelaire che non verte sul *dunque* ma sul piacere. Intendo dire che all'inizio di ogni anno mi chiedo sempre: *dunque?* Suppongo di avere un Super-io che dice *dunque?*

Dunque ha le sue lettere di nobiltà.

I.

Eccolo, questo *dunque*, nel “penso, dunque sono”. Ma lì è al suo posto? Non lo è se l'evidenza del cogito è puntuale e vuota, istantanea. Non c'è *dunque* al suo posto se il ‘sono’ si confonde con il ‘penso’. Di fatto, la pertinenza del *dunque* nel “penso, dunque sono” è stata messa in questione.

Sono state trovate anche versioni cartesiane dove il *dunque* non figura nella proposizione. Effettivamente, se il ‘sono’ non si confonde con il ‘penso’ ma ne è dedotto, allora tiene. Tiene per un po', il tempo di passare dall'uno all'altro sul ponticello del *dunque*. *Dunque* è sempre lì per dire che dedurre tiene. Sta proprio qui, in questo *dunque*, il nodo della logica e del tempo.

Come ignorare il fattore tempo nella deduzione, nella conseguenza logica, allorché questo fattore tempo ora viene oggettivato sotto forma di computer, allorché il fattore tempo, la riduzione del fattore tempo nel calcolo è la posta in gioco stessa dell'innovazione tecnologica e si traduce in termini di costi e benefici, di rendimenti operativi e finanziari e per di più è oggetto di investigazioni teoriche? Non è lasciato semplicemente alla pratica delle cose. C'è un'investigazione propriamente

teorica della durata delle prove, un'investigazione che si sforza di ridurre la durata delle prove per guadagnare tempi da computer. Si è parlato a lungo, qualche anno fa, della dimostrazione del teorema dei quattro colori, resa possibile soltanto dall'esaurimento di un numero enorme di possibilità grazie al computer e all'accorciamento del tempo di calcolo e, a questo proposito, ci si è interrogati sull'ammissibilità o no dei risultati così ottenuti nel corpo dei teoremi dimostrati.

Il *dunque* ha dunque i suoi titoli nobiliari. Qui non devo proprio omettere di salutare Mallarmé e il suo *Igitur*.

Igitur sono poche pagine di un poema in prosa giovanile, ritrovate e pubblicate in qualche modo con il titolo riportato dal dossier: *Igitur*, ritenuto indecifrabile, con uno stile un po' alla Villiers de l'Isle Adam. Un castello di notte, un eroe solitario che finisce nella tomba. È l'epopea del *dunque*. O comunque, è così che si lascia leggere, mi sembra. Questo famoso *Igitur* è l'epopea del *dunque*. Il *dunque* messo in scena come un eroe, un eroe da romanzo gotico, che non è un romanzo del tempo dell'architettura gotica, ma un horror dell'Ottocento inglese. Dunque, *Igitur*: un eroe che crede di spegnere il tempo, laddove – è la prima frase del poema in prosa – “certamente sussiste una presenza di Mezzanotte”. “Mezzanotte – dice Mallarmé – l'unica ora che egli abbia creata” e dove è la loro “essenza [che fa] il presente assoluto delle cose”. Spegner il tempo e, al tempo stesso, questo *Igitur* dice, proferisce: “Ho sempre vissuto la mia anima fissata all'orologio”.

C'è da chiedersi se questo *Igitur* non sia un po' *cogito* sui bordi e se non sia da verificare, in ogni istante del tempo, la validità della deduzione del *cogito*. *Igitur*, sono quattro paginette, inciampa sul caso, e negli studi letterari si è convenuto rimarcare che così *Igitur* prepara, annuncia, anticipa *Il colpo di dadi*. Perché dunque *Igitur* inciampa sul caso? Se non perché *dunque* si crede necessario. La verità del *dunque* si presenta come una verità necessaria, che vi costringe a dedurre. Non c'è posto per giocare, non c'è posto per il caso quando c'è il *dunque*. In fondo, la traiettoria di Mallarmé, a questo proposito, va dalla fascinazione e la meditazione della necessità del *dunque* all'accettazione del caso. *Dunque* è l'affermazione della necessità e, come dice Mallarmé – lo si decifra molto bene – *la negazione del caso*: “Allora egli [*Igitur*] concepisce che c'è, certamente [questa negazione del caso], follia ad ammetterlo assolutamente: ma al tempo stesso egli può dire che, per il fatto di questa follia, una volta negato il caso, questa follia era necessaria. A che cosa? (Nessuno lo sa, egli è isolato dall'umanità)”.

Che cosa nomina *Igitur*? Esattamente quella follia, la follia di negare

il caso. Egli suppone, sospetta che questa follia potrebbe essere necessaria, senza tuttavia sapere a che cosa. Questa follia, d'altronde, figura in quello che è stato posto come sottotitolo di *Igitur*: *Igitur o La follia d'Elbehnon*, la follia del *dunque*! La follia del *dunque* è la follia del necessario, la negazione del caso. È incatenare il discorso con la necessità.

Si coglie allora perché il *dunque* richiami *Il colpo di dadi* mallarmeiano, ovvero l'atto di lanciare i dadi con cui *Igitur*, l'eroe, entra nella tomba. In fondo, *Igitur* muore per assumere l'atto di lanciare i dadi. Ciò che propongo come lettura per comprendere perché *Igitur*, eroe gotico, muore per l'atto di lanciare i dadi, è che non si può dedurre ciò che sta per apparire. Non si può dire: dunque, doppio sei. Si può dirlo, ma non si è sicuri di vederlo apparire. E se appare, allora si ha molta paura. A questo proposito, non mi sembra eccessivo dire che ciò che ha ossessionato Mallarmé sia il futuro contingente, come d'altronde dice il suo assioma: “Un colpo di dadi mai abolirà il caso”.

In che modo un colpo di dadi potrebbe abolire il caso? Si potrebbe immaginare che un colpo di dadi abolisca il caso se il futuro, diventando passato, divenisse in tal modo necessario. Ora, ciò che l'assioma di Mallarmé dice molto precisamente è che, anche dopo che il colpo di dadi ha avuto luogo, dopo che si è iscritto nel passato, che non è più da venire come nel momento in cui agitavate i dadi nel vostro bossolo, supplicando gli dèi che andasse bene, una volta che è già registrato come avente avuto luogo, esso non è meno contingente di quando doveva ancora avvenire. Con il colpo di dadi è difficile essere profeti *après-coup*. È difficile dimostrare che non poteva essere altrimenti, come fanno le dottrine della Storia. La questione del futuro contingente è il luogo stesso dove la tensione tra il sapere e il tempo si fa estrema. La questione, che ha occupato diverse belle menti nell'Antichità, è stata lungamente dibattuta nell'alto Medioevo per sapere se fosse o no compatibile con l'onniscienza divina e quanta libertà, che si credeva di dover lasciare al peccatore per punirlo, permettesse di salvare.

Non ho fatto il giro di tutte le soluzioni proposte. Devo anche dire che solo di recente ho colto veramente di cosa si tratta in *Igitur*. Abbiamo, per esempio, la soluzione di san Tommaso d'Aquino, che suppone che tutte le cose passate, presenti e future, siano eternamente presenti a Dio. Sacrificare il tempo per salvare il sapere. Nessun problema che Dio conosca il futuro, perché questo futuro è a lui presente quanto il passato. Duns Scoto, invece, oggettiva la differenza tra il passato e il futuro, e pensa che questa differenza tra il passato e il futuro esista per Dio come per noi. Ma questo presuppone, forse ci torneremo, una scissione tra la

volontà e l'intendimento di Dio, vale a dire che l'intendimento di Dio non sa nulla di ciò che arriverà prima dell'atto della sua volontà.

Forse, più prossimo al nostro Mallarmé, c'è Pierre Dailly, per il quale tra passato e futuro non c'è una differenza tale che l'uno sarebbe contingente e l'altro no. Egli così si adopera ad assottigliare lo statuto modale del passato e del futuro, e considera che la contingenza del futuro sia semplicemente creduta, che sia oggetto di una credenza, e che il carattere necessario del passato sia probabile, non evidente. In fondo Mallarmé, che io introduco in questo dibattito del Medioevo, è più netto: il risultato del colpo di dadi non diventa mai necessario.

Facciamo ora entrare colui che voi tutti state aspettando: Freud, la follia freudiana, la psicoanalisi. Ecco forse a che cosa era destinata a servire la follia di *Igitur*. Di primo acchito, non vi è dubbio che il *dunque*, nella pratica della psicoanalisi, sia alquanto allentato nelle sue esigenze. Dico nella pratica della psicoanalisi e credo che non sia un segreto per nessuno il fatto che, nelle elaborazioni teoriche degli psicoanalisti, il *dunque* o la costrizione logica sia in larga parte molto molto molto indebolito. Non arriverò a classificare la cosa, come faceva Lacan, nella rubrica della letteratura delirante, ma sicuramente non è eccessivo dire che la psicoanalisi usi una certa delicatezza con il *dunque*.

Qui non pretendo di essere il cavaliere del *dunque*, e nel dibattito di Freud e del *dunque* cerco di portare altrettanto bene la bandiera di Freud, ma insomma, non è eccessivo dire che l'associazione libera, in quanto modalità particolare della concatenazione dei termini linguistici, sia un *logos* piuttosto antilogico, e che lo stesso invito dell'analista che presiede al discorso analitico sia un invito a esprimersi come per caso. Poco importa da quale capo incominciate a presentare, per così dire, il vostro spazio psichico. La seduta analitica non è una lezione di retorica. Non siete invitati a iniziare facendo i complimenti. Dunque: come per caso.

Al tempo stesso, e Lacan ha sottolineato il paradosso, l'analisi è determinista. Questo caso è lì a marcare che, vostro malgrado, una conseguenza è all'opera nel discorso, come se ci fosse un *Igitur* freudiano, come se nella psicoanalisi ci fosse questa follia di pensare che il caso sia abolito. E ciò che Lacan ha chiamato soggetto supposto sapere, che per dirla velocemente senza che sia falso, è il nome dell'inconscio in Lacan, vuol dire che, comunque sia, il discorso dell'associazione libera è abitato dal *dunque*, un *dunque* che certamente non è logico, un *dunque* analitico, per così dire. L'associazione libera è supportata da cima a fondo dal soggetto supposto sapere e dunque forma consecuzione, forma ciò che noi chiamiamo con Lacan catena significante. Ho distinto due *dun-*

que, ma semplifichiamo: il *dunque* è messo in questione dalla psicoanalisi, ma è anche messo in questione dalla conseguenza logica.

È possibile concludere alcunché senza un atto di fede? Che cosa si può dunque dimostrare, precisamente? Consideriamo ora le cose, per così dire, a partire dalla psicoanalisi. La dimostrazione è al cuore dell'indagine logica di Aristotele. Fin dalle prime frasi degli *Analitici* di Aristotele si legge che il soggetto proprio della sua indagine è la scienza dimostrativa. È dalla scienza dimostrativa che procede la sua indagine. Precisamente, è l'apodittica. E da Freud, che l'ha fatto in modo sommario, e soprattutto da Lacan, non si può ignorare che la psicoanalisi metta in questione in modo radicale l'apodittica, la possibilità stessa della dimostrazione.

Non si è dovuto attendere Freud per accorgersene. C'è un autore che talvolta ho citato qui, e che prima avevo incontrato negli *Scritti* di Lacan, il cardinale Newman, il quale indicava molto bene che solo per concludere 4 da $2+2$, ci voleva un atto di fede, e che nel 2 ripetuto due volte con questo piccolo simbolo $+$ non c'era niente che da solo permettesse di passare al 4 . Atto di fede è anche marcare che forse (d'altronde è così che si è iscritto nella storia della riflessione) potrebbe esserci uno scarto tra l'intendimento e la volontà – l'abbiamo visto poco fa a proposito di Duns Scoto –, che non basta comprendere il 2 e il 2 , ma perché faccia 4 bisogna anche volerlo e, volendolo, si va al di là di ciò che si sa. Solo allora diventa vero. In questo $2+2=4$ c'è già ciò che Lacan, in modo molto più complesso, valorizza nel suo apologo del *Tempo logico*, ovvero che la certezza finale passa per la decisione e dunque che questa decisione anticipa la certezza. Quest'anno ritorneremo sulla scissione tra volontà e intendimento, e tra certezza e decisione.

Se aspettate di essere certi, niente di fatto! E per poter emettere il vostro *dunque* e perché sia ricevibile, perché sia per così dire l'usciera dell'apodittico, se non siete completamente soli, isolati dall'umanità come *Igitur* nel suo castello mallarmeiano, perché il vostro *dunque* possa valere nell'interlocuzione, nell'intersoggettività, bisogna già essere d'accordo. Bisogna già essere d'accordo e sui termini del problema e sul metodo per risolverlo. A questo punto, la deduzione è fatta per essere sempre una sorpresa. È ciò che abbiamo incontrato poco fa nella lista, nella polisemia del *dunque*, dove constatiamo in modo bizzarro che questo *dunque* tranquillo, che consegue e s'incatena, si trova accanto al *dunque* di sorpresa. In ogni ragionamento che valga la pena di essere enunciato, c'è infatti questo elemento di sorpresa, proprio nella misura in cui questo ragionamento suppone un accordo preliminare che voi date senza immaginare che questo vi condurrà là dove vi sta conducen-

do. Il *dunque* è fatto per introdurre questa sorpresa. È sempre: “Ma guarda un po’! *Tiens donc!* Mi hai detto di sì, mi hai detto di sì, mi hai detto di sì, ma guarda un po’!”. E la risposta è sempre: “Non volevo questo. Ho accettato 2, ho accettato 2, ed eccomi con 4 sulla faccia!”. Perciò in questo affare la nostra guida è Socrate, Socrate che a differenza di *Igitur* non è tutto solo nel suo castello battuto dai venti, Socrate che passeggia con qualcuno a cui parla, e anche con molti, e che a piccoli passi ottiene il loro accordo, conducendoli a un *dunque* che li stupisce, che spiazzava l’interlocutore. Socrate deve allora accettare di riavvolgere il filo e di ricominciare a mettersi d’accordo finché un *dunque* susciti nuovamente la sorpresa. La deduzione, quando vale la pena, è questo, è sempre un “ma guarda un po’! *Tiens donc!*, che sorpresa”. Com’è possibile che con questi significanti, sui quali eravamo d’accordo e che avevano un’aria così inoffensiva, com’è dunque possibile che io sia arrivato fin là?

2.

Questo vale quando avete un interlocutore di buona volontà. Forse bisognerà anche che un giorno riporti qui quello che avevo fatto rappresentare in una scenetta: Achille e la tartaruga, quelli di Lewis Carroll, dove la tartaruga, che non si lascia fare, blocca tutta la conseguenza logica che Achille vorrebbe insegnarle. Essa dubita che se accetta A, allora deve passare a B, a C e così via. Dunque, la tartaruga per dire A fa la difficile. Riassumo. Dunque, Achille, che è di buona volontà, accetta la condizione preliminare, essa stessa toccata da un’altra condizione preliminare, e a fine giornata non si è ancora iniziato a dedurre alcunché. Questa tartarughina, che resiste così bene alla conseguenza logica, uno di questi giorni forse la condurrò qui.

È per questa ragione che Lacan chiama l’analizzante che inizia ‘l’innoceente’, colui che non sa ciò che c’è già di scritto sul biglietto d’ingresso nell’analisi. L’analisi a questo proposito è una macchina logica. È ciò che Lacan chiama discorso, per cui, a dispetto del fatto che l’associazione libera se la dà a gambe in rapporto alla conseguenza logica, per cui, *stricto sensu*, se così posso dire – insomma, dico *stricto sensu* ma non si sa assolutamente cosa sia la conseguenza logica – non si riesce assolutamente a tradurre, in termini formali, la nozione che abbiamo intuitivamente, per così dire, la nozione che è nella lingua, della conseguenza logica. Non si è mai trovato un equivalente soddisfacente. Si era creduto, molto tardi, verso il 1936, che il caro Alfred, Alfred Tarski, avesse tro-

vato cosa fosse la conseguenza logica. In fondo, ci si è riposati su questo morbido cuscino per molto tempo, fino a verificare che non ci si riusciva, che questo non saturava tutte le valenze intuitive della conseguenza logica. Anche su questo punto si potrà ritornare. Non facciamo troppo i furbi, signori logici, con la conseguenza logica! Sta proprio lì infatti una piccola difficoltà.

Ma ritorniamo all’associazione libera e ammettiamo che essa si sottragga alle esigenze della conseguenza logica, attraverso cui c’è una logica della cura. In ogni caso, è l’orientamento lacaniano che lo comporta. L’espressione una volta è venuta sotto la penna di Lacan, ed è un terreno di lavoro, quest’anno, per un certo numero di psicoanalisti. Questa logica della cura, se possiamo conservarne l’espressione, tende, deve tendere a un *dunque* ultimo, il *dunque* che della fine dell’analisi farebbe autenticamente una conclusione. C’è la conclusione della cura che l’analista trae: su ciò che è riuscito, ciò che ha mancato, sul punto in cui è rimasto l’analizzante. Ma, dopo tutto, quella che conta è la conclusione che trae l’analizzante, ovvero quel *dunque* dopo il quale la catena significativa, che riassume la sua analisi, giunge a termine. C’è il *dunque* della *panse* con cui l’analizzante è invitato a esporre, senza associarle liberamente, le conseguenze che ha tratto dalla sua analisi.

Questo *dunque* è la fine del transfert? Consacra la fine del soggetto supposto sapere? Non lascio la questione in sospenso. Dico di no, sulla scia dello stesso Freud. Freud non intendeva affatto che il soggetto supposto sapere finisse, se non altro perché invitava l’analista a proseguire da solo la sua analisi, pensando che necessariamente le analisi didattiche fossero brevi – su questo punto non è stato profeta. Pensando che fossero brevi, date le esigenze di salute mentale che venivano poste all’inizio, invitava esplicitamente l’analista a mantenersi in una posizione analizzante e, sullo slancio dato da questa analisi breve, a proseguire nella stessa direzione. Questo perché, in fondo, constatava che il fatto di praticare l’analisi distogliesse l’analista dall’orientamento analizzante, dai valori stessi della psicoanalisi. È per questa ragione che, in mancanza di meglio, incitava l’analista a tornare periodicamente in analisi.

Voi sapete che la soluzione di Lacan perché l’analista si mantenga in posizione analizzante, perlomeno la soluzione che lui diceva di adottare per sé, era l’insegnamento. Questo ha fatto dei danni. Ha fatto danni perché insegnare sapendo, rimaneggiando, ripetendo, e insegnare al limite del proprio sapere, dunque sul bordo dell’ignoranza, sono due esercizi del tutto distinti se non addirittura contrari. Ma, almeno, ammettiamo che per l’uno come per l’altro il colmo della posizione analiti-

ca comporti un ritorno alla posizione analizzante, e dunque nient' affatto una linea tirata sul soggetto supposto sapere. È veramente ciò che Freud vedeva spuntare già ai suoi tempi e che spiega quella straordinaria confusione per cui l'accesso alla pratica analitica avrebbe posto fine a tutto questo. Ciò che può farlo credere, anche nello stesso Lacan, è che alla fin fine ci sarebbe il fatto di sapere, di provare che l'Altro non esiste. Ebbene, bisogna che io passi per di là. Avrei potuto rimandare un po', ma infine non starò a parlarvi tutto il tempo di sant'Anselmo, di san Tommaso e così via.

3.

Cerchiamo di considerare che cosa possa voler dire che l'Altro non esiste e che si finisce per accorgersene. Bisognerebbe interrogarsi su questo, e quelli che rispondono a questo *dunque* ultimo vi si impegnano. In fondo, non ce ne sono molti rispetto al numero di coloro che entrano. Questo potrebbe essere inquietante: c'è molta meno gente che esce dall'analisi rispetto alla gente che entra. Molta meno gente che conclude l'analisi rispetto alla gente che entra. Ci si potrebbe domandare che cosa succede con quelli che sono entrati e che non escono. Spariscono forse nel processo analitico? Di fatto, ci sono molti modi di uscire dall'analisi. Non si esce solo con il *dunque* in bocca o non si esce solo pronti a esporre le conseguenze che ne sono state tratte. È solo un piccolo numero che lo fa. Si può uscirne per stanchezza. Si può uscirne per disperazione. Si può uscirne perché non c'è successo terapeutico e se ne ha abbastanza. Si può uscirne, al contrario, perché c'è successo terapeutico e non sia ha più bisogno di nulla. Ma ciò di cui si tratta, mi sembra, quando si parla di conclusione della cura e ci si riferisce alla logica della cura, è che è questa l'uscita vera. In fondo, è un problema assai delicato, da sempre.

Partiamo dal più semplice. Quando si entra in analisi, il soggetto ha necessariamente, se così posso dire, un'idea della sua uscita, perlomeno una nozione preliminare dell'uscita, cioè del modo in cui spera di uscire dalla cura. Dunque, si può dire, per rendere un po' meno fantasmagorica la nozione della fine dell'analisi, della sua conclusione, che in ogni modo l'entrata stessa in analisi è supportata dall'anticipazione dell'uscita. In fondo, ciò che chiamiamo la domanda d'analisi è sempre un'anticipazione dell'uscita. Lungo tutta un'esperienza analitica, si vede modificarsi l'anticipazione dell'uscita in quanto domanda, talvolta in modo continuo, talvolta con delle scansioni forti, talvolta con un abbozzo di corto circuito per mollare subito.

Se si prendono le cose in questo modo, in questa prospettiva elementare, si potrebbe dire che il soggetto nell'esperienza apprende essenzialmente quello che non può ottenere, e così finalmente impara a non domandare più. Impara cioè ad abbandonare la domanda. Questo porta a dire che il modo più semplice di definire la conclusione della cura sarebbe dire che la cura si conclude quando il soggetto non domanda più. Quando non si aspetta più niente dall'analisi, certamente non domanda più niente all'analista, ma formulare le cose così non è ancora probante, perché questo può avvenire per stanchezza o per delusione, e allora la domanda rimane, semplicemente si sposta altrove. Può spostarsi, per esempio, verso la psicologia, o verso delle sette, o verso la droga, insomma verso cose di questo genere. Questo vuol dire che può capitare che la domanda si sganci dall'analisi, ma che rimanga e si sposti altrove. La domanda può anche sganciarsi da tale analista per rivolgersi a tal altro. È quello che i nostri amici argentini, che ne hanno una grande esperienza, chiamano la ri-analisi, e che la difficoltà incontrata in analisi va comunque imputata alla persona dell'analista, alla sua capacità, ai suoi tratti, ai suoi limiti personali.

Beninteso, quando parliamo della conclusione della cura, si tratta di altra cosa. Si tratta non di una delusione della domanda nei riguardi dell'analisi o dell'analista, ma della sparizione profonda, radicale, autentica della domanda. Potremmo dire la sparizione inconscia della domanda, la sparizione del luogo della domanda, e con ciò la sparizione dell'Altro stesso a cui rivolgere la domanda. Con esso sparirebbe la possibilità stessa della domanda, l'attesa di poter incontrare qualcuno che dia ciò che manca. In questo senso, in questo senso radicale, la conclusione della cura sarebbe la sparizione, l'eclissi della domanda. Mi sembra che solo in questa prospettiva prenda senso la formula di Lacan secondo la quale l'Altro non esiste. Questa formula prende senso alla fine dell'analisi. Ad ogni modo, la preciso così in questa occasione: non esiste l'Altro della domanda.

In questo senso, la sparizione della domanda è la stessa cosa, o un altro modo di dire, di acconsentire alla castrazione. Questo non dice molto. Non dice molto perché non si tratta semplicemente di abbandonare le proprie ambizioni. Non si tratta semplicemente di acquisire modestia. Questo può aiutare, talvolta può anche assomigliarci, ma non è di questo che si tratta. Non si tratta di rinunciare. Lacan diceva che la sparizione della domanda alla fine dell'analisi non è una questione di facciata, come non lo è la destituzione soggettiva. La questione è che la sparizione della domanda, che è anche una sparizione dell'Altro della

domanda, modifica il soggetto al cuore del suo essere. Si può dire che ciò che appare sul lato dell'Altro sotto la forma della sparizione, della vacuità, della non-esistenza (qui non si tratta di "dunque l'Altro esiste", che in fondo era la supposizione classica delle implicazioni medievali, dove si metteva sempre "dunque Dio esiste" per indicare una proposizione vera, ma di "dunque l'Altro non esiste"), ciò che appare da questo lato come vacuità, dal lato del soggetto appare come destituzione. Questo vuol dire che il soggetto perde ogni possibilità di ottenere un luogo nell'Altro perché è il luogo stesso dell'Altro che si perde. È questo che si tratta di affrontare: l'impossibilità di ottenere un luogo nell'Altro perché questo luogo è perduto.

Ma è facile vivere quando l'Altro non esiste? Be', significa dover contare solo su se stessi, ma significa anche doversi sostenere senza identificazione, almeno senza il supporto delle identificazioni attraverso le quali il soggetto, senza saperlo, fino a quel momento si è iscritto nel luogo dell'Altro. Bisognerebbe anche sapersi sostenere senza domandare scusa, senza scusarsi, senza dare spiegazioni e senza lamentarsi. Lo diceva già, senza analisi, il primo ministro della regina Vittoria: "Never complain, never explain", mai lamentarsi, mai dare spiegazioni.

Come abbiamo visto poco fa, qualcosa di cinico emerge alla fine dell'analisi, una solitudine cinica che attiene al fatto che l'Altro è semi-biante. È comprensibile che questo porti a uno stato di entusiasmo. Se l'Altro che vi opprime sparisce – l'Altro a cui davate il potere di opprimervi – è comprensibile che vi sentiate più leggeri. Ma a questo si accompagna anche uno stato depressivo, che oscilla per un po', come ha notato Lacan. Per questa ragione si capisce l'importanza, e ammetto che con questo mi giustifico, di ricomporre un Altro, un grande Altro per analisti. Non si può fare senza ricomporre un luogo dell'Altro per analisti, perché senza questo Altro per analisti, gli analisti diventano folli, e possono avere la tendenza a essere loro l'Altro. Quest'Altro per analisti è quello che noi chiamiamo una Scuola. Dico che mi giustifico perché avrei passato molto tempo a fabbricare Altri di questo tipo per analisti, Altri di supplenza per analisti.

Non serve a niente stupirsi, lamentarsi, gridare perché gli analisti sarebbero ossessionati dalla questione del gruppo, della società analitica. Non serve a niente deplorare che la questione istituzionale abbia un ruolo troppo importante nella storia della psicoanalisi, ma non basta neppure constatarlo. Bisogna cogliere la logica che risponde di questo fatto. In fondo, ogni volta che si pone con serietà il problema della fine dell'analisi, la questione di far esistere un Altro che ne possa rispondere

si pone necessariamente. Quando si pensa di essere arrivati alla conclusione della propria cura, quando si pensa che l'Altro della domanda sia sparito, resta un'ultima cosa da domandare: che si riconosca, che si verifichi che si è arrivati alla conclusione, ovvero uno sforzo per passare, per così dire, alla dimostrazione, o forse alla mostrazione che fa sì che si parli di testimonianza. Ma non vi è dubbio che la domanda di passe sia una domanda paradossale, giacché è una domanda che si sostiene sull'inesistenza dell'Altro.

Possiamo domandarci, forse oggi terminerò su questo punto, che cosa succeda in un soggetto quando svanisce la domanda. Vedrete che anche se il termine che ho usato di sparizione o svanimento della domanda è piuttosto sommario per qualificare la conclusione della cura, non è poi così inappropriato e può arrivare a toccare un punto delicato. In fondo, lo svanimento della domanda richiede che si ritorni al fatto che ogni domanda si sostiene sulla mancanza del soggetto, sulla mancanza-a-essere del soggetto, e che pertanto lo svanimento della domanda non può non avere conseguenze sulla pulsione nel soggetto, pulsione di cui non scriverò la formula ma che articola la mancanza-a-essere del soggetto con la grande D della domanda. Per questa ragione la questione centrale della conclusione della cura nel *Seminario XI* di Lacan è: cosa succede alla pulsione alla fine dell'analisi? Cosa succede alla pulsione, completo, quando la domanda svanisce? Precisamente, la pulsione nell'uso freudiano è una domanda, ma è una domanda che non domanda più niente a nessuno. È una domanda che ha precisamente questo carattere, che per lei l'Altro non esiste. In questo è più un'esigenza che una domanda. La pulsione è compatibile con la destituzione soggettiva. La pulsione in questo è la connessione pura del simbolico e del reale senza interposizione immaginaria.

Della conclusione della cura, si può dire che il suo paradosso o la sua difficoltà cade proprio sul punto della pulsione. Contrariamente all'amore, per la pulsione l'oggetto è un oggetto qualsiasi. La pulsione, in fondo, non mira all'oggetto ma vuole godere a qualunque condizione. Ebbene, questa esigenza acefala della pulsione, la costrizione che la anima, non potrebbe essere meglio presentata, presentificata, che da ciò che assilla la lingua da sempre, ovvero la conseguenza logica, e in questo il *dunque*, che quest'anno è il mio punto di riferimento, ha a che fare con il *das Ding* di Freud.

Alla prossima settimana.

1° dicembre 1993

Indice

1. Costrizione logica	pag.	7
2. La psicoanalisi, scienza congetturale	»	21
3. La conseguenza sorprendente	»	38
4. La conclusione della cura	»	58
5. L'io e la legge del cuore	»	75
6. Cherchez la femme!	»	91
7. Sulle tracce della fine della cura	»	105
8. Il filo rosso del campo del linguaggio	»	119
9. L'osservazione del piccolo Hans	»	135
10. Il posto del <i>Seminario IV</i> nell'insegnamento di Lacan	»	153
11. Una dottrina dell'amore	»	173
12. Il piccolo niente	»	190
13. La madre e la donna	»	203
14. Genealogia del godimento	»	217
15. In principio era il transfert	»	233
16. Il significante e il godimento	»	248
17. L'inconscio e la libido	»	267
18. L'enigma eterno e il dispiacere definitivo	»	289
19. La passe in partita doppia	»	311
20. Il cogito negato	»	330
21. Partizioni lacaniane	»	352
22. L'impasse dell'atto sessuale	»	372
23. A mo' di conclusione	»	391

JACQUES-ALAIN MILLER

DUNQUE

L'orientamento lacaniano

Prosegue la pubblicazione dei Corsi tenuti da Jacques-Alain Miller, dal 1981 al 2011, presso il Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII. Questo Corso, che si è svolto fra il dicembre 1993 e il giugno 1994, affronta il tema della conclusione dell'analisi, o meglio del fine e della fine dell'analisi, del suo termine vero, da distinguere dall'interruzione, dall'uscita prematura, dall'uscita decisa dal paziente ma non ancora arrivata alla sua conclusione logica. Durante quell'anno accademico fu inoltre pubblicato il Seminario IV di Lacan, "La relazione oggettale", e Miller ebbe quindi l'occasione di riprendere il commento di Lacan riguardo al caso del piccolo Hans, proponendo il *dunque* come ponte fra la mancanza dell'angoscia e la costruzione logica della fobia.

* * *

JACQUES-ALAIN MILLER, psicoanalista, fondatore dell'Associazione Mondiale di Psicoanalisi, è colui che ha avuto da Lacan l'incarico di stabilire tutta la serie dei volumi del suo Seminario. Il sodalizio con Lacan nasce dal loro incontro all'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm nel 1964. Il suo corso al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Parigi VIII, dal titolo *L'Orientation lacanienne*, iniziato nel 1981, è dedicato all'elucidazione dell'insegnamento di Lacan. Vive e lavora a Parigi.

In questa stessa collana sono apparsi "Schede di lettura lacaniane" (in J. Lacan *et al.*, *Il mito individuale del nevrotico*), *Introduzione alla clinica lacaniana*, *Logiche della vita amorosa*, *I paradigmi del godimento*, *Lettere all'opinione illuminata*, *Chi sono i vostri psicoanalisti?*, *Il nuovo*, *Pezzi staccati*, *Capisaldi dell'insegnamento di Lacan*, *Divini dettagli*, *Come finiscono le analisi*, gli articoli pubblicati su "La Psicoanalisi" e, con Antonio Di Ciaccia, *L'Uno-tutto-solo*. Ha inoltre curato, con Christiane Alberti, *Lacan Redivivus*.