

## Quel che ci insegna l'allucinazione verbale

Mario Bottone

### Prologo

Un uomo che ha l'intima convinzione di una sensazione attualmente percepita mentre nessun oggetto esterno presente ai suoi sensi eccita questa sensazione, quest'uomo è in uno stato di allucinazione: è *un visionario*<sup>1</sup>.

Chissà se Jean-Étienne Dominique Esquirol, quando consegnò alle stampe questo famoso passo, sapeva che avrebbe aperto due possibili vie sull'origine dell'allucinazione. Da una parte, infatti, il richiamo all'intima convinzione equivaleva a far derivare l'allucinazione da un errore di giudizio o dalla 'credenza' interiore. Lo stesso Esquirol, in fondo, prese partito per la «convinzione»<sup>2</sup>. Dall'altra, il riferimento alla «sensazione attualmente percepita» in assenza di un oggetto esterno dato ai sensi – «percezione senza oggetto», dirà la definizione canonica di allucinazione – avrebbe messo l'origine di quest'ultima a carico o degli apparati sensoriali o della percezione. Due tesi, dunque, sembravano contendersi il terreno della spiegazione: la convinzione e l'estesia, costringendo gli psichiatri dell'Ottocento a farsi partigiani dell'una o dell'altra oppure a proporre, a partire da Baillarger, delle teorie miste<sup>3</sup>.

Quando nel 1945 Maurice Merleau-Ponty riprenderà «le discussioni sull'allucinazione» contesterà simultaneamente queste due principali vie che, nel suo linguaggio, chiamerà «l'empirismo» e «l'intellettualismo». Dimostrando che l'allucinazione «non è un contenuto sensoriale» e nemmeno «un giudizio o una credenza temeraria», il filosofo faceva vacillare un'intera tradizione psichiatrica e i pregiudizi che l'avevano alimentata per circa un secolo. Inoltre, e soprattutto, farà «notare che i malati distinguono, il più delle volte, le loro allucinazioni e le loro percezioni», cioè non confondono l'allucinazione con la percezione della cosa in carne ed ossa. Per questo non gli mancavano le testimonianze dei pazienti:

Una malata che non ha mai dubitato delle voci da lei udite, quando le si fanno ascoltare al grammofono delle voci analoghe alle sue, interrompe il lavoro, alza la testa senza girarsi, vede apparire un angelo bianco, come accade ogni volta che sente le sue voci, ma non annovera questa esperienza fra le «voci» udite durante il giorno; questa volta non è la stessa cosa, è una voce «diretta», forse quella del medico<sup>4</sup>.

Se i malati distinguono l'allucinazione dalla percezione è perché alla prima manca la consistenza della seconda: la percezione della «cosa vera» è «un essere profondo che contrae in sé stesso uno spessore di durata», vale a dire che implica il tempo. Viceversa, «l'allucinazione non è, come la percezione, la mia presa concreta sul tempo in un presente vivente. Essa sorvola sul tempo come sul mondo». Se pensiamo alla differenza che intercorre tra la percezione di un uomo in carne ed ossa e un'allucinazione visiva, allora cogliamo il senso della tesi di Merleau-Ponty. Nel primo caso incontriamo l'asperità della cosa, la sua resistenza, cioè il suo non offrirsi mai pienamente alla nostra percezione, cosicché la durata in cui si distende il nostro atto percettivo deve necessariamente rispettare il tempo imposto dalla struttura della «cosa vera», la quale è «densa di piccole percezioni»<sup>5</sup>. Se invece pensiamo alle allucinazioni degli «uomini fatti fuggacemente» di cui parla il presidente Schreber, allora possiamo cogliere tutta l'inconsistenza di queste apparizioni<sup>6</sup>. Merleau-Ponty ne trae la conseguenza che le allucinazioni «si svolgono su una scena diversa da quella del mondo percepito, sono come in sovrimpressioni»<sup>7</sup>. La metafora è chiara: l'allucinazione è una scena che si sovrappone alla scena del mondo e ne 'usurpa' il posto, giacché «non è nel mondo, ma 'davanti' a esso»<sup>8</sup>. La troviamo sovrapposta alle parole di un malato: ««ecco [...] mentre stiamo parlando mi si dice questo e quello»», che si chiede immediatamente dopo: ««quale potrebbe essere l'origine di questa voce?»»<sup>9</sup>. Già, qual è l'origine di questa voce? Ritorna la domanda, questa volta portata dal folle, sull'origine dell'allucinazione. Riprenderò in seguito la risposta di Merleau-Ponty; per il momento mi sembra opportuno ricordare che, almeno in parte, Lacan era d'accordo con il suo amico filosofo. Anche per lui è un falso problema cercare di sapere se l'allucinato crede «alla realtà della sua allucinazione. Si vede bene tuttavia che le cose non stanno proprio così, e allora ci si rompe la testa a elucubrare una genesi della credenza. [...] in verità il folle non crede affatto alla realtà della sua allucinazione. [...] la cosa è anche alla portata di persone che non sono psichiatri. Il caso mi ha fatto aprire recentemente la *Phénoménologie de la perception* di Maurice Merleau-Ponty. [...] Vi ci rinvio, troverete delle osservazioni eccellenti su questo tema, cioè che nulla è più facile a ottenersi dal soggetto dell'ammissione che ciò che egli sta sentendo non l'ha sentito nessun altro. Egli dice: Sì, d'accordo, l'ho sentito solo io. Non è la realtà che è in causa. Il soggetto ammette... che questi fenomeni sono di un ordine diverso dal reale, egli sa bene che la loro realtà non è sicura, fino a un certo punto ne ammette perfino l'irrealtà. Ma, contrariamente al soggetto normale per il quale la realtà si presenta nel suo assetto, egli ha una *certezza*, che ciò di cui si tratta... lo riguarda»<sup>10</sup>.

La questione, dunque, si gioca sulla distinzione tra certezza e realtà; anche su questo ritornerò a tempo debito.

Questi brevi cenni storici mi sembrano un buon punto di partenza per entrare nella questione che pongo sin dal titolo, ossia in quale misura l'allucinazione ci insegna qualcosa che ci riguarda. Per affrontarla prenderò le mosse da un testo di Lacan del 1958, *Una questione*

*preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, e precisamente dal primo paragrafo di questo testo, il cui titolo è *Verso Freud*. Titolo significativo in quanto l'autore prende in considerazione il modo con cui la psichiatria classica, cioè quella 'prima di Freud', aveva affrontato il fenomeno dell'allucinazione verbale. Come Merleau-Ponty, Lacan si propone una messa in discussione dei due criteri classici che avevano presieduto alla classificazione e spiegazione delle allucinazioni verbali. Il primo concerne il modo in cui il soggetto è implicato nel fenomeno allucinatorio, ciò che Lacan chiama «il grado della sua credenza»: ci crede? quanto ci crede? In breve, la «convinzione» di Esquirol. Il secondo criterio riguarda la realtà della «auditivazione», cioè la dimensione sensoriale o percettiva nel soggetto<sup>11</sup>: ha sentito veramente? sente poco o molto? In una parola, l'estesia. A questi criteri Lacan opporrà «la relazione fra il significante e il soggetto», relazione che «si incontra [...] fin dall'aspetto dei fenomeni»<sup>12</sup>. Dunque, è a partire dalla teoria del significante che Lacan riprende la questione dell'allucinazione verbale. Pertanto, un attraversamento di alcune questioni di questo paragrafo mi consente di riprendere problemi storici ed epistemologici che, quando Lacan scrisse questo saggio, erano giunti fino a Merleau-Ponty.

### *Sensorium, percipiens, perceptum*

L'allucinazione, come ho già scritto, è definita una «percezione senza oggetto», il che presuppone che sappiamo preliminarmente in che cosa consiste una 'vera percezione'. Un'analisi del problema dell'allucinazione in generale e di quella verbale in particolare impone, dunque, un'indagine critica della teoria della percezione su cui si basava la psichiatria classica. Qual è il «fondo teorico» di questa psichiatria? Lacan non ha dubbi: è quella psicologia che derivava da una lunga tradizione metafisica e che si è ripresentata nella scienza psichiatrica. Non a caso egli utilizza tre termini latini che provengono dalla tradizione della psicologia scolastica, cioè filosofica. *Sensorium*, vale a dire gli apparati sensoriali che ci danno le sensazioni (vista, udito, olfatto, gusto e tatto); *percipiens*, colui che percepisce, il soggetto percipiente in generale; *perceptum*, il percepito, ciò che viene percepito. I nostri apparati sensoriali ci offrono una molteplicità di sensazioni e quindi la struttura del *perceptum* si presenta decisamente differenziata: un oggetto risulta duro al tatto, ha un colore, un odore, un sapore, emana un certo suono, ecc., e queste diversità presenti nel *perceptum* determinano delle «alternanze di identità del *percipiens*». Il soggetto della percezione varierebbe in funzione della struttura del *perceptum*, il che lascerebbe intendere che il percipiente è una variabile dipendente del percepito. E tuttavia, malgrado queste alternanze di identità di cui il *percipiens* sembrerebbe affetto, spetta a quest'ultimo «la funzione di costituire l'unità del *perceptum*». La teoria classica non aveva dubbi: il *perceptum* incide sul *percipiens* solo nei diversi apparati sensoriali, ma il *percipiens* può superare tale diversità se «si mantiene all'altezza della

realtà»<sup>13</sup>. Mantenersi all'altezza della realtà significa conservare integro l'insieme delle proprie facoltà conoscitive ed esercitarle nei confronti di una realtà variegata. Lo schema di questo processo conoscitivo è noto e, malgrado tutto, ancora attuale: si parte dalla molteplicità disparata di sensazioni che proviene dall'azione dello stimolo reale sul *sensorium*, si passa alla percezione che, grazie alle sue leggi, conferisce una prima unità alle sensazioni, per giungere poi alla memoria, al pensiero e infine al linguaggio. In breve, dalle funzioni più semplici si giunge progressivamente alle funzioni più complesse, cioè a gradi di sintesi sempre più elaborati. Si tratta di ciò che Lacan qualifica come «astratta teoria delle facoltà del soggetto»<sup>14</sup>, espressione che denuncia sia il fatto che tali facoltà siano separate le une dalle altre e che, dunque, sarebbe possibile pensare la percezione senza il linguaggio o la memoria, ecc., sia il fatto che queste facoltà, in quanto costituiscono il bagaglio interiore del soggetto, siano il presupposto indiscusso della «prospettiva classica del soggetto unificante»<sup>15</sup>, il quale si trova così istituito come sede del criterio di verità di ciò che viene percepito.

Questi presupposti sono operativi nella prassi psichiatrica che si fonda su questa psicologia. Infatti, quando lo psichiatra fa l'esame di stato mentale per verificare il funzionamento delle singole facoltà o, come si direbbe oggi, delle funzioni cognitive, ha come suo presupposto la separazione tra queste facoltà. Che cosa stabilisce questo esame? Che l'allucinazione è un fenomeno dispercettivo, che il delirio è un disturbo del contenuto del pensiero, che l'insalata di parole è un disturbo del linguaggio, ecc. In ultima analisi si tratta di stabilire in quale facoltà o funzione si situa l'errore del soggetto ritenuto psicotico. Da qui, se l'allucinazione è un *perceptum* senza oggetto, quando un paziente presenta un'allucinazione si sostiene che si tratta di un difetto di colui che percepisce, il quale viene meno alla sua funzione di «mantenersi all'altezza della realtà». Si dice al paziente che sente cose che noi non sentiamo. Come è possibile, cioè che cosa non funziona in lui? Con questa domanda si chiede al *percipiens* di dare ragione di questo *perceptum* senza oggetto. È su questa imputazione al *percipiens* del percolato allucinatorio che si appunta la critica di Lacan:

Noi osiamo infatti fare un sol fascio, se così si può dire, di tutte le posizioni – siano esse, in materia meccanicistiche o dinamiche, sia che in esse la genesi sia vista come organica o come psichica, e la struttura come di disintegrazione o di conflitto, sì, tutte, per quanto ingegnose possano mostrarsi – in quanto in nome del fatto, manifesto, che un'allucinazione è un *perceptum* senza oggetto, tali posizioni si limitano a chiedere ragione al *percipiens* di questo *perceptum*...

Malgrado la loro diversità, dunque, tutte queste posizioni collocavano il *deficit* nell'interiorità del soggetto. Ma a quale condizione si chiede al paziente di rendere ragione del *perceptum* allucinatorio? A condizione «che nessuno s'accorga che in questa richiesta è saltato un tempo, e

cioè quello di interrogarsi se il *perceptum* stesso trasmette un senso univoco (*laisse un sens univoque*) al *percipiens* richiesto di spiegarlo»<sup>16</sup>. Prendere in considerazione il tempo di questa interrogazione equivale a colpire alla radice la petizione di principio operativa nella tesi del *percipiens* unificante, nella misura in cui niente autorizza a pensare né che il *perceptum* abbia un senso univoco né che questo sia lasciato in eredità al *percipiens*. Se il *perceptum* è strutturalmente equivoco e trasmette al soggetto tale equivocità, allora è il potere unificante di quest'ultimo a trovarsi decisamente compromesso. Infatti, in questo caso, il *percipiens*, lungi dall'essere unificante, risulterebbe diviso in modo irriducibile dall'equivocità del *perceptum*. Ma ciò è possibile ad una sola condizione, e cioè a condizione che quest'ultimo funzioni come un significante o che il significante sia già nel percepito. Ora, Lacan parla di «significante... percepito»<sup>17</sup>, affermazione che indica non solo che il *perceptum* ha già una struttura significante ma che la percezione è percezione del significante; il che vuol dire una conversione dei due termini messi fin qui in gioco, e cioè *percipiens* e *perceptum*. In un articolo del 1961 su cui ritornerò, scritto in occasione della morte di Merleau-Ponty e nel quale fa esplicito riferimento al testo che sto esaminando, Lacan scrive: «...abbiamo rivendicato altrove, specie riguardo l'allucinazione verbale, il privilegio che deriva al *perceptum* dal significante nella conversione che va operata nel rapporto del *percipiens* col soggetto»<sup>18</sup>. Questo significa che con il privilegio che il *perceptum* riceverebbe dal fatto di essere marcato già da sempre dal significante si produce la conversione del *percipiens* in soggetto.

Una prima domanda si impone: perché il *perceptum* è già significante? Per la semplice ragione che il *perceptum*, proprio come il significante, suscita una domanda sulla sua significazione: che cosa significa? In effetti, il termine significante va inteso in almeno due modi in Lacan. Come *participio presente* del verbo significare, un significante evoca necessariamente una possibile significazione, per quanto indeterminata o enigmatica. Di conseguenza, basta che si ponga la questione della significazione di un *perceptum* qualsiasi – uditivo o visivo, poco importa – e il significante vi è già implicato; ad esempio: «che cosa significa questa auto che vedo ferma nei pressi della mia abitazione?» Come *sostantivo*, invece, il significante non significa niente di per sé e per potersi significare deve articolarsi con altri significanti, essendo l'articolazione una proprietà strutturale del significante<sup>19</sup>. L'auto che vedo non significa niente fino a quando non la articolo con qualche altra cosa, per esempio: «qualcuno l'ha parcheggiata». Questo implica che le connessioni percettive sono già connessioni o articolazioni significanti: «...è solo grazie alle articolazioni simboliche che la incastrano a tutto un mondo che la percezione trae il suo carattere di realtà»<sup>20</sup>. Notiamo di passaggio ciò che è implicito in questo passo: la percezione perde il suo carattere di realtà nel momento in cui il significante si presenta disarticolato dalla catena di cui fa parte, cioè quando si presenta nel reale, come vedremo più avanti. Comunque, è così che Lacan ha riletto gli esperimenti della *Gestalttheorie* –

soprattutto quelli riferiti da Merleau-Ponty nella sua opera monumentale – per proporre una nuova «teoria della percezione» a partire dalla «sintassi preliminare»<sup>21</sup> del significante.

Una seconda domanda si impone: perché in modo correlato il *percipiens* si converte in soggetto? In effetti, la critica di Lacan al privilegio del *percipiens* è una critica al privilegio della coscienza, nella misura in cui lo stesso termine *percipiens* conserva tutto il valore sovrano che un'intera riflessione filosofica aveva attribuito ad essa. Viceversa, ciò che Lacan denuncia sono «i poteri della riflessione in cui si confondono soggetto e coscienza»<sup>22</sup>. Il soggetto non è la coscienza nella misura in cui è assoggettato al significante e alla domanda che esso suscita. Risiede qui la «vera conversione della questione»<sup>23</sup> – per citare un'espressione che ha utilizzato altrove – vale a dire nella sovrapposizione del rapporto tra il significante e il soggetto al rapporto tra il *perceptum* e il *percipiens*. Questo vuol dire, da una parte, concepire il *perceptum* come un significante e farne il luogo della causa e, dall'altra, sottrarre al *percipiens* il suo potere unificante e farne un soggetto-effetto di questo significante<sup>24</sup>.

Ora, in tutti i passi che ho citato, la revisione della tesi epistemologica classica sul privilegio del *percipiens* e della sua interiorità passa attraverso un esame dell'allucinazione verbale, che assume così un valore privilegiato. Riferendosi al tempo saltato dagli autori classici, Lacan prosegue:

Tempo che tuttavia dovrebbe apparire legittimo a ogni esame non prevenuto dell'allucinazione verbale, perché questa non è ridicibile, come vedremo, né ad un *sensorium* particolare, né soprattutto a un *percipiens* che gli dia la sua unità<sup>25</sup>.

Un «esame non prevenuto dell'allucinazione verbale» vuol dire un esame che non parte dal presupposto che tale allucinazione dipenda o dal *deficit* di uno specifico *sensorium* o da quello della funzione unitaria e sintetica del *percipiens*. Liberare l'esame dell'allucinazione da questo pregiudizio vuol dire non ridurla a un fenomeno semplicemente patologico oppure, se c'è del patologico in essa, allora tanto meglio perché, secondo un nobile principio della medicina, la patologia rivela la funzione. E quale funzione rivelerebbe questo fenomeno patologico? A partire dall'esame dell'allucinazione verbale Lacan approda alla tesi che in questo fenomeno si rivelerebbe a cielo aperto ciò che generalmente è velato nella 'normalità' e nella 'nevrosi', e cioè il fatto che il soggetto è costituito dall'esteriorità del *perceptum* la cui struttura è quella del significante. In questo la psicosi non è la negativa della nevrosi quanto piuttosto la sua verità. Seguiamo le tappe di questa dimostrazione.

### **L'allucinazione verbale non è un contenuto sensoriale**

La prima tappa si propone di dimostrare che l'allucinazione verbale non è riducibile a un *deficit* del *sensorium*, ossia la sua natura non è uditiva; pertanto, essa non chiama in causa il territorio periferico del soggetto, cioè l'apparato sensoriale preposto a ricevere i suoni, l'orecchio e i suoi centri nervosi. Questa dimostrazione segue, per così dire, una via empirica in quanto fa appello a due dati che provengono dall'esperienza clinica.

Il primo dato è fornito dalla presenza dell'allucinazione verbale nei sordomuti<sup>26</sup>. Laddove una parte consistente degli psichiatri classici aveva utilizzato questo dato clinico come la prova decisiva che essa poteva dipendere solo da un errore di credenza<sup>27</sup>, per Lacan, esso testimonia del fatto che la voce dell'allucinazione verbale non è il suono. La presenza di questa allucinazione nel sordomuto ci mette di fronte a una distinzione radicale tra la voce allucinata e il suono registrato dall'orecchio. Laddove l'apparato acustico-sensoriale non funziona c'è comunque una voce che nella sua esteriorità si impone al soggetto. Mai come in questo caso appare chiaro che la dimensione della voce non si confonde con il suono nella sua materialità empirica. Riprenderò più avanti il problema della voce nell'allucinazione.

Il secondo dato clinico proviene dalla presenza dell'allucinazione verbale «in un qualsiasi registro non uditivo di compitazione allucinatoria», cioè la voce può presentarsi in registri differenti da quello uditivo. Vedremo l'importanza di questo punto quando affronterò l'allucinazione psicomotoria verbale.

### **L'atto di udire**

Ma soprattutto, l'allucinazione verbale non è «riducibile a un *percipiens* che gli dia la sua unità». Si tratta adesso di colpire il privilegio conferito ai territori più 'interni' del soggetto classico. Per dimostrare questa tesi, Lacan fa appello a ciò che chiama «l'atto di udire», cioè l'atto di un soggetto implicato nell'ascolto della parola che gli proviene da un altro. La scelta della parola 'atto' non è casuale: l'atto, infatti, per Lacan suppone sempre un soggetto. Ora, tale atto «non è lo stesso» se rivolto a due distinti *percetti*, e cioè se nella parola si adatta alla «modulazione sonora, per questo o quel fine di analisi acustica» o se ha di mira «la coerenza della catena verbale»<sup>28</sup>.

Quando l'atto di udire è rivolto alla dimensione tonale, fonetica o di potenza musicale del discorso, si esclude sia la significazione del testo di questo discorso, sia l'implicazione del soggetto in questa significazione. Se nell'ascolto della parola del mio interlocutore bado unicamente a ciò che rientra nel registro sonoro, dall'accento alle cadenze dialettali ecc., ho escluso contemporaneamente la concatenazione significante e i suoi effetti di significazione, nonché la mia posizione di destinatario di questa significazione<sup>29</sup>.

Viceversa, quando il soggetto si rivolge alla «coerenza della catena verbale», l'interesse è proteso verso la significazione che questa catena produce nella misura in cui vi è implicato come destinatario: «che cosa

mi sta dicendo?» In questo caso una significazione gli si destina e pertanto l'atto di udire è preso nella sequenza significante e messo in relazione con il rapporto tra il significante e il significato<sup>30</sup>. Con una situazione inversa rispetto alla prima: l'esclusione di quegli elementi collocabili nella modulazione sonora. Come il soggetto interessato a quest'ultima era indifferente alla significazione prodotta dalla concatenazione significante, allo stesso modo il soggetto proteso verso tale concatenazione al limite non *sente* il discorso. Inoltre, un'analisi attenta della catena verbale non solo fa apparire che la produzione della significazione non dipende dagli elementi acustici di questa catena, ma soprattutto prescinde dal lavoro unificante del *percipiens*. Infatti, la catena verbale, presa nella sua exteriorità, si rivela già di per sé organizzata e ad essa appartengono strutturalmente due tempi tra loro articolati cui l'atto di udire è assoggettato: il tempo dell'*après-coup* e quello della *sospensione*.

Innanzitutto, e molto semplicemente, l'*après-coup* è il tempo logico che appartiene strutturalmente alla «produzione di una catena significante»<sup>31</sup>, cioè all'articolazione dei significanti tra loro. Dato che il significante deve articolarsi necessariamente con altri significanti, allora la sequenza della catena significante si regge su ciò che «viene successivamente (*après-coup*)»<sup>32</sup>, vale a dire su una temporalità retroattiva. La sequenza  $S_1 \rightarrow S_2$ , cioè l'andare di un significante  $S_1$  verso un significante  $S_2$ , è prodotta dal ritorno di  $S_2$  verso  $S_1$ : il tempo 2 determina retroattivamente il tempo 1. In secondo luogo, Lacan mette l'accento sul fatto che l'*après-coup* determina «in ogni istante» la «sovradeterminazione» della catena significante<sup>33</sup>, essendo quest'ultima il «solo luogo pensabile della sovradeterminazione come tale, attraverso la duplice possibilità che apre alla *combinazione* e alla *sostituzione* di elementi discreti che sono il materiale del significante»<sup>34</sup>. Infine, come vedremo, il riferimento all'istante si rivela decisivo. Fotografare l'*après-coup* della sequenza nel suo istante ha uno scopo ben preciso nella misura in cui equivale a fotografarlo tra l'arresto e il movimento. Infatti, questo permette di evidenziare il fatto che, nell'istante in cui la catena si *arresta*, una molteplicità possibile di combinazioni o di sostituzioni di significanti è attesa con la ripresa del *movimento*, con un duplice effetto: da una parte, la potenziale sovradeterminazione significante presente in quell'istante e, dall'altra, la messa in tensione dell'ascoltatore nella misura in cui è destinato ad attendere ciò che viene successivamente (*après-coup*) per stabilirne la presenza o meno del senso.

Ne consegue che il valore della catena verbale è *sospeso* «in ogni istante, all'avvento di un senso sempre pronto a rinvio»<sup>35</sup>. Il tempo in gioco qui è quello della «sospensione», articolato e distinto dall'*après-coup*<sup>36</sup>. È la tesi secondo cui «è nella catena del significante che il senso *insiste*, ma... nessuno degli elementi della catena *consiste* nella significazione di cui è capace in quello stesso momento»<sup>37</sup>. Tale tempo è imposto dalla barra che separa il significante e il significato di modo che all'ascoltatore si impone sempre una sospensione nell'attribuzione



della significazione alla catena significante. D'altronde, «in grammatica e retorica», sospensione indicava «una figura di stile che consiste nel tenere l'uditore *en suspens*»<sup>38</sup>, da cui la nota di drammatizzazione, di *suspense* presente «in ogni istante» nella sequenza significante. Basti pensare alla sequenza di un film il cui senso è sospeso, tenendoci, come si suol dire, col fiato sospeso.

In primo luogo, tutta questa analisi dell'atto di udire è mobilitata per dimostrare che il *percipiens*, lungi dal conferire unità alla catena verbale, è sottoposto all'esteriorità delle leggi di tale catena. La cosa è evidente anche nell'atto di lettura di un testo in cui siamo obbligati a seguire la catena scritta con i suoi due tempi, *après-coup* e *suspensione*.

Inoltre, la differenza tra l'esempio della modulazione sonora e quello della coerenza della catena verbale fa «valere la differenza fra le soggettività interessate nei confronti del *perceptum*», vale a dire se c'è o non c'è una significazione che si destina al soggetto. È questo che si misconosce «nell'interrogatorio dei malati e nella nosologia delle "voci"»<sup>39</sup>. Ciò che conta nell'esame clinico dell'allucinazione verbale è il modo in cui il malato reagisce al fenomeno allucinatorio, il cui carattere sensoriale non è un criterio decisivo, né nel colloquio né nella classificazione delle voci. Ci sono pazienti colpiti da certe forme di allucinazione che sembrano estremamente vivide sul piano acustico-sensoriale ma che restano solo allucinazioni, cioè non significano niente per loro né essi si sentono chiamati in causa – come quando ci capita di sentire qualcosa ma non ne siamo scossi, né reagiamo. Altri pazienti, invece, presentano delle allucinazioni con un carattere poco vivido ma che assumono un valore più decisivo, cioè presentano la certezza che c'è una significazione che li riguarda e a cui sono chiamati a reagire<sup>40</sup>.

Infine, non c'è possibilità di riassorbire nell'unità del *percipiens* la differenza fra queste soggettività: quando l'atto di udire è rivolto alla modulazione sonora, sono esclusi il testo significante e la significazione, nonché il soggetto cui questa significazione è destinata; quando l'atto è rivolto a quest'ultima, il suono è escluso ed è presente un'implicazione decisiva per l'ascoltatore.

### Lacan e Merleau-Ponty

A questo punto Lacan pone un'obiezione: «si potrebbe però pretendere di *ridurre (réduire)* tale differenza [fra le soggettività] a un livello di oggettivazione nel *percipiens*»<sup>41</sup>. Il carattere impersonale e retorico di tale obiezione lascia intendere che forse proviene da qualche autore di cui Lacan tace il nome. In effetti, si tratta di Merleau-Ponty e l'accenno rapido alla nozione fenomenologica di 'riduzione' presente nel passo sembra un'allusione abbastanza chiara. D'altronde, occorre aggiungere che nel testo già citato del 1961, Lacan prende in considerazione anche il capitolo sesto della prima parte della *Fenomenologia della percezione, Il corpo come espressione e la parola*,

che egli denomina il «corpo come espressione nella parola»<sup>42</sup>, per indicare la presenza costituente del corpo nella parola.

È noto che Merleau-Ponty si propone di «ritornare al fenomeno della parola»<sup>43</sup>, cioè alla sua «origine», situandola nell'espressione del mondo antepredicativo della corporeità e nel suo enigma: ritrovare «sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale», descrivere «il gesto che rompe il silenzio»<sup>44</sup>. Dalla gesticolazione fonetica al «senso emozionale della parola»<sup>45</sup>, passando per il gesto muto del corpo, «l'analisi della parola ci fa riconoscere la natura enigmatica del corpo proprio [...] poiché lo vediamo discernere in sé stesso un "senso" che non gli giunge da nessun luogo, *proiettarlo* sul mondo circostante fatto di materia e comunicarlo agli altri soggetti incarnati»<sup>46</sup>. La tesi, almeno in questo momento del percorso di Merleau-Ponty, è di fondazione: il senso della parola è la proiezione all'esterno di un senso che viene dal ceppo unitario del corpo anche se «la sua unità è sempre implicita e confusa»<sup>47</sup>, ossia un fondamento destinato a sottrarsi indefinitamente. Laddove negli esempi riportati da Lacan la differenza fra le soggettività in gioco metterebbe in evidenza un soggetto multiplo, irriducibilmente diviso, per Merleau-Ponty si potrebbe trattare di «più modi per il corpo umano di celebrare il mondo e, in definitiva, di viverlo»<sup>48</sup>. Malgrado il fatto che egli stesso abbia asserito che la cosa stessa ha una propria struttura che la percezione è tenuta a rispettare – e Lacan glielo riconosce – alla fine «la sintesi dell'oggetto si realizza [...] attraverso la sintesi del corpo proprio, ne è la replica o il correlato»<sup>49</sup>.

Ed è anche qui che risiede la radice ultima del fenomeno allucinatorio. Infatti, Merleau-Ponty la trova in una perdita e precisamente nel fatto che «il corpo dell'allucinato ha *perduto* il suo inserimento nel sistema delle apparenze. "È come se udissi con la bocca". "Colui che parla se ne sta sulle mie labbra", dicono i malati»<sup>50</sup>.

Lacan sosterrà che vi è qui un residuo del privilegio del *percipiens* sul *perceptum*: la «direzione che si esige verso ciò che ordina le covarianze fenomenicamente definite della percezione» Merleau-Ponty «la va cercando [...] nella nozione di presenza [...] a cui si deve aggiungere presenza [...] in-per-at-traverso-un-corpo»<sup>51</sup>. Il che vuol dire il ritorno del privilegio della «soggettività costituente» e «indivisa»<sup>52</sup>, in questo caso quella del corpo percipiente. Contro questa posizione, Lacan farà valere «il primato del significante in ogni costituzione del soggetto»<sup>53</sup>, richiamando ancora una volta il valore dimostrativo dell'allucinazione verbale nella misura in cui rivela che «la struttura di parola [...] è già nel *perceptum*»<sup>54</sup> e non è istituita dal corpo proprio. Se, come scrive Merleau-Ponty, «la nostra percezione è animata per intero da una logica»<sup>55</sup>, allora questa logica, per Lacan, è quella del significante e convoca in ultima istanza l'Altro come «luogo del tesoro del significante»<sup>56</sup>. Ma si tratta di dimostrare anche – notiamolo di sfuggita perché la posta in gioco è veramente alta – «che la condizione del soggetto (nevrosi o psicosi) dipende da ciò che si svolge nell'Altro»<sup>57</sup>, il che vuol dire mettere a carico del rapporto con il linguaggio e dei legami sociali che su di esso si basano, le condizioni

della psicopatologia. La follia umana non si costituisce nell'interiorità del soggetto, foss'anche quella di un corpo proprio sottratto a un'intuizione piena e destinato a rovesciarsi strutturalmente nell'esteriorità del mondo. Sostenendo che «l'esistenza del malato [...] si esaurisce nella costituzione solitaria di un ambiente fittizio»<sup>58</sup>, Merleau-Ponty rischia di collocare tale esistenza in una solitudine le cui conseguenze pratiche potrebbero risultare decisamente problematiche. Per fare fronte alla tesi proposta da Merleau-Ponty, Lacan apporta un'ulteriore dimostrazione che possiamo definire, sulla scia della lettura proposta da Miller, i «paradossi della percezione della parola»<sup>59</sup>. Contro la tesi secondo cui «la "sintesi" soggettiva conferisce alla parola il suo pieno senso»<sup>60</sup>, si tratta di dimostrare che il soggetto, nel suo rapporto con la struttura di questa parola, subisce un certo numero di fenomeni, tra cui la sua divisione. I paradossi sono due: il paradosso della percezione della parola dell'altro e quello della propria parola.

### **I paradossi della percezione della parola dell'altro**

Il fatto che questi paradossi appaiano già quando è l'altro a proferire la parola, è manifestato abbastanza bene *nel soggetto* dalla possibilità di obbedirle in quanto essa gli ordina di ascoltarla e di mettersi in guardia, perché, per il solo fatto di entrare nel suo uditorio, il soggetto cade in preda a una suggestione<sup>61</sup>.

La scelta del termine 'suggestione' evoca la lunga riflessione psicoanalitica sugli effetti suggestivi del transfert e della parola dell'analista, che testimoniano dell'appercezione da parte degli analisti della funzione causale della parola in generale. D'altronde, il riferimento all'obbedienza come «ingiunzione di ascoltare»<sup>62</sup>, rivela la causalità del significante nella suggestione e, dunque, il fatto che la percezione del significante come tale suscita nel soggetto un assenso: «Ci si rende anche conto dell'effetto che ha ogni significante, una volta percepito, di suscitare nel *percipiens* un assenso»<sup>63</sup>.

Questo assenso che la percezione di ogni significante induce nel soggetto dipende dal «risveglio della nascosta duplicità del secondo ad opera della manifesta ambiguità del primo»<sup>64</sup>. Il soggetto acconsente alla percezione del significante perché quest'ultimo risveglia la sua duplicità nascosta. In effetti, come dimostra la barra dell'algoritmo S/s, la separazione significante/significato è costitutiva del significante e, dunque, costitutiva di una sua ambiguità fondamentale: inizialmente separato dalla significazione, il significante la produce solo dopo il tragitto esposto nella «cellula elementare» del grafo del desiderio<sup>65</sup>. Ma prima di questo tragitto la significazione del significante è equivoca ed entra nel campo della percezione con tutta la sua ambiguità in rapporto ai possibili significati che gli possono essere attribuiti. Ecco perché l'ambiguità del significante è sempre manifesta e mai nascosta.

Viceversa, la duplicità del soggetto è nascosta ed è risvegliata dall'ambiguità del significante. Beninteso, questa duplicità o divisione è già supposta e non è causata dal significante percepito in quel momento. Come Lacan scriverà nel suo testo su Jones, questa divisione del soggetto «che il discorso provoca» equivale alla «*Urverdrängung*» (rimozione originaria) di Freud, il «più fondamentale» dei «punti di ombelicazione del soggetto nei tagli del significante», vale a dire del soggetto preso nei buchi della catena significante e come tale diviso dal significante, la cui scrittura, come è noto, è \$<sup>66</sup>.

La rimozione o divisione soggettiva è il principio che ispira l'analisi di Lacan contro le tesi del soggetto unificante, inclusa quella di Merleau-Ponty. Il suo discorso non è scevro di principî, ma resta comunque il fatto che l'esperienza deve darne prova. In effetti, se il soggetto è ombelicato nei tagli del significante, allora la sua divisione è equivalente alla mancanza strutturale di un significante ultimo che lo rappresenterebbe e che gli permetterebbe di ritrovarsi e di significarsi definitivamente in un: «io sono questo». Tuttavia, il soggetto ignora questa sua divisione inconscia e pertanto niente gli impedisce di mettersi alla ricerca di questo significante. Ora, a mio avviso, l'assenso dato dal soggetto al significante percepito testimonia di questa ricerca, ossia è in funzione del tentativo di (ri)trovarsi in un significante ed arrestare questo rinvio indefinito delle significazioni, con un effetto paradossale di cui il soggetto fa esperienza in sé stesso. Infatti, non funzionando da solo, il significante non può significarlo e il soggetto continua a scivolare tra gli intervalli o tagli significanti, trovandosi nell'impossibilità strutturale di significarsi pienamente. Se la divisione soggettiva si risveglia e si ripropone in ogni incontro con il significante, allora questo incontro rivela *après-coup* che il soggetto, lungi dall'essere unitario, *sarà stato* diviso dal significante, con tutto il valore che bisogna dare qui al futuro anteriore. L'equivocità che il significante trasmette al soggetto è l'equivocità stessa del soggetto nella misura in cui è già preso *nel* e *dal* significante, vale a dire che è barrato anche se ignora questa divisione.

Di qui la necessità del soggetto di sfuggire alla presa paradossale di questa suggestione al fine di ritrovare la sua unità, non senza ulteriori effetti paradossali. Lacan sostiene che vi può sfuggire in due modi: o riducendo l'altro che parla a porta-voce (*porte-parole*) di un discorso che non è suo, oppure ritenendo che l'altro con il suo discorso gli nasconda la sua intenzione<sup>67</sup>.

Il primo modo: che vuol dire «porta-voce di un discorso che non è suo»? Ebbene, se ritengo che il discorso del mio interlocutore non provenga da lui ma da qualcun altro al di là di lui, per esempio da un'istituzione, egli si troverà ridotto alla funzione di semplice porta-voce, con la conseguente riduzione della potenza suggestiva del suo discorso. In questo caso opero una slegatura della catena significante dal soggetto che mi sta parlando e attribuisco questa stessa catena a un soggetto dell'enunciazione situato in un altro punto della struttura significante. Questa slegatura è una possibilità strutturale offerta dalla stessa catena significante. Abbiamo qui un primo iato che riguarda

l'attribuzione di una catena significante a questo o a quel soggetto dell'enunciazione. Inoltre, nella riduzione dell'altro a porta-voce, c'è una sospensione necessaria nella misura in cui *sospendo* l'atto di attribuzione della catena per situarla altrove.

Invece, se ritengo che il mio interlocutore con il suo discorso mi nasconda un'intenzione, allora la questione verte sul significato di tale discorso, dato che posso sempre supporre che chi mi parla ne nasconde il vero significato. In questo caso mi sottraggo all'effetto di suggestione sfruttando lo scarto, la *sospensione* tra il significante e il significato, utilizzando la breccia aperta dalla barra che li separa. Anche questa possibilità mi è offerta dalla strutturale ambiguità del significante e dà luogo a un secondo iato.

Questi due esempi confermano il paradosso nel soggetto quando ascolta la parola dell'altro: proprio perché il soggetto sfugge alla suggestione dimostra che c'è suggestione e, soprattutto, i due modi di sfuggirvi costituiscono due possibilità che gli sono offerte dalla catena significante e che non è lui a costituire.

### **I paradossi della percezione della propria parola**

Nel caso dei paradossi della percezione della propria parola la tesi è più radicale: si tratta di dimostrare la divisione del soggetto quando è lui stesso a parlare e a percepire la sua parola. Lacan comincia col riferire due esempi di divisione che, va detto subito, non costituiscono il cuore della sua dimostrazione.

Il primo riguarda il fatto che il soggetto «non potrebbe parlare senza sentirsi (*s'entendre*)». La divisione soggettiva in gioco qui è semplicemente acustica in quanto è l'effetto del ritorno acustico del mio discorso mentre parlo. È esperienza comune che se parliamo e sentiamo contemporaneamente ciò che stiamo dicendo perdiamo il filo del discorso.

Il secondo è testimoniato dal fatto che il soggetto «non possa ascoltarsi (*s'écouter*) senza dividersi»<sup>68</sup>. Si tratta della ripresa della divisione classica della coscienza ogni volta che riflette su sé stessa. Nella fattispecie: quando il soggetto parla e si ascolta, si trova diviso tra colui che parla e colui che ascolta. Ora, quando Lacan prende in considerazione la divisione del soggetto, si riferisce a ben altro rispetto alla divisione che accompagna la coscienza tetica e di cui quest'ultima resta padrona. Non a caso subito dopo fa riferimento all'allucinazione motrice verbale perché vuole dimostrare che la divisione in gioco nella percezione della propria parola è di un ordine differente dalla divisione della coscienza. Infatti, il paradosso della divisione nell'ascolto della propria parola è chiaramente leggibile solo in questa allucinazione e per una semplice ragione: diversamente da quanto accade nei fenomeni della coscienza, il soggetto ignora che si tratta della sua stessa parola. In altri termini, nell'allucinazione verbale motrice il soggetto percepisce la propria parola come proveniente *realmente* da fuori.

### L'allucinazione verbale psicomotoria

Jules Séglas rappresenta una tappa obbligata nello studio della classificazione delle allucinazioni in quanto, con la scoperta del centro motorio del linguaggio da parte di Broca, le allucinazioni cominciarono a proporsi all'attenzione degli psichiatri come disturbi del linguaggio o perlomeno si cominciarono a considerare tali alcune allucinazioni. Non a caso il titolo dell'opera dello psichiatra francese faceva direttamente riferimento al linguaggio: *Les troubles du langage chez les aliénés* (1892)<sup>69</sup>. Per Séglas il linguaggio è un complesso di immagini differenziate e localizzate in tre centri speciali: i primi due sono sensitivi (uditivo e visivo), il terzo è motorio – «il centro motorio di articolazione (circonvoluzione di Broca)»<sup>70</sup>. A partire da questa localizzazione, Séglas procede a una classificazione delle allucinazioni verbali in due grandi classi. Nella prima rientrano le allucinazioni verbali che implicano le qualità sensoriali dell'udito e della visione e che mettono in gioco gli apparati sensoriali: uditivo (la voce sonora che il paziente dichiara di sentire con l'orecchio) e visivo (l'immagine scritta della parola che il paziente dichiara di vedere). Della seconda fanno parte le allucinazioni non sensoriali, quelle che mettono in gioco il centro motorio del linguaggio. Da qui la definizione di allucinazione psicomotoria o motrice verbale. Due ordini di fatti tra loro articolati meritano di essere segnalati in questo fenomeno allucinatorio.

Innanzitutto, i pazienti dichiaravano che non si trattava di una voce nel senso acustico-sensoriale quanto piuttosto di una voce interiore che esercitava la sua azione imponendo i movimenti della lingua o di altri organi. Per esempio, dichiaravano di percepire la presenza di una o più voci nei movimenti dei loro organi, all'interno o all'esterno dell'apparato della parola, oppure si lamentavano del fatto che queste voci li costringevano a pensare, a parlare o ad agire. Si tratta di un fenomeno di automatismo ideo-verbo-motorio, come dirà de Clérambault, imposto dalla voce. Quando la voce agisce nell'apparato fonatorio il malato non farà il classico gesto di «tapparsi le orecchie» ma quello di «stringere la lingua tra i denti, di sospendere la respirazione o riempirsi la bocca con dei sassi»<sup>71</sup>. Queste voci potevano anche esteriorizzarsi con i movimenti fonatori della bocca; in questo caso i malati o enunciavano direttamente le voci o mimavano questi movimenti fonatori muovendo le labbra come manifestazione di una voce presente in loro. A partire da questa esteriorizzazione esplicita o abbozzata, Séglas osservava che i pazienti dichiaravano in un secondo tempo di percepire delle parole estranee, di sentire delle voci, misconoscendo che erano stati loro stessi a parlare. In queste allucinazioni assistiamo a una divisione evidente tra locutore e uditore che va ben al di là della divisione della coscienza che ritroviamo nel semplice ascoltarsi parlare. In questo caso è il locutore stesso a trovarsi rigettato dalla catena significativa che si impone dall'esterno come tale. Le parole di una paziente di Séglas, Madame Dubois,

mostrano proprio questa divisione operante nella percezione della propria parola<sup>72</sup>.

Inc. – Madame Dubois!

Cons. – Vengo dalla campagna, non la conosco.

Inc. – San Tommaso è bianco come la morte.

Cons. – Un santo che mi sarebbe apparso?<sup>73</sup>.

Questo esempio porta in primo piano una divisione oggettiva, cioè esteriorizzata, tra il soggetto della percezione che riceve gli enunciati Inc. dall'esterno e il soggetto dell'enunciazione che si troverebbe collocato in un altro punto della catena. Infatti, nella frase interrogativa della paziente, la voce si troverebbe attribuita a un'eventuale apparizione di San Tommaso. Da qui il secondo ordine di fatti.

I pazienti *attribuivano* queste voci ad altri esseri. Così, la signora L. si lamentava della presenza di cinque voci distribuite nel suo corpo, vera e propria polifonia, attribuite a cinque preti: uno nella testa, due nella gola, uno nel ventre e il quinto nello stomaco<sup>74</sup>. Come nel caso del porta-voce, in cui la catena significativa si trova slegata dall'interlocutore per essere attribuita a un altro, così anche qui assistiamo a una tale slegatura, con l'attribuzione di questa catena ad altri esseri; ma con la differenza, di non poco conto, che è la parola del soggetto a slegarsi da lui e a sua insaputa per essere attribuita ad altri. In altri termini, il soggetto riceve questa parola come proveniente effettivamente da un altro, allo stesso modo in cui potrebbe percepire la parola di un altro che gli parla nel *reale*.

La domanda che si impose agli psichiatri fu la seguente: come è possibile che la propria parola sia percepita dal soggetto come estranea e attribuita ad altri? La risposta non si fece attendere: l'allucinazione verbale poggia su un misconoscimento da parte del soggetto della sua attività interiore e c'è qui «un eretismo funzionale del centro motorio di articolazione», come dirà Henri Ey<sup>75</sup>. La tesi è chiara: il soggetto o il *percipiens* misconosce o non può riconoscere di essere la sede di questa allucinazione. Ma per Lacan non è così, perché mai come in questo caso appare evidente che questa endofasia è imposta al soggetto dalla catena significativa nella sua esteriorità. La questione è di sapere sulla base di quali principî può accadere al soggetto che la sua parola gli giunga da fuori come proveniente dalla voce di un altro. Nei termini di Daniel Lagache: «come la propria parola può essere misconosciuta e mascherarsi sotto forma di parola estranea?»<sup>76</sup> e, aggiungiamo, può seguirne la sua attribuzione ad altri? In termini più radicali: se il *sensorium* e il motorio sono indifferenti nella «produzione di una catena significativa», in che senso tale separazione e attribuzione rivelano la struttura stessa del parlare? Per rispondere a questa domanda, occorre analizzare le tre proposizioni che seguono e che riguardano la voce, il tempo e la regola distributiva<sup>77</sup>.

## La voce

La prima proposizione enuncia la connessione strutturale tra il significante e la voce: la catena significante «si impone al soggetto per sé stessa nella sua dimensione di *voce*». In primo luogo, laddove c'è catena significante entra in gioco la dimensione della voce, indipendentemente dal fatto che tale catena sia scritta o parlata. In secondo luogo, la catena significante, nella sua exteriorità, «si impone al soggetto» grazie alla voce. La voce dell'allucinazione verbale ci insegna innanzitutto che «questa exteriorità del simbolico in rapporto all'uomo è la nozione stessa di inconscio»<sup>78</sup>. E, beninteso, di questa «eteronomia del simbolico [...] nessuna preistoria ci permette di cancellare il taglio (*coupure*) con cui si instaura»<sup>79</sup>. *Coupure* è il termine che Lacan utilizzerà quando farà della voce un piccolo *a*, elevandola «alla funzione significante del taglio, dell'intervallo come tale», e riprendendo le allucinazioni verbali di Schreber, in particolare le frasi interrotte<sup>80</sup>. Questo punto richiederebbe una lunga argomentazione; qui posso solo segnalare il fatto che la voce, come ciò che resta della catena significante quando le si sottrae la significazione e, come tale, oggetto significante nascosto in questa catena, è una voce muta<sup>81</sup>. È la testimonianza dello psicotico che ha portato progressivamente Lacan ad articolare la voce in questi termini. Come mostrava l'esempio della malata di Merleau-Ponty, lo psicotico 'sente' delle voci che non si confondono con i suoni registrati.

In terzo luogo, la voce, nella sua dimensione significante, si impone indipendentemente dagli apparati in gioco: può imporre il movimento di un organo che non riguarda l'apparato fonatorio, può imporre il pensiero o l'azione o l'atto motorio del parlare, o può imporsi all'orecchio. Ed è per questa ragione che Lacan contesta la differenza tra le allucinazioni verbali psicomotorie e quelle acustico-verbali, perché il versante motorio o sensoriale costituiscono solo dei casi particolari. Una delle pazienti di Séglas, colpita da allucinazioni verbali motrici, teneva costantemente la mano stretta sul suo petto, sperando, con l'aiuto di questa pressione, di far cessare la voce il cui punto di partenza era collocato nella regione epigastrica<sup>82</sup>. Il paziente citato da Merleau-Ponty che dichiarava di udire con la bocca, testimonia che lo scompaginamento degli organi non è dissociabile dall'esteriorità della catena significante e dalla singolare a-topia della sua voce; e possiamo dire che quando il malato si tura le orecchie lo fa come potrebbe serrare il suo petto o tapparsi la bocca. Ritroviamo qui il registro non uditivo di compitazione allucinatoria cui ho già fatto riferimento. Lacan ha buon gioco a utilizzare questi esempi per contestare l'idea che ci sarebbero allucinazioni prettamente sensoriali e allucinazioni non sensoriali. In verità, se Lacan preferisce l'espressione «allucinazione verbale» a quella di «allucinazione verbale psicomotoria» è per marcare il fatto che si tratta di un'imposizione della catena significante nella sua dimensione di voce, che può imporsi al di là dell'apparato messo in gioco e al di là dello psichico.



## Il tempo

Se teniamo ferma l'esteriorità e l'autonomia della catena significativa, comprendiamo anche la seconda proposizione: la catena significativa «assume come tale una realtà proporzionale al *tempo*, perfettamente osservabile nell'esperienza, che la sua attribuzione soggettiva comporta». Questo passo enuncia il fatto che la realtà che la catena significativa assume è in un rapporto proporzionale al tempo, e precisamente al tempo di sospensione richiesto dalla catena per la sua attribuzione soggettiva. È esperienza abbastanza comune che se sentiamo chiamare il nostro nome ci guardiamo intorno per identificare da chi proviene questa chiamata, il che vuol dire che siamo portati da questo significativo percepito a operare l'attribuzione soggettiva, cioè l'attribuzione a un soggetto. È la catena significativa che 'comporta' una tale attribuzione. Ci voltiamo, cominciamo a guardarci intorno e non vediamo nessuno: abbiamo un tempo e precisamente un tempo di *sospensione*. Quanto più questo tempo si prolunga nell'attribuzione soggettiva del significativo percepito, tanto più quest'ultimo perde realtà. Infatti, ci diciamo: «forse mi sono impressionato». Ma se voltandoci vediamo un amico, allora l'attribuzione soggettiva si realizza e il significativo percepito si incarna e prende realtà, con il conseguente emergere del sentimento di realtà.

Ora, dato che nell'allucinazione verbale la catena significativa nella sua dimensione di voce si impone al soggetto come esterna, si pone la domanda: chi parla? a chi attribuire questa voce che porta una parola? Abbiamo visto che l'attribuzione soggettiva di una catena significativa appartiene strutturalmente a tale catena e richiede un tempo di sospensione, cioè una durata che si può osservare, secondo Lacan, nell'esperienza clinica. Il soggetto si arresta, prende tempo per attribuire a questo o a quest'altro la catena significativa che si è imposta a lui dall'esterno, che lo ha fatto parlare e che non riconosce come produzione propria. Risiede qui il paradosso strutturale che abita la produzione della parola, e precisamente la possibilità di attribuire questa parola ad altri in virtù del fatto che la catena significativa è distributiva, cioè assegna più posti. Da qui la terza proposizione.

## La regola distributiva

La terza proposizione enuncia la regola ultima su cui si fonda questa attribuzione ad altri: «la struttura che le è propria [della catena significativa] in quanto significativa, è determinante in questa attribuzione che, di *regola*, è *distributiva*, cioè a più voci, e che quindi come tale pone il *percipiens*, preteso unificante, come equivoco». Dunque, la catena significativa assegna dei posti, cioè distribuisce i posti o le attribuzioni soggettive e pertanto la sua polifonia strutturale implica l'attribuzione a una molteplicità di soggetti. È ciò che Miller ha

chiamato «lo stato zero» della catena significante<sup>83</sup>. Lo stato zero è come un testo teatrale prima di essere rappresentato, prima della distribuzione delle parti e delle voci nell'effettiva messa in scena. Ma ancora una volta è l'esperienza dell'allucinazione verbale a rendere evidente questa distribuzione dell'attribuzione soggettiva della catena significante, cioè la distribuzione della sua enunciazione. Si riprenda l'esempio della paziente di Ségla con le sue cinque voci attribuite ai preti. È questa struttura distributiva che pone il *perciens* come equivoco: sono io o l'altro che ha parlato? In altri termini, l'equivocità del *perciens* dipende in ultima analisi dalla struttura distributiva e come tale equivoca della catena significante.

È solo dopo aver esposto questi principi che Lacan riporta il caso della sua paziente che sente la parola «Troia!», a titolo di illustrazione clinica di tutti questi passaggi sulla catena significante. «Illustreremo quanto enunciato con un fenomeno preso dalle nostre presentazioni cliniche»<sup>84</sup>. Il che vuol dire che questo caso deve dimostrare la temporalità della catena significante, e soprattutto il fatto che quest'ultima si impone al soggetto nella sua dimensione di voce, che la sua attribuzione soggettiva richiede un tempo e che questa attribuzione è di regola distributiva.

### **Io sono stata dal salumiere... – Troia!**

Si tratta di una giovane donna presa in un delirio a due con la madre. Contro il parere di quest'ultima, la paziente aveva sposato un contadino e, poco dopo, messo fine al matrimonio perché convinta che l'uomo volesse farla a pezzi. Così decise di ritornare a vivere con la madre e qui il delirio a due si sviluppò pienamente, associato a un sentimento di intrusione che prese la forma di un delirio di sorveglianza verso una vicina di casa, accusata – dopo una fase di intimità accettata in modo compiacente – di importunare entrambe con i suoi assalti; il che portò le due donne a mettere definitivamente termine a ogni relazione con lei. La vicina aveva un amante che frequentava regolarmente e, nel corso del colloquio con Lacan, la paziente riferì che questo amante, incontrato sul pianerottolo del palazzo, l'aveva insultata, lanciandole la seguente parola: *Troia!* Si tratta di una parola allucinata che veicola un'ingiuria.

Nel corso del colloquio Lacan chiese alla paziente «che cosa avesse potuto proferire fra sé e sé l'istante prima» dell'allucinazione. La paziente ammise di aver mormorato, alla vista dell'uomo, queste parole: «*Io sono stata dal salumiere (charcutier)...*», cui era seguita l'allucinazione *Troia!* La domanda testimonia del fatto che Lacan era guidato dal presupposto che la parola allucinata *Troia!* facesse parte di una concatenazione significante che si era spezzata «l'istante prima» dell'allucinazione e che richiamava un suo complemento. Se teniamo presente che *troia*, in francese come in italiano, è la femmina del maiale e che *charcutier* in francese è colui che vende il porco, dunque lo taglia a pezzi, allora, sulla base dei cenni biografici, *Io sono*

*stata dal salumiere... e Troia!* fanno parte della stessa catena. Infatti, nella ricostruzione proposta da Lacan, la catena significante completa è la seguente: «*Io, la troia, io sono stata dal salumiere, sono già disgiunta, corpo in frammenti, membra disiecta, delirante, e il mio mondo se ne va in frantumi, come me*»<sup>85</sup>. Di qui il valore dei puntini sospensivi che seguono la prima frase: questa scrittura simbolizza l'istante in cui la catena significante si interrompe, «istante» che richiama, come si ricorderà, sia ciò che «viene successivamente (*après-coup*)», sia la sospensione del senso, «tanto più opprimente in quanto si accontenta di farsi attendere»<sup>86</sup>. Di conseguenza, *Troia!* assume lo statuto di complemento significativo, cioè di  $S_2$  in rapporto a  $S_1$  della prima frase. Per ragioni di spazio, limito il discorso al movimento che porta dalla frase interrotta *Io sono stata dal salumiere...* al suo complemento *Troia!*<sup>87</sup>

La paziente riconosce che «la frase [*Io sono stata dal salumiere...*] era allusiva», ma la sua «perplexità» concerne il referente di questa allusione: chi è designato da questa frase? È riferita ai «co-presenti», cioè a lei o all'amante della vicina? È riferita «all'assente», cioè alla vicina? Il referente oscilla tra questi personaggi ed è proprio questa oscillazione a renderla allusiva.

Tuttavia, se consideriamo che in questa frase appare il pronome personale *io* (*je*), allora è probabile che la funzione di quest'ultimo sia determinante in questa oscillazione. In effetti, Lacan coglie nella perplexità della paziente l'equivoco che comporta di per sé il pronome personale *io*, nella misura in cui lascia «in sospeso, in conformità con la sua funzione detta di *shifter* in linguistica, la designazione del soggetto parlante»<sup>88</sup>. Il tempo di sospensione riguarda il referente di questo *io* (*je*), cioè la designazione del soggetto parlante, in ultima analisi la paziente stessa. A chi si riferisce questo *io*? O meglio: è lei o l'uomo a dire *io* (*je*)? L'*io* della catena significante *Io sono stata dal salumiere* oscilla tra i due, lasciando così in sospeso la sua designazione. Questo vuol dire che è ancora un simbolo del codice e che non si è articolato con lo statuto di indice nel messaggio, per svolgere la funzione di *simboli-indici* da cui «il soggetto [è] strettamente costituito» e «che indicano nel discorso il suo posto come emittente del messaggio, del soggetto in quanto entra nel messaggio»<sup>89</sup>. Ritroviamo lo «stato zero» della catena significante che si situa prima della distribuzione effettiva delle attribuzioni soggettive, le quali si distribuiscono sulla base dell'*io ho detto questo e lui ha detto quest'altro*. È importante cogliere questo passaggio perché mostra che le attribuzioni soggettive sono ancora in potenza, il che vuol dire che la catena significante non si è ancora incarnata in una comunicazione intersoggettiva, con la conseguenza di rendere, come si ricorderà, il *percipiens* equivoco: sono io o l'altro che ha detto *io*? Il tempo di sospensione si incunea nello scarto tra la distribuzione e l'attribuzione effettiva dei posti e può cessare solo nel momento in cui questa attribuzione si realizza.

Infatti, in quale momento cessa l'incertezza che verte sul referente della frase, cioè sul soggetto parlante? Lacan non ha dubbi: «tale incertezza ebbe fine, passata la pausa, con l'apposizione della parola "troia"».

L'apposizione o attribuzione della parola *troia* all'altro, dopo la «pausa» o tempo di sospensione, arresta di ritorno l'incertezza che verte sulla designazione del soggetto. Lacan ritiene che l'apposizione della parola *Troia!* costituisca un tempo di certezza che assicura retroattivamente l'assunzione dell'*io* da parte del soggetto. La posizione di certezza di questa paziente è seconda in rapporto a un primo tempo di perplessità rispetto alla designazione dell'*io*. La catena significante si spezza e si trova distribuita nella sua attribuzione soggettiva: la prima parte di questa catena, *Io sono stata dal salumiere...*, la paziente l'attribuisce a sé stessa, assumendo in questo momento l'*io*, cioè soggettivandolo, ma solo *dopo* che la seconda parte, *Troia!*, è stata attribuita all'amico della vicina. Lacan utilizza una metafora poetica o teatrale per spiegare questo movimento laddove scrive che il nome *Troia!* si stacca dalla paziente «con la lineetta [*trait*] della replica: opponendone l'antistrofe di discredito all'imprecazione della strofa restituita a questo punto alla paziente con l'indice *io*»<sup>90</sup>. Alla strofa mormorata dalla paziente, *Io sono stata dal salumiere*, si oppone l'antistrofa: *Troia!* che le restituisce l'*io*. Mi preme segnalare che, se la paziente nel corso del colloquio con Lacan ha potuto riferire di aver proferito fra sé e sé la frase *Io sono stata dal salumiere*, è solo perché l'intero movimento delle attribuzioni si era ormai compiuto. Di fatto, nel momento in cui la frase è, per così dire, affiorata alla mente della paziente, aveva lo statuto di una frase enigmatica e come tale non riconosciuta dalla paziente come propria. La rottura della catena significante in questa allucinazione verbale è la migliore illustrazione del principio della distribuzione teatrale dell'attribuzione soggettiva. Infatti, mostra che persino il pronome personale *io*, foss'anche enunciato in stile diretto, dipende dalla distribuzione della catena significante e, dunque, dalla posizione preliminare dell'Altro del significante. Tuttavia, diversamente da quanto accade in alcune allucinazioni di Schreber, in questo caso l'Altro è incarnato da un altro simile, cioè dall'uomo incontrato nel palazzo<sup>91</sup>. Resta il fatto che l'*io* giunge al soggetto da fuori. Infine, se ricordiamo che nell'allucinazione «si fa sentire una parola» che si impone al soggetto che la emette e che questi attribuisce all'altro dopo un tempo di sospensione, allora assistiamo qui a un fenomeno in cui la catena significante si impone al soggetto nella sua dimensione di voce. Abbiamo così la triade: voce, tempo e distribuzione. Una domanda prima di concludere: come sorge il sentimento di realtà nell'allucinazione? Beninteso, non la realtà oggettiva dell'allucinazione che la renderebbe equivalente a una percezione perché, come abbiamo visto, sia Lacan che Merleau-Ponty hanno sottolineato che i pazienti, in molti casi, sanno bene di essere la sola sede del fenomeno allucinatorio. Mi riferisco qui a quel sentimento di realtà come ciò che si dà *nel soggetto*, e la cui presenza può essere testimoniata, per esempio, da una reazione o da un passaggio all'atto che segue l'allucinazione. In effetti, Lacan articola la rottura della catena significante con l'irruzione di un pezzo di questa catena nel reale: «perché la sua

irruzione nel reale sia indubitabile, basta che si presenti [...] sotto forma di catena spezzata»<sup>92</sup>. La catena significante si spezza e la prima parte, quella che la paziente di ritorno attribuisce a sé stessa (*Io sono stata dal salumiere*), si trova a quel punto nel *simbolico*, mentre l'altra parte della catena (*Troia!*), per effetto di rottura le ritorna da fuori, come se fosse stata pronunciata nel *reale* dall'uomo incontrato sul pianerottolo. L'accento è messo su un cambiamento di registro, di modo che, alla fine del 'processo', i pezzi di questa catena si trovano distribuiti in registri diversi: il primo nel simbolico e il secondo nel reale. Questa allucinazione verbale costituisce effettivamente il paradigma del significante nel reale.

Ma che cosa ne è del significante *Troia!* quando si scatena nel reale? Qui Lacan apporta un'aggiunta in quanto dichiara che «questo esempio» dimostra anche il fatto «che la funzione di irrealizzazione non è tutta nel simbolo»<sup>93</sup>. Come è noto, il simbolico si caratterizza per un annientamento del reale e pertanto lo irrealizza nella misura in cui lo rende altro da ciò che è<sup>94</sup>. Ma cosa vuol dire che la funzione di irrealizzazione non è tutta nel simbolo? A mio avviso vuol dire che anche gli altri registri possono svolgere questa funzione in rapporto al simbolico. Infatti, nel caso che ci interessa, quando il simbolo si trova disarticolato dalla catena di cui fa parte e collocato nel reale, allora è reso irreal da questa localizzazione nella misura in cui è fuori da quelle articolazioni che sole gli danno la sua realtà di simbolo.

Ora, se ricordiamo che la percezione trae il suo carattere di realtà solo dalle «articolazioni simboliche che la incastrano a tutto un mondo», come può allora sorgere il sentimento di realtà nell'allucinazione, dato che il significante allucinato è fuori da queste articolazioni? Infatti, ciò che fa sì che il «sentimento di realtà [...] sia sentito come tale, è il fatto di prodursi all'interno del testo simbolico»<sup>95</sup>. Viceversa, «il sentimento di irrealtà» dovrebbe prodursi laddove il testo si interrompe e si spezza, o presentandosi «sul palinsesto dell'immaginario», il cui esempio è dato dal *déjà vu* o presentandosi nel reale, il cui paradigma è l'allucinazione<sup>96</sup>. Di conseguenza, a proposito di quest'ultima, il sentimento di realtà può prodursi solo a condizione di ricomporre il testo, cioè a condizione che i due pezzi della catena significante si ritrovino congiunti. Ricomposizione problematica, perché questi due pezzi si trovano ormai distribuiti in registri eterogenei e, dunque, non possono congiungersi e condurre la paziente ad assumere il significante *Troia!*

Tuttavia, mi pare che la funzione dell'attribuzione soggettiva nell'allucinazione aiuti a trovare una risposta a questa domanda. Se, come ho scritto, il significante prende realtà quando è attribuito a un soggetto – in questo caso all'uomo incontrato sul pianerottolo –, allora è probabile che questo sia il momento propizio per il sorgere del sentimento di realtà. Seguendo quanto ho esposto a proposito dell'allucinazione verbale psicomotoria, possiamo forzare un po' le cose e schematizzarle in questi termini. La paziente mormora fra sé e sé *Io sono stata dal salumiere...*, senza poter assumere in questo momento l'*io*, come ho già scritto. Poi enuncia il complemento *Troia!*

come una parola che le si impone e senza poter attribuire a sé questa enunciazione. Potrebbe trattarsi di un tempo in cui la percezione di questo significante fuori catena, «significante intruso», produce un sentimento di irrealtà: da dove viene questa parola? chi l'ha proferita? Domanda che può sorgere solo sulla base del fatto che il soggetto della percezione si trova escluso dal posto che gli spetta come soggetto dell'enunciazione della parola percepita<sup>97</sup>, mentre quest'ultima «apparirà nel reale, erraticamente [...] come una interpunzione senza testo»<sup>98</sup>. Segue, dopo il tempo di pausa, non un'estrapolazione di questa parola dal reale e il suo ritorno nella catena significante, ma la sua attribuzione all'altro, attribuzione che costituisce una sorta di interpunzione dato che consente, retroattivamente, l'assunzione dell'*io* da parte del soggetto e, dunque, una distribuzione dei due pezzi della catena e la 'ricomposizione' di quest'ultima. I pezzi della concatenazione si ricongiungono in modo problematico, ma ciò che ci interessa è che, con l'attribuzione all'altro, il significante prende realtà e la paziente ha il sentimento di realtà che l'altro le abbia detto *Troia!*

## Note

<sup>1</sup> J.-É.D. Esquirol, *Des maladies mentales* (1838), Frénésie Éditions, Paris, 1989, p. 80. Qui, come in tutti i casi in cui cito da testi inediti in Italia, la traduzione è mia. Nel 1817 Esquirol aveva già pubblicato nel *Dictionnaire des sciences médicales* la voce *Hallucination*. Questo testo compare con il titolo editoriale *Sognare da svegli* nell'antologia curata da V. Pietrantonio, *Archetipi del sottosuolo*, Franco Angeli, Milano, 2012, pp. 171-178.

<sup>2</sup> Nel già citato testo del 1817, Esquirol collega in modo esplicito delirio e allucinazione laddove parla di «un uomo in delirio che è intimamente convinto di percepire una sensazione attuale» in assenza di oggetto (*ivi*, p. 171).

<sup>3</sup> Per una ricostruzione di questo dibattito, rinvio ai seguenti testi: B. Lahutte (2011), *Les hallucinations à travers l'histoire de la psychiatrie*, in *Hallucinations Passions*, Bibliothèque Confluents, 2011; G. Gimenez (2000), *Clinica dell'allucinazione psicotica*, Borla, Roma, 2001, in particolare pp. 24-29; M. Ghidoni, *Utopie ed eterotopie del corpo: le allucinazioni agli albori della psichiatria*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Filosofia. Ciclo XXII, Università degli Studi di Verona, consultabile sul sito: [www.univr.it](http://www.univr.it).

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty (1945), *La fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 434-435.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 439.

<sup>6</sup> D.P. Schreber (1903), *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano, 1974. Qui Schreber scrive: «uomo fatto fuggacemente», cioè come un'anima provvisoriamente composta in figura umana, per miracolo divino» (p. 37, cm).

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 439.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 440. È Merleau-Ponty che considera l'allucinazione come ciò che usurpa la «forza espressiva» del «mondo percepito» (p. 442). Questa posizione è coerente con la tesi che fa dell'allucinazione una «impostura» (p. 436).

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 439 (cm).

<sup>10</sup> J. Lacan (1981), *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 86-87 (cm). Sui rapporti tra Lacan e Merleau-Ponty, rinvio a F. Marone, *Il dubbio di Lacan*, in "Bollettino Studi sartriani", anno VI, 2010, pp. 43-66.

<sup>11</sup> J. Lacan (1958), *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 537 [Trad. it. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, p. 533]. D'ora in poi indicherò prima la pagina dell'edizione francese e poi quella italiana, segnalando di volta in volta le modifiche da me apportate alla traduzione ufficiale.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 536; it. p. 533.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 531-532; it. pp. 527-528 (trad. modificata). Per un'analisi di questa parte del testo di Lacan rinvio a C. Soler, *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Presses Universitaires du Mirail, 2002, pp. 24-27; P. Naveau, *Les psychoses et le lien social*, Éditions Anthropos, Paris, 2005, pp. 35-37; C. Licitra Rosa, *Puntualizzazioni sul fenomeno allucinatorio*, in "La psicoanalisi", n. 39, 2006, pp. 157-186.

<sup>14</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 531; it. pp. 527-528.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 536; it. p. 532.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 532; it. p. 528 (trad. modificata). Tutto si gioca sul senso che il verbo *laisser* assume in questa locuzione: «lascia un senso univoco al *percipiens*». Contri traduce con 'ammette' ma appare chiaro che si tratta del senso di *laisser* come 'legato, donazione', di cui Alain Rey ha ricostruito il senso. Cfr. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, Paris, 1998, vol. II, pp. 1962-1963. Giustamente Fink, il traduttore inglese di Lacan, ha reso *laisser* con 'to bequeath', lasciare in legato, trasmettere, tramandare. Cfr. J. Lacan, *Écrits*. W.W. Norton & Company, New York-London, 2006, p. 446.

<sup>17</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 536; it. p. 532.

<sup>18</sup> J. Lacan (1961), *Maurice Merleau-Ponty*, in J. Lacan, *Autres écrits*. Éditions du Seuil, Paris, 2001, p. 179 e nota 1. (Trad. it. *Maurice Merleau-Ponty*, in "aut-aut", n. 232-233, 1989, pp. 134-135 e nota 5). Per una lettura di questa conversione dei termini operata da Lacan rinvio a J.-A. Miller, *Silet*, in "La psicoanalisi", n. 23, 1998, pp. 152-156; J.-A. Miller, *Dall'immagine allo sguardo*, in AA.VV., *Immagini e sguardi nell'esperienza psicoanalitica*, SISEP, 1996, pp. 254-257.

<sup>19</sup> J. Lacan (1957), *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 501. (Trad. it. in J. Lacan, *Scritti*, cit., vol. I, p. 496).

<sup>20</sup> J. Lacan (1956), *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud*, in J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 392. (Trad. it. in J. Lacan, *Scritti*, cit., vol. I, p. 384, cm).

<sup>21</sup> J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 176 e p. 183; it. p. 132 e 137. In questo articolo Lacan commenta in particolare un esperimento di Gelb ripreso da Merleau-Ponty nella sua opera, esperimento riguardante il problema del colore in rapporto alla «struttura illuminazione – cosa illuminata» (M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., pp. 403-404; Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., pp. 176-177; it. pp. 132-133). Cfr. i commenti di J.-A. Miller, *Silet*, cit., pp. 173-177; J.-A. Miller, *Dall'immagine allo sguardo*, cit., pp. 255-260.

<sup>22</sup> J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 179; it. p. 134.

<sup>23</sup> J. Lacan (1956), *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud*, cit., p. 384; trad. it. p. 376.

<sup>24</sup> Cfr. i commenti di J.-A. Miller, *Silet*, cit., p. 153; J.-A. Miller, *Dall'immagine allo sguardo*, cit., p. 255.

<sup>25</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 532; it. p. 528. Sul valore privilegiato dell'allucinazione verbale in questa dimostrazione, cfr. E. Porge (2012), *Les voix, la voix*, in "Essaim", n. 26, 2012, p. 8.

<sup>26</sup> Per questo dato clinico e per quello che segue, J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 532; it. pp. 528-529.

<sup>27</sup> Cfr. B. Lahutte, *Les hallucinations à travers l'histoire de la psychiatrie*, cit., p. 58.

<sup>28</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., pp. 532-533; it. p. 529.

<sup>29</sup> J. Lacan, *Il seminario III*, cit., pp. 156-157.

<sup>30</sup> Il cui algoritmo, come è noto, è il seguente: S/s, che si legge «significante su significato, il su corrisponde alla barra che ne separa le due tappe». J. Lacan, *L'instance de la lettre*, cit., p. 497; it. p. 491 (traduzione modificata).

<sup>31</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 533; it. p. 529.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 532; it. p. 529. Contri traduce *après-coup* con 'successivamente'.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> J. Lacan (1992), *La psychanalyse vraie, et la fausse*, in J. Lacan, *Autres écrits*, cit., pp. 167-168. (Trad. it. *La psicoanalisi vera e quella falsa*, in "Agalma", n. 11, 1994, p. 10). Testo di una conferenza tenuta da Lacan a Barcellona nel settembre del 1958 e rimasto inedito fino al 1992.

<sup>35</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., pp. 532-533; it. p. 529.

<sup>36</sup> A. Rey riferisce che «suspendre assume il senso di "rimettere a più tardi"», il che significa che implica un differimento, un rimando a ciò che viene dopo (A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, cit., vol. III, p. 3711).

<sup>37</sup> J. Lacan, *L'instance de la lettre*, cit. p. 502; it. p. 497.

<sup>38</sup> A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, cit., p. 3712. Sulla presenza della *suspense* nella *suspension*, cfr. P. Naveau, *Les psychoses et le lien social*, cit., p. 41.

<sup>39</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 533; it. p. 529.

<sup>40</sup> J. Lacan, *Il seminario III*, cit., p. 128. Per questo passaggio ho fatto riferimento anche alla stenotipia del seminario di Lacan perché mi sembra più chiara rispetto all'edizione stabilita da Miller. (Cfr. J. Lacan, *Les structures freudiennes des psychoses (1955-1956)*. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres, lezione del 25 gennaio 1956).

<sup>41</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 533; it. p. 529 (trad. modificata, cm.).

<sup>42</sup> J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 179; it. p. 135. M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., pp. 244-274. Sulla critica di Lacan a Merleau-Ponty, rinvio ai seguenti lavori: F. Marone, *Il dubbio di Lacan*, cit.; C. Soler, *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, cit., pp. 29-30; P. Naveau, *Les psychoses et le lien social*, cit., pp. 37-39.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 250.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 269, cm.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 271. S. Mancini segnala molto bene il carattere fondativo di questo discorso a discapito di un'analisi della struttura specifica del linguaggio (S. Mancini, *Sempre di nuovo*, Mimesis, Milano, 2001, p. 40).

<sup>48</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 259.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 280. Sulla «corporeità come possibilità generale di sintesi», cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma, 2012, p. 59.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 440, cm.

<sup>51</sup> J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., pp. 177-178; it. pp. 133-134.

<sup>52</sup> La prima espressione è di Lacan (*ivi*, p. 178; it. p. 134); la seconda è di Merleau-Ponty laddove scrive la «mia esistenza indivisa», *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 416.



- <sup>53</sup> Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 175; it. p. 132.
- <sup>54</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 537; it. p. 533.
- <sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 410.
- <sup>56</sup> J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 806; it. vol. II, p. 808.
- <sup>57</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 549; it. p. 545.
- <sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, cit., p. 442, cm.
- <sup>59</sup> J.-A. Miller, *La clinique lacanienne (1981-1982)*. Lezione del 10 marzo 1982. Inedito. Questa lezione di Miller è stata per me molto importante per la chiarificazione di queste pagine di Lacan.
- <sup>60</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 533; it. p. 529.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, cm. (trad. modificata).
- <sup>62</sup> B. Saint Girons (2008), *L'atto estetico*, Mucchi editore, Modena, 2010, p. 41.
- <sup>63</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 536; it. p. 532, cm.
- <sup>64</sup> *Ibidem*.
- <sup>65</sup> J. Lacan, *Subversion du sujet*, cit., p. 805; it. p. 807. In questa cellula «si articola ciò che abbiamo chiamato punto di capitone grazie a cui il significante arresta lo scivolamento altrimenti indefinito della significazione» (*ibidem*).
- <sup>66</sup> J. Lacan (1960), *A la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme*, in J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 710; it. vol. II, p. 707.
- <sup>67</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 533; it. p. 529.
- <sup>68</sup> *Ibidem*.
- <sup>69</sup> J. Ségas (1892), *Les troubles du langage chez les aliénés*, L'Harmattan, Paris, 2010.
- <sup>70</sup> J. Ségas, *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses (Salpêtrière 1887-1894)*, Asselin et Houzeau, Paris, 1895, p. 7.
- <sup>71</sup> Ivi, p. 19.
- <sup>72</sup> Inc. sta per Inconscio, cioè si tratta delle frasi che la paziente non riconosce come pronunciate da lei, anche se le dice ad alta voce; Cons. sta per Cosciente e indica le frasi che la malata riconosce come pronunciate da lei. La siglatura è di Ségas.
- <sup>73</sup> J. Ségas (1892), *Les troubles du langage*, cit., p. 152. Questo caso è citato anche da F. Biagi-Chai, *La voce nella psicosi*, in AA.VV., *Le psicosi*. Edizioni La Vita Felice, Milano, 2000, pp. 29-30.
- <sup>74</sup> Ivi, p. 128. Sarebbe interessante, a partire da questo discorso, riprendere il problema della glossolalia nella tradizione occidentale. Su questo rinvio a F. Lipparini, *Parlare in lingue. La glossolalia da San Paolo a Lacan*. Carocci, Roma, 2012. L'autrice si sofferma anche sull'importanza di Ségas (pp. 117-125). Sulla glossolalia nella filosofia, si veda G. Agamben, *La glossolalia come problema filosofico*, in "Agalma", n. 1, 1989, pp. 40-53.
- <sup>75</sup> H. Ey (1934), *Hallucinations et délire*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 38.
- <sup>76</sup> D. Lagache (1934), *Les hallucinations verbales et la parole*, in D. Lagache, *Œuvres*, I (1932-1946), PUF, Paris, 1977, p. 1.
- <sup>77</sup> Le tre proposizioni si trovano in J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 533; it. p. 530.
- <sup>78</sup> J. Lacan, *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*, in J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 469; trad. it. cit., vol. I, p. 463.
- <sup>79</sup> Ivi, p. 468; *ibidem*.
- <sup>80</sup> J. Lacan, *Le désir et son interprétation. Séminaire 1958-1959*. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres, lezione del 20 maggio 1959. Inedito.
- <sup>81</sup> Sul problema della voce in Lacan, rinvio ai seguenti testi: J.-A. Miller, *La clinique lacanienne*, cit., lezioni del 24 febbraio e 3 marzo 1982 (inedito); J.-A. Miller, *Lacan e la voce*, in "La psicoanalisi", n. 46, 2009, pp. 180-189; E. Porge, *Les voix, la voix*, cit.; M. Poizat, *Variations sur la Voix*, Anthropos, Paris, 1998; F. Biagi-Chai, *La voce nella psicosi*, cit.; M. Mazzotti, *Note sulla teoria lacaniana dell'allucinazione nella Questione preliminare*, in AA.VV., *Le psicosi*, cit. pp. 169-184.
- <sup>82</sup> J. Ségas (1892), *Les troubles du langage*, cit., a p. 135 si trova l'immagine fotografica della paziente, a p. 136 il commento di Ségas.
- <sup>83</sup> J.-A. Miller, *La clinique différentielle des psychoses (1986-1987)*. Lezione del 28 maggio 1987. Inedito.
- <sup>84</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 534; it. p. 530. Di questo caso, Lacan aveva dato una prima versione, decisamente diversa, in J. Lacan, *Il seminario III*, cit., pp. 54-61. In questa sede non mi occuperò di queste differenze. Nel testo che ci interessa il caso è esposto alle pp. 534-535; it. pp. 530-532. Invito il lettore a fare riferimento a queste pagine. Sulla lettura di questo caso, rinvio a due importanti corsi di Miller: J.-A.

Miller, *La clinique lacanienne*, cit., lezione del 10 marzo 1982; J.-A. Miller, *La clinique différentielle des psychoses*, cit., lezione del 28 maggio 1987.

<sup>85</sup> J. Lacan, *Il seminario III*, cit., p. 63. Ricostruzione che rimanda al famoso «fantasma del corpo in frammenti» presente in questa psicosi, effetto secondario della rottura della catena significativa ad opera della *preclusione* (*forclusion*).

<sup>86</sup> J. Lacan, *L'instance de la lettre*, cit. p. 502; it. p. 497. In nota Lacan richiama il fenomeno dell'allucinazione verbale quando riveste la forma delle frasi interrotte, riferendosi esplicitamente a questo fenomeno allucinatorio in Schreber. Tuttavia, nel caso che stiamo esaminando, la situazione è inversa rispetto a quella del famoso presidente di Corte d'Appello. In quest'ultimo è la frase allucinata a interrompersi e a richiedere il complemento di senso. L'esempio è fornito dalle allucinazioni delle frasi interrotte di cui Schreber parla nel capitolo XVI della sua opera, segnalando che a lui spetta il compito di completare le frasi e attribuirvi una significazione. Per esempio, alla frase allucinata «Adesso io mi voglio», Schreber apporta il seguente complemento: «rassegnare al fatto di essere idiota» (D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, cit., pp. 232-233). Viceversa, nel caso della paziente di Lacan, la frase che si interrompe è quella che la paziente dichiara di aver mommorato fra sé e sé, mentre l'allucinazione *Troia!* viene a completarla.

<sup>87</sup> Mi limito a un commento parziale di J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., in particolare p. 535; it. p. 531.

<sup>88</sup> Lacan riprende la nozione di *shifters* (commutatori), dal linguista Roman Jakobson. I commutatori hanno il compito di trasformare il significato generale di un simbolo del codice nella particolarità esistenziale e attuale del messaggio, conservando entrambe le funzioni. In effetti, secondo Peirce citato da Jakobson, ogni simbolo è associato a un oggetto secondo una regola convenzionale e come tale ha un significato generale. È il caso della parola *rosso* in italiano, *red* in inglese, ecc. Viceversa, un indice (per es. l'atto di indicare col dito) si trova in una relazione esistenziale con l'oggetto che indica nella sua particolarità. I commutatori combinano le due funzioni e pertanto nel codice linguistico appartengono alla classe dei simboli-indice. Esempio di commutatori sono i pronomi personali e, dunque, anche il pronome 'Io' che designa in generale la persona che enuncia 'io'. Così, da una parte il segno 'io' non può rappresentare il suo oggetto senza essergli associato per 'regola convenzionale', perciò in codici differenti questo stesso valore è attribuito a sequenze diverse: 'io', 'Ich', ecc. Quindi 'io' è un simbolo con un suo significato generale: designare colui che parla. Niente rende più evidente questo significato generale del simbolo 'Io' quanto l'esperienza che possiamo fare quando qualcuno bussa alla nostra porta e chiediamo: «chi è?», e l'altro risponde: «sono io». Al che possiamo replicare: «io chi?». Preso come simbolo del codice, 'Io' ha un significato generale e come tale non designa nessuno in particolare. Dall'altra parte il segno 'io' non può rappresentare il suo oggetto se non si trova con esso 'in una relazione esistenziale'. La parola 'io', in quanto designa colui che parla, si trova in un rapporto esistenziale con l'enunciato e funziona di conseguenza come un indice. Quando qualcuno in carne e ossa dice alla donna amata che gli sta davanti: «io ti amo», 'Io' designa il mittente del messaggio e 'Tu' il suo destinatario. In questo caso il significato generale del simbolo 'Io', cioè la sua funzione di designare colui che parla, si trova definito all'interno delle coordinate attuali del messaggio e si collega alla funzione di indice. Quindi, come simbolo 'Io' possiede un proprio significato generale, cioè designa il mittente del messaggio al quale appartiene indipendentemente dalla particolarità di questo mittente, mentre come indice è in una relazione esistenziale con colui che enuncia in quel momento (Cfr. Roman Jakobson (1957), *Commutatori, categorie verbali e il verbo russo*, in R. Jakobson (1963), *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 151-152). È importante tenere presente che i commutatori, per funzionare nel messaggio, devono tenere insieme sia il significato generale, sia la funzione di indici e, quindi, funzionare come simboli-indici. Ora, Lacan sfrutta questo statuto intermedio dei pronomi personali per segnalare il fatto che «le difficoltà nella loro acquisizione, così come i loro deficit funzionali, illustrano la problematica generata nel soggetto da questi significanti» (*D'une question préliminaire*, cit., p. 535, nota 1; it. p. 531, nota 2). Il che vuol dire che l'Io può non essere assunto dal soggetto, vale a dire non essere soggettivato e funzionare in una frase come un simbolo del codice lasciando in sospeso il referente e, dunque, non designare affatto il soggetto che ha utilizzato questo pronome. Come vedremo, è proprio questa la funzione che il pronome personale svolge nella frase *Io sono stata dal salumiere* che la paziente ha mommorato fra sé e sé.

<sup>89</sup> J. Lacan, *La psychanalyse vraie, et la fausse*, cit., p. 167; it. pp. 9-10.

<sup>90</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 535; it. p. 532.

---

<sup>91</sup> È noto che in Schreber alcune allucinazioni avevano la funzione di attribuire altre allucinazioni, la cui attribuzione si presentava in un primo tempo enigmatica, ad esseri che non erano affatto umani. Per esempio, la frase che Schreber sente nei suoi nervi, "«Non dimentichi che i raggi devono parlare»", attribuiva ai raggi altre allucinazioni la cui provenienza restava in sospenso (D.P. Schreber, *Memorie di un malato di nervi*, cit., p. 149).

<sup>92</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire*, cit., p. 535; it. p. 532.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Cfr. l'esempio del giorno e della notte in J. Lacan, *Il seminario III*, cit., pp. 169-171.

<sup>95</sup> J. Lacan (1956), *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite*, cit., pp. 391-392; it. p. 383.

<sup>96</sup> *Ibidem*. Non mi è possibile sviluppare qui la necessità che porta Lacan ad articolare il «sentimento di *déjà vu*» con l'allucinazione del dito tagliato nell'uomo dei lupi. Mi limito a segnalare che questa articolazione è indispensabile per esporre i problemi posti dal sentimento di realtà e di irrealtà. Rinvio il lettore interessato a queste pagine.

<sup>97</sup> P. Naveau, *Les psychoses et le lien social*, cit., pp. 14-15.

<sup>98</sup> J. Lacan (1956), *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite*, cit., p. 388; it. p. 380.