

Aesthetica Edizioni

PREPRINT

Periodico quadrimestrale

in collaborazione con la Società Italiana di Estetica

N. 106

settembre-dicembre 2017

Fondato da Luigi Russo

DIRETTORE SCIENTIFICO: Paolo D'Angelo (Università degli Studi Roma Tre)

COORDINAMENTO REDAZIONE: Leonardo Distaso (Università degli Studi di Napoli Federico II)

SEGRETERIA DI REDAZIONE: Giacomo Fronzi (Università del Salento), Lisa Giombini (Università degli Studi Roma Tre), Leonardo Monetti Lenner (Università degli Studi Roma Tre), Gioia Laura Iannilli (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

COMITATO SCIENTIFICO: Hans-Dieter Bahr (Eberhard Karls Universität Tübingen), Simona Chiodo (Politecnico di Milano), Pina De Luca (Università degli Studi di Salerno), Elio Franzini (Università degli Studi di Milano), Tonino Griffiero (Università degli Studi di Roma Tor Vergata), Stephen Halliwell (University of St Andrews), José Jiménez (Universidad Autónoma de Madrid), Jerrold Levinson (University of Maryland, College Park), Winfried Menninghaus (Max-Planck-Institut für empirische Ästhetik), Giovanni Matteucci (Alma Mater Studiorum Università di Bologna), Dario Russo (Università degli Studi di Palermo), Baldine Saint-Girons (Université Paris-Nanterre), Richard Shusterman (Florida Atlantic University), Victor Stoichita (Universität Freiburg), Salvatore Tedesco (Università degli Studi di Palermo)

I contributi proposti per la pubblicazione sono sottoposti a *peer review* secondo la procedura *double-blind*

Alessandra Campo

Fantasma e sensazione

Lacan con Kant

Aesthetica Edizioni

2017 Aesthetica Edizioni

ISSN (Print) 0393-8522

ISBN 9788877261090

www.aestheticaedizioni.it

info@aestheticaedizioni.it

Bisogna guardare questa sensazione kantiana molto da vicino,
e ricordarsi che è proprio Kant colui che ci ha continuamente ripetuto
di diffidare dei semplicistici *aut aut*
L. Scaravelli, *Saggio sulla categoria di realtà*

Il fantasma provoca un bel disordine [...]
sta lì, tutto intero nella sua natura di fantasma [...]
e non attende nulla dai vostri poteri
J. Lacan, *Kant con Sade*

Indice

Avvertenza	9
Elenco delle abbreviazioni delle opere di Kant	11
Introduzione	13
I Il fantasma fondamentale come grado del reale	21
1. Fantasma e realtà	21
2. Grado e reale	22
3. La prima cosa bella	28
4. La realtà del reale	32
5. Grado e fantasma	35
II Logica del fantasma	41
1. Il fantasma è un assioma	41
2. Il fantasma è una frase	43
3. Sentire è essere modificati	45
4. L'altro modo di ricevere	48
III Logica della sensazione	53
1. Il fantasma è una scena	53
2. Il fantasma è una figura	55
3. Estetica trascendentale	57
4. Fantasma come sensazione?	59
IV Kant con Freud (e Lacan)	63
1. Alcuni chiarimenti	63
2. Un Freud senza <i>Wunsch</i>	66
3. Percepire è allucinare	68

V Il principio del grado	71
1. Il destino della sensazione	71
2. “Percepire è dire di no”	75
3. L’origine del grado	77
4. Due gradi e due negazioni?	80
5. L’opacità diafana	82
VI Genesi del fantasma	85
1. Il fantasma come consolazione	85
2. Una funzione sincronica	87
3. Principio di indeterminazione	88
4. Il doppio statuto dell’oggetto	90
5. La chiesa e la cripta	93
VII Logica della preferenza	97
1. Fantasma è sensazione	97
2. Siamo tutti picchiati	100
3. Filosofia precritica	102
4. Tutto è ordinario, tutto è singolare	105
Bibliografia generale	109

Avvertenza

Per le ragioni esposte nell'introduzione si è ritenuto opportuno corredare il presente saggio di un apparato di note piuttosto consistente. Una simile scelta si giustifica col desiderio di fornire, sia ai lettori-filosofi che ai lettori-psicoanalisti, gli strumenti necessari alla verifica e all'approfondimento di quei punti che, del nostro discorso, potrebbero non risultare immediatamente familiari o precipui.

Elenco delle abbreviazioni delle opere di Kant

Sono elencate qui di seguito le opere di Kant di cui ci si è serviti per il presente lavoro e le abbreviazioni con cui, nello stesso, vi sarà fatto riferimento. La sigla *Ak.*, seguita dall'indicazione del volume (numero romano), si riferisce all'edizione fondamentale: *Kant's Gesammelte Schrifte*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, De Gryuter, Berlino, 29 Bände, 1902 e ss.

1. *Dissertatio*: I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [1770], *Ak.* II; *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile: dissertazione del 1770*, traduzione, introduzione e curatela di A. Lamacchia, Rusconi, Milano 1995.

2. *BWG*: I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [1763], *Ak.* II; in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, introduzione di A. Pupo, Laterza, Roma-Bari 1982.

3. *VBGW*: I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* [1763], *Ak.* II; in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, introduzione di A. Pupo, Laterza, Roma-Bari 1982.

4. *Proleg.*: I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten koennen* [1783], *Ak.* IV; *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, traduzione di P. Carabellese, introduzione e curatela di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1972.

5. *KRV*: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], *Ak.* III-IV; *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione, apparati e note di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

6. *MAN*: I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [1786], *Ak.* IV; *Primi principi metafisici della scienza della natura*, introduzione, traduzione, apparati e note di P. Pecere, Bompiani, Milano 2003.

7. *KPV*: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], *Ak.* V;

Critica della ragion pratica, introduzione, traduzione, apparati e note di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2014.

8. KDU : I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* [1790], Ak. V; *Critica del giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, avvertenza e indice dei nomi di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1987.

9. RGV : I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [1793], Ak. VI; *La religione entro i limiti della sola ragione*, traduzione di A. Poggi, introduzione di M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2019.

10. *Anthropologie* : I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], Ak. VII; *Antropologia pragmatica*, traduzione di G. Vidari, rivista da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1985.

11. *Logik* : *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. da G. B. Jäsche, Ak. IX; *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1984.

12. *Briefwechsel*: I. Kant, *Briefwechsel 1747-1803*, Ak. X-XII-XIII; *Epistolario filosofico. 1761-1800*, traduzione [parziale] e curatela di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990.

13. *Ergänzungen* ai FM: I. Kant, *Ergänzungen zu den Fortschritte der Metaphysik* [1804], Ak. XXIII;

14. PM: I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. da K. H. L. Pölitz [1821], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988;

15. OP: I. Kant, *Opus postumum*, Ak. XXI-XXII; *Opus postumum: passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, traduzione, curatela e note di V. Mathieu, Laterza 2004.

I frammenti del lascito – *Reflexionen auf dem Nachlaß 1753-1803* – sono stati tradotti dall'autore e indicati, in nota, con la sigla Ak., seguita dall'indicazione del volume e della pagina separate dai due punti.

Introduzione

Il legame tra filosofia e psicoanalisi è oggetto di studi relativamente recenti. Sicché è comprensibile che, ancora oggi, vi possano essere, soprattutto tra i filosofi, degli studiosi scettici rispetto alla fecondità di quei lavori che, del nesso tra le due discipline, hanno fatto il loro oggetto, privilegiato, di interesse. Soprattutto tra i filosofi perché, al contrario, tra gli psicoanalisti, specialmente se lacaniani, una certa consuetudine ha abituato l'occhio e l'orecchio a sintonizzarsi con l'esistenza di un fattore comune tra quelle che, nondimeno, restano due pratiche radicalmente differenti. Jaques Lacan, infatti, è stato lo psicoanalista che, più di altri, ha aperto le porte della scienza fondata da Freud alla filosofia, e non solamente a quella del suo tempo. Lacan era un profondo conoscitore della tradizione filosofica occidentale nel suo complesso e, quantunque ne avversasse l'imprinting metafisico di fondo, sensibile, come fu, alla lezione di Heidegger, pure bisogna riconoscere l'impegno e l'assiduità con cui, durante tutto l'arco del suo Seminario, ha tenuto a confrontarsi con essa. Che lo abbia fatto nel tentativo di rendere intelligibile ciò che accade dentro le quattro mura della stanza d'analisi, per noi, non ha grande importanza. Ciò che conta è che l'ibridazione tra i due linguaggi sia avvenuta, e che sia avvenuta malgrado il peso dell'interdetto freudiano.

Complessivamente, nella seconda metà del '900 francese, hanno in effetti visto la luce alcune tra le più belle opere filosofiche dedicate all'esplorazione, ma anche alla critica, dei capisaldi del discorso psicoanalitico. Basti pensare, solo per fare qualche esempio, ai lavori di Derrida, Foucault, Deleuze, Irigaray, Kristeva, Nancy e Lyotard. Ancora oggi, però, la produzione è attiva, in Italia, come all'estero. Stengers, Žižek, Honneth, Butler e Badiou non cessano di interrogarsi sulla psicoanalisi e sugli apporti che, la metapsicologia speculativa inventata da Freud, può fornire alla teoria critica, alla riflessione sul potere, alle scienze della natura, all'ermeneutica del soggetto e via dicendo. E si tratta, è bene precisarlo, di lavori

che non sacrificano il filosofico allo psicoanalitico, ma che, diversamente, cercano di pensare “con” o “contro” la psicoanalisi. Ciò nonostante, ad eccezione dell’agile e intelligente monografia dedicata all’etica della psicoanalisi lacaniana da Alenka Zupančič¹, in nessun’altra circostanza il rapporto di Kant con la psicoanalisi è stato fatto oggetto di uno studio specifico. Vi sono, è vero, numerosi riferimenti sparsi qua e là in ciascuno degli studi portati avanti dai filosofi menzionati. Ma, il più delle volte, si tratta di brevi insights il cui scopo non è rimarcare una qualche affinità, bensì sottolineare una differenza radicale: quasi come se l’idealismo trascendentale fosse impossibile con i fondamenti della *talking cure*... Invero, l’impressione che se ne ricava leggendoli è che le pretese fondative del criticismo e della scienza di Freud, non sono compatibili *de jure* prima che *de facto*. E questo, non soltanto perché Kant non può essere annoverato tra le fila dei precorrittori dell’inconscio. L’incompatibilità di principio sembra rimandare a qualcosa d’altro, qualcosa come un’alternativa secca che rende impossibile tanto una critica filosofica della ragione psicoanalitica, quanto una critica psicoanalitica della ragione critica.

Eppure, l’illuminismo di Kant non è così diverso da quello che ha ispirato i primi passi di Freud. L’inconscio, dopotutto, è una ragione, ancorché altra, e ha una logica, benché non aristotelica. Ma allora come mai si è dovuto aspettare il 2000 per avere il primo lavoro consacrato ai rapporti tra la filosofia critica e il discorso psicoanalitico? In *Kant con Sade*, e dunque negli anni ’60, Lacan ha sì mostrato un’affinità tra la morale kantiana e l’etica sadiana sulla quale ancora adesso si continua a scrivere e ragionare. Ma la sua tesi, oltre che circoscritta alla seconda *Critica*, non era, in fondo, nemmeno nuova. Adorno ed Horkheimer, ne *La dialettica dell’illuminismo*, avevano già anticipato il rovescio dell’imperativo categorico a chiare lettere, ed è stato sempre merito di Alenka Zupančič aver fatto il punto sulla questione mostrando, in particolare, come non si possa concludere così frettolosamente in favore di un cuore sadiano della legge morale. La stessa allieva di Žižek, però, non tiene minimamente conto dell’unità della ragione di Kant, ossia del fatto che, a rigore, alla tripartizione delle *Critiche* non corrisponde una reale spaccatura dell’uomo. Si dirà, è chiaro, che non lo ha fatto perché, occupandosi di etica, non ve n’era bisogno. E tuttavia, il sospetto che il solo legame del kantismo con la psicoanalisi sia quello incorniciato dalle pagine della *Critica della ragion pratica*, è forte.

¹ A. Zupančič, *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, Londra 2000.

Ora, benché si possano indovinare le ragioni di un simile stato di cose, è nondimeno nostra convinzione che la cornice possa, e debba, essere oltrepassata. Nella *Critica della ragion pura*, infatti, Kant non si è limitato soltanto a precorrere la teoria della coscienza freudiana. Kant ha colto persino qualcosa dello strapotere di *das Es* quando ha distinto tra noumeni e fenomeni mostrando come la causa delle nostre rappresentazioni non sia, essa stessa, una rappresentazione. C'è qualcosa di più fondamentale o "inferior", nel senso che Baumgarten ha dato a quest'aggettivo, a muovere l'attività del *vorstellen* e, su questo punto, vale a dire sul fatto che sia l'affezione da parte di qualcosa d'altro rispetto all'Io penso il motore del suo stesso cogitare, Kant non ha mai ritrattato. Sebbene anzi una simile causa dell'attività rappresentativa abbia molti nomi nel corpus sterminato dei suoi scritti, la natura tardiva e derivata della coscienza-conoscenza rispetto al suo *Grund* trascendentale, resta un vero *Hauptpunkt* del criticismo. Ma allora, malgrado il rigetto critico della metafisica dogmatica e del piacere sia stato interpretato, *après-coup*, come il rigetto della pulsione, ossia come il disconoscimento di quella forza che, costi quel che costi, ci spinge a varcare i limiti scoperti con il metodo trascendentale, pure questo non può autorizzarci a concluderne che il confine tra empirico e trascendentale, legittimo e illegittimo, puro e pratico, fosse, da Kant, pensato come qualcosa di irremovibile perché estremamente netto. Una lettura anche solo superficiale della *Critica della ragion pura*, del resto, sarebbe sufficiente a mostrare che non è così.

Non è questo, comunque, l'obiettivo che ci prefiggiamo. Non del tutto almeno. Scopo del presente lavoro, cioè, non è la dimostrazione di come, tra le righe consacrate all'incommensurabilità della *Ding an sich*, vi siano, cifrati in anamorforesi, l'inconscio freudiano e il Reale lacaniano. Facendoci guidare da una potentissima intuizione platonica, ci concentreremo piuttosto su quello che, a nostro avviso, è un problema comune al criticismo e alla teoria psicoanalitica. E ciò, proprio lasciando agire quella intuizione alla stregua di un nucleo pulsante implicito del nostro discorso. Più nel dettaglio, quello che intendiamo sondare nelle pagine che seguiranno è la risposta che Kant e Lacan hanno dato al problema che, un filosofo platonico contemporaneo della seconda rivoluzione scientifica, ha battezzato "prima quantificazione". Non diversamente da Kant e Lacan, in effetti, anche Alfred North Whitehead si è chiesto come avvenga la prima misurazione, ovvero quale sia l'origine della quantità. E, convinto che unicamente la sfera fenomenica esibisca i caratteri della certezza e della immediatezza, nei suoi lavori si è

dedicato lungamente, memore della grande lezione bergsoniana, a isolare una simile unità minimale della conoscenza dal flusso fenomenico precategoriale. Il suo obiettivo era giustificare, alla luce della realtà dell'esperienza e dei fenomeni, l'astrazione estrema e iniziale che la fisica classica ha sempre dato per scontata: la riduzione della natura a un insieme di punti adimensionali posizionati in istanti temporali privi di durata. E ciò, va precisato, avendo in animo di garantire alle neonate fisiche, la relatività einsteiniana e la meccanica quantistica, più solide basi su cui poggiare i loro vergini piedi.

Matematico di formazione, Whitehead non credeva, in fin dei conti, che quei punti e quegli istanti esistessero *realiter* nell'esperienza perché "we live in durations – amava ripetere – not in points"². I punti a-dimensionali dello spazio e gli istanti senza durata del tempo sono dei concetti-limite generati dalla capacità umana di astrarre dall'esperienza e, pertanto, è questa capacità che si deve sottoporre a un'analisi trascendentale. Tuttavia la sua proposta non si riduce alla semplice descrizione di una procedura adottata nell'ambito scientifico: è molto di più. È il tentativo di ridurre completamente la scienza alla sfera fenomenologica, colmando il divario tra il soggetto conoscente e l'oggetto scientifico conosciuto. Spingendoci oltre, si potrebbe dire che Whitehead cerca di elaborare una sorta di schematismo kantiano in cui, al posto delle categorie, si trova un metodo: *il metodo dell'astrazione estensiva*. Grazie ad esso, gli è possibile derivare dall'esperienza innanzitutto il concetto di *momento*, "l'estratto [abstract] di tutta la natura a un istante"³. E, quando questa derivazione è compiuta, l'evento, ossia l'unità metafisica fondamentale della sua cosmologia, inizia a caratterizzarsi come una monade leibniziana, a dire come un'unità metafisica in cui tutto l'essere si manifesta attraverso un singolo evento che lo contiene, essendo a sua volta contenuto da tutte le relazioni che lo hanno preceduto e gli sopravviveranno. Il metodo dell'astrazione estensiva, in altre parole, conduce ad un evento-particella come l'analisi matematica conduce a un differenziale perché, per Whitehead, una particella-evento deve avere, con ciò che diviene, la medesima relazione che il differenziale di un cambiamento, ad esempio quello della velocità di accelerazione, ha con l'intero processo: consistere di uno spessore abbastanza rilevante da permettere alla modificazione di innescarsi e all'oggetto che ne risulta, di essere quello che è. Si tratta, insomma, di cogliere qualcosa come l'alba della rappresentazione e, secondariamente, benché in misu-

² A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New American Press, New York 1933, p. 159.

³ A.N. Whitehead, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1951, p. 54.

ra correlativa, qualcosa della natura della rappresentazione stessa. Quando nasce e che cos'è una *Vorstellung*? E di cosa, soprattutto, una *Vorstellung* è *Vorstellung*?

Ecco allora che la *Chōra* del *Timeo*, la sensazione dell'*Analitica trascendentale* e il fantasma del freudiano "Un bambino viene picchiato"⁴ che Lacan ha isolato, si direbbe, come un concetto fondamentale della psicoanalisi, cominciano a mostrare di condividere una zona del pensiero pur appartenendo a registri concettuali profondamente differenti: una zona indiscernibile e insensibile in cui, nondimeno, ciascuno appare per quello che è: uno strano luogo materiale che resiste, e contemporaneamente attiva, il trattamento temporale e formale che il Dio buono, all'occorrenza, gli imporrà. Invero, quando l'anima e il corpo, la forma e la materia, la quantità e la qualità si trovano legati da un'affezione comune e si muovono insieme, non si parlerebbe a sproposito se si chiamasse "ricezione" questo proto-schematismo. E nemmeno, però, a nostro avviso, si avrebbe torto a farne il cardine di un'estetica superiore diversa da quella kantiana. Con Kant, in definitiva, l'Estetica nasce due volte: la prima, nella *Critica della ragion pura*, come teoria della conoscenza sensibile; la seconda, nella *Critica del giudizio*, come teoria di ciò che, nel sensibile, procura piacere o dispiacere. Ma sia la *Anschaung* che la *Urteilkraft* restano facoltà di un soggetto di cui Kant non mette mai in dubbio lo statuto cosciente. Il soggetto estetico, cioè, è sempre un Io. E Lacan, proprio per questo, si è scagliato diverse volte contro l'*Estetica trascendentale* rivendicando, in ciascuna, l'esigenza di una sua riformulazione. Occorre, dice, ripensarne i fondamenti, e ciò non soltanto in ragione dell'insufficienza intrinseca alla concezione kantiana dello spazio. L'*Estetica trascendentale* va questionata, revisionata e, infine, sostituita perché, in essa, l'oggetto-causa del desiderio⁵, non trova posto.

Quantunque l'idea per cui vi sarebbe un sentire che non coincide col conoscere, e dunque uno psichico che non si risolve *sic et*

⁴ S. Freud, *Un bambino viene picchiato. Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali*, in *Opere complete*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1989, pp. 41-65.

⁵ All'inizio degli anni '60, Lacan distingue tra due dimensioni dell'oggetto: l'oggetto-mira e l'oggetto-causa. Il primo è l'oggetto intenzionato dall'Io e passibile, perciò, di una descrizione fenomenologica; il secondo, invece, ha a che fare con la struttura e non è rubricabile sotto la categoria degli oggetti intenzionali. Lacan lo chiama "oggetto piccolo a" e specifica che differisce radicalmente da un noema. L'oggetto *a*, infatti, "è dietro il desiderio" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro X. Langoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007, p. 110) alla stregua di un motore invisibile che ne avvia il percorso metonimico. Che sia un oggetto pulsionale, cioè, vuol dire che non soltanto non pertiene al registro immaginario: *a piccolo* si costituisce in modo paradossale attraverso la sua mancanza perché, se è una causa, è una causa assente. Solo per questo, d'altronde, è in grado di spingere il soggetto a recuperarlo mediante l'inseguimento incessante di tanti oggetti-mira.

simpliciter nel cosciente, sia un'idea kantiana prima che freudiana, pure l'ipotesi di qualcosa come "un'estetica dell'inconscio" resta inconcepibile all'interno del criticismo. Nell'*Antropologia*, è vero, Kant riconosce che "nel grande campo del nostro spirito soltanto pochi punti sono illuminati"⁶. Eppure, l'illimitato campo delle percezioni oscure di leibniziana memoria non è mai stato il centro propulsore delle sue ricerche. Non almeno dichiaratamente. Sicché, nel bel mezzo del suo saggio su *Chōra*, Derrida azzarda che "forse non abbiamo ancora pensato cosa vuol dire ricevere"⁷. Benché infatti il nome di *Chōra* sia stato pronunciato da Platone, la questione di cui *Chōra* è il nome non è stata né posta né, tantomeno, sfiorata. La sua immensa difficoltà, d'altronde, è connessa al problema del rapporto, "così vecchio, tradizionale e determinante, tra la questione del senso o del sensibile e quella della recettività in generale"⁸. E, malgrado le riflessioni di Kant sull'*intuitus derivativus* e la sensibilità abbiano qualche privilegio relativamente al suo scioglimento, anche Derrida registra un'inadeguatezza complessiva della strategia critica. La recettività delle forme pure, per la verità, ha poco a che fare con la ricezione, impura ma universale, con cui Platone metaforizza il *triton génos*. *Chōra* indica qualcosa di ancora precedente rispetto allo spazio e al tempo⁹, perché la teoria della ricezione¹⁰ di cui è il prestanome nel *Timeo* non è una teoria dell'intuizione sensibile. La nutrice di tutte le cose fa segno a un immaginario diverso: "un immaginario nuovo che instaura il senso di un sentire, e lo sorregge"¹¹. Ed è con un simile immaginario che, secondo l'ultimo Lacan, "bisogna rompersi"¹².

Scopo del presente saggio è mostrare come, con questa recettività d'ordine superiore o nuovo immaginario, Kant stesso si è misurato. Non però nell'*Estetica*. E nemmeno nell'*Analitica del Sublime*¹³. Sono le pagine della *Critica della ragion pura* dedicate alle

⁶ *Anthropologie*, § 5, p. 18.

⁷ J. Derrida, *Chōra*, Jacabook, Milano 2019, p. 43.

⁸ Ivi, p. 69.

⁹ Sul punto cfr. R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Raffigurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Marinotti, Milano 2001, pp. 35-52.

¹⁰ J. Derrida, *Chōra*, cit., p. 77.

¹¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sintomo (1975-1976)*, Astrolabio, Roma 2006, p. 118.

¹² *Ibidem*.

¹³ Non del tutto, per lo meno. È infatti chiaro che il sentimento del sublime è il sentimento di una passività assoluta suscitato dall'incontro con qualcosa che rompe lo schematismo trascendentale. Per ragioni di spazio non affronteremo però l'argomento in questo scritto. Per un'analisi del punto, scegliendo tra l'infinità dei lavori dedicati al problema, rimandiamo a: J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Parigi 1991.

Anticipazioni della percezione il luogo da frequentare se si vuole approdare sulle rive di una estetica d'altro tipo: un'estetica apodittica degna della scoperta freudiana. L'auspicio di Lacan, dopotutto, è che l'estetica kantiana venga riformulata alla luce dell'inconscio, ossia nella penombra di quell'esse *neutrum* che, come la *Chōra* di Platone, giace al di là di tutte le opposizioni ed è accessibile unicamente in sogno grazie a una figurabilità d'altro ordine: "bastarda", dice Platone¹⁴. Il soggetto del sentire, al pari del porta-impronte dell'universo¹⁵, è difatti reale unicamente in virtù delle immagini con cui lo si traduce: a parte, non ha realtà. Il che è come dire che ciò che è primo o intenso, terzo o impuro, non ha altra esistenza che nel secondo o esteso in cui, sepolto, insiste alla stregua di un morto-vivente.

Il "solo sentito" infetta la purezza della conoscenza come un fantasma e il coglimento della sua intensità con i mezzi dell'esteso, perciò, non può che essere "l'oggetto di una distorsione dei sensi"¹⁶: *Chōra* non è un *aisthēton* ma un *aisthētéon*, non un dato, ma ciò per cui il dato è dato. E il modo in cui partecipa all'intelligibile, dice Platone, è a stento credibile¹⁷. Kant chiama "sensazione" questa *méthexis* al limite della sensibilità cui Lacan, invece, dà il nome di "fantasma". Le due nozioni, tuttavia, non si legano, come avviene nell'estetica greca, soltanto nella tesi per cui i sensi ingannano. Fantasma e sensazione, piuttosto, rischiarano un altro modo in cui *i sensi pensano*: un modo anteriore rispetto a quello individuato da Kant perché al cuore di una "involuzione copernicana"¹⁸ in cui la forma non cessa di essere dissolta da quei materiali che, neppure per un istante, smettono di legittimarne la funzione organizzatrice. C'è, in altri termini, una solidarietà, o intoglibile compromissione, tale per cui l'inconscio trapassa nella coscienza per farsi rappresentazione e questa, viceversa, non cessa di retroflettersi nella trascendentalità di ciò che può essere solo incontrato. La sensibilità, dice Kant nei *Prolegomeni*, "viene eccitata nel modo che di essa è proprio dagli oggetti che le sono in sé sconosciuti e che sono *del tutto* distinti dai fenomeni"¹⁹. Tale è l'oggetto-causa del desiderio: un oggetto estraneo a ogni oggettività che, come una singolare fisarmonica, si "estende" lungo tutta la vita del soggetto restando,

¹⁴ Platone, *Tim.*, 52 b 2-3. Sulle proprietà e la necessità di un ragionamento bastardo come terza via del pensiero rispetto a quella della scienza e dell'opinione cfr. R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, cit., pp. 52-83.

¹⁵ Platone, *Tim.*, 50 c 3-4.

¹⁶ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 306.

¹⁷ Platone, *Tim.*, 50 c 9-10.

¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 378.

¹⁹ *Proleg.* § 36, p. 115, corsivi nostri.

al tempo stesso, inesteso, esplosivo. Se è una *res*, di fatto, è la *res* meno *extensa*, la più occulta. Una di quelle che suscita quasi automaticamente la domanda: cosa significa ricevere?

I – Il fantasma fondamentale come grado del reale

1. Fantasma¹ e realtà

La psicoanalisi ci insegna che c'è una funzione fondamentale del fantasma più che un fantasma fondamentale², e che la funzione fondamentale del fantasma riguarda la costituzione della realtà nella sua distinzione dal Reale³. Il fantasma è costitutivo della realtà perché la funzione fondamentale del fantasma è costituire – nel senso di tessere, organizzare, allestire – la “scena del mondo”⁴, la realtà del Reale. Sicché, ed è la prima tesi che qui vogliamo avanzare, da un punto di vista psicoanalitico, vale l'equivalenza *fantasma: realtà*. Il fantasma è la realtà nella sua distinzione dal Reale e, come tale, è il custode di una differenza. Un custode singolare però: il fantasma custodisce la distinzione tra Reale e realtà obliterandola. Il fantasma, anzi, è questa stessa obliterazione: il velo del Reale⁵.

¹ Nell'*Enciclopedia di psicoanalisi* curata da Laplanche e Pontalis, alla voce “fantasma” (fr. “fantasme”; ted. “Phantasie”), si legge: “Scenario immaginario in cui è presente il soggetto e che raffigura, in modo più o meno deformato dai processi difensivi, l'appagamento di un desiderio [...] inconscio” (J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 2010, vol. I, p. 180). Il termine tedesco “Phantasie”, infatti, non designa tanto l'immaginazione in senso filosofico (*Einbildungskraft*), bensì il mondo immaginario nel suo complesso: i suoi contenuti e l'attività creatrice che li anima (*das Phantasieren*). Con “Phantasie”, cioè, Freud si riferisce sia ai sogni diurni, che alle fantasie inconse connesse al desiderio, senza stabilire un confine netto tra le varie forme di “Phantasien”. È Lacan ad isolare, a partire dal seminario VI, un senso tecnico del termine “fantasma”. Abraham e Torok, invece, ne hanno sottolineato la funzione metapsicologica (N. Abraham, *La scorza e il nocciolo*, in N. Abraham, M. Torok, *La scorza e il nocciolo*, Borla, Roma 2009, p. 207).

² J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme, et retour. Cours du 1982-1983*, in <http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1982-1983-Du-sympt%C3%B4me-au-fantasme-et-retour-JA-Miller.pdf>, p. 50 e p. 62; J. Lacan, *La direzione della cura*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 2002, vol. 2, p. 633.

³ Il Reale non è la realtà che il soggetto dice di percepire come una unità, più o meno consistente, in rapporto con l'immagine del suo Io. Il Reale è al di là della percezione modulata secondo il principio del piacere e, perciò, può rappresentarsi solo “con l'accidente, il lieve rumore, il po'-di-realtà testimone che non sogniamo” (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 59).

⁴ J.-A. Miller, *Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, Quodlibet, Macerata 2015, p. 106.

⁵ Il Reale è ciò che resiste al potere dell'interpretazione e la realtà è il velo che ne

Il fantasma, quindi, è tutta la realtà – Freud parla in proposito di “realtà psichica” [psychische Realität]⁶, Lacan di “sostanza dell’apparenza” [substance de l’apparence]⁷ – ma lo è, ed è la seconda tesi che vogliamo sostenere, in quanto è un grado del Reale, in quanto, cioè, del Reale è il testimone, il “luogo tenente”⁸. Il fantasma preserva la “primultima”⁹ cosa che del Reale il soggetto ha “esperito”: prima perché precedente la costituzione del fantasma-realtà; ultima perché la costituzione del fantasma-realtà l’ha eternizzata rendendola definitiva: ineguagliabile e, perciò, insuperabile. Quelle del fantasma sono, in altre parole, le colonne d’Ercole del soggetto: Freud ne fa la sedimentazione delle cose intese e udite nella primissima infanzia¹⁰; Lacan le pensa come le stampelle fabbricate dal soggetto per sostenersi nel suo desiderio evanescente¹¹. Ma, per entrambi, resta che il fantasma, nella sua funzione fondamentale, è la Gibilterra dell’Io: una frontiera invalicabile che separa il continente *noto* dal mare *aperto* della pulsione.

2. Grado e reale

Il fantasma, nella sua funzione fondamentale, è tutta la realtà, ed è tale, abbiamo detto, in quanto è un grado del Reale. Ora, “grado” non è un termine psicoanalitico ma kantiano. Lo troviamo nella sezione della *Critica della Ragion pura* dedicata alle *Anticipazioni della percezione* impiegato da Kant per designare tutto ciò che del reale, del reale della sensazione, è possibile anticipare, ossia conoscere a

ricopre l’asperità inemendabile. “Il fantasma non è mai altro che lo schermo che dissimula qualcosa di assolutamente primo” (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI*, cit., p. 58). Il fantasma vela l’estrazione dell’oggetto *piccolo a* – l’oggetto parziale che residua dalla perdita del godimento primordiale – dal campo scopico dell’Io, ossia ciò che gli permette di costituirsi come fantasma.

⁶ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, in *Opere complete*, vol. III, Boringhieri, Torino 1978, p. 564; ma anche: S. Freud, *Formazione dei sintomi*, in *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere complete*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 2000, p. 524.

⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 2008, p. 71.

⁸ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 59.

⁹ L’istante della decisione o dell’atto creativo è unico e irripetibile. Jankélévitch lo chiama “hapax semelfattivo” o “primultimo” (V. Jankélévitch, *L’irreversible et la nostalgie*, Flammarion, Parigi 1974, p. 46).

¹⁰ “Gli anni d’oro del fantasma” vanno dal 1907 al 1911, ossia dalla *Gradiva* di Jensen sino alle *Precisazioni sui due principi dell’accadere psichico*. E tuttavia, la prima riflessione di Freud sulle fantasie si trova in alcune lettere (la 126 e la 127) e *Minute* (la L e la M) inviate a Fliess nel 1897 (S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, Boringhieri, Torino 2008, p. 270-278). Per una riflessione tardiva sul fantasma cfr. invece: S. Freud, *Un bambino viene picchiato*, cit., pp. 41-65.

¹¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, Einaudi, Torino 2016, p. 467. “Il fantasma, nel suo uso fondamentale, è ciò grazie a cui il soggetto si regge al livello del proprio desiderio evanescente (*evanouissant*)” (J. Lacan, *La direzione della cura*, cit., p. 633), cioè “scomparso”, “senza coscienza”, “svenuto”.

priori. “In tutti i fenomeni, il reale, che è un oggetto della sensazione¹² ha una quantità intensiva, cioè un grado [Grad]”¹³ e, come tale, dice Kant, è anticipabile dalla percezione¹⁴. La percezione è anzi questa stessa anticipazione, anche se è di un’anticipazione in senso “eccezionale”¹⁵ che si tratta: ogni anticipazione, infatti, presuppone la sensazione, e il reale che le corrisponde¹⁶, all’opera.

¹² Secondo alcuni, parlando del “reale che è un oggetto della sensazione”, Kant vuole isolare, all’interno del genere “realtà”, la specie che può essere oggetto di sensazione (*realitas phaenomenon*) da quella che, invece, è oggetto dell’intelletto (*realitas noumenon*). Cfr. sul punto: M. Giovanelli, *Reality and negation. Kant’s Principle of Anticipations of Perception*, Springer, Berlino 2010, p. 23; C. D. Broad, *Kant: An Introduction*, Cambridge University Press, Londra 1978, p. 242. Non la realtà in sé, quindi, avrebbe un grado, ma solo la realtà fenomenica. Eppure, tra le due specie di realtà c’è spazio per un *tertium* che Kant, una sola volta nella *Critica della ragion pura*, chiama “esistenza” per indicare la consistenza di una realtà (*Sachheit*) al di qua della distinzione analogizzante tra fenomeno e cosa in sé: “Qualcosa di reale che sia stato dato, sì, ma solo per il pensiero in generale, e dunque non come fenomeno, e neppure come cosa in sé stessa (*noumenon*), bensì come qualcosa che *di fatto esiste* [was in der Tat existiert] e che viene designato come tale nella proposizione Io penso” (*KrV*, B 423, p. 617). L’Io penso “contiene in sé la proposizione Io esisto” (*KrV*, B 422, p. 615).

¹³ *KrV*, B 207, p. 341, ma anche *KrV*, B 217-218 pp. 353-355 e *Proleg.* § 26, p. 104. Posto che la materia già data “non è un contrassegno sufficiente della conoscenza empirico-sensibile” (H. Holzhey, *Kants Erfahrungsberiff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Schwabe&Co., Basilea-Stoccarda, 1970, p. 168, trad. nostra), il grado risulta essere l’unico elemento della sensazione, ossia di ciò che fornisce il criterio per distinguere tra conoscenza pura ed empirica (*KrV*, B 209, p. 343), determinabile a priori. Anche Hume, però, aveva ammesso la possibilità di anticipare il grado in D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 1978, p. 23.

¹⁴ Se così non fosse, Kant non avrebbe esposto il “principio del grado”, garante della prima quantificazione della qualità sensibile, nell’*Analitica* (Cfr. L. Scaravelli, *Saggio sulla categoria di realtà*, in *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 89, n. 33).

¹⁵ *KrV*, B 209, p. 343. “Eccezionale” si trova in I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile, G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 153. Nel passo cui si fa riferimento, in realtà, Kant dice che si tratta di un’anticipazione in senso eminente [im ausnehmenden Verstande], perché anticipare l’esperienza in ciò che riguarda la sua materia, è qualcosa di sorprendente [befremdlich] (*KrV*, B 209, p. 343.) Tuttavia, preferiamo privilegiare la scelta fatta dai traduttori Laterza. Per Kant, infatti, più che di un’anticipazione, si tratta qui “di un’eccezione all’anticipazione, di un’anticipazione che non è un’anticipazione” (T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005, p. 216; ma cfr. anche C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Sansoni, Milano 1967, p. 203). La stranezza è riaffermata, all’incirca con le stesse parole, nell’*Opus postumum*: “è strano [befremdlich]: pare affatto impossibile esibire a priori percezioni in favore dell’esperienza; eppure [...] la cosa sta così” (*OP*, p. 232).

¹⁶ Nella prima edizione della *Critica*, invece, Kant aveva formulato in questo modo il principio: “in tutti i fenomeni la sensazione, e il reale che vi corrisponde nell’oggetto (*realitas phaenomenon*), ha una quantità intensiva, cioè un grado” (*KrV*, A 166, p. 341). Nel 1781, quindi, ad avere un grado è la sensazione mentre, nel 1787, il reale. A sostegno della validità della prima formulazione si è schierato, fra gli altri, Paul Guyer (P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 199). Sull’opportunità, invece, delle variazioni introdotte nella nuova edizione ha insistito Hermann Cohen (H. Cohen, *Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft, in Werke*, Olms, Hildesheim, 1978, vol. IV, p. 80). Anche Heidegger però, la cui interpretazione di Kant è opposta a quella di Cohen, non ha esitato a dire che “qui i fenomeni sono considerati da un punto di vista diverso da quello del primo principio” (M. Heidegger, *La questione della cosa La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989,

Nelle pagine dedicate all'esplicazione di quello che è stato definito, a ragione, “the forgotten principle”¹⁷, Kant distingue tra due sensi in cui si dice anticipazione. Secondo il primo, più tradizionale, anticipazione è ogni conoscenza con la quale è possibile determinare a priori “ciò che appartiene alla conoscenza empirica”¹⁸ (ed è questo, precisa, “il senso in cui Epicuro adoperò l'espressione πρόληψις [prolepsis]”¹⁹); in accordo con l'altro, invece, anticipazione è, per dir così, una pre-comprensione di ciò che *fonda* quella

p. 221). Secondo Giovanelli, la riformulazione è atta a scongiurare “ogni eventualità di comprendere il principio come una descrizione psicologica del comportamento delle sensazioni” (M. Giovanelli, op. cit., p. 17, trad. nostra). Eppure, in altri luoghi della *Critica* (*KrV*, A 235, p. 443; B 152-153, p. 269), Kant torna a oscillare sul punto. Sicché, “a suon di citazioni non si risolve l'argomento” (L. Scaravelli, op. cit., p. 170) e, malgrado le simpatie che si possono nutrire nei confronti di un'interpretazione anti-psicologista del secondo principio dell'intelletto puro, bisogna tener conto del fatto che, nelle *Anticipazioni*, la sensazione non è “un dato meramente empirico e psicologico” (B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, Princeton 1998, p. 319, trad. nostra). Kant, invero, non pensa che la psicologia sia una scienza né, tantomeno, crede che in futuro possa divenirlo. Sul punto cfr. A. C. Nayak, E. Sotnak, *Kant on the Impossibility of Soft Sciences*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 75, 1, 1995, p. 144 e M. Giovanelli, op. cit., p. 18.

¹⁷ T. E. Uehling, *The Forgotten Principle. Kant's Anticipations of perception*, in G. Funke (a cura di), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 4-8 April, Bd. I, I, Bouvier, Bonn 1981, pp. 376-383. Rispetto agli altri principi puri dell'intelletto, ad esempio le *Analogie dell'esperienza*, il secondo principio è stato oggetto di poca attenzione. Ad eccezione dei post- e neo- kantiani, quasi nessuno, invero, ne ha fatto l'oggetto privilegiato di riflessione. Per uno studio della fortuna post-kantiana e neokantiana delle *Anticipazioni* cfr. M. Giovanelli, op. cit., in particolare i capitoli 3-4. Per la storia del concetto di intensità cfr. E. Kleinschmidt, *Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert Taschenbuch*, Wallstein, Göttinga 2004. Sui rapporti tra intensità, realtà e differenza qualitativa, cfr. T. Kisser, T. Leinkauf (a cura di), *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und Quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*, De Gruyter, Berlino 2016.

¹⁸ *KrV*, B 208, p. 343. Anticipare, in questo primo senso, significa anticipare i fenomeni, ovvero determinare a priori ciò che è dato spazio-temporalmente (cfr. *KrV*, A217-B264, p. 413; A246-B303, p. 463; BXVII, p. 35). È siccome per Kant solo ciò che si lascia anticipare è puro, senza questa anticipazione non vi sarebbe neppure qualcosa come una trascendentalità dell'esperienza.

¹⁹ Entro la canonica epicurea la prolessi [πρόληψις] è la possibilità di anticipare i tratti delle conoscenze future sulla base di quelli delle conoscenze passate (cfr. Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1973, p. 22; A.A. Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in “Bulletin of the Institute of Classical Studies”, 18, 1971, pp. 114-133; D. Glidden, *Epicurean Prolepsis*, in “Oxford Studies”, 3, 1982, pp. 175-217). Un ruolo simile, ma non sovrapponibile, è assolto dalla prolessi nelle dottrine stoiche, in particolare in quella di Crisippo. Per quest'ultimo, la prolessi costituirebbe una “primaria formulazione conoscitiva del comune sentire intorno al bene, perfezionata tramite una schematica esemplificazione mentale” (M. Isnardi Parente (a cura di), *Stoici antichi*, Utet, Torino 1989, vol. 1, p. 44). In generale, sebbene sia possibile che il concetto di prolessi sia stato mutuato dalla scuola epicurea per indicare quello che altrove Crisippo denominava κοινὰ ἔννοια [nozioni comuni], è ancora incerta la coestensività concettuale dei due elementi. Sul punto cfr. H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*, De Gruyter, Berlino 2009, cap. 1 e F. Alesse, *La dottrina delle πρόληψεις nello Stoicismo antico*, in “Rivista di storia della filosofia”, 64, 1989, pp. 629-645.

stessa conoscenza empirica: la materia della sensazione²⁰. Invero, i fenomeni oggetto della percezione – che Kant definisce “una coscienza empirica, una coscienza cioè in cui al tempo stesso si trova una sensazione”²¹ – non sono “intuizioni pure (semplicemente formali) come sono spazio e tempo (e difatti questi ultimi non possono essere percepiti in sé stessi)”²². I fenomeni della percezione contengono, bensì, “anche le materie per un qualsiasi oggetto in generale (materie con cui viene rappresentato qualcosa di esistente nello spazio o nel tempo), e cioè contengono il reale della sensazione [das Reale der Empfindung]”²³. Pertanto, se l’anticipazione della percezione è un’anticipazione in senso eccezionale, è perché, da un lato, diversamente dalla *quantità* spazio-temporale dell’intuizione²⁴, la *qualità* espressa dalla sensazione (Kant fa l’esempio dei

²⁰ “In ciò che appare, quello che corrisponde alla sensazione [was der Empfindung correspondiert], lo chiamo materia, mentre quello che rende possibile ordinare in certi rapporti il molteplice che appare, lo chiamo forma di ciò che appare [...] la materia di tutto ciò che appare ci è data solo a posteriori, la forma per esso dovrà invece trovarsi già pronta a priori nell’animo (KrV, B 34, pp. 114-115; ma anche MAN, 481, p. 129). Qui Kant allude alla materia-forza oggetto della percezione, ossia all’integrazione del portato intensivo della *Empfindung* nelle strutture della *objektive Vorstellung*. Invero, è solo in seguito alla trasformazione della materia trascendentale in materia-forza, che si può parlare di un oggetto che affetta i nostri sensi e della concomitante sensazione di un oggetto: “la sensazione è dunque ciò che contraddistingue una realtà nello spazio e nel tempo [...] Una volta data la sensazione [...] per mezzo della molteplicità di essa si possono inventare, nell’immaginazione, parecchi oggetti” (KrV, A 374, p. 1279, corsivi nostri). Così intesa, la materia percettiva è un “Mittelbegriff” (P. Lachièz-Rey, *L’idéalisme kantien*, Vrin, Parigi 1950, p. 460): l’impronta con cui la materia trascendentale si effettua nella coscienza (“esistente è l’oggetto che è materia dell’esperienza, non in quanto è sensazione, ma in quanto aderisce a questa” – P. Carabellese, *La filosofia dell’esistenza in Kant*, Adriatica, Bari 1969, p. 272).

²¹ KrV, B 207, p. 341.

²² *Ibidem*. Per Kant spazio e tempo non possono essere sentiti in quanto “non possiedono alcun grado” (Refl. 3557, Ak. 17:54, trad. nostra). Solo “la combinazione della realtà col concetto di grandezza [è intensiva]” (Refl. 6338a, Ak. 18:664, trad. nostra) e solo l’intensità permette di distinguere, all’interno della perfetta uniformità di spazio e tempo, delle differenze: tra ciò che è più grande e ciò che è più piccolo, certo, ma anche e soprattutto tra ciò che è più o meno efficace.

²³ KrV, B 207, p. 341.

²⁴ Per Kant “noi possediamo tre tipi di quanta. Spazio, tempo e sensazione” (Refl. 5582, Ak. 18:239, trad. nostra) perché tutti i fenomeni, tanto per la forma (spazio e tempo) quanto per il contenuto (la sensazione), sono suscettibili di venir sottoposti a determinazioni matematiche. Invero, solo le differenze quantitative possono essere conosciute e, tuttavia, se le differenze nell’estensione (ad es. di volume o durata), possono essere determinate unicamente nello spazio e nel tempo, “la materia (ciò che è fisico), ossia il contenuto, che indica un qualcosa che si incontra nello spazio e nel tempo, e quindi contiene un’esistenza [ein Dasein enthält] e corrisponde alla sensazione” (KrV, B 751, p. 1027) ammette, invece, una differenza nell’intensità. Più in particolare, nella misura in cui esprimono le differenze spazio-temporali mediante una rappresentazione in cui le parti precedono e rendono possibile il tutto, le grandezze estensive ammesse dagli *Assiomi dell’intuizione* sono “grandezze additive” (C. G. Hempel, *Grundzüge der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft*, Bertelsmann, Düsseldorf 1974, p. 69) mentre, nella misura in cui traducono una differenza di stato e sono apprese solo come unità (KrV, B 210, p. 345) le grandezze intensive riconosciute dalle *Anticipazioni* sono “grandezze di livello” (E. Mach, *Die Principien der Wärmelehre historisch-kritisch entwickelt*, Barth, Leipzig 1900, p. 57).

colori²⁵) è meramente empirica, soggettiva, a posteriori²⁶, dunque non rappresentabile a priori²⁷, e perché, dall'altro, "senza materia non si può pensare niente in alcun luogo"²⁸.

Ciò che rende eccezionale l'anticipazione della percezione è, allora, il fatto che, per mezzo di essa, si *deve* poter cogliere a priori l'aposteriori o, ma è lo stesso, anticipare, nel posto, il presupposto. Sicché, almeno in linea di principio, un'anticipazione del reale della sensazione sembra impossibile: ciò che nei fenomeni non è mai conosciuto a priori, "e che perciò costituisce anche la vera e propria differenza tra ciò che è empirico e la conoscenza a priori – vale a dire la sensazione (in quanto materia della percezione) [...] non può mai essere anticipato"²⁹. Anticiparlo vorrebbe dire in qualche modo inventarlo e, per Kant, il reale non si inventa né si deduce

²⁵ I colori sono semplici sensazioni e, come tali, "non fanno conoscere alcun oggetto a priori" (*KrV*, A 28 p. 129)

²⁶ Dunque anche discontinua, posto che ciò che è a priori - la forma - per Kant è continuo. Sul punto cfr. L. Scaravelli, op. cit., p. 55. Il contenuto della sensazione, infatti, insorge volta per volta: non si può prevedere né calcolare ma solo constatare *mentre* si presenta e determinare *solo dopo* che si è presentato. In una parola, rigorosamente kantiana, non si può costruire, come invece si possono costruire le determinazioni geometriche, cioè le figure nello spazio.

²⁷ "La sola cosa che è conosciuta a posteriori nei fenomeni è la materia, o ciò che è reale in essa, vale a dire ciò che corrisponde alla sensazione. Ciò che è formale nei fenomeni, spazio e tempo, è conosciuto a priori" (*Refl.* 5875, *Ak.* 18:374, trad. e corsivi nostri)

²⁸ *KrV*, A 232, p. 439. Invero, "questa anticipazione della percezione avrà sempre qualcosa di strano [etwas Auffallendes], e farà sorgere qualche dubbio sul fatto che l'intelletto possa anticipare un principio sintetico, com'è quello riguardante il grado di tutto ciò che è reale nei fenomeni, e quindi la possibilità di una *differenziazione interna* della stessa sensazione, astrazione fatta per la sua qualità empirica" (*KrV*, B 217, p. 353, corsivi nostri). Ciò che può essere anticipato a priori, ci dice qui Kant, non è la possibilità di distinguere qualitativamente tra una sensazione e l'altra (ad esempio i colori dai suoni, il rosso dal blu etc.), bensì di distinguere il suono in sé stesso, il rosso in sé stesso ("l'essere melesco di una mela" - cfr. D. H. Lawrence, *Introduzione a questi dipinti*, in *Scritti sull'arte*, Tema Celeste, Siracusa 1991, p. 104). In altre parole, per ogni qualità sensibile data, è possibile distinguere al suo interno fra diversi gradi o sfumature senza, con ciò, mettere a repentaglio l'identità della qualità. Quest'ultima, infatti, non si divide al variare dei gradi in cui si differenzia.

²⁹ *KrV*, B 209, p. 343. Così intesa, è evidente che la sensazione ha una funzione trascendentale e che, per conseguenza, non può essere integralmente anticipata dalla stessa conoscenza che fonda. Questa trascendentalità della sensazione e del reale che ad essa corrisponde è, infatti, "la trascendentalità stessa dell'empirico", una "trascendentalità non anticipabile" o "impura" (T. Tuppini, op. cit., pp.12-13; pp.169-175), "radicale e autonoma" (M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Puf, Parigi 1990, p. 26, trad. nostra). Che sia trascendentale dipende dal fatto che riguarda la costituzione della cosalità della cosa, ossia "la determinazione di una cosa sotto il riguardo della sua essenza come cosa" (*Refl.* 5738, *Ak.* 18:340, trad. nostra; ma anche E. Frank, *Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die kantische Philosophie*, Reuther&Reichard, Berlino 1911, in "Kant-Studien", 21, p. 21); che sia impura, invece, dal fatto che questa costituzione è costituzione anche della forma pura dell'oggetto grazie a cui la cosa diverrà *Gegenstand*. Ecco perché la possibilità di anticipare il reale della sensazione ha un significato eccezionale che sfiora il paradosso. Invero, com'è possibile e, soprattutto, cosa significa un uso a posteriori della sensazione se questa è un trascendentale, benché "impuro"? (J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Puf, Parigi 2006, p. 236).

con e dai concetti³⁰. Anzi, come afferma commentando il secondo *Postulato del pensiero empirico in generale*, “che il concetto preceda la percezione, significa la sua semplice possibilità; ma la percezione, che fornisce la materia per il concetto, è l’unico carattere della realtà”³¹.

Della percezione (*Wahrnehmung*), in sostanza, non vi può essere assiomatica com’è nel caso dell’intuizione (*Anschauung*): solo lo spazio e il tempo “rappresentano a priori ciò che potrà sempre essere dato nell’esperienza”³². E tuttavia, poco dopo, Kant non esita a dire che, qualora supponessimo,

che in ogni sensazione si trovi qualcosa che si possa conoscere a priori, come sensazione in generale, esso meriterebbe il nome di anticipazione in un senso eminente, giacché anticipare l’esperienza proprio in ciò che riguarda la sua materia, la quale può essere attinta solo dall’esperienza stessa, sembra essere qualcosa di sorprendente. Eppure qui le cose stanno proprio così”³³

Che le cose stiano proprio così vuol dire che c’è uno strano elemento a priori-aposteriori, posto-presupposto, cui Kant, distinguendo tra il risultato attinto con l’applicazione del primo principio matematico ai fenomeni – gli *Assiomi dell’intuizione* – e quello attinto con l’applicazione del secondo – le *Anticipazioni della percezione*³⁴ –

³⁰ Il principio del grado è ciò che, per Kant, distingue tra fisica e matematica essendo la prima, a differenza della seconda, impossibilitata a costruire interamente a priori le sue determinazioni. La fisica, infatti, si riferisce ai dati empirici e Kant non crede possibile anticipare ciò per cui una intuizione empirica differisce da un’altra. Tutto ciò che di materiale o reale deve essere intuito nello spazio-tempo presuppone necessariamente una percezione e non può, indipendentemente da questa, essere immaginato o prodotto da alcuna immaginazione (*KrV*, A 227-B 280, p. 433; A 234-235, pp. 441-442; A 720-B 748, p. 1025). Il reale delle intuizioni, in altre parole, “non si può immaginare a priori” (L. Scaravelli, op. cit., p. 172) perché, sin dal 1763, l’esistenza, per Kant, non si anticipa: il reale della sensazione, al pari dell’Essere di alcune celebri pagine kantiane, “non è [...] un predicato reale” (*KrV*, A 598-B 626, p. 869 e *BWG*, pp. 113 e ss.). Per Lugarini questo è il primo principio del criticismo, il quale, com’è noto, punta a scindere ciò che nella cartesiana e spinoziana *causa sui* è legato (L. Lugarini, *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano-Messina 1950, pp. 154-155).

³¹ *KrV*, A 226-B 273, p. 425. Affermazioni in cui si dice che la sensazione e la percezione, in quanto però contiene la sensazione, “sono ciò che unicamente può dare il carattere di *realtà effettiva*, il *carattere di realtà di esperienza*, sovrabbondano in tutti i capitoli e le sezioni della *Critica*” (L. Scaravelli, op. cit., p. 16, corsivi nostri).

³² Una simile conoscenza delle forme pure della sensibilità potrebbe chiamarsi anticipazione posto che riguarda la conoscenza a priori di ciò che appartiene alla conoscenza empirica. Ma il secondo principio ammette qualcos’altro: non solo si può stabilire qualcosa a priori circa le forme pure della conoscenza empirica. La materia stessa di questa può essere determinata a priori, nonostante “la materia dei fenomeni, attraverso [wodurch] cui le cose ci vengono date nello spazio e il tempo, può essere rappresentata solo nella percezione, dunque a posteriori” (*KrV*, A 720-B 748, pp. 1023-1025).

³³ *KrV*, A 167-B 209, p. 343.

³⁴ Anche Heidegger, pur muovendo da altri presupposti, riconosce la differenza tra il primo e il secondo principio (Cfr. M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 221). Sullo stesso punto cfr. anche: L. Scaravelli, op. cit., p. 79.

dà il nome di “grandezza intensiva”³⁵. Il secondo principio, infatti, dimostra che v’è “una struttura formale per il contenuto sensitivo in quanto tale”³⁶ perché “every possible object of experience will, as a matter of a priori and transcendental necessity, display some determinate ‘degree’ (*Grad*) of ‘continuous’ or ‘intensive magnitude’ (*intensive Größe*) of ‘reality’ (*Realität*)”³⁷.

3. *La prima cosa bella*

Il grado, per Kant, è una paradossale quantità della qualità³⁸ (“*quantitas qualitatis est gradus*”)³⁹, la prima quantificazione del caos delle impressioni sensibili necessaria affinché l’intelletto possa applicarvi sopra e dentro tutti i suoi concetti. Invero,

se le funzioni che si chiamano principio di causa, di reciprocità etc. determinano la connessione o la sintesi del tessuto sensibile, v’è una funzione che penetra nell’intimo di ogni fibrilla che forma questo tessuto, nell’intimo di ogni, per così dire, sensazione o modificazione, e fa sì che ciascuna di esse sia già costituita a priori (cioè non appena è *effettivamente* presente alla coscienza come sensazione), in modo da contenere dentro di sé, o meglio, in modo da essere essa stessa, in quanto modificazione, fornita di “grado” o di

³⁵ Per Kant le quantità intensive ammettono differenze nella distribuzione di una qualità (ad es. il calore) rinvenibili anche quando quella stessa qualità è distribuita uniformemente nello spazio-tempo e viceversa (anche al variare delle grandezze estensive, l’intensità si conserva). Perciò, laddove gli *Assiomi* rendono possibile una “matematica dell’estensione” (*KrV*, B 204, p. 337), le *Anticipazioni* regolano, piuttosto, “l’applicazione della matematica (*mathesis intensorum*) alla scienza della natura” (*Proleg.* § 24, p. 101.). Enunciare il principio delle *Anticipazioni* in aggiunta a quello degli *Assiomi*, significa, allora, riconoscere che la descrizione e la costruzione matematiche di un oggetto d’esperienza nei soli termini (cartesiani) di spazio e di tempo, grandezza e forma non sono sufficienti né, *a fortiori*, esaustive: per Kant l’oggetto e l’esperienza possibile di questo sono costruibili matematicamente *anche* in qualcosa che non ha a che vedere con lo spazio-tempo.

³⁶ A. Maier, *Kants Qualitätskategorien*, in “Kant-Studien”, *Ergänzungsheft*, 65, Metzner, Berlino 1930, p. 64, trad. nostra; ma anche V. Vitiello, *Kant e il problema della finitezza*, in: *Kant oggi nel bicentenario della Critica della ragion pura. Atti del convegno di Saint Vincent*, Saint Vincent, Saint Vincent 1981, p. 99.

³⁷ T. Jankowiak, *Kant’s Argument for the Principle of Intensive Magnitudes*, in “Kantian Review”, 18, 3, 2013, p. 387.

³⁸ “La grandezza intensiva, l’intensio, non è altro che la *quantitas* di una *qualitas*” (M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 229). Maier la pensa come “una qualità qualunque” (A. Maier, op. cit., p. 63, trad. nostra), Tuppini come “Merkmal” (T. Tuppini, op. cit., p. 114): semplice rilievo o contrassegno della cosa in quanto tale cui si oppone il monogramma produttivo dell’immaginazione. Per Kant, infatti, i *Merkmale* sono delle “rappresentazioni parziali” (*Logik*, p. 60, trad. nostra) di cui ci si serve per “differenziare” (*KrV*, A 728-B 756, p. 1033) e la sensazione come modificazione non è altro che il risveglio dell’attenzione: un passaggio dall’anestesia della disattenzione all’attenzione per forza di modificazione. Sentire, cioè, “è registrare una differenza” (L. Scaravelli, op. cit., p. 45) e i *Merkmale* sono il nome per questa differenza interna della sensazione: una scansione priva di decidibilità.

³⁹ *Proleg.* § 26, p. 104, n.1. Kant qui e in *KrV*, B 414, pp. 605-607 si riferisce alla dottrina dell’intensio e *remissio formarum* di Baumgarten. Cfr. A. Baumgarten, *Metaphysica*, Hemmerde, Halle 1757, §247. Sul punto: cfr. A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova 1999, p. 259.

“grandezza” o “quantità”. Questa funzione è la funzione della categoria di realtà, la quale, mentre fa sì che la sensazione sia connessa con l’intelletto e risulti così *realmente esistente* alla coscienza, fa anche sì che essa acquisti a priori un grado, ossia una grandezza o quantità. Ed è questa grandezza *interna* alla cieca qualità sensibile [...] ciò che la rende luminosa per la scienza, cioè atta a garantire la presenza di un oggetto scientificamente conoscibile⁴⁰.

Sebbene sia davvero difficile stabilire un modello di cosalità adeguato a un rilievo originario che, nella misura in cui costituisce il riguardo primitivo della realtà della Cosa, funziona come l’embrione della conoscenza *tout court*⁴¹, Kant guarda nondimeno al grado come a una rappresentazione della Cosa *precedente* la scansione analogico-estensiva delle facoltà. L’esigenza che lo anima nelle pagine delle *Anticipazioni* è, infatti, quella di fissare in una dimensione propriamente sensitiva il fondamento dello stesso schematismo trascendentale⁴². E tuttavia, proprio per questo, un simile fondamento non potrà essere interamente riducibile alla conoscenza di cui è il principio. Detto altrimenti, pur risultando dalla sintesi a priori della categoria di realtà con il materiale della sensazione, il grado sarà qualcosa di “più potente”⁴³ rispetto a questa stessa sintesi e alla conoscenza sintetica a priori in generale: qualcosa come la grandezza *eines Grundes*⁴⁴, il segno di realtà per la “base del rapporto in atto in ogni attività rappresentativa”⁴⁵ (il fondamento è il “solo sentito”⁴⁶).

⁴⁰ L. Scaravelli, op. cit., p. 78.

⁴¹ Descrivere formalmente il percorso con cui la *Sachheit* diviene *Gegenständlichkeit* nel tentativo di afferrare qualcosa dell’ambito rappresentativo dell’intensità, significa ricercare la “regolarità pre-oggettiva della natura” (G. Böhme, *Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution*, in “Kant-Studien”, 70, 1, 1979, p. 5, trad. nostra).

⁴² Sulla infra- o iper- schematicità del grado cfr. L. Scaravelli, op. cit., pp. 17-18.

⁴³ F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000, p. 102.

⁴⁴ “La grandezza intensiva è la grandezza del fondamento e quella estensiva è la grandezza dell’aggregato” (*PM*, p. 53, trad. nostra; ma anche *Proleg.* § 26, p. 104); “la grandezza di un intero [eines Ganzen] è estensiva; quella di un fondamento [eines Grundes] è intensiva” (*Refl.* 4411, *Ak.* 17:536, trad. nostra). Per Kant la capacità che un fondamento o una causa ha di produrre effetti si misura intensivamente perché “non dimostra nessuna composizione [keine Zusammensetzung]” (*Refl.* 4183, *Ak.* 17:448, trad. nostra). E la sensazione non è altro che la manifestazione, meramente soggettiva (*KrV*, A 166-B 207, p. 339; ma anche *KdU*, § VII pp. 31-30), di questa capacità: “tutti gli oggetti dell’intuizione hanno una grandezza estensiva, [grandezza] intensiva come fondamenti della sensazione [Gründe der Empfindung]” (*Refl.* 5853, *Ak.* 18:36). Sul punto cfr. anche B. Ables, *The Anticipations of Sensation: Deleuze and Kant on the intensive Ground of Sensible Experience*, in “Deleuze Studies”, 11, 3, pp. 364-365.

⁴⁵ F. Chiereghin, *Tempo e storia*, cit., p. 102.

⁴⁶ *Ibidem*. Ma anche G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 298. In effetti, se per l’intelletto, “essere positivamente” significa non presentare contraddizioni, per la sensibilità “positività” rimanda, invece, alla capacità del reale di provocare una sensazione. Qui, “realtà”, significa “ciò che può essere sentito [Empfindbare]” (*Refl.* 1250, *Ak.* 28:1250, trad. nostra) perché tutti i fenomeni, “come oggetti dell’esperienza possibile, contengono

Più in particolare, inteso come *quantitas virtutis* e non come *quantitas molis*⁴⁷, il grado è la prova che non sogniamo, ossia la testimonianza che le nostre rappresentazioni sono agganciate al mondo esterno. La distinzione tra percezione e sensazione, del resto, è funzionale proprio al riconoscimento della presenza di un elemento oggettivo al di là della sensazione che la determina modificando lo stato del soggetto senziente⁴⁸. Kant lo chiama, a seconda dei casi, “realtà” (*Realität*) o “reale” (*Reale*) e, sebbene nella prima *Critica* non si pronuci mai espressamente su cosa sia, il grado resta sempre, in quanto misura primordiale dell’impatto della “materia” sui nostri sensi⁴⁹, il ponte tra l’esperienza interna ed esterna: un modulatore di frequenze⁵⁰ del “fuori” a vantaggio del “dentro”⁵¹.

Nella nostra prospettiva, quindi, vi sarebbe una misteriosa identità, cui proponiamo di guardare come a un’identità funzionale, tra l’elemento che ci assicura della realtà delle nostre rappresentazioni e quello che, al contrario, prova che sempre alluciniamo⁵². Al pari del fantasma, cioè, anche il grado, è la primultima cosa che del reale il soggetto esperisce e, come tale, esso svolge nella gnoseologia kantiana la funzione di Gibilterra dell’Io trascendentale: una frontiera tra il “meramente esistente”, “das rein, das bloß Existierende”⁵³, e

in sé stessi tempo, spazio, e ciò che, in generale, può essere sentito” [das Empfindbare überhaupt]” (*Refl.* 6324, *Ak.* 18:648, trad. nostra). Sul punto cfr. anche: E. Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, Cassirer, Berlino 1906-11, vol. 2, p. 80.

⁴⁷ La grandezza intensiva di un corpo non ne esprime la *quantitas molis*, ma la *quantitas virtutis*, non la somma del fenomeno, ma il grado di efficacia. Sulla connessione tra “grado” e “potere causale” cfr. D. Warren, *Reality and Impenetrability in Kant’s Philosophy of Nature*, Routledge, New York 2001, pp. 22–30 e P. Guyer, op. cit., p. 200. Alla luce di questa distinzione, spiega Kant in una nota degli anni 1788-1790, “non si può dire che il calore consista nella tiepidezza [bestehe aus Lauigkeiten]. La sua grandezza, perciò, non è determinata dalle parti che contiene ma dagli effetti che produce [nach den Wirkungen, die sie hervorbringt], per esempio un corpo che dilata. Così non è possibile attribuirgli una grandezza vera e propria [eine eigentliche Größe beilegen], bensì un grado” (*Refl.* 5636, *Ak.* 18:322, trad. nostra).

⁴⁸ “La consapevolezza della presenza di un oggetto è percezione. La parte soggettiva della percezione è la sensazione, mentre la parte oggettiva, ossia il concetto del sentito [der Begriff des Empfindenen] è realtà [Realität]” (*Refl.* 6333, *Ak.* 18:654, trad. nostra).

⁴⁹ Kant oscilla quando si tratta di identificare la causa o fondamento delle sensazioni, cioè il loro correlato obiettivo. In alcuni luoghi, la associa alla forza (ad es. *Refl.* 40, *Ak.* 14:119). Sulla relazione tra forza e sensazione in Kant cfr. L. Falkenstein, *Kant’s Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto 1995. In altri, invece, Kant pensa la causa in termini di movimento (ad es. in *MAN*, 476, p. 119). Per l’individuazione e l’analisi di questi luoghi cfr. M. Giovanelli, op. cit., cap. 1, § 10.

⁵⁰ Simile al diagramma utilizzato da Francis Bacon (G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Macerata, Quodlibet 1995, p. 186) o a “un calco temporale continuo” (Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 31).

⁵¹ In quanto modificazione, la sensazione è modulazione, rapporto differenziante.

⁵² “Se il fantasma ci sveglia – e nell’angoscia – è perché la realtà non appaia” (J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*, inedito, lezione del 16 giugno 1965).

⁵³ F. W. J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, Rusconi, Milano 1997, p. 265. Al

la sfera del possibile-conoscibile. Il grado, in effetti, è la prima cosa che, del reale come “absolute Position der Sache selbst”⁵⁴, passa al pensiero: la prima cosa “bella”, dunque, nel senso che Lacan dà al termine “bello” nel Seminario VII.

Qui la questione della bellezza è legata al funzionamento di una linea: c'è bellezza – dice Lacan – perché c'è una linea. E, non a caso, la parte del seminario dedicata alla bellezza si apre con la domanda: “abbiamo passato la linea?”⁵⁵. Ma di che linea si tratta? È un *Grenze* o uno *Schranke*? Di sicuro è una linea di perdita: la bellezza, per Lacan, ha a che fare con la perdita della Cosa – il freudiano *das Ding* – conseguente l'azione primordiale del significante⁵⁶ e, in quanto tale, essa rappresenta l'orlo di un precipizio: il filo spinato apposto sul bordo di quel Reale da cui, cominciando a parlare, cioè a *realizzare*, ci allontaniamo. Al pari della sensazione kantiana⁵⁷, in altre parole, anche l'esperienza del bello è un'esperienza di “frontiera”⁵⁸. C'è bellezza, spiega Lacan, “solo se c'è una ripartizione di campo”⁵⁹, e ciò nella misura in cui l'effetto del bello è, precisamente, la stessa distinzione tra un qui e un là, ossia perché la bellezza, in sé, è profondamente ambivalente: per un verso, infatti, ci protegge dall'abisso del Reale trattenendoci al di qua della pulsione di morte (nella sua connotazione più forte, il bello è un deterrente, un freno inibitorio: “le beau – dice anche Jaques Alain Miller – c'est ce qui dit: *n'y touchez pas!*”⁶⁰); per l'altro, “nella sua funzione particolare rispetto al desiderio [...], il bello ci sveglia”⁶¹. Contrariamente alla funzione del bene, il bello non abbindola, ma spinge viceversa il soggetto a cercare un varco per sconfinare nell'al di là del principio di piacere (il bello è un'esca della *jouissance*:

contrario, secondo Giovanelli, le *Anticipazioni* “si riferiscono alla ‘realtà’ come categoria della ‘qualità’” (M. Giovanelli, op. cit., p. 22, trad. nostra).

⁵⁴ BWG, p. 114. La categoria di realtà, nelle pagine delle *Anticipazioni*, circoscrive “il puro *setzen*, il semplice fatto trascendentale del porre” (T. Tuppi, op. cit., p. 148), ovvero ciò che, altrove, Kant chiama “transcendentale *Bejahung*” (*KrV*, A 574-B 602, p. 838). Si tratta di un'affermazione pura e semplice grazie a cui qualcosa si distingue dal niente e può essere pensato come modificazione. “*Bloße Bejahung*” traduce Maier (A. Maier, op. cit., p. 45). Invero, “ciò che sembra annunciarsi attraverso la sensazione è l'essere nel senso della effettività, la posizione dell'esistenza (*Wirklichkeit*)” (J. Benoist, op. cit., p. 233, trad. nostra). Per una disamina attenta sulla nozione kantiana di *Position* cfr. C. La Rocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999, p. 74-85. Sull'incommensurabilità di questa posizione assoluta cfr. F. Leoni, *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano 2004, p. 134.

⁵⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 271.

⁵⁶ “La Cosa è quel che del Reale [...] primordiale, diciamo, patisce l'azione del significante” (ivi, p. 140).

⁵⁷ L. Scaravelli, op. cit., pp. 41-71.

⁵⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 278.

⁵⁹ D. Tonazzo, M. Bonazzi, *Lacan e l'estetica. Lemmi*, Mimesis, Milano 2015, p. 76.

⁶⁰ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme, et retour*, cit., p. 85.

⁶¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 280.

“*c'est ce qui dit* – parafrasando Lacan – *Viens ici! Amène-toi!*”). Pertanto, se scherma l'orrore del Reale⁶², è solo nella misura in cui lo annuncia, lo presentifica: la linea è un velo, ma il velo, come si sa, rivela ciò che vela.

4. *La realtà del reale*

Dire che il grado è la prima cosa bella nel senso che Lacan dà al termine “bello” nel seminario VII, significa dire: 1. che il grado, come il fantasma, è il velo del Reale; 2. che il grado, come la bellezza, è ambivalente e 3. che il fantasma è bello. O meglio: fa bello, abbellisce (“in verità, facciamo della realtà con il piacere”⁶³). Il fantasma abbiglia, dice Lacan. Sicché, “pour faire du fantasma, il faut du prêt à le porter”⁶⁴ (letteralmente: “serve qualcuno che lo indossi”). Eppure, anche il fantasma è uno strano “bello non si tocca”⁶⁵: se è la “sublimazione personale di ciascuno”⁶⁶ è perché genera “un affetto di bellezza”⁶⁷, ossia un affetto che, da un lato, frena il desiderio trattenendolo all'interno di un incanto omeostatico e immaginario⁶⁸ e, dall'altro, lascia aperta una fulgida fessura attraverso cui il suo “raggio”⁶⁹ potrà, all'occorrenza, passare per riflettersi sino a ritirarsi “proprio dove prosegue la sua strada”⁷⁰. Invero, “il fantasma che ci protegge e trattiene al di qua è anche il fantasma che ci invita ad attraversare la linea”⁷¹. Questo significa, come dice Lacan, che il piano del fantasma funziona in relazione al Reale: “il Reale sostiene il fantasma, il fantasma protegge dal Reale”⁷².

Abbiamo quindi altre due equivalenze da tenere presenti: *grado: fantasma* e *fantasma: bellezza*. Da queste, come si è visto, ne discende una terza: *grado: bellezza*. Ma se *fantasma: realtà*, ne abbiamo un'ultima: *grado: realtà*. E questa è, precisamente, la tesi di Kant:

⁶² “Un orrore fondamentale” (J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti*, vol. II, p. 775).

⁶³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 265.

⁶⁴ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV. Logique du fantasma* (1966-1967), inedito, lezione del 16 novembre 1966.

⁶⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 220.

⁶⁶ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasma, et retour*, cit., p. 84, trad. nostra.

⁶⁷ Ivi, p. 85.

⁶⁸ Il fantasma mantiene lo *status quo*: “anziché attentare il soggetto, trasforma il mondo” (N. Abraham, M. Torok, *La scorza e il nocciolo*, cit., p. 252).

⁶⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 291.

⁷⁰ *Ibidem*. Infatti, nell'apprensione della bellezza concomitante alla caduta del velo del fantasma, non si può dire che il desiderio sia completamente estinto: “esso continua la sua corsa, ma qui più che altrove ha la sensazione dell'esca [...] non rifratto ma riflesso, respinto, sa bene che il suo turbamento è reale [...] qui non c'è più nessun oggetto” (*ibidem*).

⁷¹ Ivi, p. 76.

⁷² J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI*, cit., p. 40.

il grado è la realtà del reale⁷³, il marchio o contrassegno⁷⁴ della sua esistenza al di là del fenomeno⁷⁵ (i fenomeni, come si sa, non sono tutto quello che c'è; la *realitas phaenomenon* non è data ma è costruita⁷⁶). Anche Kant, infatti, distingue tra due sensi in cui si dice realtà, cui fanno il paio due sensi in cui si dice esistenza: la realtà come semplice *Realität*⁷⁷ o *Sachheit*⁷⁸ e la realtà come *objektive Re-*

⁷³ Sul punto Cfr. M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., pp. 229-230; P. Guyer, op. cit., p. 199.

⁷⁴ Il contrassegno, "Merkmal" in tedesco, è il primo profilo cosale: ciò che rende possibile sia la predicazione che il riferimento intuitivo. Sullo statuto pre-cognitivo e pre-intuitivo del contrassegno cfr. C. La Rocca, *Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? Condizioni e processo della conoscenza empirica*, in Kant, in A. Moretto (a cura di), *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi e prospettive*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 107-108. Il grado, però, per Kant non è il contrassegno.

⁷⁵ "Il reale è ciò con cui è dato qualche cosa di esistente" (*KdU*, § VII, p. 30).

⁷⁶ Costruita con i materiali del non-costruibile, ossia della materia trascendentale in quanto condizione di possibilità di ogni costruzione (*Refl.* 3940, *Ak.*17:356). La traduzione dell'aspetto soggettivo e fluttuante della sensazione nell'oggettività delle relazioni che legano i fenomeni è, infatti, ciò che permette la connessione delle percezioni all'interno di un'esperienza unitaria e coerente rendendo possibile la conoscenza della natura (*KrV*, B 117, p. 221; B 135, p. 245; B 144-145, pp. 257-259; B 188-189, pp. 315-317). In altri termini, strutturata intensivamente, la sensazione è il contenuto materiale capace di conferire effettività a un prodotto rappresentativo puro (in ultima istanza: gli schemi dell'immaginazione trascendentale). Sul punto cfr. L. Scaravelli, op. cit., p. 80 e p. 152.

⁷⁷ L'uso che Kant fa dei termini "Realität" o "Reale" non corrisponde all'uso comune. Kant usa spesso come sinonimi "Realität", "Sachheit" e "Dingheit" perché ciascuno traduce il latino "realitas" (la "quidditas" della Scolastica), derivato di "res" e tradotto in tedesco con "Sache" o "Ding". Essere reali, in questo primo senso del termine realtà, significa essere qualcosa (*Refl.* 4685, *Ak.* 17:674). La *realitas* di una cosa, cioè, coincide con la sua determinazione quidditativa. Sul punto cfr. H. Cohen, *Kants theorie der Erfahrung*, Cassirer, Berlino 1918, p. 556; M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 226; A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, Vrin, Parigi 1969, p. 201; R. Vernaux, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Aubier-Montaigne, Parigi 1967, p. 95. Così inteso, il termine "realtà" risponde alla questione "che cosa è una certa cosa?". Kant ne mutua l'accezione dal dibattito filosofico del suo tempo, in particolare dalle metafisiche di Leibniz, Wolff e Baumgarten. Questi ultimi, però, erano a loro volta debitori, per siffatto uso, di Scoto e Suarez.

⁷⁸ Tuttavia, nelle *Anticipazioni*, il significato del termine "Realität" non è ridicibile alla sola dimensione concettuale-qualitativa. Qui, infatti, la *Realität* risponde alla domanda "quanto grande". Cfr. F. Kaulbach, *Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers*, in "Kant-Studien", 55, 2, 1964, pp. 201-11 e L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindbeit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner, Amburgo 1990, p. 458). Realtà, dice Kant, è "ciò che corrisponde a una sensazione in generale, e dunque è ciò il cui concetto indica [anzeigen] in sé stesso un essere" (*KrV*, A 143-B 182, p. 307): "qualche cosa [ein Etwas] il cui concetto esprime già in sé stesso un essere [...] viene chiamato realtà [Sachheit], poiché solo tramite essa [...] gli oggetti sono qualcosa [Dinge]" (*KrV*, A 574-B 602, p. 839). Più che coincidere con una determinazione quidditativo-oggettiva, nelle *Anticipazioni Realität* è l'indice di un nesso tra *Sachheit* e *Dingheit* dell'oggetto tale per cui la prima produce la seconda e gli oggetti sono *etwas* prima di essere *Gegenstände*. In altre parole, gli oggetti non sono qualcosa, né hanno una consistenza reale-affettiva, in virtù degli schemi: questi ultimi garantiscono l'oggettualità dell'oggetto, non la sua cosalità. Per una disamina delle diverse sfumature del termine "realtà" cfr. H. Holzhey, *Das philosophische Realitätsproblem: Zu Kants Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit*, in *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Olms, Hildesheim 1984. Per un'analisi delle difficoltà connesse alla distinzione

alidità o *Notwendigkeit*, realtà intensa e realtà estesa o oggettiva⁷⁹. Solo la prima è graduata e, nella misura in cui differisce sia dalla realtà pensata che dalla cosa in sé⁸⁰, è data come qualcosa che esiste in realtà. La realtà intensa, cioè, è esistenza: un'esistenza amodale⁸¹, "aniconica"⁸² e indecibile temporalmente in quanto precede l'esperienza "che deve determinare l'oggetto della percezione in riferimento al tempo attraverso la categoria"⁸³.

Nell'espressione "il grado è la realtà *del* reale" dobbiamo perciò

tra *Realität* e *Wirklichkeit*, e una panoramica sul cosiddetto "reality problem" cfr. W. Schwarz, *Kant's Categories of Reality and Existence*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 48, 1987, pp. 343-46; J. J. Delfour, "Une équivocité énigmatique dans le quatrième paragolisme de la Critique de la raison pure. La labilité de la frontière entre réalité et effectivité", in "Kant-Studien", 88, 3, 1997, pp. 280-310.

⁷⁹ La realtà oggettiva è la nozione modale per eccellenza, il concetto che delimita la completezza dell'apparato fungente della rappresentazione. Esso indica l'attribuzione di un significato intuitivo a una determinazione concettuale, ossia la stessa possibilità dell'oggetto. Per Kant, infatti, l'assegnazione di significato è la realtà oggettiva del concetto, la sua possibilità di deduzione. Sicché, la realtà oggettiva è una realtà analogica ed estesa, risultante dalla concrezione di parti temporali distinte e analizzabili. Sul punto cfr. G. Zöller, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"*, in "Kant-Studien", *Ergänzungsheft*, 117, Gruyter, Berlino 1984, pp. 213-29.

⁸⁰ Questo *tertium comparationis* tra fenomeno e cosa in sé è un'esistenza meramente sensibile e a-temporale, "difficilmente determinabile in rapporto alle tesi epistemologiche del criticismo" (H.-J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, De Sikken-Champion-Nijhoff, Antwerpen-Parigi-Gravenhage 1934-37, p. 590, trad. nostra) che significa "soltanto qualcosa di reale" (*KrV*, B 423, p. 617). Il *tertium* è assoluto, anche se non in sé. Una "fatticità bruta [...] provata in una quasi-percezione, nell'opacità di un sentimento" (J. Rogozinski, *Kanten. Esquisses kantienne*, Kimé, Parigi 1996, pp. 84-85, trad. nostra). Invero, solo la sensazione "avverte la mia esistenza reale" (G. Severino, *L'immaginazione in Kant. Aspetti della seconda edizione della Critica della ragion pura*, in "Studi kantiani", 3, 1990, p. 58), giacché essa coincide con una "impressione sensibile che supera l'esperienza" (H.-J. De Vleeschauwer, op. cit., p. 592, trad. nostra) e che è data solo impropriamente se dare significa determinarsi nel tempo in base ai principi dell'*objektive Vorstellen*. Sul fatto che l'intensità kantiana rappresenti l'inesco reale dell'esperienza possibile, sono d'accordo diversi studiosi, fra cui: C. Luporini, op. cit., pp. 201-248 e pp. 299-357; L. Scaravelli, op. cit., pp. 15-191; J. Haag, *Erfahrung und Gegenstand: Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Klostermann, Francoforte s. M. 2007, pp. 103-159; D. Hogan, *Noumenal Affection*, in "Philosophical Review", 118, 4, 2009, pp. 501-532; T. Jankowiak, op. cit., pp. 387-412; T. Tuppini, op. cit., pp. 11-21 e pp. 120-175; P. Carabellese, op. cit., pp. 272-273. Fra coloro che negano l'ipotesi di una valenza trascendentale delle quantità intensive, cfr. invece J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; R. B. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*, Peter Smith, Gloucester 1973; P. Guyer, op. cit., e D. Warren, *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, New York 2001.

⁸¹ T. Tuppini, op. cit., p. 158. O "sovramodale" (ivi, p. 152). "L'esistenza, qui, non è ancora una categoria" (*KrV*, B 423, p. 617). Per uno studio sulla modalità kantiana cfr. S. Veca, *Fondazione e modalità*, Il Saggiatore, Milano 1969 e M. Stampa, *Modalità e teoria dell'oggetto nell'Analitica di Kant*, LED, Milano 2000. A questa esistenza, com'è noto, si contrappone l'esistenza che delimita il carattere modale dell'*intentionem* della percezione, ossia la verità del giudizio (cfr. S. Veca, op. cit., pp. 209-210 e p. 218), il nesso tra "la cosa e l'intelletto giudicativo" (cfr. P. Carabellese, op. cit., p. 254).

⁸² T. Tuppini, op. cit., p. 163.

⁸³ *KrV*, B 423, p. 617.

distinguere i due sensi del genitivo⁸⁴: quando è soggettivo, che il grado sia la realtà del reale significa che il reale-*Sachheit* si realizza o gradua e che il grado è il reale – il “meramente esistente”, “l’insieme di ciò che effettivamente accade”⁸⁵ – nella sua incipiente configurazione. Viceversa, quando il genitivo è oggettivo, l’espressione “il grado è la realtà del reale” significa che è la realtà a realizzare il reale e che la realizzi, sia da un punto di vista psicoanalitico che kantiano, significa che la nega⁸⁶. Il grado, si ricorderà, permette la costruzione della realtà non in sé ma, appunto, nella sua distinzione dal reale. E tuttavia, come vedremo meglio più avanti, anche in questa peculiare *Aufhebung*, la differenza del Reale dalla realtà è conservata *come* cancellata.

5. *Grado e fantasma*

Alla luce di quanto detto, possiamo concludere, in via preliminare, che se grado e fantasma sono la stessa cosa, è nella misura in cui svolgono la stessa funzione e perché, soprattutto, questa funzione è inconscia⁸⁷: i fenomeni, infatti, ci sembrano tutto ciò che c’è; l’inconscio, dice Lacan, “è precisamente l’ipotesi che non si sogna solo quando si dorme”⁸⁸. Ciò nonostante, concludere per questa identità funzionale richiede che si smontino alcuni paradossi conseguenti la sua ammissione. Primo fra tutti, quello per cui vi sarebbe un’identità o analogia di funzione tra l’elemento che fonda il carattere oggettivo e necessario della nostra conoscenza, il grado, e quello che, al contrario, ne marchia l’essenza soggettiva e, per certi versi, contingente, il fantasma. Nel farlo, però, saranno le parole kantiane riportate poco sopra ad agire come un mantra perché, che “le cose stiano proprio così”, significa che v’è davvero un’identità funzionale tra questi “elementi” apparentemente contraddittori, ossia che il grado è più fantasmatico e soggettivo di quel che crediamo e il

⁸⁴ Invero, tutto ciò che è dato, è dato in qualche modo due volte: grazie alla prima donazione, quella in cui, come dice Michel Henry, “è il modo della donazione a essere donato”, tutto è sentito; grazie alla seconda, viceversa, “tutto è dato”. Sulla doppia donazione cfr. M. Henry, op. cit., p. 26.

⁸⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, Einaudi, Torino 2007, p. 26.

⁸⁶ *KrV*, A 266-267-B 322, pp. 491-492.

⁸⁷ La funzione del fantasma è inconscia in quanto è la funzione, strutturale, del “non completamente saputo”. Essa, quindi, non si radica tanto nel contenuto della frase-scena molte volte riconosciuto, ma nella funzione di disconoscimento che questa frase-scena svolge per il soggetto. In modo analogo, per Kant, “noi non possiamo mai divenire coscienti di una sensazione poiché essa è ciò per mezzo di cui diveniamo coscienti di qualcosa e non ciò di cui siamo coscienti” (H. Lange, *Kants modus ponens. Überlegungen und Vorschläge zu einer analytischen Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1988, p. 52, trad. nostra).

⁸⁸ J. Lacan, *Une pratique du bavardage*, in “Ornicar?”, n. 19, 1979, p. 5, trad. nostra.

fantasma, per parte sua, è più reale e oggettivo di quello che, sulle prime, saremmo disposti a concedergli.

Tuttavia, “le cose stanno così” anche in ordine alle altre quattro implicazioni paradossali, dunque in ordine al fatto che v’è un’analogia funzionale tra:

a. L’elemento più statico⁸⁹, il fantasma, e l’elemento più mutevole, il grado, dello psichismo;

b. Qualcosa, il fantasma, che è eterno⁹⁰ e qualcosa, il grado, che invece dura solo un istante;

c. Un’entità presentata come un rapporto⁹¹ (è il fantasma nella sua scomponibilità), e un’altra che, per contro, è presentata come unità (è il grado appreso nella sua indivisibilità)⁹²;

d. Ciò che è definito da una relazione con un oggetto e ciò che, all’opposto, costituisce il “prodotto” di questa relazione⁹³.

Sciogliere questi paradossi significa riconoscere, in primo luogo, che il fantasma è meno statico di quel che di crede: se è una quiete, cioè, è una quiete agitata; se è immobile, lo è come il motore immobile aristotelico⁹⁴, dunque come una contraddizione in termini in cui la *dynamis* e la *stasis* non si eliminano ma si immedesimano. Lacan lo definisce “l’affrontamento perpetuo tra il soggetto e l’oggetto”⁹⁵ per dire che il fantasma è un complesso sincronico, una tensione reciproca e costante che Deleuze, nel saggio su Francis Bacon, paragona a una stazione isterica o atletica⁹⁶: una posizione, o Figura, che si regge e alimenta grazie alla vicendevoles azione di due forze eguali e contrarie. In secondo luogo, bisogna ammettere che il grado è meno mutevole e vario di quel che Kant suggerisce nelle pagine dedicate alle *Anticipazioni della percezione*⁹⁷, ossia che v’è come una fissità del grado, qualcosa di simile a un grado fondamentale o, per meglio dire, a una funzione fondamentale del grado. Così inteso, il grado agirebbe nella sfera della conoscenza che permette di costruire alla stregua di una nota dominante o di

⁸⁹ J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 775. E anche J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, Astrolabio, Roma 1997, p. 78.

⁹⁰ Il fantasma non ha lo stesso tempo retroattivo del sintomo: la sua logica non è quella del significante ma dell’oggetto.

⁹¹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 405.

⁹² “Ora, quella quantità che viene appresa solo come unità, e nella quale la pluralità può essere rappresentata approssimandosi alla negazione =0, io la chiamo quantità intensiva” (*KrV*, A 168-B 210; ma anche A 99, p. 1207).

⁹³ Il grado è il prodotto dell’applicazione della categoria di realtà al reale della sensazione: una determinazione sintetica.

⁹⁴ M. Bousseyroux, *Réalité, fantasme et réel*, in “L’en-je lacanien”, 9, 2, 2007, p. 139.

⁹⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 416.

⁹⁶ G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 50, p. 56 e p. 104.

⁹⁷ *KrV*, B 153, p. 269; B 156, p. 273; B 157, p. 275; e *Proleg.* § 24, p. 101.

un “sentimento fondamentale”⁹⁸, vale a dire come qualcosa di analogo a quella “unità del tema in un’opera teatrale, in un discorso [o] in una favola”⁹⁹ di cui Kant, nel §12 dell’*Analitica trascendentale* si serve per render comprensibile il tipo di unità che le categorie conferiscono al molteplice dei sensi. Riguardato alla luce del fantasma, in altre parole, il grado si comporta come “l’unità qualitativa”¹⁰⁰ della conoscenza quantitativa: l’intensità dell’esteso, l’estro dello schematismo. Perciò, se non ha tempo (“l’apprensione per la semplice sensazione riempie solo un istante”¹⁰¹), è nella misura in cui, del tempo, si dovrà dire piuttosto che il grado è il fondamento, la condizione di possibilità¹⁰². Per Kant, infatti, il tempo è la realtà del reale nel senso che questa espressione ha quando il genitivo che vi figura è assunto oggettivamente: il tempo è la negazione del reale, il suo trattamento ordinante e mistificante.

La sintesi atemporale da cui nasce il grado, sintesi in cui la categoria di realtà è applicata al materiale della sensazione, inaugura quindi il lavoro del tempo permettendo al tempo di cominciare a temporizzare. Eppure la stessa cosa occorre dire del fantasma il quale, se è eterno (*ewig*), nondimeno è, contemporaneamente, derivato, costruito. Anche il fantasma, cioè è uno strano a posteriori apriorico. Colto nel suo livello fondamentale, esso ha un prima che non è nel tempo ed è un tempo per questo prima che in esso si incastona, dura. Il suo statuto, perciò, è simile a quello, sempre paradossale¹⁰³, che Kant ascrive all’atto libero nella soluzione alla

⁹⁸ Di “sentimento fondamentale” parlano sia Rosmini che Gentile. Cfr. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, in *Opere complete*, vol. I, Città Nuova, Roma 2003, n. 1025, p. 293; Id., *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, n. 139, p. 103; Id., *Psicologia*, vol. I, Città Nuova, Roma 1988, n. 264, p. 146; e G. Gentile, *La filosofia dell’arte*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 164-168. Bergson parla, invece, di “emozione fondamentale” (H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002, p. 9) intendendo qualcosa di simile.

⁹⁹ *KrV*, B 114, p. 217.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Anche Bergson impiega la stessa espressione. Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati*, cit., p. 73 e p. 83.

¹⁰¹ *KrV*, A 167-B 209, p. 342. L’apprensione del grado è istantanea perché “le regole dell’addizione e della sottrazione non valgono per le grandezze intensive” (G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano 2004, p. 81).

¹⁰² Questo almeno secondo un frammento del lascito, il n. 4678, in cui Kant dice che “se io determino *specifice* l’insorgere nel tempo, ovvero una realtà nella serie del tempo, allora è il tempo la condizione in cui” (*Ak.* 17:662, trad. nostra). In altre parole, non essendo l’origine alcunché di temporale, la sua oggettivazione coincide con l’istituzione del tempo. Per Kant, infatti, l’intensità è atemporale e, tuttavia, manifestantesi solo nel tempo: “non si è mai detto che [la sensazione] non è nel tempo” (L. Scaravelli, op. cit., p. 97) e, benché l’intuizione non possa dispiegarsi senza l’accadere preliminare della sensazione, pure questa non è nulla al di fuori di questo dispiegamento che pure provoca.

¹⁰³ Che ne vada di qualcosa di paradossale è riconosciuto anche da Scaravelli quando dice che “è appunto questo carattere della sensazione, questa sua proprietà di stare nel tempo mentre la grandezza del suo grado specifico non è tempo né sta [...] nel tempo, ciò che rende difficile cogliere il significato intimo del grado e isolarne il valore quantita-

terza antinomia della ragion pura: il fantasma è un “cominciamento primo”¹⁰⁴, un’acquisizione originaria: l’inizio causale più che temporale¹⁰⁵ della vita psichica. Come nel caso del grado, in verità, anche in questa sintesi – il fantasma, come rapporto, è una sintesi tra eterogenei – il tempo non è necessario e non è necessario perché anche qui, come nella “sintesi asintetica”¹⁰⁶ del grado, il tempo sarà stato bensì possibile, e possibile a partire da un atto che, in sé, in tanto è *necessario*, in quanto non è né temporale né spaziale, ovvero in quanto è *impossibile* per la conoscenza-esperienza¹⁰⁷. Ma allora, se nel grado e nel fantasma “il tempo non è nulla di reale [die Zeit ist nichts reales]”¹⁰⁸, è nella misura in cui entrambi, in quanto figure dell’istante e dell’eternità, sono figure per ciò che è fuori dal tempo (*zeitlos*)¹⁰⁹ più che per un suo modo limite, sia esso, appunto, l’istante o l’eternità¹¹⁰. Il grado e il fantasma sono, per dirlo altrimenti, il fuori di quel dentro¹¹¹ che il tempo sarà, tanto

tivo proprio dal valore quantitativo del tempo (L. Scaravelli, op. cit., p. 97; ma anche G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 298 e ss.). Per inciso, si ricordi che, nei termini di un atto atemporale che dispiega i propri effetti solo nel tempo, è descritta, nei §§ 24 e 25 della *Deduzione trascendentale*, l’appercezione pura e, nelle pagine dedicate alla terza antinomia, la stessa libertà trascendentale cfr. *KrV*, A 445-B 473; A 447-B 475; A 449-B 477; A 451-B 479; A 498-B 526; A 499-B 527; A 533-B 561; A 534-B 562; A 535-B 563; A 536-B 564; A 537-B 565; A 554-B 582; *Proleg.* §§ 52-53.

¹⁰⁴ Sulla paradossalità di questa espressione cfr. V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Alcan, Parigi 1905, p. 203. Sul punto cfr. anche F. Alquié, *La Critique kantienne de la métaphysique*, Puf, Parigi 1968, p. 81, n.1.

¹⁰⁵ *KrV*, A 451-B 479, p. 683.

¹⁰⁶ “Sintesi asintetica” (F. Proust, *Kant. Le ton de l’histoire*, Payot, Parigi 1991, p. 25) o “estetica” (P. Gambazzi, *Sensibilità, immaginazione e bellezza. Introduzione alla dimensione estetica nelle tre Critiche di Kant*, Libreria Universitaria, Verona 1981, p. 21). Sulle sue caratteristiche cfr. anche L. Scaravelli, op. cit., pp. 34-35.

¹⁰⁷ Commentando l’intensità, Philonenko fa l’esempio di un corpo in caduta e afferma che “nulla è più difficile da pensare di quest’origine del sensibile” (A. Philonenko, op. cit., pp. 196-197, trad. nostra), ossia dell’origine, nel caso specifico, della caduta: il momento dell’osservazione è infatti sempre compreso tra lo zero del corpo in riposo (zero in cui il movimento è impossibile) e l’1 del corpo in velocità (1 in cui il movimento è necessario). Kant dice qualcosa di simile in un frammento degli anni 1788-1790, il 4411 (*Ak.* 17:536): l’*Anfangsaugeblick* di cui vi si fa questione a proposito dell’inizio della caduta di un corpo è presentato come indecidibile in quanto non iscritto sulla linea del tempo. L’*Anfangsaugeblick* è un attimo intenso o teso che Kant chiama grado. Sul punto cfr. L. Scaravelli, op. cit., pp. 44-47.

¹⁰⁸ Si tratta di una *Reflexio* degli anni 1775-77: la n. 4756 (*Ak.* 17:700, trad. nostra)

¹⁰⁹ Su questo aspetto insiste giustamente Tuppini (cfr. T. Tuppini, op. cit., p. 67). La sensazione è non tempo in una duplice accezione: il suo contenuto è costituito dal molteplice caotico dei *Merkmale* tenuti insieme dal dinamismo della modificazione che non è lo stesso dell’apprensione e la forma del riferimento che le è propria non designa un’auto-afezione del soggetto trascendentale, ma un’afezione da parte della realtà, cioè un’etero-afezione coincidente con l’andare a zero della rappresentazione. La sensazione è un “assedio da parte della realtà” (ivi, p. 212): un incontro con l’impuro, il *Fremdartiges* di cui parla Kant in *KrV*, A11, p. 101 e A 19-B 34, p. 113.

¹¹⁰ Sul punto cfr. J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., pp. 79 e ss.

¹¹¹ “Il fuori è un dentro della coscienza” (P. Carabellese, op. cit., p. 280). “Il fuori è un nome per la duplicazione del dentro” (F. Leoni, op. cit., p. 114).

come forma del senso interno¹¹², quanto come “percezione che il sistema P-C”¹¹³ ha di sé stesso.

Infine, così come abbiamo ammesso la plausibilità dei primi tre paradossi, ossia le tre identità funzionali tra ciò che, pure, sembra opporsi in una contraddizione, non dobbiamo temere di estenderla anche agli ultimi due riconoscendo, nello specifico, che v'è un'analogia di funzione tra qualcosa, il fantasma, che è presentato come scomponibile, e qualcos'altro, il grado, che, viceversa, è introdotto come una unità indivisibile, e tra qualcosa, ancora il fantasma, che è il prototipo di ogni relazione all'oggetto¹¹⁴ e qualcos'altro, di nuovo il grado, che, all'opposto, sembra esser l'oggetto-prodotto di una relazione: “ogni sensazione – dice Kant – ha un grado”¹¹⁵ e, malgrado il senso di questo avere sia ancora misterioso, quello che sin da ora possiamo affermare è che la sensazione ha un grado in quanto è un rapporto tra un soggetto e un oggetto fondativo di ogni sintesi a venire.

Per Lacan, invero, il fantasma è un rapporto: un complesso tensivo tra elementi differenti per natura e implicati necessariamente. Esso quindi può scomporsi, ma nella più parte dei casi resta compatto garantendo la tenuta della vita psichica¹¹⁶. Di contro, il grado è più molteplice di quel che sembra¹¹⁷ e, in una qualche misura, può persino scomporsi. Alla lente di un microscopio, qual è stata, ad esempio, quella di Salomon Maimon ed Hermann Cohen, il grado, infatti, risulta essere nient'altro che un differenziale¹¹⁸ e, come tale, qualcosa di intrinsecamente spurio, bifronte¹¹⁹. Detto altrimenti, nella nostra prospettiva sia il fantasma che il grado sono dei misti: a un tempo sintesi, e prodotti della sintesi, tra elementi eterogenei nel senso di “non commutabili” o “incompatibili”¹²⁰. Se

¹¹² *KrV*, A 34-B 50, p. 135; A 39-B 56, p. 143.

¹¹³ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere complete*, vol. IX, cit., p. 214.

¹¹⁴ Il fantasma, per Lacan, è il modello di ogni relazione oggettuale: è, per dir così, l'archi-relazione.

¹¹⁵ *KrV*, B 211, p. 345.

¹¹⁶ La scomposizione del fantasma è sia la causa di fenomeni di depersonalizzazione (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 341; p. 352) che la condizione, benché in altro senso, del fine-analisi (J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 99).

¹¹⁷ Per Kant il grado è una sintesi (*KrV*, B 153, p. 269; B 154, p. 271; B 158, p. 275).

¹¹⁸ Il grado non è un punto o un corpuscolo, cioè un quid localizzabile con precisione nel diagramma spazio-temporale, ma un differenziale (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 219 e ss; pp. 300 e ss.), un rapporto: un dislivello energetico senza il quale non si ha né evento né oggetto fisico. Sul punto cfr. L. Scaravelli, op. cit., pp. 25 e ss.

¹¹⁹ Il grado è una *Zwischenempfindung* tra la realtà e il nulla. Per un verso è gradiente, per l'altro è grandezza-numero, *Zeiteinteilung*: qualcosa di intermedio tra l'ordinalità dell'intenso sensitivo e la cardinalità dell'esteso schematizzato.

¹²⁰ In fisica quantistica si dicono incompatibili o non commutabili le grandezze che non possono essere contemporaneamente ben definite con arbitraria precisione rispetto a uno stesso oggetto. La coppia posizione/quantità di moto, relativamente a una particella,

ve n'è uno non v'è l'altro perché il grado e il fantasma non sono generi entro cui i *relata* si dispongono come specie. Grado e fantasma sono i nomi di un'alternativa secca o, per usare il linguaggio precritico di Kant, di un'opposizione reale¹²¹.

è l'esempio classico utilizzato per illustrare il principio di indeterminazione di Heisemberg che, su questa incompatibilità, si fonda.

¹²¹ Cfr. *VBGW*, pp. 249-290. Qui Kant afferma che “due cose, di cui l'una annulla ciò che è posto dall'altra, sono opposte”. E che tale opposizione è duplice: “o logica per contraddizione, o reale, cioè senza contraddizione” (ivi, p. 254). La prima forma di opposizione “consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza è nulla (*nihil negativum irrepraesentabile*)” (*ibidem*) perché il pensiero di un corpo contemporaneamente moventesi e non è un pensiero vuoto e impossibile. La seconda forma di opposizione è “quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non pel principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto nell'altro, ma la conseguenza è qualcosa (*cogitabile*)” (*ibidem*) che Kant chiama “quiete”, “=0”, “*nihil privativum, repraesentabile*” (*ibidem*). L'opposizione reale è infatti caratterizzata dal contrasto tra due forze eguali e contrarie all'interno di uno stesso soggetto distinte solo da un segno (+ e -).

II – Logica del fantasma

1. Il fantasma è un assioma

Prima proseguire il nostro ragionamento, interroghiamo ancora un poco l'altro termine dell'analogia. In che senso, infatti, il fantasma è "un grado del reale" posto che lo si è equiparato alla realtà dopo aver distinto questa dal Reale? Per rispondere a questa domanda partiamo da Kant: il grado, per Kant, è la realtà del reale in quanto grandezza senza "che cosa": il che cosa, il *quid* o contenuto qualitativo della sensazione, è empirico, a posteriori, mentre il grado – lo abbiamo visto – è ciò che del reale della sensazione possiamo conoscere a priori¹ (non possiamo sapere qual è², dice Kant, ma possiamo sapere che c'è: ogni sensazione ha un grado). Ciò che allora occorre verificare è se anche il fantasma, nella sua funzione fondamentale, sia un apriori – come il grado – o abbia almeno un elemento a priori – come la sensazione –, vale a dire qualcosa cui è possibile arrivare seguendo il filo dei comportamenti o delle associazioni del soggetto³ in quanto, di queste, costituisce il fondamento, lo schema inconscio⁴.

Ora, come nel caso del grado, anche nel caso del fantasma troviamo che ciò che è velato-graduato, non è certo conoscibile a priori (nel linguaggio di Kant: non è anticipabile) e non lo è perché,

¹ Il grado è la forma specifica della sensazione: il suo intrinseco elemento formale. Lo choc della sensazione, infatti, non è un *factum brutum* ma un colpo che, per così dire, segue le sue proprie e specifiche leggi.

² C'è un'imprevedibilità o non anticipabilità integrale della sensazione che, per Scaravelli, avvicina di molto la fisica kantiana alla fisica quantistica. Mostrare questa prossimità è l'obiettivo del, già citato, *Saggio sulla categoria di realtà*.

³ Allo stesso modo in cui, per Kant, si procede di percezione in percezione sino a giungere alla quella attuale (*KrV* A 226-B 273-274) senza mai "abbandonare il filo della connessione sensibile" (L. Scaravelli, op. cit., pp. 82-83). Questo esige il secondo postulato del pensiero empirico in generale: non l'immediata coscienza dell'oggetto di cui si deve conoscere l'esistenza, ma la sua connessione con una percezione reale. "Realtà è ciò tramite cui qualcosa è un oggetto di percezione" (*Refl.* 4682, Ak 17:668, trad. nostra). Altrimenti, "il riferimento alla sensazione genererebbe solo una confusione inestricabile tra l'aspetto trascendentale e psicologico del problema" (M. Giovanelli, op. cit., p. 34, trad. nostra).

⁴ Cfr. J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*, cit., p. 26.

sostiene Freud, è rimosso, rimosso originariamente (la prima fase del fantasma “Un bambino viene picchiato” – “Mio padre picchia il bambino che odio, dunque mi ama” – immortala un momento di godimento incestuoso⁵ e, di conseguenza, è colpita da rimozione). Dunque l’unica ipotesi valida, posto che la seconda fase – “vengo picchiata da mio padre, dunque non mi ama” – è il risultato di questa stessa rimozione, è che l’apriori sia ciò che il fantasma rivela, il fantasma *qua talis*: “un bambino viene picchiato”. Non un suo elemento, quindi, ma il fantasma nella sua interezza o trasparenza. Il fantasma, cioè, non *ha un grado*, ma *è un grado*. Vale forse lo stesso per la sensazione?

Che il fantasma sia un grado è la tesi sostenuta da Lacan, anche se non espressamente, nel seminario XIV: il fantasma è un assioma, dunque qualcosa di integralmente anticipabile (questo significa “costruibile”) a priori. La tesi è formulata alla fine del passaggio che, di seguito, riportiamo:

Qual è il ruolo del fantasma nell’ordine del desiderio nevrotico? Significazione di verità, vi dico. Come quando affettate con una grande V – una pura convenzione [...] – qualche cosa che definite un assioma: nella vostra interpretazione il fantasma non ha alcun ruolo, dovete prenderlo il più letteralmente possibile e, inoltre, dovete trovare in ciascuna struttura [...] le leggi di trasformazione che assicurano a questo fantasma, nella deduzione degli enunciati del discorso cosciente, il posto di un assioma⁶.

Cominciamo con l’espressione “significazione di verità”. Che il fantasma-grado sia la realtà del Reale e, dunque, l’apriori di un a posteriori più radicale, significa, lo abbiamo detto, che è ciò che del Reale può essere anticipato nella costruzione-percezione (per Freud e Lacan la percezione è un’attività ed è simbolica: i segni di percezione⁷ sono significanti⁸). In tedesco, però, “percepire” si dice “wahrnehmen” e, letteralmente, significa “prendere per vero”. Sicché, se il fantasma, al pari del grado, è ciò che del Reale prendiamo per vero, bisogna concluderne che il fantasma, al pari del grado, è *la verità del Reale*. Come finzione, spiega Miller, esso “occupa il posto del Reale e ciò lo imparenta alla verità”⁹. Ma, come assioma,

⁵ Il fantasma, per Freud, è un “sostituto regressivo” (S. Freud, *Un bambino viene picchiato*, cit., p. 51) dell’amore incestuoso del bambino/a per il del padre: un sostituto necessario perché quell’amore è ben presto colpito da rimozione.

⁶ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV*, inedito, lezione del 21 giugno 1967, trad. nostra.

⁷ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 237.

⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI*, cit., pp. 44-45; ma anche J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 77.

⁹ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*, cit., p. 228; e J. Lacan, *La logica del fantasma*, in *Altri scritti*, cit., p. 322.

la sua significazione di verità è “assoluta”¹⁰, e assoluta nel senso etimologico del termine, cioè separata e non diluibile all’interno del contesto semantico che pure genera. La verità, qui, non è infatti la verità della sofferenza sintomatica, bensì quella della lettera “V” assegnata, come in logica, a un enunciato in via di principio. Misteriosa per lo stesso soggetto¹¹, nel ’19 Freud verifica che essa sorge sempre annodata a un “non ne so altro”, ossia che, se è assoluta, è perché è il termine stesso della significazione. Oltre il fantasma, in realtà, “non c’è niente”¹², niente che il soggetto “sappia”: il fantasma è la condizione stessa del sapere, ciò attraverso cui comprendiamo¹³.

2. Il fantasma è una frase

Il fantasma è qualcosa di chiuso che si presenta a noi, nella nostra esperienza, come un corpo estraneo: “una piccola cosa segreta, isolata, che abbiamo al nostro interno [...] e che crediamo di comprendere nella misura in cui risveglia in noi la dimensione del desiderio”¹⁴. Ci torneremo. Intanto, abbiamo ottenuto questo: il fantasma, in quanto realtà del Reale, è il trascendentale, ma un trascendentale insolito: esso è, a un tempo, la forma e il contenuto della conoscenza o, ma è lo stesso, esso ha ed è, a un tempo, un grado. “Termine ultimo del conscio”¹⁵, Lacan lo definisce anche “il punto estremo dell’interrogazione soggettiva”¹⁶, il livello di arresto oltre il quale non si procede. E che cos’è un assioma in logica se non qualcosa che è posto all’inizio, messo là una volta per tutte senza che si possa discuterlo perché è a partire da esso che, piuttosto, si possono produrre verità e falsità, cioè verifiche, discussioni?¹⁷ Prima dell’assioma, infatti, non c’è nulla: esso è un punto di partenza ma anche un punto-limite. Miller lo paragona, perciò, a una “creazione

¹⁰ J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell’inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 819.

¹¹ Il fantasma è lo “specchietto per le allodole” (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 291) della verità soggettiva.

¹² J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 62. E più avanti, parla di “bocca chiusa” del fantasma (ivi, p. 66).

¹³ “La regola per comprendere è particolare a ciascuno. È quel che si chiama il fantasma. Al ‘meaning is use’ noi sostituiamo ‘meaning is fantasy’: la significazione è il fantasma. Si comprende, infatti, con il fantasma. Si comprende, possiamo dirlo, solo il fantasma” (J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 1994, p. 112).

¹⁴ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV*, lezione del 14 giugno 1967. Il fantasma è un “momento isolato che, tuttavia, è allo stesso tempo la matrice di tutto il comportamento” (J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 81; e anche p. 73).

¹⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 340.

¹⁶ Ivi, p. 387.

¹⁷ Che il fantasma sia un assioma vuol dire che è una combinatoria di termini simbolici e non un montaggio di immagini.

significante pura”¹⁸ e ne fa qualcosa di simile al “*fiat*”¹⁹ che avvia una dimostrazione matematica (“sia dato un...”). Di conseguenza, se il fantasma ha una significazione assoluta di verità, è perché per il soggetto c’è una frase unica – il fantasma come assioma è una frase, “frase che Freud non ha gettato ai porci”²⁰ – che ha la significazione di un “inizio assoluto”²¹.

Il termine “frase”, tuttavia, non deve ingannare. In quanto assioma, il fantasma è una frase particolare: “un enunciato privo di referenza”²². Miller parla in proposito di “discorso autentico”²³ per dire che, quello del fantasma, è un discorso identico a ciò di cui è discorso (il fantasma è, contemporaneamente, il testimone del Reale e il Reale di cui è testimone: come finzione, si ricorderà, occupa il posto del Reale e questo, dice Miller, è paradossale). L’assenza di referenza contrassegna, pertanto, solo la sua indeducibilità²⁴. Il fantasma non ha precedenti: questo significa che non è deducibile – se non in analisi – da nessuna premessa²⁵. In quanto assioma esso è, invero, a un tempo fuori e dentro la serie psichica del soggetto perché, se è strutturato come un linguaggio, il fantasma non lo è, però, come un discorso in cui ogni frase rinvia, e così si lega, ad altre (il sintomo è un’articolazione significante; il fantasma è una relazione all’oggetto). Assoluta, lo si è visto, la sua significazione lo è, piuttosto, nella misura in cui è slegata, separata, decontestualizzata²⁶. E il “non ne so altro” in cui Freud si imbatte tutte le volte che prova ad attraversare le colonne d’Ercole del “bambino picchiato” è lì a dimostrarlo: laddove il discorso ha un seguito e presuppone che il soggetto ne sappia qualcosa, che ne sappia di più – l’invito ad associare liberamente è un invito a constatare che se ne sa di più –, ridotto a frase, al contrario, il fantasma non rinvia a niente, niente che il soggetto sappia (il fantasma è ventriloquo)²⁷. È una frase quindi, sì, “une phrase avec une structure grammaticale”²⁸, ma la sua grammatica non è quella delle

¹⁸ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 101.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. Lacan, *La logica del fantasma*, cit., p. 322.

²¹ *Ibidem*. *Zeitlos* più che *ewig* il fantasma è il cominciamento del tempo e, perciò, anche della significazione.

²² J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*, cit., p. 226.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Il fantasma è una prima connessione introvabile, una sequenza indeducibile (cfr. *ivi*, pp. 223 e ss.).

²⁵ Freud mostra una preistoria del fantasma, ma la mostra costruendola, non deducendola. Il cominciamento del tempo, infatti, non è nel tempo e, perciò, non è interpretabile. Sul punto cfr. J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 69 e p. 79.

²⁶ Il fantasma è decontestualizzato perché è ciò che fa contesto.

²⁷ “Il fantasma non ha energie proprie” (C. Nachin, *Del simbolo psicoanalitico nella nevrosi, nella cripta e nel fantasma*, in S. Tisseron, M. Torok, N. Rand, C. Nachin, P. Hachet, J.-C. Rouchy, *Lo psichismo alla prova delle generazioni*, Borla, Roma 1997, p. 84).

²⁸ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XIV*, lezione del 14 giugno 1967.

lingue. La sua grammatica è quella della pulsione, della pulsione che, per il Lacan del Seminario XI ha ed è una grammatica²⁹.

Per svelare qualcosa di più della sua oscura identità possiamo allora servirci dell'efficace espressione utilizzata da Jean-François Lyotard nel suo commento al caso clinico di Emma Eckstein³⁰ e in altri testi: il fantasma è una "frase-affetto"³¹, un silenzio del discorso che non rappresenta niente a nessuno ma dice solo che qualcosa è successo. Questo significa che è una grandezza intensiva: il fantasma è la quantità – frase – di una qualità – affetto³², perché così come ogni sensazione ha un grado, ogni affetto ha una frase o, ma è lo stesso, ogni pulsione ha un fantasma.

3. *Sentire è essere modificati*³³

E la sensazione? Cosa c'entra il fantasma-assioma o il fantasma-frase con la sensazione? Dalle ultime considerazioni svolte, la parentela dovrebbe forse apparire più chiara: nella misura in cui scrive la pulsione, il fantasma ne opera una prima traduzione cui guardare, se si vuole, come a un primo passaggio dal digitale all'analogico. L'enunciato in cui si risolve è, infatti, il risultato di una singolare ermeneutica: singolare perché non si tratta di tradurre da una lingua all'altra ma da ciò che non è lingua a qualcosa che lo è (e questo, sia detto per inciso, è il problema di Freud sin dallo studio sulle afasie). Lo stesso lavoro, per Kant, è svolto dalla sensazione, la quale, con un tendine, si lega alla percezione, e quindi alla triplice sintesi operata dall'intuizione, dall'immaginazione e dal concetto di cui costituisce l'avvio (la sensazione è la *start up* della inoscenza)³⁴ ma, con l'altro, resta impigliata, per così dire, nel-

²⁹ La pulsione è un montaggio che ha una grammatica (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI*, cit., pp. 145-169). Il fantasma è una frase della grammatica pulsionale (A. Eidelsztein, *Il grafo del desiderio, Formalizzazioni in psicoanalisi*, Mimesis, Milano 2015, p. 195).

³⁰ Caso discusso da Freud nel secondo capitolo del *Progetto per una psicologia scientifica*.

³¹ Per il concetto di "frase-affetto" cfr: J.-F. Lyotard, *Emma*, in "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 39, 1989, pp. 43-70; Id., *The phrase-affect (from a supplement to The 'Differend')*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 32, 3, 2001, pp. 234-241; Id., *Heidegger et Les juifs*, Galilée, Parigi 1988.

³² Il *quantum* d'affetto di freudiana memoria svolge lo stesso ruolo che, nelle *Anticipazioni della percezione*, Kant affida al puramente qualitativo della sensazione: qualcosa di ingovernabile dalla cura e di non afferrabile dalla scienza.

³³ Sin dalla *Dissertatio*, e precisamente nei §§ 3 e 4, Kant definisce la sensibilità come la reattività del soggetto, ossia come la modificabilità delle sue rappresentazioni da parte degli oggetti esterni ad esse. Sicché "ogni singola e determinata sensazione non è altro che una singola e determinata modificazione" (L. Scaravelli, op. cit., p. 41). Questa teoria è ripresa nell'*Estetica trascendentale* e mantenuta da Kant in tutte e tre le *Critiche*, fino agli scritti ad esse posteriori.

³⁴ Il sentito è il momento genetico della rappresentazione *tout court* e, quindi, vale l'equivalenza: *sentatio=solicitatio*.

le maglie dell'affezione (il “*sensorium*” cui allude Jean Laplanche commentando la celebre lettera 112 di Freud)³⁵, che non sono, si badi, le maglie del dato ma quelle della “legge di produzione del dato”³⁶. In altre parole, se la sensibilità è, in generale, “la capacità di ricevere rappresentazioni nella modalità dell’essere affetti dagli oggetti”³⁷ e se la sensazione è, sempre in generale, “l’effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa in quanto noi veniamo affetti da questo stesso oggetto”³⁸, l’affezione è la condizione stessa per cui l’oggetto – il *quid* esterno o extrasensibile – può essere sentito come dato, vale a dire come ciò che fa effetto sulla facoltà rappresentativa³⁹. La sensazione rileva l’effetto di un “oggetto”⁴⁰, ma che l’oggetto ci sia dato, precisa Kant, è possibile, “almeno per noi uomini”⁴¹, solo per il fatto che l’oggetto produce in qualche modo un’affezione [affiziere] nell’animo”⁴².

La sensazione come modificazione (sentire, per Kant, è essere modificati)⁴³ è, quindi, spuria, bifronte⁴⁴: per un verso, quello propriamente sensitivo, è ancora affezione (sensazione senza coscienza); per

³⁵ J. Laplanche, J. *Problématiques VI, L’après-coup*, PuF, Parigi 2006, pp. 67-68. Sul punto cfr. anche M. Dolar, *La voce del padrone. Una teoria della voce tra arte e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli 2014, pp. 151-160.

³⁶ M. Gueroult, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, Alcan, Parigi 1929, p. 60, trad. nostra. “L’essere del sensibile [...] è qualcosa che non può essere sentito [...] e insieme può essere soltanto sentito” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 305): esso è “il limite proprio della sensibilità dal punto di vista di un esercizio trascendente” (ivi, p. 306).

³⁷ *KrV*, A 19-B 33 p. 113.

³⁸ *KrV*, A 20-B 34, p. 133. “Sensazione (*sensatio*) è l’affezione dei sensi” (H. Holzhey, *Kants Erfahrungsberiff*, cit., p. 167, trad. nostra).

³⁹ “L’affezione è la condizione stessa sotto la quale l’oggetto può essere inteso come ciò che fa effetto su di noi” (J. Benoist, op. cit., p. 267, trad. nostra). Invero, “poiché l’intuire umano è assegnato a ciò che, come intuibile, gli è dato, questo, per darsi, deve mostrarsi [...]. Il che accade attraverso gli organi del senso [...] i nostri sensi sono [...] “colpiti”; qualcosa li investe, essi vengono assaliti. Ciò che ci stimola e il modo in cui lo stimolo avviene è la sensazione in quanto affezione” (M. Heidegger, *La questione della cosa*, op. cit., p. 166).

⁴⁰ Il grado è la *magnitudo* di “un certo influsso sui sensi” (*KrV*, B 208, p. 343).

⁴¹ *KrV*, A 19-B 33, p. 113.

⁴² *Ibidem*. Non solo, quindi, l’oggetto è dato, ma “esso non può essere dato che come effetto di un’affezione” (F. X. Chenet, *L’assise de l’ontologie critique. L’Esthétique transcendentale*, P.U.L., Lilla 1994, p. 44, trad. nostra). Sicché v’è una profonda differenza tra il regime della *Affektion-Empfindung* e quello della *Anschauung*.

⁴³ Modificazione è il primo nome per la specifica *Form der Empfindung*: “bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit” (*KrV*, A 129, p. 1244). Infatti, se l’intuizione si riferisce all’oggetto, la sensazione si riferisce al soggetto come modificazione. E la modificazione di cui qui parla Kant non è tanto questa o quella modificazione, ma la *struttura stessa dell’essere modificato*. Solo per questo, del resto, essa può essere oggetto di indagine trascendentale. Dell’ambito complesso della sensibilità, infatti, la sensazione dice il tratto della modificabilità (L. Scaravelli, op. cit., p. 42).

⁴⁴ Le due funzioni sono talmente connesse da sembrare un unico elemento, ma bisogna distinguerle: la sensibilità è la proprietà di essere affetti, mentre la sensazione-modificazione è il modo con cui la sensibilità risponde all’affezione. Sul punto cfr. G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 87; L. Scaravelli, op. cit., p. 42 e p. 74.

l'altro, quello per cui l'oggetto sentito è il risultato dell'effettuazione della sensibilità a priori, è già apprensione, intuizione, sintesi⁴⁵: lingua parlata perché, in linea di principio, parlabile. Detto diversamente, da un lato la sensazione garantisce la realtà dell'esperienza, cioè l'esistenza empirica, e ciò nella misura in cui esprime l'elemento materiale⁴⁶ (quella cosa sciolta dall'interpretazione della *Gegenständlichkeit* che Charles Sanders Peirce chiama "firstness"⁴⁷ e Umberto Eco ha definito "such as it is"⁴⁸); dall'altro, questa stessa sensazione non è, però, che modificazione della sensibilità, vale a dire modificazione di qualcosa che, per essenza, dunque a priori, *de iure* dice Kant, è modificabile⁴⁹.

⁴⁵ Scaravelli finisce per attribuire questo statuto spurio all'apprensione più che alla sensazione (ivi, pp. 158 e ss). L'apprensione sarebbe, cioè, contemporaneamente affezione - apprensione per sensazione - e sensibilità - sintesi dell'apprensione: nient'altro, quindi, che "la proprietà di essere affetti in persona" (ivi, p. 161). Tuttavia, secondo Tuppini, a questa conclusione si perviene unicamente in ragione della continua sovrapposizione tra statuto apriorico e aposteriorico, oggettivo e soggettivo, del sentire nel testo kantiano. Il suo effetto è la convinzione che, tra sensazione e percezione, vi sia una differenza di grado anziché di natura, ossia che il percorso della sensazione consista in un progressivo aggiungersi di una modificazione a un'altra. In realtà, però, lungi dal coincidere con la sensazione (la cui sintesi avviene in un istante e non per sintesi successive di molte sensazioni - *KrV*, B 210, p. 345), l'apprensione è, bensì, la sintesi conoscitiva il cui compito è precisamente "il togliimento di questa acefala condizione di dispersione del tutto in cui gli elementi della sensazione liberamente fluttuano" (T. Tuppini, op. cit., p. 55). Invero, fino a quando la sensazione, "in quanto contenuta nell'istante" (*KrV*, A 99, p. 1207), si presenta come "unità assoluta" (*ibidem*), la sintesi dell'apprensione non è ancora cominciata. Sul fatto che l'apprensione implichi già un intervento dell'intelletto, il quale, temporalizzando il dato, lo prepara alla conoscenza, cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, cit., p. 338; P. Lachièz-Rey, op. cit. p. 272; H. J. De Vleeschauwer, op. cit., p. 236. Ma anche: *KrV*, A 120, p. 1233 e B 150-152, pp. 265-269.

⁴⁶ Per Kant la sensazione denota quel che c'è di reale nella intuizione. Eppure, in una nota in margine alla prova del secondo principio matematico redatta durante la prima stesura della *Critica*, Kant dichiara di non pensare che "ogni realtà ha un grado, ma solo che ogni cosa ha una grandezza estensiva" (*Refl.* 72, *Ak.* 23:29, trad. nostra). Per Giovanelli, questo ed altri rilievi (ad. es. *Refl.* 5590, *Ak.* 18:241s) mostrano che, nelle *Anticipazioni*, il problema di Kant riguarda solo la realtà fenomenica (cfr. M. Giovanelli, op. cit., p. 26). E tuttavia, la questione resta controversa: per Kant, il reale come meramente esistente o pura posizione non coincide necessariamente con il noumeno. Sicché, a nostro avviso, ammettere che il reale della sensazione non è la *realitas phaenomenon* non implica *ipso facto* che si tratti di *realitas noumenon*.

⁴⁷ Ch. S. Peirce, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Torino 1980, pp. 96-101.

⁴⁸ La *Firstness* è "una *quality of feeling*, come un color porpora avvertito senza alcun senso di inizio o di fine dell'esperienza, senza alcuna autocoscienza distinta dal sentimento di colore" (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, p. 82).

⁴⁹ È "nella" sensibilità che accadono le sensazioni-modificazioni senza che questa, come struttura, venga modificata nella sua costituzione. Per Kant, infatti, la sensibilità non è una facoltà che si trasforma in qualche altra facoltà, ma "rimane sensibilità" (L. Scaravelli, op. cit., p. 49). Essa precede tutte le effettive modificazioni perché l'affezione non fa nascere la facoltà in cui "accade". Quest'ultima, nella misura in cui è apriori, viene prima della singola affezione, la quale, agendo nella o sulla sensibilità già presente, causa le sensazioni-modificazioni cui la continuità della sensibilità, segno della sua precedenza, assicura poi una connessione. E tuttavia, questa speciale struttura della sensibilità è condizione solo necessaria dell'esperienza-conoscenza, perché la semplice forma dell'intuizione sensibile non è ancora conoscenza.

Più in particolare, Luigi Scaravelli invita a guardare alla sensazione-modificazione come a un rapporto o relazione tra due condizioni “contigue e diverse”⁵⁰: contigue perché la modificazione “è sempre la differenza tra un beta e il qualsiasi gamma che gli è vicino”⁵¹, ossia la registrazione di un dislivello; diverse perché, altrimenti, non ci sarebbe modificazione⁵².

4. *L'altro modo di ricevere*

Commentando la celebre lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772⁵³, lettera in cui Kant interroga il potere dell'intelletto di accordarsi con le cose che non produce⁵⁴, Scaravelli insiste sulla differenza tra i due aspetti della sensazione: la sensazione quanto alla sua costituzione e la sensazione quanto al suo insorgere, ossia, utilizzando il linguaggio della teologia speculativa, la sensazione considerata *ab intra* e la sensazione considerata *ad extra*⁵⁵. L'“oggetto” da cui il soggetto è affetto, infatti, non è, né può essere, “l'oggetto quale risulta dal modo con cui il soggetto è affetto”⁵⁶. Tra i due vi è una differenza di

⁵⁰ Ivi, pp. 44-45. “Con il termine modificazione non si indica uno stato puntiforme, isolato e staccato” (ivi, p. 44): “ciò che si dice ‘uno stato’, ‘una condizione’ del soggetto, è in realtà una relazione ($\beta\gamma$)” (ivi, p. 47). Per Kant, la singola condizione isolata non c'è: “ciò che comincia ad esserci è modificazione” (ivi, p. 48) e, perciò, non si dà mai l'una volta per tutte. Invero, non c'è una sensazione che funzioni come “inizio assoluto della serie” (ivi, pp. 48-49).

⁵¹ *Ibidem*. C'è un aspetto empirico-materiale della sensazione che è oggettivabile e uno materiale-trascendentale che è soggettivizzabile e, malgrado Kant non faccia sempre valere questa, distinzione, le sue oscillazioni sono, nondimeno, il luogo cui “si dovrebbe guardare per accedere alla comprensione del significato del secondo principio” (M. Giovanelli, op. cit., p. 7, trad. nostra).

⁵² La sensazione, perciò, potrà simbolizzarsi solo “con una coppia o rapporto di due lettere” (L. Scaravelli, op. cit., p. 46). Lo stesso vale per il fantasma: Lacan lo pensa come una coppia ordinata di lettere differenti ma inscindibili.

⁵³ Lettera a M. Herz del 21/2/1772, in *Briefwechsel*, pp. 64-75.

⁵⁴ *KrV* B 125; *Briefwechsel*, pp. 65-66. L'accordo infatti riguarda le rappresentazioni e gli oggetti dotati di proprietà diverse dalla quantità, cioè di qualità. Viceversa, posto che non c'è oggetto che sia dato spazio-temporalmente, cioè estensivamente (*KrV*, A 88-B 120; A 89-B 121-122), nel caso delle forme pure dell'intuizione la questione dell'accordo non ha senso. Com'è noto, la deduzione trascendentale rappresenta la soluzione tardiva al problema, soluzione garantita da una revisione dello statuto dell'oggetto: l'oggetto è un concetto (allo stesso modo in cui l'esperienza è conoscenza e la natura nient'altro che un insieme di leggi matematiche) e, siccome i concetti sono prodotti dall'intelletto, l'accordo non può che realizzarsi. Andrea Potestà parla, in proposito, di “tautologia” (A. Potestà, *La “pragmatica” in Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, Angeli, Milano 2004, p. 92). Sul punto è d'accordo anche Michel Meyer (M. Meyer, *Le paradoxe de l'objet chez Kant*, in “Kant-Studien”, 68, 3, 1978, p. 291). Kant, cioè, finirà con lo schiacciare o ricalcare l'oggetto trascendentale sull'oggetto fenomenico (L. Scaravelli, op. cit., p. 152; G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 92 e p. 98 e, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 234).

⁵⁵ “Ad intra” designa la qualità necessaria della generazione del figlio dal Padre; “ad extra”, quella libera della generazione dell'universo. I termini sono ripresi da Scaravelli in L. Scaravelli, op. cit., p. 148, n. 8.

⁵⁶ Ivi, p. 149.

natura e non di grado perché l'oggetto fenomenico insorge nella sensibilità come conseguenza dell'affezione dell'oggetto trascendentale⁵⁷ e l'essenza della modificazione, sia detto per inciso, sta tutta in questo "passaggio" dall'oggetto in sé all'oggetto per noi. In altri termini, quello che Scaravelli vuole sottolineare è che l'insorgere della sensibilità non è sensibile⁵⁸: la sensazione è effetto della costituzione a priori della sensibilità quanto alla sua forma (il grado), ma non quanto al suo destarsi, vale a dire quanto al suo "contenuto". Quest'ultimo dipende dall'intensità dello *choc* con cui *das Ausserste*⁵⁹ ci affetta⁶⁰. E il grado, in quanto grandezza non del "che cosa" ma del "quanto", è proprio la *magnitudo* dell'ampiezza della sollecitazione⁶¹ o, ciò che è lo stesso, il rilievo dell'intensità della eccitazione⁶². Il grado, cioè, è un *gradiente* del Fuori, di quel Fuori che Hegel, nella *Fenomenologia dello Spirito*, chiama il "vero esterno" e dice non poter essere enunciato "se non come impronta [Abdruck] dell'interno"⁶³. Il grado è questa impronta, l'impronta digitale del reale.

⁵⁷ Il secondo principio spinge la facoltà conoscitiva sino ai suoi limiti perché esige che si attribuisca a ciò che è a posteriori *par excellence* (le sensazioni) e al suo correlato oggettivo (ciò che le causa) qualcosa di apriori, legittimando, secondo alcuni, l'ipotesi di un'affezione diretta del noumeno (D. Hogan, op. cit., pp. 502 e ss.) o di un'"affezione trascendentale" (L. Scaravelli, op. cit., p. 151). Invero, sebbene nelle successive stesure della *Deduzione trascendentale* "pare che l'Oggetto in sé sia andato a poco a poco nello sfondo fino quasi a scomparire, [...] questa scomparsa in realtà non è avvenuta affatto. Ché basta che dell'Oggetto rimanga anche il solo e unico compito di far sorgere la modificazione, o di far sorgere il molteplice sensibile [...] perché di lui, Oggetto trascendentale, sia sempre presente in pieno tutta quanta la sua funzione" (*ibidem*). Data la natura non intenzionale e non conoscitiva dell'affezione sensitiva, l'ipotesi di un'affezione trascendentale è quindi più che legittima. Del resto, parlare di affezione da parte di un oggetto dato è una contraddizione in termini: l'oggetto dato o fenomenico è il risultato di questa stessa affezione perché l'affezione non è mai affezione di un oggetto, ma "affezione della realtà, *sensu del reale*" (T. Tuppini, op. cit., p. 30).

⁵⁸ Come dire che la sensibilità è "presente nell'uomo sin dalla nascita, senza che la nascita ne sia precisamente la causa" (*RGV*, p. 20). Invero, anche per parlare di pura e semplice modificazione come rapporto $\beta\gamma$, è necessaria la presenza di un elemento che non risulta dalla stessa sensibilità: un elemento "che, sebbene stia nell'intimo della struttura o forma sensibile, ha la sua radice altrove, e di sé permea tutta quanta la sensibilità" (L. Scaravelli, op. cit., pp. 59-60).

⁵⁹ *KdU*, § 27, p. 110. O "Grande Esterno" (Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012, p. 21).

⁶⁰ "Il fenomeno appare sempre attraverso un sorgere (mi arriva, mi accade, mi si impone)" (J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, pp. 170-171).

⁶¹ Come grandezza del quanto e non del che cosa, il grado misura l'ampiezza delle oscillazioni dei *Merkmale* solo sentiti.

⁶² "Fu merito di Kant aver preso in esame seriamente la stessa eccitazione" (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1819], Suhrkamp, Francoforte s. M. 1986, p. 709, trad. nostra.). Lo stesso rilievo è stato fatto da Novalis. Cfr. Novalis, *Opera filosofica*, Einaudi, Torino 1993, p. 339. Per entrambi l'eccitazione, il soggettivo, è l'innesco della rappresentazione, l'oggettivo. Invero, "il chi è sempre dell'intensità" (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 318).

⁶³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 155. Sul punto cfr. anche R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, cit., p. 67.

Ma allora, in quanto è *simul* a priori e a posteriori, grandezza e gradiente⁶⁴, il grado è forse uguale alla sensazione, ossia a quel “*contenuto che è forma proprio in quanto è contenuto*”⁶⁵? Prima di rispondere a questa domanda, soffermiamoci ancora un po’ sulla strana “duplicazione dell’oggetto”⁶⁶ cui si assiste in un medesimo rigo della lettera a Herz: il secondo oggetto, l’oggetto fenomenico non è l’oggetto che affetta la sensibilità perché della sensibilità si dovrà dire, al contrario, che essa è affetta e non può, pena il cadere in un circolo vizioso, essere affetta dagli oggetti-effetti di questa stessa affezione⁶⁷. Che l’insorgenza della sensibilità non sia sensibile, in altre parole, vuol dire che se tutta la sensibilità è recettività – “proprietà di essere affetti” – non tutta la recettività – “proprietà di essere affetti” – è sensibilità⁶⁸. C’è, per così dire, un altro modo di

⁶⁴ Sulla possibilità di duplicare il grado e/o di leggerlo secondo un duplice punto di vista, temporale e non, Kant è abbastanza sfuggente nella prima *Critica*. E, tuttavia, è pur vero che v’è qualcosa di simile “a un grado dell’intensione in quanto tale” (T. Tuppi, op. cit., p. 133). Rispetto al suo statuto *zeitlos*, infatti, il grado non soltanto non ha numero, ma nemmeno “è uno, molteplice [...] sostanza, accidente, permanente o mutevole” (ivi, p. 124; e ivi, p. 239). Il suo statuto è quindi neutro: indecidibile e inassegnabile dal punto di vista della rappresentazione. Per Kant, invero, “solo la successione di qualcosa, mentre qualcosa permane, sembra poter dar senso alla distinzione” (*Refl.* 4053, *Ak.* 17:399, trad. nostra), ma il grado colto in sé è “*etwas einfaches*” (*PM*, p. 53), “ciò che rimane dopo che ogni legame è stato tolto” (ivi, p. 46). Di contro, il grado-grandezza è già numero, sintesi oggettiva del molteplice secondo le tre figure del tempo. E dal momento che “la grandezza riguarda soltanto la suddivisione della rappresentazione [nur die Eintheilung der Vorstellung], il modo in cui essa può originare dalla ripetizione” (*Refl.* 4645, *Ak.* 17:623, trad. nostra), il grado-numero come prodotto della sintesi ha in sé i due caratteri che concorrono a formare l’oggettività dell’esperienza: “la *Eintheilung*, che è la sezionatura estensivo-analitica del tutto della rappresentazione in ambito rappresentativo unitario e ambito molteplice e la *Wiederholung*” (T. Tuppi, op. cit., p. 125), la ripetizione che li unisce generando, appunto, il numero, lo “schema della quantità” (*KrV*, B182-A 143, p. 307).

⁶⁵ L. Scaravelli, op. cit., p. 73, corsivi nostri.

⁶⁶ Ivi, p. 141; e pp. 144-155. Duplicazione che, per Scaravelli, deriva dal posto e dalla funzione che Kant attribuisce alla sensazione. Il problema della lettera a Herz è infatti quello di capire in che modo una rappresentazione possa riferirsi a un oggetto senza esserne affetta, posto che l’oggetto che affetta la sensibilità non è omogeneo rispetto all’oggetto-effetto di questa affezione. Che sia un problema dipende soprattutto dal fatto che Kant, nella lettera, usa “*Gegenstand*” per designare entrambi.

⁶⁷ Ciò che può essere anticipato è un complesso unitario: il reale che è oggetto della sensazione (*realitas phaenomenon*). La percezione, perciò, “è distinta dalla sensazione perché è la consapevolezza di un oggetto tramite la sensazione, ossia la coscienza del fatto che il soggetto è influenzato da qualcosa (il reale) che non può essere ridotto alla sensazione di cui è causa” (M. Giovanelli, op. cit., p. 33, trad. nostra).

⁶⁸ E solo una relazione tra il soggetto e le sue *Empfindungen* può prescindere dal tratto del “*sich-beziehen*” che è presente, invece, in tutti i modi della rappresentazione oggettiva (intuizione, intelletto, immaginazione). Sul punto cfr. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der “Kritik der reinen Vernunft”*, De Gruyter, Berlino 1971, p. 30. Invero, il concorso e l’articolazione reciproca delle tre sintesi conoscitive mette capo alla forma oggettuale dell’uno-molteplice (*l’ens omnimode determinatum* che ha integrato l’intero spettro dei referti sensitivi della sensazione nelle coordinate pure della conoscenza) mostrando come, costituzione dell’uno-molteplice e auto-intendimento, siano i tratti costitutivi di quell’esperienza-conoscenza che Kant pensa come “riferimento a” (*Beziehung*) un oggetto posto di contro (*Gegen-stand*); dunque, come intenzionalità. La possibilità del riferimento a

ricevere che onora assai di più la recettività di quanto non faccia la sensibilità⁶⁹ e che porterà Kant, osserva Scaravelli, a guardare sempre alla sensazione in modo ambivalente: da un lato, la sensazione è lo scandaglio perfetto del reale, quasi una ghiandola pineale; dall'altro essa resta, malgrado ciò, e anzi proprio per questo, la "fonte principale di un disaccordo insormontabile"⁷⁰. L'altro modo di ricevere, infatti, è il semplice essere colpiti, toccati, e l'esserlo, proprio là dove non si sente né, perciò, si vede⁷¹. Un modo insensibile⁷² quindi o, a dir meglio, pulsionale, perché il grado zero della sensazione e del fantasma è la pulsione: quell'insensibile e invisibile che il fantasma e la sensazione, in quanto *skia-grafie*⁷³ – letteralmente: scritture dell'ombra provocata da un eccesso di luce – si sforzano di rendere sensibile e visibile grazie a una "figuralità non figurativa"⁷⁴.

qualcosa è infatti l'incipit di ogni eventualità conoscitiva perché lo scopo della rivoluzione copernicana è "concettualizzare gli oggetti come oggetti intenzionali" (E. Bencivenga, *La rivoluzione copernicana di Kant*, Boringhieri, Torino 2000, p. 104). Invero, coerentemente col doppio carattere del riferimento (*Gegebenheit + Ständigkeit*), un oggetto, per essere conosciuto, deve essere dato all'intuizione come "di contro" e pensato, ossia stabilizzato, "portato a stare" dall'intelletto.

⁶⁹ È una sensibilità non intuitiva, diversa dalla sensibilità come facoltà spazio-temporale, modo dell'intuizione. "Sentire è sentire la materia" (P. Carabellese, op. cit., p. 181).

⁷⁰ In quanto semplice sigillo dell'aposteriorità dell'esperienza. Lugarini sottolinea il carattere impossibile del compito affidato da Kant allo schematismo (cfr. L. Lugarini, op. cit., pp. 320 e ss.).

⁷¹ "L'effetto di bellezza è un effetto di accecamento. Qualcosa accade ancora più in là, qualcosa che non può essere guardato" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 327). "Ogni affetto è cieco [...] perché è un movimento dell'animo che ci rende incapaci della libera riflessione sui principi secondo i quali ci dobbiamo determinare" (*KdU*, pp. 125-126).

⁷² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 306.

⁷³ J. Derrida, *Memorie di un cieco: l'autoritratto e altre rovine*, Aesthetica Editrice, Milano 2015, p. 69.

⁷⁴ M. Carboni, *Non vedi niente lì? Sentieri tra arti e filosofie del presente*, Castelvecchi, Roma 2011, p. 77. Per uno studio sulle ragioni che rendono l'esercizio della raffigurazione, in quanto capace di mettere l'uomo in indiretta comunicazione con ciò che non si lascia concettualmente afferrare e dominare, così seducente e inquietante, cfr. R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, cit., pp. 183-279.

III – Logica della sensazione

1. *Il fantasma è una scena*

In relazione al fantasma, tutti partiamo, che lo vogliamo o no, da una sua concezione immaginaria che lo confonde con la fantasia. Lacan però ci insegna che questa dimensione immaginaria del fantasma – la fantasia – non implica che il fantasma non sia determinato da funzioni proprie del Simbolico e del Reale. Questo almeno suggerisce la formula con cui lo scrive \$ <> a¹: il fantasma è un'interrelazione tra Simbolico e Reale (il cui effetto è il soggetto barrato o diviso \$) da cui origina una configurazione immaginaria (l'immagine dell'altro grazie a cui quello stesso soggetto riceve consistenza e unità come Io). Sicché, la differenza tra fantasia e fantasma si radica nel fatto che la prima, annodandosi e contornando il secondo, non è riconducibile alla struttura. La fantasia, cioè, è correlativa della realtà *tout court* e non della realtà nella sua distinzione dal Reale. Pertanto, rigorosamente al singolare, il fantasma non coincide con le fantasie più o meno fiorite, più o meno ingannevoli in cui il soggetto intrattiene la sua immaginazione e i suoi sogni diurni. Il fantasma vi interviene indubbiamente, ma come l'inchiostro invisibile del copione di una scena originaria che si scrive in molteplici versioni² e che dovrà essere *costruita* anziché riprodotta nel ricordo³.

Il fantasma, quindi, è ciò che apporta al soggetto umano la funzione di scena. Eppure, così come la frase del fantasma è una

¹ Lacan introduce per la prima volta il *mathema* del fantasma nel seminario VI. In *Kant con Sade*, specifica che: "il punzone si legge 'desiderio di' [...] in senso retrogrado, introducendo un'identità che si fonda su una non reciprocità assoluta" (J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 774).

² "Il fantasma è il riassunto di tutta la produzione inconscia" (J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 99).

³ Freud è stato il primo a ricorrere alla nozione di fantasma (*Phantasie*) per spiegare il valore causale della scena di seduzione nei casi di isteria. A partire dal celebre abbandono dei "neurotica" (lettera 139) il fantasma diventa la causa dell'accadere psichico: una causa diversa da quella che la scienza e la neurologia dell'epoca cercavano nella realtà dei fatti secondo una legge di causalità lineare che confondeva, inevitabilmente, verità e realtà.

frase particolare, una frase-affetto priva di referenza, la scena del fantasma non è una scena qualunque: che sia una scena primaria significa che è una scena senza attore, senza testimone. Lo sceneggiatore, qui, è lo sceneggiato perché, se il fantasma è un'immagine, non è un'immagine di niente e per nessuno (il fantasma non può essere riconosciuto in una "Aha-Erlebnis"⁴). Se è una finestra o una porta, una finestra o una porta sul Reale ("non c'è altra entrata per il soggetto nel Reale che non sia il fantasma"⁵), è una finestra da cui non si vede nulla, una porta che non apre su niente⁶. Perciò, accostabile a uno specchio – per Miller lo stadio dello specchio è la matrice del fantasma e questo, di contro, è la vera formula dello stadio dello specchio⁷ –, lo è, tutt'al più, a uno strano specchio opaco: uno specchio denso in cui ciò che conta non è ciò che è al di là ma "ciò che è dentro"⁸.

Invero, se nella prima fase dell'insegnamento di Lacan il fantasma diviene un problema, è proprio in ragione del fatto che questa prima fase è contraddistinta da un'insistenza accordata alla macchina significante e alla sua autonomia, che è, parimenti, l'autonomia del Simbolico rispetto all'Immaginario. Rivolgendo l'attenzione all'automatismo del rinvio da un significante all'altro, infatti, Lacan s'accorge che c'è qualcosa che inceppa questo stesso automatismo arrestando la metonimia simbolica del desiderio e interferendo nei progressi di un'analisi. Perciò, ha ragione Miller quando dice che, quello dell'inerzia immaginaria, è stato il primo pensiero dell'ostacolo di Lacan: ad esso si deve guardare come al primo modo di concettualizzare l'intrusione del Reale nel Simbolico perché, se qualcosa arriverà a perturbare il campo visivo del Seminario X, sarà con la stessa forza con cui, qualcosa d'altro, aveva ostacolato il funzionamento significante del Seminario II⁹.

⁴ Diversamente da quanto accade al soggetto che si riconosce nell'Io allo specchio. Cfr. J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, cit., p. 87.

⁵ J. Lacan, *La logica del fantasma*, cit., p. 322.

⁶ Il fantasma è un'immagine digitale, senza modello: un calco interno o tabulato simile a quello che costituisce le pareti interne della monade leibniziana. La superficie del fantasma, infatti, "non è più una finestra affacciata sul mondo, ma una tavola opaca di informazione sulla quale si iscrive una linea cifrata" (G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 45). Ogni monade, in questo senso, è "una cellula, una sacrestia [...] una stanza senza porte né finestre" (ivi, p. 47): se non possiede crepe, dice Deleuze, è perché una luce "è stata sigillata in essa" (ivi, p. 53). Ma anche il fantasma è una strana "autonomia dell'interno, un interno senza esterno" (ivi, p. 47). Possiede però un correlato: "una facciata indipendente, un esterno senza interno" (*ibidem*). Sullo statuto fantasmatico della monade cfr. F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano 2019.

⁷ È grazie ad esso il soggetto si riconosce come uno.

⁸ Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 45.

⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, Einaudi, Torino 2006, p. 244; J. Lacan, *Il Seminario. Libro X*, cit., p. 53 e p. 74.

2. Il fantasma è una figura

C'è quindi un aspetto fisso del desiderio che mette Lacan sulle tracce del fantasma, la cui prima teoria, dice sempre Miller, "è una soluzione teorica di grande necessità ed eleganza"¹⁰ apportata al problema di come si possa e debba articolare il rapporto del soggetto alla catena significativa con quello, di questo stesso soggetto, al godimento. Il fantasma, infatti, è l'opacità del sintomo come significazione, varia, di verità (c'è una "varité"¹¹ del sintomo in opposizione alla fissità monocrorde del fantasma¹²): se è uno schermo dal Reale, lo è come uno schermo che lo dissimula, lo copre¹³. Figurale più che figurativo¹⁴ il fantasma non implica alcun rapporto iconico-rappresentativo con un oggetto che lo precede e la cui esistenza – reale o mentale che sia – si possa presumergli preliminarmente. L'oggetto, in altre parole, non è la sua *conditio sine qua non*¹⁵. La figura, qui, ha certo un suo referente materiale, ma questo, spiega Deleuze commentando le tele di Bacon, è il corpo "in quanto vissuto come un affetto da quella particolare sensazione"¹⁶. Dunque un corpo deformato dalle forze che lo attraversano, sfigurato più che figurativo: "un corpo che vive di sole differenze di intensità"¹⁷ – "senza organi", nel linguaggio di Deleuze¹⁸ – e non è più connesso alla rappresentazione. Un corpo pulsionale, allora, per non dire la pulsione stessa.

Bacon, in effetti, è il pittore della pulsione più che della sensazione, perché la "logica della sensazione"¹⁹, come quella del fantasma, è una logica pulsionale²⁰ cui proponiamo di guardare come a una peculiare pitto-grammatica²¹. Bacon, cioè, non punta a dipin-

¹⁰ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*, cit., p. 50.

¹¹ J. Lacan, *L'insu que sait de l'Une bévue*, in "Ornicar", 17-18, 1979, p. 11.

¹² "C'è una monotonia del fantasma" (J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 69).

¹³ Il fantasma è sia schermo che velo: schermo in quanto superficie sul quale si proietta l'immagine narcisistica che consola il soggetto; velo in quanto la condizione di possibilità della proiezione è l'occultamento dell'oggetto pulsionale.

¹⁴ J.-F. Lyotard impiega il termine "figurale" come sostantivo e lo oppone a "figurativo" in *Discorso, Figura*. Mimesis, Milano 2008. Deleuze lo riprende, nello stesso senso, nel saggio su Bacon. Cfr. G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 14.

¹⁵ Ciò che è fondamentale nella funzione del fantasma è il sostegno del desiderio: l'oggetto è relativamente indifferente. Il fantasma non è un dispositivo per incontrare l'oggetto. La sua funzione fondamentale è "sostenere il soggetto: sia come soggetto desiderante, sia come oggetto desiderato" (A. Eidelsztein, *Il grafo del desiderio*, cit., p. 172).

¹⁶ G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 86.

¹⁷ M. Carboni, *Non vedi niente lì?* cit., p. 75.

¹⁸ G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., pp. 104 e ss.

¹⁹ Questo è il sottotitolo del saggio di Deleuze su Bacon.

²⁰ Entrambe sono "logiche dell'origine" (A. Philonenko, op. cit., vol. I, p. 201): al di qua di ogni logica generale o trascendentale che presupponga il carattere intenzionale del riferimento intellettuale all'oggetto, ma anche al di qua di ogni estetica, fintanto che questa non sappia rinunciare al ruolo, costitutivo del fenomeno, di spazio e tempo.

²¹ Sul pittogramma: P. Aulagner, *La violenza dell'interpretazione. Dal pittogramma all'enunciato*, Borla, Roma 1994.

gere la semplice, e fisiologica, sensazione di mare o di albero (la pulsione non è l'istinto), ma “una sensazione del concetto di mare o del concetto di albero”²². Bacon dipinge la sensazione dell'insensibile, l'astratto del sentito²³, l'idea dell'affezione²⁴. E ciò, giova precisarlo, scommettendo tutto sull'autoesaurimento dell'icona e dell'iconico²⁵. “Sarebbe bello – confessa egli stesso a David Sylvester – che in un ritratto l'apparenza sfumasse come in un deserto, come fosse il Sahara [...] sarebbe bello farlo rassomigliante ma che, al tempo stesso, la somiglianza si perdesse, come in un deserto”²⁶. In quanto figura, di conseguenza, il fantasma rende somigliante il soggetto – lo rende, in sostanza, consistente dandogli un volto – ma lo fa, come la pittura di Bacon, servendosi di “mezzi dissomiglianti”²⁷: quelli della testa-pulsione²⁸. Invero, dove il soggetto non può rappresentarsi né nominarsi, ossia nel Simbolico, lì arriva il fantasma a farlo nascere (*fénêtre* è omofono a *fait naître*!) come Io immaginario, vale a dire come qualcosa che somiglia ad altro in quanto radicalmente dissimile da altro ancora.

L'immagine fantasmatica, perciò, non è in nessun modo l'immagine-copia, l'immagine-simile, l'*analogon*. Lacan, commentando il sogno freudiano di Irma dice che si tratta di “un'immagine di altro ordine”²⁹. Nella nostra prospettiva il fantasma fondamentale come grado del Reale è quest'altro tipo di immagine, la quale, se per un verso raffigura il soggetto offrendogli qualcosa in cui rimirarsi, per l'altro non può impedire che questa somiglianza sia turbata incessantemente da una dissomiglianza³⁰. La pulsione, in verità, lavora affinché il soggetto “venga disfatto secondo la sua immagine”³¹ (è lo slegamento, il disimpasto) e vi lavora – è la grande scoperta di Freud nel 1920 – senza farsi notare³².

²² G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 205.

²³ La perfezione della sensazione è l'anestesia, ovvero il dissolversi delle qualità e il precipitare verso l'*Unempfindlichkeit*. “Il vero vissuto è assolutamente l'astratto” (G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 83).

²⁴ Tale è la mente secondo Spinoza. Cfr. B. Spinoza, *Eth.* II, *prop.* XXII e XXIII, in Spinoza, *Etica*, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. 896-897.

²⁵ Si tratta di “maltrattare l'immagine” (G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 161).

²⁶ F. Bacon, *La brutalità delle cose. Conversazioni con David Sylvester*, Fondo Pier Paolo Pasolini, Roma 1991, p. 44.

²⁷ Ivi, p. 165.

²⁸ Sul punto cfr. G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 51. “Acefala”, per Lacan, significa “senza volto” (J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 67).

²⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro II*, cit., p. 236.

³⁰ “L'oggetto del desiderio altro non è che una scoria di un fantasma in cui il soggetto non si riprende dalla sua sincope” (J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 780).

³¹ M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967, p. 83.

³² “Senza farsene accorgere” (S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 248).

3. Estetica trascendentale

Secondo Scaravelli, la teoria kantiana della sensazione è interessante perché, da un lato, si iscrive a pieno titolo nella tradizione³³ quando fa del reale della sensazione una rappresentazione meramente soggettiva per cui, soltanto, si acquista la coscienza che il soggetto è modificato e che si riferisce a un oggetto in generale, e perché, dall'altro, da questa stessa tradizione si discosta introducendo – ed è il vero cuore della rivoluzione copernicana³⁴ – la distinzione tra forma e contenuto della sensibilità, ossia riconoscendo che anche i sensi – le forme pure dell'intuizione – pensano³⁵. E tuttavia, l'analisi delle *Anticipazioni della percezione*, sezione che, sempre secondo Scaravelli, costituisce la vera premessa della *Critica della ragion pura*³⁶, ci porta per lo meno a supporre che vi sia un altro significato in cui i sensi pensano: un significato anteriore che fa luce sul fatto che i veri occhiali con cui guardiamo la realtà non sono lo spazio e il tempo³⁷, ma i gradi, i gradi del reale. La natura apriorica della sensazione ci obbliga infatti a pensare qualcosa che precede il dato intuitivo della sensibilità: qualcosa come un riguardo preliminare della rappresentazione in cui si esprime un semplice “essere rimessi a” che non ha i caratteri del “riferirsi a” e che è proprio del solo sentire. Detto altrimenti, così come si deve riconoscere che unicamente l'intuizione traduce in termini di datità

³³ L. Scaravelli, op. cit., pp. 42-43.

³⁴ Ciò che fa di Kant un precursore, ancorché mancato, di Bergson. La radice comune tra sensi e intelletto resta, infatti, inesplorata (*KrV*, A15-B29, p. 107). Sulla questione cfr. A. Panero, *Kant, précurseur manqué de Bergson?*, in “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, 133, 2, 2008, pp. 133-145.

³⁵ “[Con questo mio idealismo critico] cade tutto l'idealismo fanatico, il quale sempre (come si può riscontrare già fin da Platone) concludeva dalle nostre conoscenze a priori [...] ad una intuizione (cioè quella intellettuale) diversa da quella dei sensi, giacché non si lasciò mai venire in mente che i sensi intuiscono anche a priori” (*Proleg.* p. 191, n.1).

³⁶ Scaravelli attribuisce alla sezione dedicata alle *Anticipazioni* un ruolo prioritario rispetto all'*Estetica*, ossia rispetto a quella sezione che Lugarini ha qualificato una “falsa partenza” (L. Lugarini, op. cit., p. 336 e ss.) Invero, malgrado riconosca (*Proleg.* § 26) che l'indagine del tempo, dello spazio e di ciò che riempie entrambi, cioè la sensazione, appartenga all'*Estetica trascendentale*, proprio qui, dopo aver detto e ridetto che la sensazione è modificazione, Kant esamina solo lo spazio e il tempo: “della sensazione, delle sue proprietà interne, non aggiunge nulla di più [...], poiché ogni di più [...] pare riferirsi a ciò che è riscontrabile solo a posteriori e, perciò, può esser vario da individuo a individuo” (L. Scaravelli, op. cit., p. 72) senza mai divenire elemento di scienza. Eppure, se l'argomento non è svolto debitamente in sede di *Estetica*, è anche perché la sensazione delle *Anticipazioni* non è la sensazione pura e ipoteticamente isolata, ma la sensazione connessa con una struttura dell'intelletto (la categoria di realtà).

³⁷ Spazio e tempo sono le condizioni formali senza di cui nulla potrebbe essere dato (*KrV*, B 125, p. 231-233) perché è solo per loro tramite “che un oggetto ci può apparire – e cioè può essere un oggetto dell'intuizione empirica” (*KrV*, B 121, p. 227). Per questo la loro natura formale è interamente conoscibile a priori, diversamente da tutte quelle determinazioni che “appartengono alla natura soggettiva del rispettivo senso” (*KrV*, B 44, p. 129).

quello che, pur essendo solo uno “choc”³⁸, rappresenta nondimeno ciò attraverso cui la datità può essere data, pure bisogna ammettere che unicamente il contenuto della sensazione è in grado di risvegliare l’attenzione, ossia di sollecitarla in senso stretto.

Per Kant solo la modificazione sensitiva delimita una struttura che si potrebbe definire del “risveglio trascendentale dell’attenzione”³⁹, ovvero tale per cui “qualcosa sollecita e non accade, invece, che nulla solleciti”⁴⁰. Il latino “ciere” da cui viene “solicitatio” indica, in effetti, la provocazione iniziale, la seduzione elementare e pre-oggettiva della Cosa: quel movimento incipiente che essa trasmette all’Io penso affinché quest’ultimo inneschi il proprio dinamismo rappresentativo riducente⁴¹. In altre parole, per Kant, c’è rappresentazione sensibile solo laddove qualcosa, anzitutto, si dà, e ciò sebbene lo stesso ambito della sensazione non sia significato dalla determinazione dell’esser dato. Nella misura in cui è preliminare o apriorica, la sensazione è, piuttosto, il fondamento di questa determinazione. Sicché, ha ragione Cohen quando parla, in proposito, di un “necessario trapassare dell’intuizione verso una purezza della sensazione [Reinheit der Empfindung]”⁴². Invero, in quanto riferimento o donazione immediata dell’oggetto, l’intuizione può accadere solo in seguito ad un’affezione, perché la recettività del soggetto, ci dice Kant introducendo l’*Estetica*, “precede necessariamente tutte le intuizioni degli oggetti”⁴³.

Al pari di ogni altra forma dell’oggettività conoscitiva, la fisionomia spazio-temporale dell’intuizione non consiste, quindi, “assolutamente”, a dire sciolta dal riguardo sensitivo⁴⁴: che vi sia

³⁸ V. Basch, *De l’imagination dans la théorie kantienne*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 12, 1904, p. 433.

³⁹ T. Tuppini, op. cit., p. 45.

⁴⁰ “L’attenzione [...] è il dinamismo del contenuto formale della rappresentazione soggettiva” (*ibidem*).

⁴¹ Per Kant la conoscenza si costituisce grazie alla sollecitazione accidentale della materia trascendentale: “le impressioni dei sensi danno il primo impulso per poter sviluppare tutta la capacità conoscitiva dei concetti” (*KrV*, B 118, p. 223). I sensi, cioè, sono le “cause occasionali” (*ibidem*) della produzione dei concetti e, pertanto, “possiamo chiarire a noi stessi i concetti solo in occasione di sensazioni corporee” (*RefL*. 3930, *Ak.* 15:205, trad. nostra).

⁴² H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-methode und seine Geschichte*, Dümmlers, Berlino 1883, p. 109, trad. nostra.

⁴³ *KrV*, A 26-B 42, p. 125.

⁴⁴ Al contrario, nei confronti di ciò che viene rappresentato, l’intuizione non è segnata meno di quanto lo siano i concetti, dal tratto del riferimento e della distanziamento obiettivante. La sua donazione, cioè, si colloca sul versante dell’oggettivazione della cosa e non della sua sensazione. Essa significa il tratto intenzionale di quella sintesi che Kant chiama *synopsis*, la quale, partecipando già della forma dell’oggettività, del “solo sentito” non può che significare una interpretazione. Invero, “la funzione giudicativa è la traduzione, in un linguaggio intellettuale, di una mediazione saputa sensibilmente” (P. Carabellese, op. cit., p. 270). Questo specifico aspetto della *Empfindung* è stato colto dagli interpreti ma non sempre in modo adeguato.

una preliminarità della sensazione nei confronti dell'intuizione per la quale l'oggetto è dato ("l'intuizione si riferisce all'oggetto *mediante* [wodurch] la sensazione"⁴⁵), vuol dire che questa funziona come il supporto per la funzione stessa della forma rappresentazionale. Il suo apprendimento =0, del resto, si colloca al di qua di ogni facoltà determinante dello *objektive Vorstellen* e ciò a riprova del fatto che, quella della sensazione, è la vera estetica trascendentale: un'estetica apodittica o superiore⁴⁶ "in cui ogni sensibile vale per sé stesso dispiegandosi in un *pathos* al di là di ogni logica"⁴⁷.

4. *Fantasma come sensazione?*

La sensibilità non sensibile è il trascendentale della stessa realtà della *Vorstellung*: essa precede la triplice sintesi di apprensione intuitiva (presente), riproduzione immaginativa (passato) e ricognizione concettuale (futuro)⁴⁸ costituendo, per così dire, l'*innesco non fenomenico del fenomeno*. La sensazione, cioè, in quanto *pathos* apatico e sollecitazione puramente esteriore della rappresentazione, è "ciò per cui il dato è dato"⁴⁹. Senza l'intensità, invero, il lavoro della rappresentazione estensivo-analogica non conoscerebbe alcun avvio perché il grado, come il fantasma, è il *primum movens* della conoscenza. Kant lo pensa talvolta come un'incipiente coscienza dei sensi, talaltra come una aurorale forma della materia⁵⁰. Ma, in ogni caso, resta che il grado funziona, sempre, come il contrassegno della solidarietà dei primi e della seconda nei riguardi della demiurgia obiettivante dell'intelletto. Riassumendo quanto sin qui esposto, troviamo infatti che, come il fantasma, 1. anche il grado è un assioma – questo significa che è apriori e anticipabile; 2. anche il grado è un generatore di conoscenze; 3. anche il grado è ciò che del reale percepiamo (*wahrnehmen*), dunque la verità del reale; e 4. anche il grado è una frase...una frase, però, della sensazione e non della pulsione. Cosa indica questa differenza? E che rapporti vi sono tra la pulsione freudiana e la sensazione kantiana? Inoltre, siamo proprio sicuri che il fantasma sia il grado e non piuttosto quella sensazione di cui il grado è, per così dire, il condensato, il prodotto, la sillaba? E ancora, esiste un affetto senza una frase o,

⁴⁵ KrV, A19-B 34, p. 113.

⁴⁶ Il riferimento è all'empirismo "superiore" di Bergson (G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001, pp. 16-20), "trascendentale" di Deleuze (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 79) e "radicale" di James (W. James, *Saggi sull' empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009).

⁴⁷ G. Deleuze, *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996, p. 51.

⁴⁸ KrV, B 98-B111, pp. 197-213.

⁴⁹ P. Lachièze-Rey, op. cit., p. 29.

⁵⁰ La sensazione apriorica è, in certa misura, la porta della percezione.

ma è lo stesso, una pulsione senza il fantasma? Possiamo cioè fare esperienza di una sensazione non graduata o di una pulsione in quanto tale⁵¹?

Ciò che, giunti a questo punto del ragionamento, ci fa propendere per l'identità tra fantasma e sensazione è il fatto che, come la sensazione, anche il fantasma è spurio e, soprattutto, il fatto che, come la sensazione, anche il fantasma è una modificazione. Fantastificare, insomma, è essere modificati perché l'enunciato "un bambino viene picchiato" è la frase prodotta da un urto: il dopo, semantico, di un colpo asignificante; la registrazione, automatica, di un evento *hors signifié*. Eppure, se questo è vero, bisogna riconoscere che non soltanto v'è qualcos'altro che è uguale al grado. Assumendo l'equivalenza *fantasma:sensazione* fino in fondo, ciò che si ricava è che lo stesso fantasma non è soltanto a priori. Il fantasma, cioè, non è solo una sintesi asintetica, perché che il soggetto non vi sia o vi sia solo come oggetto⁵², vuol dire che il nesso di cui il fantasma è il nome non è un nesso *per* la coscienza. L'articolo indeterminativo "Ein" di "Ein Kind ist geschlafen", d'altronde, lo sottolinea: il fantasma è una "rêverie sans sujet"⁵³. Come nel primo motore di Aristotele, anche qui, di fatto, non v'è alcun *ego cogito*: l'*ego* è bensì cogitato *dal* e cogitante *per* il tramite del fantasma.

In quanto frase della pulsione, simulacro generato della sua costante attività, il fantasma traduce qualcosa che non è né lingua né coscienza in qualcosa che lingua e coscienza è. E, nondimeno, posto che lingua e coscienza non gli preesistono, si dovrà dire che, in qualche modo, anche il fantasma è una grandezza del fondamento. Anche il fantasma, in altre parole, è la *magnitudo* del "solo sentito". Solo che, ad essere rigorosi, più che di *magnitudo* bisognerebbe parlare di campo, di campo scopico. Il fantasma è il campo scopico prodotto da un invisibile efficace o, come dice Freud, la scena primaria (*Urscene*) causata da un *primum* assente perché osceno. Come tale, esso fa da cornice trascendentale al quadro soggettivo senza

⁵¹ Questo è il programma-problema di Bergson nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (cit., pp. 5-51) e di Deleuze in *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 298 e ss. Sul punto cfr. G. Fasolo, *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Albo Versorio, Milano 2005, pp. 104-119.

⁵² "Nel fantasma il soggetto figura come *a piccolo*. Per questo, benché sia frequentemente inosservato [...] c'è sempre: che sia nel sogno, nella fantasticheria o in una qualsiasi forma più o meno sviluppata. Il soggetto si situa egli stesso come determinato dal fantasma" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 179).

⁵³ "Il fantasma è il sostegno del desiderio. Non è l'oggetto il sostegno [...] Si vede abbastanza dalla forma di scenario che esso assume, in cui il soggetto, più o meno riconoscibile, è da qualche parte scisso, diviso, abitualmente doppio, nel suo rapporto con questo oggetto che, molto spesso, non mostra nemmeno esso la sua vera e propria figura" (*ibidem*).

che in esso, pure, se ne scorga la traccia⁵⁴. Il fantasma inaugura la visione e, con ciò, il soggetto che ne è, a un tempo, il portatore e il portato: *portatore perché portato*. E tuttavia, nella visione che pure permette, resta per tutta una vita incluso a mo' di un escluso, interno come un esterno. Il suo lavoro, in verità, è lo stesso svolto per Kant dalla sensazione: tradurre il primo oggetto – la Cosa – nel secondo – l'oggetto *a piccolo* (il fantasma abbassa la Cosa alla consolazione dell'oggetto) affinché la conoscenza (sinonimo di desiderio per la psicoanalisi) possa cominciare. Ma una volta che la traduzione è compiuta e l'oggetto-significato è dato, dell'interpretante, ossia della condizione per cui si è prodotto, ogni notizia è perduta.

In ciò che segue, allora, tutto starà nel capire se il grado, di questo lavoro ermeneutico in cui la topica non si distingue dall'economia, è l'effetto, la causa o entrambe le cose, vale a dire se la lettera *a* con cui è scritto l'oggetto del desiderio e che, per Lacan, “è il sentire”⁵⁵, si trova, rispetto alla frase, nella posizione di causa, effetto o di entrambe le cose. Una loro precisa localizzazione è infatti, a nostro avviso, la chiave di volta per comprendere in che modo, come strutture trascendentali, sia il fantasma che la sensazione restino nascoste in quell'empirico di cui, ciò nondimeno, restano le condizioni reali di esperienza.

⁵⁴ Il fantasma-cornice ordina e limita la realtà in quanto essenzialmente scopica, visuale. E tuttavia, al suo interno, non vi figura. “La cornice è un limite che opera mediante sottrazione” (A. Eidelsztein, *Il grafo del desiderio*, cit., p. 200). Sulla cornice come ciò che, dislocandosi “nel momento stesso che collabora alla produzione del prodotto, lo scavalca”, nel senso che essa “[n]on si lascia mai semplicemente esporre”, cfr. J. Derrida, *Il Parergon*, in *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 1981, p. 75. Ma anche la proposizione 5.6331 del *Tractatus* di Wittgenstein. Per un'analisi del problema cfr. R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, cit., pp. 211 e ss.

⁵⁵ M. Bonazzi, D. Tonazzo, *Lacan e l'estetica*, cit., p. 159.

IV – Kant con Freud (e Lacan)

1. Alcuni chiarimenti

Abbiamo quindi una strana parentela del fantasma sia col grado che con la sensazione. Strana perché ci confonde suggerendo un'equivalenza finora inesplorata: *grado: sensazione*¹. Invero, assumendo l'equivalenza tra grado e fantasma e quella tra fantasma e sensazione, ad emergere è o una sovrapposizione tra grado e sensazione, la quale però renderebbe inutile una loro distinzione (distinzione che, invece, per Kant non è affatto vana); oppure un'altra relazione tra quello e questa attinta, ancora una volta, passando per il filtro della teoria lacaniana del fantasma. Prima di analizzarla, mostrando quel che davvero equivale al grado, ricapitoliamo ciò che lega il fantasma alla sensazione e ciò che, per contro, lo imparenta alla grandezza intensiva.

Come la sensazione, il fantasma è:

- I. Un rapporto o complesso fra due elementi eterogenei – $\beta \Leftrightarrow \gamma$ nel caso della sensazione; $\$ \Leftrightarrow a$ nel caso del fantasma²;
- II. Un ibrido;

¹ A favore depone il fatto che, per Kant, la sensazione non è spaziale, cioè non occupa una porzione di spazio, né ha durata, cioè non occupa un tratto di tempo. D'altronde, proprio perché "la sensazione in sé stessa non è affatto una rappresentazione oggettiva, posto che in essa non si trova né l'intuizione dello spazio né quella del tempo, non le spetterà certo una quantità estensiva, bensì (proprio grazie a quell'apprensione della quantità in cui la coscienza empirica può crescere, in un certo tempo, dal niente = 0 sino alla misura data in quella sensazione) [...] una quantità intensiva" (*KrV*, B 208, p. 341, traduzione appena modificata). La stessa cosa è riaffermata nei § 24 e 26 dei *Prolegomeni*. La conseguenza, forse non immediatamente evidente, del carattere aspaziale e atemporale della sensazione è che β e γ non si disporranno né l'uno accanto all'altro, né l'uno dopo l'altro, ovvero che la loro differenza non avrà i tratti dell'estensione. La coppia $\beta\gamma$ si iscrive in un istante atopico e atemporale. Cfr. L. Scaravelli, op. cit., pp. 65-66 e P. Lachièz-Rey, op. cit., p. 29.

² Come il matema del fantasma, anche il matema della sensazione scrive un'opposizione tra un *ché di intenso* (il *fading* del soggetto, il venir meno della realtà) e un *ché di esteso* (l'oggetto *a*, la rappresentazione). Sul punto cfr. A. Eidelsztein, *Il grafo del desiderio*, cit., pp. 181-182.

III. Una sintesi asintetica resa possibile da uno schematismo *sui generis*³ – sintesi di materia e forma nel caso della sensazione; sintesi di Immaginario e Simbolico nel caso del fantasma;

IV. Anonimo (il soggetto non v'è), ma non impersonale (il soggetto vi nasce)⁴;

V. Una frontiera o cerniera: come la sensazione, anche il fantasma ha a che fare con un punto di estimità⁵ in cui ne va del confine tra dentro e fuori, interno ed esterno;

VI. Qualcosa che, per essere pensato, esige il dispiegamento di una logica bivalente⁶ o topologica in cui l'inclusione non è il contraddittorio logico dell'espulsione, l'iscrizione non è il contrario dell'escrizione, l'implicazione non avversa l'esplicazione né l'intensità rivaleggia con l'esteso⁷;

Come il grado, invece, il fantasma è:

I. Fondamentale: il grado è l'“Ursprung des Erscheinung”⁸ (l'alba della *realitas phaenomenon*⁹), allo stesso modo in cui il fan-

³ Nella nostra prospettiva la sintesi asintetica è la sensazione e non la percezione. In fin dei conti, infatti, com'è possibile e, soprattutto, cosa significa, da un punto di vista critico, applicare una categoria a un nesso slogato di impressioni sensibili? E come immaginare il successo di questa operazione, ovvero la produzione del grado, altrimenti che non supponendo un embrione di quantità anche nella cieca qualità sensibile, ossia nella pura intensità? La sensazione, dopotutto, è “un *totum* [...] un atto di sintesi, il lato attivo della sensibilità cui Kant non ha prestato molta attenzione” (C. Luporini, op. cit., p. 206) e che “media l'intelletto e l'esistente” (P. Carabellese, op. cit., p. 271). Sul punto cfr. anche G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 306.

⁴ Il reale della sensazione è una “rappresentazione meramente soggettiva” che, “di per sé, può far solo divenire coscienti che il soggetto è affetto da un qualcosa” (*KrV*, B 207, p. 341). La stessa cosa è riaffermata nella *KdU*: “la sensazione esprime l'elemento puramente soggettivo delle nostre rappresentazioni delle cose fuori di noi e, propriamente, il loro elemento materiale” (*KdU*, § VII p. 30). Analogamente, per Lacan, il concetto di soggetto presuppone il fantasma.

⁵ *Extimité* è un neologismo lacaniano che fonde il prefisso “ex” di “exterieur” insieme all'aggettivo “intime” per creare l'ossimoro di un'esterna intimità. La prima occorrenza del termine è in: J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, p. 177.

⁶ Come quella sviluppata da Matte Blanco in *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica* (Einaudi, Torino 2000) o come il “ragionamento bastardo” cui Platone, in *Tim.*, 52 b 2-3, si appella per indovinare qualcosa della *Chōra*.

⁷ L'estensione è il processo mediante cui l'intenso diventa esteso e la materia trascendentale si cristallizza nella materia-forza. Ad esso, pertanto, non si deve guardare come all'introduzione della distinzione propriamente detta in ciò che è privo di distinzioni. La prima distribuzione-composizione della materia introduce, bensì, solo l'eventualità della distinzione. Ciò di cui ne va, infatti, è la composizione della materia *in itinere*, il suo primo orientamento: il transito dalla intensità come *magnitudo sine quantitate* allo schema *quantum-quantitatis*.

⁸ *Refl.* 4977, *Ak.* 18:47. L'intensità è un “fenomeno dell'inizio” (T. Tuppini, op. cit., p. 134; ma sul punto cfr. anche A. Philonenko, op. cit., p. 197 e P. Spinicci, *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 38).

⁹ “La più intima compagine di tutto il mondo fisico [...] è costituita dalla sensazione, cioè dalla [...] coppia $\beta\gamma$ [...]. In ogni fenomeno fisico, dunque, non si potrà non constatare la presenza di questo $\beta\gamma$. La sua scomparsa segnerebbe la scomparsa della sensazione

tasma-assioma è il *fiat* della vita psichica;

II. Inintenzionale: il grado, come vedremo, è privo di *sich Beziehung*¹⁰ pur conservando un riferimento al soggetto; il fantasma, come si è visto, è un discorso autentico;

III. Non anticipabile o interpretabile nell'elemento di cui è il velo e che, insensibile o *Unerkannte*¹¹, può essere incontrato anche se non conosciuto, ma anticipabile o interpretabile in quanto tale, cioè come velo: *skia*-grafia che fonda, e sempre anche residua, dalla fotografia cosciente; lingua madre o "balena"¹² che genera, e sempre anche insiste, nella lingua acquisita;

IV. Una matrice e un sostegno per la conoscenza: il grado è una legge di produzione degli oggetti conoscibili¹³ e, come tale, è una fonte di oggettività immediata; il fantasma è una significazione di verità che, in quanto assioma, produce gli "oggetti-specchietti" per le allodole del desiderio;

V. Atemporale: ha un "prima" che non è nel tempo ed è il tempo per questo prima che, in esso, si sigilla per diffondersi, da qui, a tutto lo psichico=cosciente¹⁴;

VI. Oltrepasabile al prezzo di una catastrofe: della rappresentazione, del tempo e della visione (è il sublime nel caso del grado¹⁵; l'incontro col Reale nel caso del fantasma¹⁶).

Ciò che invece differenzia il grado dal fantasma è, lo abbiamo anticipato, 1. l'assenza, nel caso del primo, della fissità – ogni sensazione, dice Kant, ha un grado, suscettibile, peraltro, di assumere diverse forme: i gradi possono sorgere e cancellarsi, dunque

e, perciò, anche la scomparsa del mondo fisico" (L. Scaravelli, op. cit., p. 64 e pp. 79-80).

¹⁰ Ossia del tratto che rappresenta "l'archiforma della rappresentazione oggettiva nella *Critica*" (ivi, p. 21). I passi a sostegno di questa tesi sono numerosissimi, ma tra i più significativi, cfr. *KrV*, BX; A 19-B 33; A 93-B 126; A 57-B 81; A 58-B 83; A 69-B 94; e, soprattutto, A 253-B 309, dove Kant dice che "il fatto che questa affezione della sensibilità sia in me non costituisce nessuna relazione [Beziehung] della rappresentazione con un qualche oggetto" (p. 477).

¹¹ Freud chiama così "l'ombelico del sogno", ossia "il punto di convergenza finale di tutti i significanti il cui il sognatore si è implicato (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 117) e in cui tutte le associazioni convergono per sparire (ivi, p. 469). Lo "sconosciuto" o "sommamente ignoto" è, perciò, il "marchio di un'esperienza privilegiata eccezionale e in cui un reale è colto al di là di ogni mediazione, immaginaria o simbolica" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro II*, cit., p. 225).

¹² G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby, la formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993, p. 15.

¹³ Sul punto cfr. H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-methode und seine Geschichte*, cit., pp. 86-90.

¹⁴ Freud critica questa equivalenza in S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 252.

¹⁵ Sull'esperienza sublime dell'intensità Cfr. G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., pp. 110 e ss.; e anche G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 352 e ss.

¹⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI*, cit., pp. 58 e ss.

variare continuamente perché le sensazioni sono infinite, mentre il fantasma è uno, statico, *fermé* (Lacan lo pensa come una “linea divinata”¹⁷) e 2. il fatto che il fantasma, a differenza del grado, è un generatore di piacere, una macchina che trasforma il godimento in piacere¹⁸. Come spiegare queste differenze? Anzitutto osservando che le due caratteristiche in questione si fondano su un presupposto comune; esse sono, cioè, il *recto* e il *verso* di uno stesso “fatto”: che il fantasma completa la rimozione originaria rendendo conto del privilegio che assume una certa immagine mentre si opera quella sostituzione primordiale tra godimento e significante che fa nascere il soggetto al prezzo di una radicale alienazione¹⁹. E la completa, è il caso di dirlo, in quanto *rende visibile l’invisibile*²⁰, ossia offrendo un valore al soggetto in grado di consolarlo per il fatto di esser divenuto una semplice variabile²¹. Il fantasma, per Lacan, dà al soggetto ciò che non ha più – il fallo – anche se in un’altra forma, e vi riesce perpetuando un tratto di felicità della storia individuale. Il discorso-figura in cui si risolve immortala un istante di godimento incestuoso e, nella misura in cui eternizza un momento di trionfo soggettivo, funziona come la sublimazione privata di ciascuno: nient’altro che la personale “bellezza della castrazione”²².

2. Un Freud senza *Wünsch*

Ora, come mai Kant non ascrive le caratteristiche di fissità e piacevolezza al grado? Si dirà, in prima battuta, semplicemente perché non ce n’è bisogno: la *Critica della ragion pura* è una critica della facoltà di conoscere volta ad assicurare, a questa stessa facoltà, uno spazio di manovra sicuro perché oggettivo, universale e necessario. Tutto il contrario, insomma, di uno spazio fantasmatico (malgrado, poi, Kant lo chiami *realitas phaenomenon*). Ovvero, perché la conoscenza – e quindi, in senso lato, la scienza – non ha nulla a che fare col piacere e col desiderio.

Eppure, per Lacan, proprio questa nescienza della scienza apre

¹⁷ J. Lacan, *La direzione della cura*, cit., p. 592.

¹⁸ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 68. In questo senso, il fantasma è simile a una terapeutica spontanea.

¹⁹ “Il fantasma fondamentale entra in scena solo a partire dall’operazione della rimozione originaria, il cui effetto iniziale è l’instaurazione di [...] una specie di bastione contro il Reale del godimento” (M.A.C. Jorge, *Le quattro dimensioni del risveglio: sogno, fantasma, delirio, illusione*, in http://website.lacan-con-freud.it/ar/jorge_risveglio.pdf, p. 12.

²⁰ È il problema comune alle pitture di Paul Klee e Francis Bacon.

²¹ Per Lacan “c’è afanisi del soggetto al cospetto del desiderio dell’Altro e il fantasma rimedia a questa sparizione dando una forma immaginaria alla struttura. Il fantasma, cioè, scrive il rapporto sessuale (che per Lacan, com’è noto, “n’existe pas”) e razionalizza l’impossibile. Solo in questo senso è la porta d’ingresso nel Reale.

²² J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*, cit., p. 110.

alla religione annaffiando la pianta del senso²³. Che questo sia, per molti versi, anche il caso di Kant non possiamo qui dimostrarlo se non brevemente e attraverso le sue stesse parole: quelle che, significativamente, aprono la seconda edizione della prima *Critica*: “ho dovuto dunque mettere da parte il sapere per far posto alla fede”²⁴. Ma vi è di più. Vi è, cioè, la rigida, e secondo alcuni persino ossessiva²⁵, separazione tra puro e pratico, conoscenza e morale. Seguendo Kant, infatti, per trovare i piaceri, i desideri o i moventi occorre abbandonare l'isolotto della scienza e arrampicarsi sul promontorio della ragion pratica. E ciò sebbene – è la tesi di Lacan in *Kant con Sade* – anche qui non vi sia, in realtà, alcuna traccia né di oggetto né di godimento²⁶.

Kant, quindi, sembrerebbe un Freud senza *Wunsch*: per lui la causa è soltanto una categoria²⁷: dunque né l'inconscio né il significante²⁸. Sicché, se è un Freud senza *Wunsch*, è nella misura in cui non rende conto né del perché, fra il caos delle impressioni sensibili, alcune vengano selezionate a dispetto di altre (ovvero di cosa, realmente, presieda alla formazione di un grado), né del perché, a mali estremi, un uomo sia disposto a morire pur di passare una notte di piacere con l'oggetto dei suoi desideri²⁹. Sa, è vero, che l'uomo è un “legno storto” ma, sfruttando la metafora, possiamo dire ignori la causa della stortura assieme alla variabilità dell'angolo di inclinazione del legno di ciascuno. Ciò nondimeno, “corretta” con l'“oggetto”, la sua analisi della percezione è più che mai valida e, soprattutto, perfettamente sintonica con quanto la psicoanalisi

²³ Sul difficile, e sospetto, risveglio permesso dalla scienza cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (1976-1977), inedito, lezione del 17 maggio 1977. Sul conseguente rapporto tra questa e la religione cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure* (1977-1978), inedito, lezione del 15 novembre 1977.

²⁴ *KrV*, B XXX, p. 51.

²⁵ Cfr. J. Aleman, E. Castro, H. Tizio, A. Vicens, *Lakant*, Borla, Roma 2005.

²⁶ Kant, secondo Lacan, dev'essere con Sade per essere invero. Cfr. J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., pp. 767 e ss.

²⁷ Non soltanto nelle *Anticipazioni della percezione* (*KrV*, A 169, p. 345), ma in generale. Eppure, Kant ascrive al movimento, sebbene non nella prima *Critica*, il ruolo di causa agente. Il dinamismo materiale che contraddistingue il suo approccio sin dai tempi dello studio sulle forze vive lo porta infatti a riconoscere che la causa della sensazione è la materia eguale al movimento (*MAN*, 476, p. 119 e 534, pp. 251-253). Per un'analisi della concezione kantiana della materia cfr. E. Scolozzi, *L'epistemologia di Kant alla luce della disamina trascendentale della materia*, in G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti (a cura di), *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 95-106. Sulla concezione dinamica della materia e il suo ruolo nelle *Anticipazioni* cfr. Giovanelli, op. cit., pp. 34-66.

²⁸ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 842. La tesi freudiana dell'inconscio-causa si salda, in Lacan, all'assioma che fa dell'inconscio qualcosa di strutturato come un linguaggio, dunque come una rete di significanti.

²⁹ Questa è la critica che gli muove Lacan, commentando l'esempio della forza utilizzato nella *Critica della ragion pratica* (*KpV*, A 54, pp. 59-61), in *Kant con Sade*.

di Freud e Lacan ci ha insegnato e che riassumiamo così: *percepire* è *allucinare*. Questo significa, in senso stretto, che la percezione è un'anticipazione. Percepire è anticipare, ma anticipare significa allucinare (si anticipa sempre un grado ma il grado è un fantasma). E siccome la percezione è "l'unico carattere della realtà"³⁰, dal momento che *percezione: allucinazione*, si ha che l'unico carattere della realtà, nella sua distinzione dal Reale, è l'allucinazione. Questa è la tesi di Freud e Lacan, ma anche di Kant. Vediamo perché.

3. *Percepire è allucinare*

Per Kant il reale si riferisce solo alla sensazione come materia dell'esperienza e non riguarda la forma del rapporto, con la quale – dice introducendo il secondo postulato generale del pensiero empirico – “si può sempre giocare di fantasia”³¹. Tuttavia, della materia dell'esperienza (Kant fa l'esempio di una “materia magnetica che penetra tutti i corpi”³²) non abbiamo una percezione immediata. Solo la sensazione garantisce il reale essendo legata ad esso, come abbiamo visto, per una parte. Eppure, questo legame col reale, insegna il Freud del *Progetto*, è strutturalmente reciso o dimenticato a vantaggio della possibilità – possibilità in cui, di fatto, si risolve l'allucinazione – di ritrovarlo tutte le volte che vogliamo nella sola forma che ci è “piaciuta”: quella della prima esperienza di soddisfacimento³³. Il principio di piacere, infatti, ci orienta verso l'identità di percezione – ben altra cosa da quella di pensiero³⁴ -, ossia verso l'identità tra la realtà e il nostro desiderio (“il *Wunsch* è un desiderio preso per la realtà”³⁵). Di modo che, la percezione di ciò che è fuori è inevitabilmente mediata da una doppia negazione: negazione di ogni nuovo oggetto nella percezione: *l'oggetto è soltanto dentro*; negazione del vecchio oggetto nell'allucinazione: *l'oggetto è anche fuori*³⁶. La percezione della realtà è, cioè, sempre la conferma di una rappresentazione che, a sua volta, riproduce una percezione ormai svanita. Conoscere è ritrovare perché il pensiero, dice Freud nel saggio sulla negazione, lavora per rendere di nuovo attuale (*gegenwärtig*), attraverso la riproduzione nella rappresentazione, qualcosa che è stato percepito in passato e, a tal

³⁰ *KrV*, A 226-B 273, p. 425.

³¹ *KrV*, A 223-B 270, p. 421.

³² *KrV*, A 226-B 273, p. 425.

³³ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., pp. 22 e ss.

³⁴ A differenza dell'identità di percezione, l'identità di pensiero è mediata dai segni di scarica verbale. Ivi, pp. 229 e ss.

³⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 29.

³⁶ S. Freud, *La negazione* (1925), in *Opere complete*, vol. X, Boringhieri, Torino 1989, pp. 199-200. Per una riflessione sulla simmetria temporale di queste due operazioni cfr. S. e C. Botella, *La raffigurabilità psichica*, Roma 2004.

fine, la presenza all'esterno dell'oggetto in questione non è affatto necessaria. Per il soggetto, insomma, poco importa che l'identità sia reale o allucinatoria: essa tenderà comunque a stabilirsi e sta qui, commenta Lacan, "tutto il pericolo nel caso sia il processo primario a prender la mano"³⁷.

Il nostro rapporto con la realtà passa quindi attraverso il filtro di un'allucinazione fondamentale (è la funzione del fantasma ad essere inconscia, non il contenuto!): quella generata dalla traccia-grado di una soddisfazione originaria che tendiamo costantemente a reinvestire (a questo si riduce, da un punto di vista psicoanalitico, il carattere apriorico del grado?)³⁸. Anzi, a dir meglio, per Freud strutturiamo la realtà sulla forza ripetitiva di questo investimento fantasmatico perché, ciò che costituisce la trama di fondo dell'esperienza psichica, "è la messa in erezione di un certo sistema di *Wünsch* o *Erwartung* di piacere, definito come piacere atteso e che tende, proprio per questo, a realizzarsi nel proprio ambito senza aspettarsi nulla dall'esterno"³⁹. Si tratta, per il soggetto, di ritrovare la strada della soddisfazione anche quando la realtà non ne fornisce una, perché l'essere umano, con buona pace di Kant, non punta all'obiettività ma al godimento e, per raggiungerlo, sceglie sempre la via più breve, via che di norma coincide con quella meno oggettiva, necessaria e universale. In una parola: il *sapiens* anticipa. Quando un bisogno si rinnova in assenza dell'oggetto reale che lo ha soddisfatto iscrivendone la traccia-grado corrispettiva, il soggetto, a causa della frustrazione legata a questa assenza, investe allucinatoriamente l'immagine mnestica dell'oggetto in una sorta di cortocircuito interno, percorrendo, appunto, il tragitto più breve: in luogo di ricercare l'oggetto assente nella realtà, lo ritrova allucinatoriamente attraverso la traccia-grado che il primo incontro con esso ha sedimentato nella memoria inconscia. E l'identità di percezione non è altro che questa relazione allucinatoria con l'oggetto perduto, promosso – questo vuol dire elevato, eretto – dal desiderio⁴⁰.

Ora, ad esser degno di nota, è che questa interferenza o interazione della traccia-grado con la percezione è continua al punto tale, dice Freud, che il bisogno stesso, per soddisfarsi, tenderà sempre più a dirigersi non verso il mondo esterno ma verso le tracce-gradi

³⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 37.

³⁸ Nella nostra prospettiva vi sarebbe un grado fondamentale, risultante da una fissazione, che è matrice di tutti i gradi a venire. In quanto impronta lasciata da una prima esperienza piacevole, il suo reinvestimento o anticipazione sarà infatti sempre fonte di piacere così come lo è stata la sua prima produzione. La realtà è costruita, ed è costruita col piacere.

³⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII*, cit., p. 38.

⁴⁰ Il fantasma dà la misura della comprensione in quanto risveglia il desiderio perché è questo stesso desiderio risvegliato.

iscritte nel sistema mnestico: quasi come se il solco o facilitazione che crea la traccia la trasformi, a forza di ripetizioni, in una digasetaccio⁴¹. Altrimenti detto: il fine ultimo del principio di piacere è assicurare all'Es la capacità di soddisfarsi, costi quel che costi. E il principio di realtà gli si oppone solo con fatica e scarni risultati. Invero, l'obiettivo della *Realitätsprüfung* "non è tanto trovare un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di ritrovarlo, di *convincersi che è ancora disponibile*"⁴² (l'oggetto, si ricorderà, è sempre *soltanto dentro-anche fuori*). Ma com'è possibile anche solo suggerire che l'impresa critica, volta com'è a tracciare i limiti di ciò che è conoscibile con certezza, metta capo a una conoscenza come credenza? Forse che, dal punto di vista della conoscenza, certezza non v'è?

⁴¹ "Chiusura e selezione", in modo analogo, sono le parole d'ordine della monade (G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 227).

⁴² S. Freud, *La negazione*, cit., p. 199.

V – Il principio del grado

1. Il destino della sensazione

Il grado nasce sulle ceneri del reale, vale a dire, nel linguaggio kantiano, come relativizzazione della sua posizione assoluta¹. Relativizzazione, cioè, vuol dire negativizzazione² perché le *Anticipazioni della percezione*, prima di ogni altra cosa, sono il terreno propizio a illustrare l'opposizione³ tra la categoria di realtà⁴ e quella di negazione⁵. “Ciò che nella intuizione empirica corrisponde alla sen-

¹ “Questo è infine *Sachheit*: la distinzione assoluta dal *nihil privativum* [...] lo stato non rappresentativo per eccellenza” (T. Tuppi, op. cit., p. 140.) Dal nulla la realtà esce come graduata; nel nulla rientra in quanto una. Lo spazio della *representatio* è compreso, cioè, tra lo zero del *nihil privativum* e l'uno del qualcosa di conosciuto.

² O contro-effettuazione, rovesciamento della sua costituzione originaria. La rappresentazione, infatti, è *l'actus determinandi* che, per determinare, deve gradatamente negare il reale della realtà, ossia trasformare il grado-gradiente in grado-quantità.

³ La relazione tra realtà e negazione, essere e non essere, non è da pensarsi sul modello della contraddizione logica tra A e non A, ma in accordo con quello dell'equilibrio tra due forze reciprocamente opponentesi come due distinti elementi reali (+a and -a). Per coglierlo, occorre seguire contemporaneamente due diverse direzioni. Sulla necessità di un “vedere insieme” cfr. anche R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, cit., pp. 48 e ss.

⁴ Qui “*Realität*” non indica l'esistenza di qualcosa bensì la determinazione qualitativa che rende un oggetto, anche se solamente possibile, quello che è, ossia ciò che lo rende “*aliquid sive obiectum qualificatum*” (*Refl.* 6338a, *Ak.* 18:663), di contro a ciò che, invece, è identico al niente essendo privo di determinazioni. Detto altrimenti, qui realtà=qualità (F. Delekat, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1963, p. 125), perché “la qualità di una cosa è la determinazione che la rappresenta come un qualcosa o come semplice privazione, cioè ciò il cui concetto contiene un essere o un non essere” (*Refl.* 6338a, *Ak.* 18:662, trad. nostra). Come riguardo pre-oggettivo per cui la cosa è o qualcosa o nulla, la qualità è, quindi, trascendentale. E tuttavia, in quanto rilievo d'essere non ancora specificato, essa è comunque rimessa alla sensazione che manifesta la cosa come *solicitatio* prima di ogni sua riduzione a *Gegenständlichkeit*. La qualità di una cosa come cosa, cioè, non è ridicibile alla sua struttura formale pura (*Refl.* 6317, *Ak.* 18:629). “La qualità di una cosa in quanto cosa, e che la differenzia in quanto qualcosa dalla pura forma, è la realtà e ad essa corrisponde la sensazione” (*Refl.* 6338, *Ak.* 18:662).

⁵ Kant non oppone realtà e apparenza (illusione), ma realtà e negazione (assenza di determinazione). Tuttavia, oltre a realtà e negazione, v'è una terza categoria della qualità: la limitazione, la quale emerge dalla combinazione delle prime due. Secondo Giovanelli, l'interpretazione della categoria di limitazione “è forse l'espressione più efficace del modo innovativo con cui Kant concepisce la relazione tra le prime due categorie” (M. Giovanelli, op. cit., p. 20, trad. nostra).

sazione – scrive Kant – è la realtà (*realitas phaenomenon*); ciò che corrisponde alla sua mancanza è negazione =0⁶. E tuttavia, così come distingue fra due sensi di “realtà”, “esistenza” e “anticipazione”, Kant distingue anche tra due sensi in cui si dice “negazione”. Il primo senso, per riprendere un’espressione utilizzata da Tommaso Tuppini nel suo lavoro sulle grandezze intensive⁷, rimanda a un “nulla d’origine”: quello da cui sorga, come realtà del reale, il grado (la negazione come *nihil privativum*⁸ è la causa della gradazione del reale⁹); il secondo, invece, esprime un “nulla di destino”, del destino del *reale* della sensazione nella *realtà* della rappresentazione

⁶ *KrV*, A168-B210, p. 343. Kant precisa che “fra la realtà che si trova nel fenomeno e la sua negazione sussiste una catena continua, fatta di molte, possibili sensazioni intermedie, e la differenza che intercorre tra ciascuna di queste ultime, è minore di quella che intercorre tra la sensazione data e lo zero, ossia la negazione totale [...] così dunque, ogni sensazione, e perciò anche ogni realtà nel fenomeno, per quanto piccola essa sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva che può essere sempre ulteriormente diminuita” (*KrV*, A168-B210, p. 345). La realtà, quindi, si distingue dalla negazione come una minore o maggiore differenza nel grado rispetto allo svanire di questa stessa differenza, ossia rispetto alla negazione come differenza =0. Lo zero è la *realitas evanescentes* e la negazione è questo limite a cui tende una differenza man mano che si assottiglia.

⁷ T. Tuppini, op. cit., p. 232. L’espressione si trova anche in C. Sini, *Immagini di verità*, Spirali, Milano 1985, pp. 143 e ss. E in C. Sini, *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano 1982, pp. 148 e ss.

⁸ Nella tavola che chiude *l’Analitica*, l’analisi del nulla secondo le categorie della qualità (Realtà, Negazione, Limitazione) spicca rispetto alle altre per il fatto di essere di una concisione quasi aforistica: “Realtà è *qualcosa*; negazione è *niente*, cioè un concetto della mancanza di un oggetto, come l’ombra o il freddo (*nihil privativum*)” (*KrV*, B 347, p. 523). Il *nihil privativum* è infatti sì un nulla di intuizione come il nulla dell’*ens rationis* analizzato con le categorie della quantità, ma in un altro senso: non è il “concetto vuoto senza oggetto”, ma “l’oggetto vuoto di un concetto”. L’ombra e il freddo sono, cioè, dei *fenomeni* puramente negativi generati dall’impoverimento o quasi-esaurimento dell’intuizione. Degli oggetti vuoti, quindi, ma non un vuoto puro e semplice d’oggetto. Kant sottolinea che ogni sensazione può decrescere, ma che non c’è mai uno zero assoluto di sensazione: “la totale mancanza del reale nell’intuizione sensibile innanzitutto non può essere percepita di per sé stessa [...] né potrà mai essere assunta per spiegare quel fenomeno” (*KrV*, B 214, p. 349). Così, in virtù del principio di continuità applicato alla sensazione (ogni sensazione possiede un grado) e in virtù dell’impossibilità di un vuoto assoluto di sensazione (che non potrebbe essere percepito), l’ombra o il freddo sono sensazioni positive la cui grandezza tende allo zero senza raggiungerlo. Vallenilla parla di “nulla graduale” (E. M. Vallenilla, *Le problème du néant chez Kant*, L’Harmattan, Parigi 2000, p. 64), diversamente da Organte che sostiene “una mancanza assoluta di sensazione” (A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003, p. 62). Un confronto tra l’appendice dell’*Analitica trascendentale* e l’opuscolo precritico dedicato alle grandezze negative è allora utile: qui, in effetti, Kant differenzia la semplice mancanza (*defectus, absentia*) di una certa sensazione, per esempio una sensazione di calore, dalla sua privazione (*privatio*) che consegue dall’opposizione reale, cioè dalla presenza, in un corpo dato, di un principio opposto al calore (il principio di raffreddamento). Per un confronto tra il saggio del ’63 e le *Anticipazioni* cfr. G. Granel, *Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien*, in “Philosophie”, 14, 1987, pp. 71-88 e C. Romano, *Critique de la raison pure, remarque sur l’amphibolie des concepts de la réflexion* (“table du rien”), in *Le Néant: Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, in “Épiméthée”, Puf, Parigi 2011, pp. 415-432.

⁹ La sensazione privativa =0 è ciò che produce la gradazione della realtà.

(ogni intensità ha un grado in funzione del proprio annullamento, ovvero della sensazione privativa =0 che le spetta)¹⁰. La stessa distinzione però, la troviamo in Lacan e, come vedremo, proprio nella sua teoria del fantasma. Anche qui, infatti, ne va di un certo rapporto tra negazione e realtà e, anche qui, è possibile distinguere tra due negazioni: la negativizzazione del godimento ad opera del significante (graficamente rappresentata da \$) e la negazione o evacuazione della pulsione dal campo scopico (graficamente rappresentata da -φ)¹¹.

Ma partiamo, ancora una volta, da Kant e cerchiamo di capire come questi due “nulla” siano in rapporto fra loro. Cominciamo dal secondo: il nulla di destino. Esso fa luce sul passaggio dall’intensità all’estensione, ossia sul transito dalla condizione soggettiva della sensazione alla condizione oggettiva della rappresentazione. Come avviene questo passaggio? Attraverso la temporizzazione o drammatizzazione¹² di ciò che è sensitivamente atemporale o astratto. Il grado, da semplice rilievo dell’affermatività del reale atemporale, *quantitas virtutis*, si trasforma in *Zeiteintheilung*¹³, segmento di tempo¹⁴, grandezza cui si assegna una quantità, perché tutte le grandezze intensive, dice Kant, “devono essere infine riportate [gebracht werden] alle estensive”¹⁵. Detto altrimenti, qualcosa di reale¹⁶, che, in sé, non è “né presente, né passato, né futuro, eppure è un oggetto dei sensi”¹⁷, viene collocato nella forma del tempo e, così,

¹⁰ Ecco perché Deleuze può dire che “è caduta tutto ciò che si sviluppa” (G. Deleuze, *Francis Bacon*, cit., p. 153). La sensazione si sviluppa per caduta precipitando da un livello all’altro (“la caduta è l’affermazione della differenza di dislivello come tale” – *ibidem*) perché ogni grado si differenzia ed afferma sugli altri spegnendosi: ogni intensità ha un grado in funzione del proprio annullamento. Che l’apprensione di un grado qualsiasi implichi la coscienza di una intensità =0 vuol dire, invero, che solo quando la sensazione cade, il freddo-tenebra del *nihil privativum* è sentito.

¹¹ Il matema dell’immagine è i(a)/-φ, da leggersi: immagine dell’altro simile, meno godimento o pulsione.

¹² T. Tuppini, op. cit., p. 235 e ss. È il processo con cui l’adimensionale o informe assume dimensione o forma.

¹³ *KdU*, §51 p. 185-186. L’incidenza temporale è la traccia che l’intensità lascia di sé nell’esteso.

¹⁴ “Un tempo dentro al tempo [...] teso al modo di un limite” (F. Leoni, op. cit., p. 103-104).

¹⁵ *RefI.* 5590, Ak. 18:242, trad. nostra. Una certa qualità può essere percepita in un modo più o meno intenso anche se non permette alcuna sua misurazione. E tuttavia, per Kant è importante che la si possa valutare anche oggettivamente attraverso i suoi effetti. Il materiale della sensazione, cioè, deve essere intuito nello spazio (*KrV*, A 373, p. 1279).

¹⁶ Questo qualcosa è la realtà: “ciò che corrisponde a una sensazione in generale” (*KrV*, A 143-B 182, p. 307).

¹⁷ Il frammento del lascito (*RefI.* 320, Ak. 15:126, trad. nostra) recita così: “secondo il tempo: presente, passato, futuro, ovvero niente di tutto ciò [keines von allem], e pure un oggetto dei sensi”. Quello che qui Kant sembra suggerire è una alternativa tra due dimensioni possibili del trascendentale: una pura e una non pura. Accanto alla triplice sintesi apprensiva, riproduttiva e cognitiva, vi sarebbe cioè un elemento rappresentativo

l'origine del fenomeno, la cosa reale, la *Dingheit* della *Sachheit* (tali sono i gradi come realtà del reale), è messa in forma, diventa oggetto *Gegenstand* (oggetto-mira¹⁸ del fantasma secondo Lacan). Perciò, è la conclusione di Kant nelle *Lezioni di Metafisica*, “tutte le realtà delle cose riposano per questo sulla materia infinita in cui dunque si ritagliano alcune realtà per produrre qualcosa che è la forma”¹⁹.

Ora, che si tratti, in questo passaggio, di uno schematismo di più ampia portata²⁰ rispetto a quello che permette di applicare i concetti alle intuizioni è presto detto: il sostrato della determinazione, qui, non è l'intuizione, ma la materia apriorica della sensazione, l'infinità del reale, la realtà della cosa priva di ogni profilo eidetico. E tuttavia, nemmeno la spontaneità dell'intelletto è più il termine determinante. È la forma-tempo nella sua globalità la condizione “in cui”²¹, bensì, si istituisce la stessa comunicazione liminare tra presente-passato-futuro e ciò che, di contro, non ha tempo essendo meramente sensibile. In altre parole, la determinazione o delimitazione della materia trascendentale²² – l'empirico in quanto tale – non richiede soltanto l'operare delle categorie perché è un processo in cui ne va, piuttosto, della agenzia dell'intero apparato della rappresentazione oggettiva²³ (apparato preposto a ritagliare, cioè negare, quella materia). Tuppini parla, in proposito, dell’“archi-evento

atemporale diverso dal puro cogitabile della cosa in sé che costituisce il termine di riferimento per i sensi. Tale elemento è la realtà della sensazione incontrata nella *solicitatio*, la quale “non potrebbe adempiere al suo compito (instaurare la realtà) se rimanesse imprigionata nella rete dello spazio e del tempo” (C. Luporini, op. cit., p. 203). Secondo Tuppini la combinazione di atemporalità e sensibilità, con riferimento a questo oggetto impuro, impedisce di concludere per l'identità tra grado e differenziale. La differenzialità del calcolo, infatti, è un saggio di riduzione: “la *Stellung in die Zeit* dell'atemporalità del grado”, la ricostruzione analogica dell'univocità del reale. Sul punto cfr. Tuppini, op. cit., pp. 225-229. Ma questa è anche la tesi di Russell, per il quale la grandezza intensiva non coincide in alcun modo con l'infinitesimale della grandezza estensiva. Cfr. B. Russel, A. N. Whitehead, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951, pp. 584 e ss.

¹⁸ La formulazione di una distinzione tra oggetto-mira e oggetto-causa risale al Seminario X. Per un commento sul tema: Cfr. J.-A. Miller, *Introduzione al Seminario X*, cit., pp. 73-80.

¹⁹ *PM*, p. 76, trad. nostra.

²⁰ In gioco è il processo di schematizzazione della materia trascendentale non pura da parte delle forme del trascendentale puro per il quale Kant parla di “aderenza” (*Zusammenhang*) intendendo, con questo termine, l'atto con cui l'esistenza atemporale è riguardata dalla prospettiva della forma-tempo e, insieme, quello con cui questa finisce per rivestire, plasmandola, quella. La materia trascendentale, infatti, “non è lo stesso esistente; ma pur questo ci è dato solo da essa alla quale aderisce” (P. Carabellese, op. cit., p. 272).

²¹ *Refl.* 4678, *Ak.* 17:662, trad. nostra.

²² *KrV*, A143-B182, pp. 307-309. “Materia trascendentale è il *determinabile*, forma trascendentale, invece, la determinazione, ovvero l'*actus determinandi*. La materia trascendentale è la realtà, ovvero il *datum* per tutte le cose. La delimitazione [*Einschränkung*] della realtà costituisce la forma trascendentale” (*PM*, p. 76, trad. nostra).

²³ A differenza della materia empirica o percettiva, la materia trascendentale si costituisce intensivamente come *solicitatio*: ad essa, in quanto prologo della percezione, si associa la sensazione apriorica.

del sorgimento del trascendentale puro a sé stesso”²⁴ nella misura in cui è a quest’altezza che la neutralità della materia si differenzia in elementi oggettuali puri (concetti e intuizioni). Persuasa dalla forma demiurgica del tempo, la riottosa matassa intensiva di ciò che è solo sentito-incontrato senza poter essere intenzionato comincia a districarsi, ma le negazioni, che qui Kant chiama *Schränken*, “non possono venir pensate altrimenti che in ciò in cui non ci sono negazioni”²⁵. Sicché, “in considerazione del concetto complessivo della realtà, il reale di una cosa è la materia trascendentale, mentre le negazioni la forma trascendentale”²⁶.

2. “Percepire è dire di no”²⁷

L’opera di ritaglio della forma dell’oggettività agisce nei confronti della materia sensitiva, che è semplice affermatività del reale, come negazione. E questo, per lo meno dal punto di vista della dottrina delle facoltà, è tutto il senso della peculiare schematizzazione cui si è fatto riferimento poco sopra: una cassazione della *sensatio qua sensatio* a vantaggio della sua trasformazione in *cognitio*. Grazie a questo lavoro²⁸, ciò che prima veniva sentito amodalmente e anintenzionalmente, è posto come *existierend*²⁹, ossia, più precisamente, come distante, di-contro, perché ciò di cui ne va in questo movimento, è la percezione di ciò che era *solamente sentito*.

Per Kant percepire è integrare ciò che si subisce sottraendovisi al fine di dominarlo³⁰ e, da questo punto di vista, spazio e tempo sono i primi strumenti di conquista³¹. Il mondo intero, infatti, “ci

²⁴ T. Tuppini, op. cit., p. 230. La materia si differenzia in “concetti trascendentali” (*KrV*, A 266-267 B 322).

²⁵ *Ergänzungen* ai *FM*, *Ak.* 23:473, trad. nostra. Affermazioni simili sono presenti nella *Refl.* 4113, *Ak.* 17:422.

²⁶ *Ergänzungen* ai *FM*, *Ak.* 23:473.

²⁷ M. Alexandre, *Lecture de Kant*, Puf, Parigi 1978, p. 18, trad. nostra. “La percezione è resistenza alla sensazione” (ivi, p. 35, trad. nostra).

²⁸ Isomorfo al passaggio dal primo oggetto, l’oggetto trascendentale, al secondo, l’oggetto fenomenico.

²⁹ La sensazione, colta nel suo aspetto originale, non è intendimento di oggetti né fonte di esperienza. Il suo ambito è anintenzionale perché esperienza = intenzionalità e oggetto = intenzionato.

³⁰ M. Alexandre, op. cit., p. 18, trad. nostra.

³¹ “Tempo e spazio, strumenti di vittoria e dominio. *Pèras apeiron* – il limite assegnato all’illimitato” (ivi, p. 35, trad. nostra). Spazio e tempo sono le prime e fondamentali forme d’ordine: grazie ad esse il materiale della sensazione viene innalzato a rappresentazione cosciente. Invero, la datità non è affatto una caratterizzazione neutra del nostro rappresentare: “l’esser-dato significa già il primo saggio di obiettivazione di ciò che ci circonda [...] ciò che ci circonda in quanto dato significa già un teoreticizzazione dello stesso” (M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, Klostermann, Francoforte 1987, pp. 88-89, trad. nostra). La datità, cioè, non è il carattere primitivo della cosa e anzi, da questo punto di vista, il dato è un presupposto di cui bisognerebbe

trattiene per il mezzo del sentire”³² e noi non facciamo altro “che dominare questa servitù trasformando ciò che sentiamo in informazione”³³. Percepire ciò che si sente, cioè, significa smarcarsene, giungere a non esserne più affetto o invaso. E, in questo senso, siamo d’accordo con Michel Alexandre quando dice che la percezione è il primo “sforzo volontario”³⁴: quello con cui ci si sottrae allo stato penoso dell’etero-affezione auto-affettandosi³⁵, ossia levigando, interpretando³⁶ e spazio-temporalizzando il reale della realtà. Il tempo, dice anche Scaravelli commentando le *Anticipazioni*, fa scorrere via la sensazione, “con tutta la grandezza della sua intensità”³⁷ non appena sorta perché, in quanto forma dell’oggettività, la rende dimensionale assegnandole la fisionomia di uno scorrimento che la cancella, la oblia. Invero, nel passaggio dall’intenso all’esteso, la sensazione resta sepolta sotto la decidibilità delle posizioni cronologiche che le impartiscono un valore compreso tra 0 e 1³⁸ e il tempo, per Kant, non è altro che questo intervallo: un progresso o “incremento uniforme”³⁹ dalla realtà all’oggettività; un’ascesa dall’intuizione pura =0 “a una grandezza maggiore qualsiasi”⁴⁰.

Percepire quindi, è dire di no, dire di no all’affermazione incondizionata del reale stornandola attraverso la sua declinazione in oggettività intenzionale⁴¹. Percepire è dire di no al sentire attra-

sempre mostrare il carattere di risultato. Kant questo non lo fa (la *Critica* è dogmatica, “un inventario” secondo Gentile – G. Gentile, *La filosofia dell’arte*, cit., p. 161) e, però, nemmeno conclude che tutto è solo dato e pensato. Oltre che dato, per Kant, tutto è anche sentito, incontrato.

³² M. Alexandre, op. cit., p. 18, trad. nostra. “È il senso, non l’immaginazione, che lega inseparabilmente [...] il mio senso interno alla realtà” (G. Severino, op. cit., p. 54). Per Kant la realtà della cosa è solo sentita: mai immaginata, intuita o solo pensata.

³³ M. Alexandre, op. cit., p. 18, trad. nostra. Appunto: sentire, e riferire questo contenuto sensitivo allo stato del soggetto. L’anticipazione in senso eccezionale è questo *ri-ferimento dell’altro a sé*.

³⁴ *Ibidem*, trad. nostra.

³⁵ Sulla capacità che l’intelletto ha di “afficiere” sé stesso cfr. *OP*, p. 211; p. 219; p. 222; p. 230 e p. 235.

³⁶ “Percepire significa interpretare la propria modificazione sensibile” (cfr. D. Sacchi, *Necessità e oggettività nell’Analitica kantiana*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 106). “Erdeuten” scrive anche G. Prauss, *Kant und das Probleme der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974, p. 63. Invero, quella che seguirà come azione dell’immaginazione, è un’azione temporalizzante nei confronti della “neutra” materia trascendentale: nient’altro che una ricostruzione narrativa *ex post*.

³⁷ L. Scaravelli, op. cit., p. 173. E più avanti, meditando il primato che il tempo detiene per Kant, scrive Scaravelli: “il tempo comanda dunque ed è la chiave di tutto quanto è sensibile [...] Niente è per noi oggetto, cosa, che non sia già, nel suo intimo, fluire” (ivi, p. 175). Il tempo è un angolo, “l’angolo di inclinazione che fa scorrere gli eventi” (*ibidem*, n. 47).

³⁸ *KrV*, A 176-B 218, pp. 353-355.

³⁹ *KrV*, B 218, p. 355

⁴⁰ *KrV*, A 176, p. 353.

⁴¹ In questo senso percepire è contro-effettuare.

verso l'imposizione ad esso di confini come dal di fuori. E questa negazione, per Kant, è necessaria: la percezione deve comprendere il sensibile. O meglio: deve anticipatamente rappresentarselo come comprensibile senza ancora comprenderlo. In fin dei conti, infatti, la temporizzazione del sentito in atto non è ancora il sentito temporizzato-identificato. Quando lo sarà stato, il grado sarà definitivamente diventato *Zeiteinteilung*: un frammento o "monogramma"⁴² di tempo al servizio dell'immaginazione.

Eppure, alla luce di quanto detto sinora, possiamo davvero ascrivere al tempo, seppur nella sua forma vuota o trascendentale, il successo di questa drammatizzazione?⁴³ Possiamo cioè fare davvero del tempo qualcosa di primo in senso assoluto, primo anche rispetto a sé stesso e in grado, perciò, di generarsi da sé? *Die Zeit*, insomma, è anticipabile o non è, piuttosto, l'archi-forma dell'anticipazione? La prima quantificazione è un cominciamento *nel* o *del* tempo?

3. *L'origine del grado*

Prima di rispondere a queste vertiginose domande, guardiamo come stanno le cose dal punto di vista intensivo, ossia come stanno le cose dal punto di vista del grado-gradiente, semplice contrassegno o rilievo del reale. Che rapporto intrattiene col nulla? Per Kant, semplificando, la sensazione =0 è il nulla di realtà e, come tale, il massimo di reale o intensità cui corrisponde una coscienza solo formale⁴⁴, un'intenzione vuota⁴⁵. Dove c'è intensità, e dunque pulsione, c'è svuotamento di coscienza perché, anche per Kant, la legge o perfezione della sensazione è l'anestesia. Più nel dettaglio, la realtà come *Sachheit* è posizione rispetto a un nulla che Kant chiama "privativum" per indicare la pura indifferenza o assenza di segni di qualità-realtà. La negazione della realtà, della quale sono forniti significativamente gli esempi dell'ombra e del freddo (stati in cui è impossibile rilevare alcunché), è infatti ciò di fronte a cui il reale della *Sachheit* si staglia come posizione assoluta: rilievo modificativo di una semplice presenza (il lampo) e, contemporaneamente, ciò che giustifica lo stesso fenomeno della graduazione (il rischiaramento del cielo)⁴⁶. La strutturazione del reale-*Sachheit* secondo gradi ha, cioè, la sua ragione ultima nel fatto che, sempre il

⁴² *KrV*, B 598, p. 835.

⁴³ Questa è, senza dubbio, la tesi di Kant e del Deleuze lettore di Kant.

⁴⁴ Lo zero della sensazione si manifesta quando il reale della coscienza empirica sparisce e rimane una coscienza "semplicemente formale" (*KrV*, B 208, p. 341).

⁴⁵ Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 83. L'apprensione della molteplicità di intensità di cui il grado è la sintesi per la coscienza può essere rappresentata solo per approssimazione di questa stessa coscienza alla negazione =0.

⁴⁶ C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopoli, Milano 1987, pp. 188-189.

reale-*Sachheit*, in quanto posizione, è posizione di contro a un nulla mai assoluto, come gli esempi del freddo e dell'ombra testimoniano. Sicché, il reale può graduarsi e diventare "sensibile" proprio perché è posizione assoluta, ovvero sciolta da quel nulla col quale, tuttavia, rimane sempre legato secondo il modo della distinzione.

In sostanza, quindi, il reale è qualcosa – un grado-realtà – perché non è nulla⁴⁷. Per Kant, invero, secondo quello che è il tratto della sua assolutezza, il reale-*Sachheit* non viene mai sentito come semplice *Position*⁴⁸ ma sempre e solo come sua graduazione, vale a dire come la sua costitutiva diminuzione. Il reale sfuma nei gradi e questi si producono, perciò, per diminuzione o caduta del primo, a riprova del fatto che, anche qui, l'andare a zero è una legge di sviluppo: al nulla di reale (il lampo che viene meno), corrisponde il qualcosa di sentito (il rischiaramento del cielo): qualcosa di rilevante, rimarchevole, degno di nota⁴⁹. Qualcosa di semplicemente presente. Graduarsi, allora, significa delimitarsi o, ciò che è lo stesso, relativizzarsi, perché quello tra il reale e i gradi è uno scambio ininterrotto tra una distinzione assoluta (il fulmine o taglio del cielo) e una distinzione relativa (la distinzione tra chiaro e scuro, luce e ombra): uno scambio fondato sulla corrispondenza tra il *nihil privativum* da un lato e il nesso reale-gradi (l'embrione di conoscenza soggettiva) dall'altro. Ma che forma ha questo scambio?

Tentando di sopperire alla laconicità di Kant su questo punto, quello che è possibile dire coerentemente con alcuni, decisivi, frammenti del lascito è che, intensivamente, il nesso reale-gradi è strutturato secondo il principio della sensazione privativa =0 (la negazione come nulla d'origine): sia perché è contro questo nulla di sensazione o niente di rilevante che il reale si dispiega come posizione (la sensazione =0 è "il principio di produzione di tutto il reale"⁵⁰), sia perché i suoi gradi sorgono e si profilano solo precipitando verso di essa come ambito del loro annullamento (il grado è tale in funzione del suo venir meno). I gradi, cioè, possono sorgere e cancellarsi perché reale e gradi sono due membri che si

⁴⁷ Il giudizio infinito è la sintesi di realtà e negazione in quanto giudizio di limitazione in cui l'essere dell'affermazione si dà a vedere sullo sfondo del nulla da cui emerge, e dove l'assolutezza della realtà comincia a prendere la forma dei gradi che la differenziano. *Sachheit-Realitas*, infatti, è un titolo generico per tutti i singoli rilievi modificativi (*Dingheiten* della rappresentazione) in virtù dei quali si dà qualcosa piuttosto che il nulla.

⁴⁸ La realtà, il puro *Setzen* affermativo è "la determinazione trascendentale del semplice *Empfindungsinhalt*" (T. Tuppin, op. cit., p. 122), ciò che dell'esperienza oggettiva rimane "dopo la sottrazione di ogni momento formale-intuitivo o categoriale-noetico" (A. Maier, op. cit., p. 56, trad. nostra).

⁴⁹ Il grado è questa nota.

⁵⁰ G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo*, cit., p. 83. La sensazione =0 sostituisce l'Uno della *Erkenntnis*.

scambiano vicendevolmente di posto passando per la soglia neutra della sensazione = 0. Quest'ultima, a differenza del principio unitario che struttura la sfera della conoscenza, non è una "struttura che assegna ai suoi membri parziali una forma previa, ma un vuoto, una pura condizione di passaggio dalla quale si sorge e verso la quale si precipita"⁵¹ (il rischiaramento del cielo non è eterno). E se l'insorgere dei gradi non prende tempo per il proprio dispiegarsi ("la sintesi non occupa che un istante"⁵²) è perché il tempo, qui, "non è nulla di reale"⁵³.

Kant descrive il reale-*Sachheit* nei termini di un'indeterminatezza aniconica caratterizzata da un'indecidibilità temporale (quando è scoccato il fulmine?) e il grado, per parte sua, è questo stesso reale nella sua incipiente configurazione (il bagliore inatteso). In definitiva, quindi, nella distinzione assoluta del reale-*Sachheit* dal nulla è già inscritta anche quella relativa del suo graduarsi. Per Kant, infatti, la posizione del reale è assoluta, cioè sciolta dal nulla, solo in quanto diviene qualcosa, qualcosa come una distinzione. "Ogni sensazione – scrive in una nota redatta intorno alla fine degli anni '80 – sorge dal non essere perché è modificazione"⁵⁴ e questo vuol dire che, a staccarsi dal nulla, non è se non la singola modificazione. Ecco perché, d'altra parte, ci sono a nostro avviso buone ragioni per pensare il rapporto o scambio tra reale-*Sachheit* e realtà-gradi sul modello del rapporto o scambio tra l'affetto e la frase, vale a dire come uno scambio tra la produzione e il prodotto, le condizioni di un'apparizione e l'apparizione stessa⁵⁵. Per Kant, dopotutto, "la realtà è ciò il cui concetto esibisce un essere"⁵⁶, ma questa esibizione non ha la forma rappresentativa di un rinvio (la

⁵¹ T. Tuppini, op. cit., p. 200.

⁵² *KrV*, A 167-B 209, p. 342.

⁵³ *Refl.* 4756, *Ak.* 17:700, trad. nostra.

⁵⁴ *Refl.* 5585, *Ak.* 18:241, trad. nostra. Il nulla, per Kant, interviene nella costituzione della forma sensitiva della realtà, ovvero come principio della produzione del reale in quanto graduato, intorno agli anni 1788-1789. Si vedano, in proposito, le icastiche, ma inequivocabili, riflessioni 4411 e 5610, rispettivamente in *Ak.* 17:536 e 18:251.

⁵⁵ Tra la realtà e i gradi c'è un nesso di reciproca mostrazione né schematico né rappresentativo né transitivo: un nesso disgiuntivo di apparizione che fa della teoria della sensazione trascendentale una vera fenomenologia dell'intensità.

⁵⁶ *KrV*, A143-B182, pp. 307-309. Un essere come un *essentiale*. Invero, "ciò che appartiene all'essere come fondamento si chiama essenziale" (*PM*, p. 38, trad. nostra). Sugli *essentia* come componenti dell'essere cfr. anche *KrV*, A 266-B 322, p. 491. Sui gradi come *essentia* logico-materiali e sul loro rapporto con la materia logica di Avicenna cfr. Tuppini, op. cit., pp. 142 e ss. Curiosamente, anche l'oggetto *a* è una strana materia logica: materia che, senza essere l'oggetto, abita, come la materia trascendentale, l'intimo di ogni oggetto. L'oggetto *a piccolo*, infatti, non è un oggetto ma un luogo, un luogo o funzione logica atta a ricevere i diversi oggetti-variabili simili agli oggetti empirici, o percetti, in cui i gradi vengono sciolti non appena sono sottoposti al trattamento temporalizzante da parte della *cognitio*.

Sachheit è *firstness*)⁵⁷: il concetto di *realtà-Sachheit* è, bensì, l'indice immediato dell'essere (la luce non segue il lampo, è il lampo) e lo è in quanto è la legge immanente della sua distinzione-generazione (il lampo lampeggia o, ma è lo stesso, il reale realizza, la causa causa).

Detto altrimenti “*realtà-Sachheit*” è solo un nome generico per i rilievi modificativi per cui si dà qualcosa piuttosto che il nulla. *C'è qualcosa e non nulla quando c'è modificazione*. Questa è la tesi di Kant. Eppure, come si può vedere, quella singola modificazione che è il grado, è già di per sé distinzione dal nulla, ossia realtà assoluta, mentre, la distinzione assoluta dal nulla, è senz'altro la distinzione di un singolo grado. In breve, la graduazione del reale fa strutturalmente tutt'uno con lo stesso reale in quanto posizione assoluta. E perciò, in una lettera indirizzata a Kant, Johann Tieftrunk poté concluderne che la “funzione dell'unità di questo porre si chiama determinazione del grado (intensione) e il prodotto della stessa è un determinato reale (grandezza intensiva)”⁵⁸.

4. *Due gradi e due negazioni?*

Dal punto di vista intensivo, lo zero della sensazione, la forma della sensazione =0 è il perno intorno a cui gravitano il reale nella sua semplicità e assolutezza assieme a tutti i suoi gradi, il semplice tratto dell'inoggettivabile scambio tra il destarsi della coscienza, lo choc inanticipabile, posto che è impossibile anticipare la captazione⁵⁹ (se la sensazione fosse integralmente anticipabile non consisterebbe nel risveglio dell'attenzione, ossia in una sollecitazione), e il primo profilarsi di prospettive cosali (l'embrione di conoscenza). Che allora vi siano due sensi della negazione, significa che questa, come sensazione nulla o anestesia (nulla di origine), è il principio di costituzione della realtà trascendentale delle cose, ovvero il *nihil privativum* attorno a cui reale e gradi di scambiano e che, come nulla di sensazione (nulla di destino), essa è, al contrario, ciò che la sensazione prospetta come suo proprio consumo ad opera della percezione-rappresentazione. I due nulla, cioè, esprimono i due lati della sensazione la quale, come si è visto all'inizio, per un verso è affezione, affermazione di qualcosa sul nulla, mentre, per l'altro, è già sintesi, percezione, ne-

⁵⁷ L'esibizione, qui, è dell'ordine del porre perché “realtà” significa posizione modificativa pura e semplice dei gradi-*Dingheiten* della sensazione. In questo senso, “la realtà non è nient'altro che la categoria del porre, cioè [...] la categoria della categoria” (T. Tuppini, op. cit., p. 156-157). Invero, “tutte le categorie sono trattate come delle ‘posizioni’ che dispensano ogni volta la medesima posizione” (G. Granel, *Passage aux catégories*, in M. Alexandre, op. cit., p. 99, trad. nostra).

⁵⁸ “Die Function der Einheit dieses Setzens heißt Gradesbestimmung (Intension) und das Produkt derselben ist ein bestimmtes Reale (intensive Größe)” (Lettera di Tieftrunk a Kant del 5 novembre 1797, in *Ak.* 12:213).

⁵⁹ T. Tuppini, op. cit., p. 220.

gazione dell'affermazione: tempo. Invero, ogni sensazione sorge dal nulla perché è modificazione, ma ogni sensazione è suscettibile di diminuzione, di modo che essa può cominciare a decrescere e, lentamente, sparire senza mai, però, raggiungere lo zero⁶⁰.

Detto in modo diverso, è come se la realtà intensa del reale ponesse la determinazione del nulla della negazione due volte: una volta, appunto, come sua origine, principio sorgivo; un'altra volta, invece, come sua prospettiva nella traduzione dello scambio reale e non puro nelle strutture del trascendentale puro e oggettivo. La negazione, pertanto, assume o il valore di sensazione =0 come principio della realtà del reale (il nulla d'origine), o il valore di forma trascendentale pura che si oppone alla trascendentalità impura della materia (il nulla di destino). E il grado, riguardato come *Zeiteintheilung*, è ciò che tiene insieme il qualcosa del primo e il nulla della seconda, ciò per cui presenza e assenza, realtà e negazione non sono più termini assoluti ma, al contrario, "gradi di una certa opposizione"⁶¹. Un'opposizione, come quella del nesso *Sachheit-grad*, reale e quantitativa più che logica e qualitativa⁶².

Più in particolare, come *Zeiteintheilung*, il grado diviene il prototipo di un oggetto in generale: "una vuota X"⁶³ in rapporto al quale negazione e realtà, intensità ed estensione, non-Io e Io⁶⁴ si distribuiscono. Non più, quindi, uno dei due poli dello scambio reso possibile dalla sensazione =0, ma, semmai, la stessa sensazione =0. Il processo di drammatizzazione dell'intenso mediante il quale questo si guadagna un volto è, infatti, un passaggio per questa X cui bisogna guardare come a un vuoto causativo o generativo. Il grado come oggetto =X è, cioè, un "*punctum flexus contrarii*"⁶⁵: la linea o cerniera (*Grentze*) in cui qualcosa, l'Io, si genera da ciò

⁶⁰ Che ogni sensazione abbia un grado o che "il reale del fenomeno abbia sempre una quantità", seppur infinitamente piccola, permette a Kant di negare l'esistenza del vuoto. Cfr. *KrV*, A 168-B 210, p. 343 e B 214, p. 349.

⁶¹ E. Mayz Vallenilla, op. cit., p. 63. Quando il nulla della negazione viene riguardato come *Schranke* dettagliante, *Zeiteintheilung*, allora il grado diventa *Zwischenempfindung*. Da scansione non collocabile dell'unica realtà eideticamente non configurata il grado, mediandosi, diventa elemento costruibile, "grado di costruzione dell'oggetto" (F. Gallo, *Introduzione a: K. L. Reinhold, G. E. Schulze, J. G. Fichte, S. Maimon, Modelli post-kantiani del trascendentale*, Unicopli, Milano 1993, p. 15).

⁶² L'opposizione logica è *qualitate* mentre l'opposizione reale è semplicemente *quantitate*.

⁶³ E. Mayz Vallenilla, op. cit., p. 67.

⁶⁴ A. Philonenko, op. cit., p. 198, trad. nostra. E anche Novalis op. cit., p. 341. "Nell'Io=Io c'è, intensive, la genesi del Non-Io (quest'ultima è la sollecitazione di quell'auto-posizione) e nella genesi del Non-Io c'è sempre, intensive, l'Io=Io (quest'ultimo è occasionato da quella sollecitazione)" (T. Tuppini, op. cit., p. 253). L'incontro della sensazione non è mai solo eteronomo: "non si incontra mai l'altro, ma sempre il 'medesimo', nell'altro" (C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 62).

⁶⁵ *OP*, p. 221.

che non è, il non-Io⁶⁶. Riguardato come *Zeiteinteilung*, incidenza temporale, il grado non è altro che un “punto” sensibile di indifferenza che permette il transito dall’intensità all’esteso e il rimando di questo a quella⁶⁷, ossia l’estensione dell’intenso e l’allusione, costitutiva dell’esteso, all’intensità. Per vero, il passaggio dall’*affectio* alla *perceptio* o, ciò che è lo stesso, dall’*occasio* al *conceptum* è da pensarsi come il movimento necessario con cui l’intenso – l’atemporale incoglibile fuori dal tempo – si estende implicandosi nell’esteso. E la sensazione come grado numerato o segmento di tempo è, propriamente, ciò che media, come un angolo, tra l’atemporalità dell’*affectum* e la temporalità, dispiegata, del *perceptum*. Passando per il grado, in altre parole, la serie infinita dell’intenso si inflette o curva, e si inflette o curva per piegarsi o implicarsi dando luogo all’esteso: la monade⁶⁸, il determinato, lo *zeitlich*.

5. *L’opacità diafana*

Quello che emerge, allora, è che uno stesso processo accade due volte: la prima, nel passaggio dalla *Sachheit* alla *Dingheit* via nulla; la seconda nel passaggio dalla *Dingheit* al *Gegenstand* via *Zeiteinteilung*, passaggio in cui il grado diventa propriamente grandezza. Sentire senza immaginare o, ciò che è lo stesso, rilevare senza anticipare, è infatti, come abbiamo visto, affermarsi sul nulla negandolo (la sensazione come modificazione sorge dal non essere). Mentre percepire è, viceversa, dire di no al sentire analogizzandolo. Eppure, siamo certi che si tratti di due negazioni diverse e che il grado vi giochi due ruoli differenti, di risultato o prodotto nel primo caso (è il grado-gradiente) e di terzo termine o cerniera nell’altro (è il grado-grandezza)?

Di primo acchito si sarebbe portati a dire di sì perché, nel primo caso, abbiamo, semplificando, un passaggio dal nulla al qualcosa, ossia un passaggio da zero a X, mentre, nel secondo, sempre semplificando, abbiamo un passaggio dal qualcosa all’ente determinato, ossia da X a 1, mediante l’assegnazione di un valore a una variabile che, così, si determina, si fissa. Tuttavia, è molto difficile, per non dire impossibile, far valere questa differenza come una distinzione reale o cronologica tra due processi se si considera 1. che Kant sembra attribuire una stessa azione – la drammatizzazione – a due soggetti diversi: la forma-tempo, come il grado-gradiente, agisce diret-

⁶⁶ Fichte chiama “Gefühl” questo punto e il riferimento è proprio alla *Empfindung* kantiana. Cfr. J. G. Fichte, *Fondamenti dell’intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 258-259.

⁶⁷ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 295.

⁶⁸ Così, Deleuze, interpreta la genesi della monade leibniziana. Cfr. G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 24-44; e p. 69.

tamente sulla materia trascendentale articolandola (nulla di origine) e il grado-grandezza, come la forma-tempo, estensionalizza l'intenso (nulla di destino) e 2. che, per Kant, il reale della sensazione, cioè l'intensità, è ciò che borda la realtà della conoscenza non come il suo noumeno o al di là (lo zero che non c'è mai come il *nihil negativum*), ma come il suo opposto reale, il suo limite interno-esterno (la sensazione è una ma, si ricorderà, intrinsecamente bifronte)⁶⁹. L'intensità, insomma, non sta, in rapporto all'esteso, come non A sta ad A, ma come -1 sta a +1⁷⁰ perché il nulla di cui qui si fa questione è un *nihil privativum*.

Nella *Critica della ragion pura*, la conoscenza si costituisce in occasione di una sollecitazione del fuori-reale, ma questo, come il vero esterno secondo Hegel, resta enunciabile entro quella come un'impronta, ossia come il punto cieco della sua stessa visione, il suo meno costitutivo (è il $-\varnothing$ che fonda l'immagine per Lacan)⁷¹. Qualcosa, in definitiva, nasce dal nulla per la tendenza intrinseca a un nulla che non è assoluto a "esplodere verso"⁷², a essere qualcosa (Kant ammette un riferimento costitutivo della sensazione al soggetto)⁷³ ma, di contro, questa esplosione, al massimo della sua distensione – che è, altresì, un massimo di rappresentazione – può implodere e ricadere su se stessa trascinata da quel *Fremde* che l'ha generata⁷⁴ e che continua a pulsare al suo interno come un corpo estraneo (la drammatizzazione non è mai completa: il soggetto, dice Lacan, "non si riprende dalla sua sincope"⁷⁵). Detto altrimenti, posto che l'intensità, per come è costituita, è strutturalmente anche

⁶⁹ Qui realtà e negazione sono distinte solo comparativamente in rapporto a un punto intermedio di indifferenza che non coincide né con l'una né con l'altra separandole, piuttosto, a mo' di un limite reciproco. Cfr. *Refl.* 5816, *Ak.* 18:362.

⁷⁰ Se la realtà è colta con il solo intelletto, la differenza tra realtà e negazione è rigida come quella che separa A e non A e non ammette mediazione perché "qui non c'è terzo" (J. H. Lambert, *Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, in *Philosophische Schriften*, Olms, Hildesheim, 1965, §21, p. 359, trad. nostra). Viceversa, nei fenomeni gli opposti sono uniti attraverso la stessa qualità (pieno e vuoto da quella di densità, caldo e freddo da quella di calore) pur essendo distinguibili quantitativamente.

⁷¹ Per uno dei tanti commenti di Lacan allo stesso cfr. J. Lacan, *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 825-826.

⁷² J.-P. Sartre, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in F. Fagnano e P. A. Rovatti (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, p. 140.

⁷³ La sensazione è il soggettivo della nostra rappresentazione. Infatti, tra tutte le forme della rappresentazione la sensazione è l'unica che "si riferisce [bezieht] unicamente al soggetto come la modificazione del suo stato" (*KrV*, A 320-B 376, p. 561; ma anche *OP*, p. 220). Cfr. sul punto anche J. Benoist, op. cit., p. 281.

⁷⁴ "È solo nel punto di vista dell'estraneo [in dem Standpunkte eines Fremdes]" (*KrV*, A 364, p. 1267), nel luogo senza spazio-tempo della sensazione che noi facciamo esperienza della rappresentazione Io.

⁷⁵ J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 780.

la riduzione di sé ad altro – la soggettività trascendentale conoscitiva –, pure quest'altro a cui ammicca e lascia spazio contraendosi e il cui compito, significativamente, è quello di anticiparla, ossia cancellarla trasformando la sua *solicitatio* in fatto⁷⁶, non può fondarsi da sé. C'è, piuttosto, “un'unità del porre” o una “speculare *generatio aequivoca transcendentalis*”⁷⁷ tale per cui, in fin dei conti, è solo in concomitanza di uno choc empirico o sensazione che l'*actus determinandi* “entra in esercizio”⁷⁸ e, viceversa, non c'è choc, o trauma, se non in relazione a un soggetto.

Nondimeno, assumendo questo, bisogna concluderne, da un lato, che quella della trascendentalità pura è una trasparenza o diafania incastonata come una gemma nel metallo opaco della sensazione e, dall'altro, che una simile opacità, per strano che possa apparire, è già trasparenza, già riflessione⁷⁹. Eccoci, così, tornati al fantasma: il velo che rivela, l'opacità diafana⁸⁰.

⁷⁶ Il grado, come il fantasma, nega l'affermazione della Cosa e la abbassa alla consolazione dell'oggetto sfruttando, per così dire, la tendenza intrinseca della Cosa intensa a svanire. Sul punto cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 288-289.

⁷⁷ T. Tuppini, op. cit., p. 246.

⁷⁸ P. Lachièze-Rey, op. cit., p. 29, trad. nostra.

⁷⁹ L'oggettività estesa, colta nel suo inizio, non si distingue dalla realtà intensa in istato di riferimento al soggetto.

⁸⁰ Pur essendo la cosa più nascosta che il soggetto ha, “il fantasma è anche la più evidente del suo comportamento” (J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 73).

VI – *Genesi del fantasma*

1. *Il fantasma come consolazione*

Come nasce il fantasma da un punto di vista psicoanalitico? E che forma viene assumendo? Da un punto di vista psicoanalitico, “il fantasma è l’illustrazione di una possibilità originale”¹: quella, per il soggetto, di sostenersi nella prima esperienza di non soddisfacimento. Nel *Progetto per una psicologia scientifica* Freud chiama “Hilflösigkeit” questo stato di impotenza in cui, semplificando, ci getta la prima separazione dall’altro, dunque la sua prima assenza significativa. Più avanti lo reinterpreterà in chiave edipica come castrazione ma, in ogni caso, resta che è in seguito all’interruzione di un primordiale stato di godimento fusionale con un oggetto elettivo che si precipita in uno stato d’angoscia dovuto all’impossibilità di perpetrarlo quanto e come si vorrebbe. Il fantasma è la consolazione per questa perdita: ciò che riscatta² il soggetto da quello stato di cose miserevole, ma inevitabile, che Lacan definisce in termini strutturali come “dolore d’essere”³ conseguente l’impatto col desiderio dell’Altro. Che l’Altro della parola sia barrato, infatti, non significa solo che non c’è metalinguaggio⁴ ed è impossibile, di conseguenza, dire il vero sul vero arrestando la significazione su un termine ultimo che faccia da garante del discorso. A barrato, insiste a dire Miller nel corso dell’82-83, significa che l’Altro non c’è e non sa, ma che non c’è e non sa perché, soprattutto, desidera⁵. L’Altro desidera e desidera – così almeno, sempre semplificando di molto le cose, possiamo dire venga tradotta dall’*infans* l’aurorale esperienza di assenza di aiuto (Freud) o nominazione (Lacan) – “il nostro male”⁶. L’Altro desidera il nostro male significa che “desi-

¹ J. Lacan, *La direzione della cura*, cit., p. 633.

² Sprendo in quanto tale, il soggetto è riscattato solo dal desiderare un oggetto che, così, da causa diventa condizione.

³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 131.

⁴ Ivi, p. 321.

⁵ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme*, cit., p. 56.

⁶ *Ibidem*. C’è una “malvagità fondamentale della Cosa” (J. Lacan, *Il trionfo della*

dera qualcos'altro", qualcosa che noi non sappiamo o anche, ma in qualche modo è lo stesso, che non sa ciò che desideriamo noi.

L'Altro non sa chi siamo né, perciò, sa rispondere alla domanda rivoltagli dal soggetto: "chi sono io?". In sostanza, quindi, la prima esperienza di non soddisfacimento è l'esperienza di un'assenza di significazione da parte dell'Altro, l'esperienza, dice Lacan nel Seminario VI, di non poterci fare affidamento, di non sapere se, e in quale misura, possiamo contare sull'Altro⁷. Ora, dicevamo, il fantasma rimedia a questo stato penoso e lo fa, precisa Lacan, fornendo al "soggetto" un sostituto, un oggetto sostitutivo cui rivolgere, diciamo così, le sue domande-attenzioni: un oggetto che, alla luce di quanto detto poc'anzi, vale come una risposta. Tuttavia, in questa "fornitura" non si tratta di un dono da parte di un'entità x, il fantasma-mittente, a un'entità y, l'*infans*-destinatario pronto a riceverlo. È quest'ultimo, piuttosto, a produrre il fantasma e a costituirsi, grazie ad esso, come qualcos'altro rispetto a un essere di parola: essere per definizione mancante e, per struttura, esposto al desiderio dell'Altro che minaccia di risucchiarlo nel suo vortice "lasciandolo senza risorse"⁸. A tal riguardo, Lacan parla di "funzione sincronica del fantasma"⁹ per indicare il posto che il fantasma occupa nel riferirsi del soggetto a sé stesso, a quello che è a livello dell'inconscio: non, però, semplicemente quando si interroga su ciò che egli è ma, precisa, "quando è trascinato dalla questione relativa a ciò che egli è"¹⁰.

Detto altrimenti, è solo in presenza di un turbine, dunque in presenza del venir meno della presenza (il soggetto nasce sparendo) che un'altra presenza – quella dell'oggetto *piccolo a* – sorge come argine impedendo al soggetto di svanire del tutto¹¹. L'identificazione, infatti, non è sufficiente a tal scopo. È solo grazie al fantasma che il soggetto può riuscire a ignorare di non essere nient'altro che il desiderio dell'Altro (ignoranza che, per Lacan, è l'Io stesso). Invero, tra questo desiderio che, lo ripetiamo, corrisponde alla scrittura A barrato, e il soggetto in evanescenza, il fantasma frappone qualcosa: uno scudo, un velo, un oggetto. E, dal momento che il fantasma è prodotto dal soggetto, in questa "interferenza" con l'assenza di significazione dell'Altro bisogna scorgere un vero e proprio contributo soggettivo¹². Al "non so chi sono" sperimentato davanti

religione, in *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, p. 96).

⁷ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 416.

⁸ *Ivi*, p. 470.

⁹ *Ivi*, p. 418. Ma anche: J. Lacan, *Sovversione del soggetto*, cit., pp. 818-819.

¹⁰ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 418.

¹¹ Nell'istante del fantasma "si fa esperienza di una presenza" (J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 107).

¹² Che il fantasma scriva una condizione significa che interferisce nella significazione

al silenzio dell'Altro il fantasma sostituisce un "tu sei questo"¹³ e, perciò, che il fantasma sia la stoffa¹⁴ del soggetto significa, semplicemente, che è la sua firma, la sua identità: ciò di cui è fatto¹⁵.

2. Una funzione sincronica

La significazione o risposta incisa dal fantasma è dell'ordine di un'interruzione della metonimia infinita in cui il soggetto non può mai rappresentarsi e, solo in questo senso, si badi, è assoluta. In realtà, infatti, non c'è nessuna significazione che, di per sé, lo sia¹⁶. Perciò, a ben dire, la vera manovra del fantasma consiste nel far finta che ve ne sia almeno una (anche in matematica l'assioma si stabilisce per convenzione).

Più nello specifico, il fantasma rende assoluto ciò che non lo è mediante la trasformazione dell'oggetto incondizionato della domanda, per definizione insoddisfacibile, nell'oggetto-condizione di un desiderio realizzabile. Proprio per questo, nella topica psichica, esso sta al (soggetto del) desiderio come l'immagine speculare dell'altro o del corpo, sta all'Io¹⁷. Il fantasma è la sua consistenza, la sua unità immaginaria¹⁸: dove il soggetto non può rappresentarsi, là arriva un oggetto a colmare questa insufficienza del significante¹⁹ e, siccome la mancanza è simbolica, quest'oggetto non lo sarà. All'assenza di nome corrisponde immediatamente la presenza

dell'Altro producendo una significazione assoluta. "Se c'è una significazione che tormenta il soggetto è perché il fantasma l'ha inscritta come assoluta" (A. Eidselstein, *Il grafo del desiderio*, cit., p. 183).

¹³ Come se, all'impossibilità di apprendimento di una lingua, si rimediasse con l'acquisto di un dizionario.

¹⁴ "Il fantasma è [...] la stoffa di quell'io che si trova primordialmente rimosso" (J. Lacan, *Soversione del soggetto*, cit., p. 819), in tutte le accezioni che il termine "stoffa", "étouffe" in francese, possiede: "materiale in generale", "materiale da lavorare per riempimento", "tessuto mediante cui si fanno gli abiti". Sicché, se Lacan dice che l'immagine dell'altro-simile - i(a) - diventa abito (velo, abbigliamento) dell'Io del soggetto, lo fa perché il fantasma apporta precisamente il materiale per la sua realizzazione. Ma "stoffa" vuol dire anche "carattere", "ciò che costituisce o definisce - come natura, qualità, attitudine - una persona o una cosa". E tale è, per Lacan, il fantasma.

¹⁵ "Il soggetto non è nel punto in cui desidera ma da qualche parte nel fantasma" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 458).

¹⁶ Per questo Lacan scrive il fantasma come algoritmo $\$ < a$: per mostrarci che non c'è nessuna significazione che di per sé sia assoluta. In quanto tale, il fantasma è carente di significazione. "Dato che è un algoritmo fatto di lettere, rimane aperto per ogni caso stabilire quale sarà la significazione dell'Altro che tenderà a postularsi come assoluta per effetto del fantasma" (A. Eidselstein, *Il grafo del desiderio*, cit., p. 183).

¹⁷ Così come il desiderio si sostiene nel fantasma, allo stesso modo l'Io si sostiene nell'immagine dell'altro.

¹⁸ Il fantasma è il rapporto del soggetto come parlante all'altro immaginario. Il fantasma mette a fuoco il desiderio, lo colloca, e vi riesce perché questo ha la proprietà di essere fissato, adattato, ricordato non a un oggetto ma al fantasma.

¹⁹ "Non c'è nessun significante che garantisce la successione concreta di una qualsiasi manifestazione di significanti" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 416).

dell'oggetto, e il successo dell'operazione con cui il fantasma riscatta il soggetto dall'impotenza dipende proprio dall'eterogeneità tra i due elementi ("il fantasma è un'immagine messa in funzione nella struttura significante"²⁰, una figura-scritta; un pitto-gramma: la quantità di una qualità), vale a dire dal fatto che l'oggetto, proprio in quanto oggetto, non *rappresenta* il soggetto ma si *presenta* a lui permettendogli, a sua volta, di presentarsi come Io²¹. E l'essenziale, bisogna ripeterlo, è che non si presenti dopo l'eclissi del soggetto ma contemporaneamente ad essa. È, cioè, *mentre* il soggetto svanisce davanti ad A barrato, ossia *davanti* alla carenza del significante di risponderne del suo posto di soggetto al livello dell'Altro che sorge *a piccolo*: il soggetto, spiega Lacan, "fa intervenire da altrove, ossia dal registro immaginario, qualcosa che fa parte di lui stesso in quanto coinvolto nella relazione immaginaria con l'altro"²², e lo fa intervenire *esattamente nel posto* in cui si pone l'interrogazione del soggetto su ciò che egli è veramente"²³.

Fantasma è il nome di questo complesso o cogenerazione reciproca tra un soggetto, quello barrato, e un oggetto, il *piccolo a*, che, per sua natura²⁴, "si sottrae all'estetica trascendentale"²⁵.

3. Principio di indeterminazione

Nel fantasma, quindi, il soggetto è sul bordo di una nominazione strutturalmente impossibile o lacunosa e l'oggetto *a*, oggetto che affascina il soggetto trattenendolo dal precipizio, ha la funzione di significare proprio il punto in cui il soggetto non può nominarsi (il fantasma come luogotenente del Reale sorge al suo posto). Lacan dice che il fantasma è "l'indice per un tempo sospeso"²⁶, di arresto, e ciò nella misura in cui corrisponde a un momento di azione in cui il soggetto non può istituirsi in una determinata maniera *x*, se non a condizione di perdere il senso della propria posizione"²⁷. Ciò nonostante, così come il momento di azione non è un momento propriamente temporale, la determinata maniera *x* in cui il soggetto si istituisce, vale a dire *a piccolo* come prodotto

²⁰ J. Lacan, *La direzione della cura*, cit., p. 633. Il fantasma è una scena supportata da una frase.

²¹ L'Io è "l'effetto di ritorno della delega che il soggetto ha fatto del suo affetto ad *a*" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 125).

²² *i(a)* è l'immagine di come siamo stati desiderati.

²³ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 416, corsivi nostri.

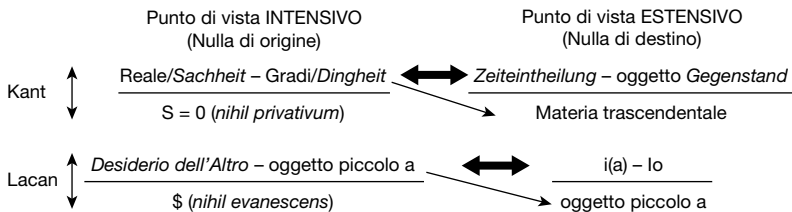
²⁴ L'oggetto *a* non è un oggetto speculare, cioè orientabile. Sul punto cfr. J.-A. Miller, *Introduzione al Seminario X*, cit., pp. 20-28; 41-54; 59-69; 90-99; 104-107.

²⁵ J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 772. La stessa cosa è detta in J. Lacan, *Il Seminario. Libro X*, cit., p. 45. Sul fatto che non lo sia perché non speculare né intenzionale cfr. *ivi*, pp. 109-110.

²⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 468.

²⁷ *Ibidem*.

di quest'azione, non è un punto od oggetto esteso nello spazio. Il momento, infatti, è un nulla (Lacan parla ripetutamente di *afanisi* e *fading* del soggetto dell'inconscio), ed è in concomitanza di questo niente di soggetto o *manque-à-être* che sorge l'oggetto come qualcosa d'altro o, a dir meglio, come semplice qualcosa (l'oggetto *a* è il qualcosa piuttosto del nulla: *Objekt* e non *Gegenstand*). In altri termini, in modo analogo a quanto abbiamo visto per il nulla d'origine della sensazione, anche qui troviamo, da un punto di vista intensivo, l'emergenza di qualcosa in corrispondenza di un niente. E anche qui, in modo analogo a quanto abbiamo visto per il nulla di destino, abbiamo che, da un punto di vista estensivo, l'emergenza di questo qualcosa garantisce, come causa o condizione, il passaggio da ciò che non è rappresentabile o percepibile a qualcosa che, invece, lo diviene. Il desiderio dell'Altro e l'oggetto *piccolo a* commerciano, infatti, passando per il *nihil evanescons* del soggetto allo stesso modo in cui il reale-*Sachheit* e i gradi interagivano sullo sfondo del *nihil privativum* della sensazione =0; mentre la costituzione dell'Io grazie all'immagine riflessa dell'altro – *i(a)* –, ossia la possibilità di visualizzare qualcosa o di comprenderlo prima che sia comprensibile (l'Io, per Lacan, è il risultato di un'anticipazione allo specchio)²⁸ è, per parte sua, affidata al passaggio in un filtro, all'azione, cioè, di un convertitore (*a piccolo*, come il grado, è uno specchio concavo, un modulatore di frequenze). Servendoci di uno schema, si ha quindi che:



Anche il fantasma, potremmo allora dire, è il luogo o campo in cui una negazione e una realtà si rapportano non come opposti logico-qualitativi ma reali-quantitativi ($\$ \leftrightarrow a$). Perciò, se è una figura immobile, lo è come una paradossale figura immobile di movimento: una quiete dinamica, come accennato, o un paradossale movimento statico, sul posto. Il fantasma, cioè, è il teatro di uno scontro-confronto perenne: un equilibrio metastabile tra due termini eterogenei reciprocamente rinviandosi quantunque la reciprocità,

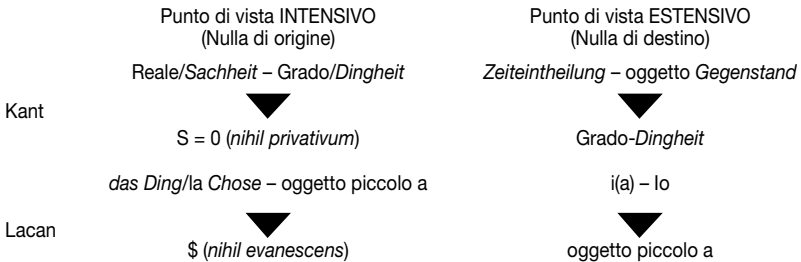
²⁸ Il riferimento è, ovviamente, a: J. Lacan, *Lo stadio dello specchio* (cit., pp. 87-94). L'anticipazione dell'Io allo specchio è una percezione in senso kantiano: un'unificazione immaginaria di un molteplice, quello del corpo, smembrato, *morcelé*.

dice Lacan in *Kant con Sade*, non sia qui sinonimo di simmetria (non speculare, l'oggetto *a* non è nemmeno orientabile). Detto altrimenti, anche $\$$ e *a* sono "grandezze" fra loro incompatibili: due grandezze non commutabili perché non misurabili contemporaneamente. *a piccolo*, invero, sorge insieme ad $\$$ ma "insieme" vuol dire "al posto di" perché il rapporto di $\$$ con *a* e di *a* con $\$$ è il rapporto tra un - e un + e tra un + e un -.

Tuttavia, per la verità, non sono commutabili neppure il grado, cioè la posizione, l'elemento "statico", e il nulla privativo, ossia la quantità di moto, il turbine roteante delle impressioni sensibili. E nemmeno, però, almeno per quello che abbiamo visto collocandoci dal punto di vista estensivo del nulla di destino, lo sono, a rigore, l'esteso e l'intenso, vale a dire il monogramma produttivo dell'immaginazione e la materia trascendentale. Sicché, dobbiamo concluderne che neppure Io e *a piccolo* lo siano. Di fatto, se c'è il primo non c'è il secondo e viceversa, perché il monogramma dell'immaginazione, come l'Io, si costituisce obliando ciò da cui deriva e che, quando riappare, minaccia di dissolverlo²⁹: è l'angoscia, il sublime.

4. Il doppio statuto dell'oggetto

Abbiamo quindi quattro diverse opposizioni reali con cui misurarci per capire qualcosa dei rapporti tra fantasma e sensazione, oggetto *a* e grado: l'opposizione *Sachheit-Dingheit* (reale-gradienti) sullo sfondo del *nihil privativum* (sensazione =0) e quella *das Ding-a piccolo* sullo sfondo del soggetto barrato, se assumiamo un punto di vista intensivo; l'opposizione tra grado-grandezza e *Gegenstand* sullo sfondo della materia trascendentale e quella tra *i(a)* e Io sullo sfondo, occultato, di *a piccolo* se, all'opposto, adottiamo un punto di vista estensivo. Eppure, posto che il grado-gradiente non è altra cosa rispetto alla materia intensa, in quanto non è un'altra cosa rispetto al reale-*Sachheit*, bisognerà dire che il rapporto tra grado-grandezza e *Gegenstand* avviene sullo sfondo dello stesso grado-gradiente. Graficamente:



²⁹ Oggetto è "ob-stacolo" (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII*, cit., p. 82).

Ma allora *a piccolo* è il grado? È per questo che non è un oggetto dell'*Estetica trascendentale*? Tutto lascia credere di sì: il grado, come l'oggetto *piccolo a*, è il prodotto o resto del rapporto tra realtà e negazione, Cosa e significante e, sempre come l'oggetto *a piccolo*, ha in sé la legge del proprio occultamento in altro, a vantaggio di altro. Nondimeno, prima di concludere in questa direzione, è necessario fare ancora un altro passo: non già per essere kantiani e repubblicani con Sade, ma per essere kantiani con Lacan. Kant con Lacan quindi, o *Lakant*³⁰, come titola un libello uscito qualche anno fa. E qual è quest'altro passo?

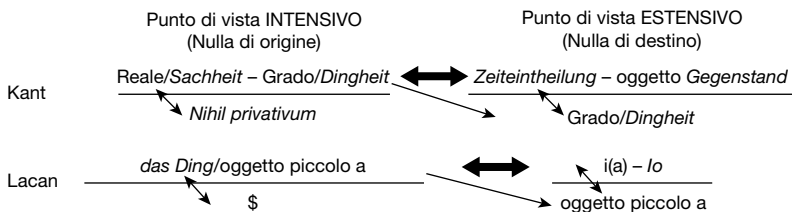
Nel suo seminario dei primi anni '80, Miller precisa che anche il fantasma si iscrive nei tre registri del Simbolico, dell'Immaginario e del Reale. Il che è quanto dire che vi è una dimensione simbolica del fantasma (la frase o enunciato con cui si rimpiazza la significazione mancante), una dimensione immaginaria (la scena o immagine che fissa il rapporto del soggetto all'oggetto del suo desiderio) e, infine, una dimensione reale del fantasma³¹. Il fantasma, infatti, connota un certo rapporto del soggetto con l'intensità del godimento perché, se fino al Seminario VI, Lacan pensa l'oggetto *piccolo a* in termini immaginari, a partire dal successivo inizia a concepirlo come un oggetto reale: un resto di godimento, un più di godere (si noti: un - e un + simultaneamente!). L'oggetto *a*, quindi, non supplisce l'assenza di nominazione soltanto fornendo al soggetto un'immagine in cui specchiarsi e, così, conoscersi come Io (punto di vista estensivo). Il fantasma riesce a consolare il soggetto per la perdita di quell'altro elettivo che Freud chiama "Nebenmensch" perché lo abbassa al rango di "oggetto", ossia, per dirlo altrimenti, perché relativizza la *Chose* all'*objet*, tagliandola e cucendola a misura dell'Io (*das Ding*, in sé, non è a misura di nessun ente finito). Anche qui, insomma, abbiamo una relativizzazione di una posizione assoluta e, anche qui, abbiamo qualcosa – l'oggetto *a piccolo* – come risultato o prodotto di questa relativizzazione. Graficamente:

	Punto di vista INTENSIVO (Nulla di origine)	Punto di vista ESTENSIVO (Nulla di destino)
Kant	<u>Reale-Sachheit</u> = Gradiente <i>Nihil privativum</i>	<u>Zeiteinheitlung</u> = Gegenstand Gradiente
Lacan	<u>das Ding</u> = Oggetto a \$	<u>i(a)</u> = Io Oggetto a

³⁰ Il riferimento è al, già citato, *Lakant*, Borla, Roma 2005.

³¹ Per l'articolazione di queste tre dimensioni cfr. J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., pp. 77 e ss.

Ora, il punto difficile a cogliersi riguarda esattamente il duplice statuto immaginario e reale di questo oggetto. Come il grado, infatti, l'oggetto *a piccolo* è spurio: per un verso, quello reale, è un gradiente dell'intensità del Reale (*a piccolo* come più di godere o resto, nel senso di *pars*, pezzo, di godimento); per l'altro, quello immaginario, è già grandezza, numero, forma (altro immaginario in cui ci specchiamo e grazie a cui riceviamo una unità). Inoltre, ancora come il grado, troviamo che il primo modo di coglierlo è un modo intensivo o reale, mentre il secondo, un modo estensivo o immaginario. Invero, da un punto di vista intensivo, il grado e *a piccolo* figurano come resti, prodotti, estratti (il grado come gradiente è il prodotto dello stagliarsi del reale sul nulla; l'oggetto *a* come più di godere è ciò che sopravanza l'uccisione della Cosa da parte del significante). E se, nel caso del grado, assistiamo a uno scambio tra questo e il reale-*Sachheit* sullo sfondo del *nihil privativum* cui il reale è legato, in quello dell'oggetto *piccolo a* abbiamo, invece, uno scambio tra questo e *das Ding* sullo sfondo del soggetto del desiderio cui *das Ding* è legata in un decisivo *hapax leghomenon*³². Viceversa, da un punto di vista estensivo, il grado e *a piccolo*, da resti estratti a posteriori, divengono condizioni astratte o a priori: il grado, da semplice gradiente (impressione) diviene grandezza (traccia) e, come tale, permette alla percezione di anticiparlo; *a piccolo*, in modo analogo, da oggetto trovato o residuo – ciò che resta dell'Altro, tolto l'Altro – diventa condizione (come causa efficiente-finale, oggetto-causa e oggetto-mira) del suo stesso rilancio o ritrovamento. Graficamente:



Sia per il grado che per l'oggetto *a* il passaggio dal Reale all'Immaginario, dall'esser effetti all'esser cause, è dunque dell'ordine di uno stornamento o dislocazione di qualcosa. Come se la percezione non vedesse l'ora di anticipare, come se l'Io non vedesse l'ora di vedersi e dimenticare ciò che non era. Quello che, in altre parole,

³² “Il soggetto del desiderio, tanto nell'illuminazione del fantasma che nella sua insaputa dimora, non è che la Cosa, la più prossima a lui e, insieme, quella che più gli sfugge” (J. Lacan, *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 652).

bisogna supporre, è l'esistenza di un motore in questo processo, ma di un motore come *Trieb* o *Not*³³ più che come *télos*. C'è, insomma, qualcosa che preme, un'urgenza vitale di affermarsi sul nulla e di preservarsi in quest'affermazione. E, a nostro avviso, solo assumendo un punto di vista economico in senso freudiano è possibile render conto di come, il prodotto o estratto diventi, in un secondo momento, *secondo ma non successivo*, il motore di una produzione astratta, ossia di come e perché il grado-gradiente e l'oggetto reale abbiano in sé la legge del loro proprio annullamento rispettivamente nel grado-grandezza e nell'oggetto speculare.

Altrimenti detto, unicamente la loro prossimità scottante col "nulla" può giustificare un simile stato di cose; solo, cioè, il fatto che, proprio in quanto immediati, sia il grado che l'oggetto *a* non rappresentano un possesso sicuro ma qualcosa di ancora impastato con le condizioni per cui sono dati, può rendere ragione della loro intrinseca disposizione a mediatizzarsi o, come si è detto, a drammatizzarsi trasformandosi in dati perduti dello spazio-tempo³⁴. E, tuttavia, questo è ancora impreciso. Ciò che l'istinto, per così dire, "suicida" del grado e di *a piccolo* ci rivela è, piuttosto, che non ha senso muovere dalla distinzione tra immediatezza e mediazione perché questa distinzione non è primaria. Ciò che è primario, semmai, è quella paradossale mediazione immediata che Freud chiama "*Fixierung*" (fissazione)³⁵: un evento rispetto al quale, soltanto, ci saranno stati un gradiente e una grandezza, del Reale e dell'Immaginario, un immediato e un mediato. La fissazione, infatti, in tanto è originaria, in quanto è dell'ordine di uno sconcertante *effetto senza causa*. Kant chiama "sensazione" questo effetto assoluto o a posteriori apriorico che Lacan, per parte sua, battezza "fantasma".

5. La chiesa e la cripta

Prima di concludere sull'ultima equivalenza rimasta sinora celata, *sensazione:grado*, la quale risulta da quella posta, invece, in apertura tra fantasma e sensazione, ricapitoliamo ciò che osserviamo del fantasma e della sensazione collocandoci da un punto di vista intensivo. Il rapporto *das Ding*/soggetto barrato è, abbiamo detto, lo stesso rapporto che v'è tra reale-*Sachheit* e nulla, ossia un rapporto di implicazione reciproca nella differenza di natura. Mentre, quello tra *das Ding-a piccolo*, è un rapporto isomorfo a

³³ È il freudiano *Not des Lebens*. Cfr. S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 223.

³⁴ "Nell'esteso l'intensità appare rovesciata" (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 304).

³⁵ E Lacan, giocando con fissazione e finzione: "fixion" (J. Lacan, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, cit., pp. 476-480).

quello che lega reale-*Sachheit* e gradi: di nuovo un'implicazione reciproca nella differenza di natura. Che il rapporto sia il medesimo non deve, però, stupire: la vera differenza di natura, per Kant come per Lacan, è la differenza tra nulla e qualcosa. Riguardato nella sua assolutezza, infatti, il reale intrattiene un rapporto col nulla dal quale si distingue solo come qualcosa. Sicché, questa differenza può esprimersi benissimo anche come differenza tra reale e qualcosa o, ma è lo stesso, tra reale e realtà (il grado è la realtà del reale).

Per Kant il vero rapporto è quindi il rapporto tra nulla-reale e grado-qualcosa, ossia il rapporto di implicazione tra una condizione e un condizionato differenti nel genere. Ora, che le cose stiano così anche per Lacan è la conseguenza di quell'*hapax leghomenon* cui poco sopra si è fatto riferimento: "il soggetto del desiderio, tanto nell'illuminazione del fantasma che nella sua insaputa dimora, non è che la Cosa". Invero, il soggetto barrato intrattiene con la Cosa lo stesso rapporto che v'è tra nulla e reale-*Sachheit*, perché è solo davanti al desiderio dell'Altro – altro nome di *das Ding* – che il soggetto evapora, svanisce. Perciò, almeno da un punto di vista intensivo, ci pare che le cose funzionino nello stesso modo sia in Kant che in Lacan. Modo che riassumiamo così: a *piccolo*, come il grado, è l'effetto dell'assolutezza del Reale, ossia del suo relativizzarsi e, in quanto tale, ne è il testimone, il luogo-tenente. Assoluto, cioè, neppure il Reale si dà mai entro una relazione, perché ogni relazione, nella misura in cui "lo dà" o lo dice, non lo mostra, e anzi lo cancella in quanto assoluto, ovvero in quanto sciolto da nulla³⁶.

Ciò nonostante, per cogliere da un punto di vista psicoanalitico qualcosa dell'altra cancellazione cui abbiamo fatto riferimento illustrando la negazione dell'atemporale da parte della forma-tempo, negazione cui, come si è detto, è però lo stesso grado-gradiente a provvedere trasformandosi in grado-grandezza, è necessario riprendere brevemente le considerazioni svolte intorno allo statuto allucinatorio della percezione. Abbiamo visto, infatti, che la prima esperienza di soddisfacimento, esperienza che, concretamente, si risolve nello spegnimento dell'incendio pulsionale da parte del *caregiver*, lascia un segno indelebile nello psichismo: un segno prototipico che governerà tutti i successivi scambi del soggetto col mondo. Il primo segno, in altre parole, è la misura di tutte le cose, il termine di paragone – l'allucinazione è questo paragone – per ogni altra esperienza. Come pensarlo? Come una traccia o anche

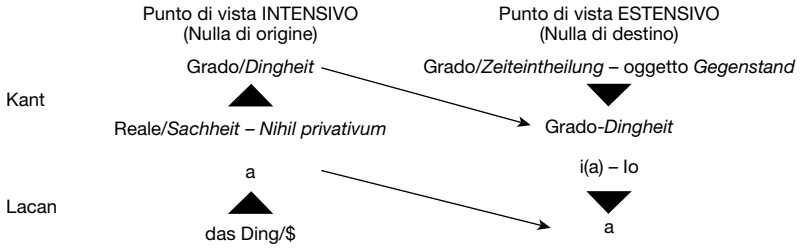
³⁶ Il fantasma, si ricorderà, è al contempo la realtà del Reale e l'obliterazione della loro differenza, e lo è in quanto è un assioma, cioè una creazione significante pura, *ex nihilo*. Cfr. J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, cit., p. 101.

come un'impressione? Come una facilitazione o sempre anche già come un solco?

Una cosa è certa: da un punto di vista estensivo, l'oggetto *a piccolo* non è, al pari del grado, nient'altro che traccia, una traccia che, come sempre abbiamo visto, permette al soggetto di cavarsela anche in assenza dell'Altro (il grado-grandezza è il grado-gradiente dominato). La traccia, in altri termini, segna il passaggio da una condizione di assoluta passività e bisogno di aiuto a una condizione di (illusoria) indipendenza: anche quando l'altro non c'è possiamo effettivamente soddisarci come se ci fosse. E qui, ciò che fa la differenza, è proprio quel "anche quando l'altro non c'è" perché è in misura direttamente proporzionale all'assenza dell'Altro (un'assenza – come si è detto – strutturale prima che fenomenologica) che la traccia potrà andare da sé, dimenticando ciò di cui è traccia, ossia dimenticandosi di sé come impressione (l'intenso resta sepolto sotto l'esteso).

C'è quindi un rapporto di tipo *top-down* tale per cui l'assenza dell'Altro è la presenza della traccia e il venir meno di questa la presenza, angosciante, del primo. Eppure, da un punto di vista estensivo, l'Altro non è più il nesso *das Ding-\$* da cui *a piccolo* si smarca come modificazione, ma questo stesso *a piccolo* che, in tanto permette alla traccia di essere tale, cioè di rinviare allucinatoriamente ad altro, in quanto dell'ecclesia della conoscenza costituisce la cripta³⁷ chiusa a chiave. Se infatti, da un punto di vista intensivo, lo scambio realtà-gradì, *das Ding-a piccolo* avvengono sullo sfondo del *nihil privativum* o *evanescens* (scambio che è solo un altro nome per l'implicazione reciproca tra grado e oggetto *a* col reale-nulla da cui originano), dal punto di vista estensivo, lo ripetiamo perché a nostro avviso è abbastanza significativo, troviamo che lo scambio o rapporto tra *i(a)* e *Io*, scambio o rapporto che è il desiderio stesso, e lo scambio o rapporto tra grado-grandezza e *Gegenstand*, scambio o rapporto che è l'anticipazione stessa, avvengono viceversa sullo sfondo di un nulla che, nel caso del desiderio, si scrive – \emptyset , mentre, nel caso della percezione, si scrive come – reale. Ma, dal momento che il grado non è altra cosa rispetto al reale, a rigore bisognerebbe scrivere – g. Graficamente:

³⁷ La cripta, per Abraham e Torok, è un luogo intra-psichico artificiale in cui, il correlato della perdita primordiale, riposa assieme al trauma che ha reso la sua introiezione impraticabile alla stregua di un morto-vivente. Simile al fantasma, anche la cripta, cioè, è una strana esclusione all'interno che, clandestinamente, perpetua un piacere incompatibile con le istanze rimoventi dell'Io. Il desiderio che la abita, infatti, è quello di rendere il trauma originario non avvenuto mediante l'incorporazione dell'oggetto d'amore all'interno dell'Io. Per una riflessione sulla cripta cfr. *La scorza e il nocciolo*, cit.



Prodottisi per negativizzazione, il grado e l'oggetto *a* si negano, insomma, a loro volta: come se, una volta estratti e generati, l'astrazione da sé gli fosse necessaria per generare altro da sé. Ma si tratta davvero di due estrazioni diverse? Abbiamo, cioè, davvero a che fare con due nulla differenti?

VII – Logica della preferenza¹

1. *Fantasma è sensazione*

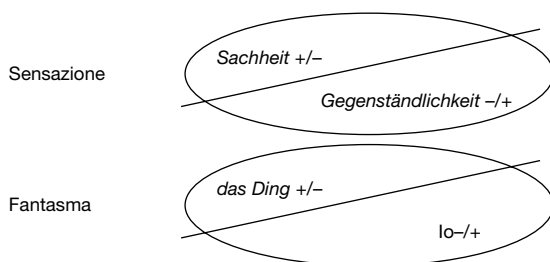
Il campo scopico del desiderio, come quello rappresentativo della percezione, è un campo de-pulsionalizzato. Sia per Kant che per Lacan si vede grazie a un'evacuazione, ossia grazie a un cono d'ombra proiettato su qualcosa che, se presente, impedisce la costruzione di quello stesso campo. Eppure, l'eclissi o cecità che così si ottiene, non è il risultato di un'azione transitiva di un soggetto – il campo – nei confronti di un oggetto – la pulsione – già costituiti. È piuttosto quello stesso cono a creare qualcosa come un soggetto conscio e un oggetto inconscio che non esistono prima, perché se non calasse una tenda come un velo, un lampo o una distinzione, della differenza tra il giorno e la notte, dentro e fuori, Io e non Io, nulla sapremmo. Da un punto di vista psicoanalitico questa tenda è la rimozione originaria, ossia quella sostituzione primordiale grazie alla quale il soggetto acquista un senso o identità perdendo il suo essere o corpo. Lacan la pensa come una metafora anomala in cui non avviene una sostituzione di un significante con un altro, ma la sostituzione di un significante a un significato il quale, perciò, resta sconosciuto, rimosso appunto. L'identificazione primaria all'S1 o tratto unario, cioè, ha un prezzo che si paga in termini di castrazione, ma il fantasma, come accennato, di questa stessa castrazione è la bellezza, la consolazione. È giunta l'ora di vedere in che senso.

A tal fine e, soprattutto alla luce di quanto detto, il vero rapporto da tenere presente è quello tra i due statuti dell'oggetto cui corrispondono, lo abbiamo visto, i due statuti del grado. Entrambi, infatti, sono dei simboli nel senso etimologico del *symballein* (“mettere insieme”)²: per un verso, sono tracce, percezioni, cause, per l'altro sono impressioni, affezioni, effetti. E il rapporto tra queste

¹ È la terza logica sviluppata da Deleuze dopo quella del senso e della sensazione. G. Deleuze, *Bartleby, la formula*, cit., p. 17.

² Su questa relazione e le sue caratteristiche cfr. C. Sini, *Immagini di verità*, cit., p. 148.

due facce o versi, come ogni rapporto, è espresso da una frazione: grado= grandezza/gradiente e *a piccolo* = $i(a)/a$. Ora, sia per Lacan che per Kant, è però la barra della frazione (la tenda, il lampo) ad esser prima rispetto ai frazionati, perché è la caduta di un velo l'evento che crea, *après-coup*, l'affezione e la percezione, l'oggetto reale e l'oggetto immaginario. Kant chiama "grado" questo velo che Lacan nomina "oggetto *piccolo a*"³. Entrambi, come si è detto, sono rapporti o sintesi di elementi eterogenei, ed entrambi, per questo motivo, strutturano delle aree magnetiche in cui, quegli stessi frazionati, si opporranno come due polarità, ossia come un - e un +. In altre parole, grado e *a piccolo* sono i nomi per l'evento di una barra che, accadendo, genera un campo intorno a sé, come un sasso lanciato nell'acqua genera cerchi concentrici quasi a voler commemorare la sua caduta o intrusione in territorio altrui. Nel caso del grado, la caduta dà luogo alla sensazione: un campo o arco teso tra *Sachheit* e *Gegenständlichkeit*; nel caso dell'oggetto *a*, invece, essa è all'origine del fantasma: un campo o arco teso tra *das Ding* e Io. Graficamente:



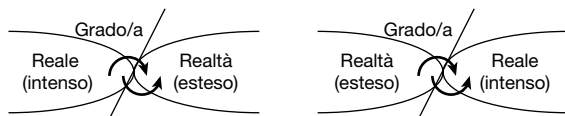
In entrambi i casi, come si vede qui sopra, i due poli del campo sono rispettivamente il sentito e il rappresentato, il Reale e l'Immaginario. Il terzo, ciò che ha funzione di terzo pur essendo in realtà primo, è infatti il Simbolico (nel linguaggio di Kant: il tempo come *Grundform*, linea retta o astratta⁴, traduce Deleuze). Tuttavia, non avendo spessore ed essendo, anzi, generatrice dello spessore, com'è possibile, per una barra, generare un campo? Come può, cioè, qualcosa di adimensionale acquistare una dimensione? Secondo Kant e Lacan ciò è possibile postulando che, nel campo da lei pure generato, la barra resti, per così dire, celata, invisibile, =0, come il sasso

³ "Con il calcolo differenziale viene finalmente scoperta una nuova dimensione concettuale: la piena autonomia del rapporto rispetto ai termini che lo costituiscono sicché l'individuo consiste in uno specifico rapporto differenziale" (G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona, 2010, pp.156-157).

⁴ Per l'impiego di entrambi i termini, cui si aggiungono quelli di "cesura" e "incrinatura", si rimanda a una lettura integrale dei lavori di G. Deleuze, *Differenza e ripetizione e Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*.

nella profondità remote del lago. Dell'esistenza della barra, collocandoci dal punto di vista del campo, ne sappiamo in sostanza solo *ex post*, ossia unicamente osservando lo scambio tra le polarità (i cerchi concentrici dell'acqua) in cui l'energia del campo, dinamicamente, si distribuisce. C'è scambio – oscillazione, alternanza – c'è barra: improvvisamente aveva detto Platone al giovane Socrate per bocca del vecchio Parmenide spiegando proprio il transito dal giovane al vecchio⁵. C'è vita – generazione, corruzione – c'è *Chōra*: come in sogno suggerisce Timeo a un Socrate ormai più anziano narrandogli dell'infinita durata cosmo⁶. Sicché, a rigore, bisognerebbe dire che il vero rapporto è, sì, quello tra *Sachheit* e *Gegenständlichkeit* da un lato e *das Ding* e Io dall'altro, ma che tale rapporto è un rapporto solo in funzione di un terzo adimensionale che vi resta celato, cifrato a mo' di un segreto: “*apart from participation*”⁷.

Il vero esterno, si ricorderà, non può essere enunciato se non come impronta (*Abdruck*) dell'interno, un'impronta che è terza rispetto all'impressione (*Prägung*)⁸ e alla traccia (*Spur*)⁹. E il grado nel primo caso, così come *a piccolo* nel secondo, sono questa impronta dell'esterno all'interno: il punto vivo, e non morto, attraverso cui l'esterno si interiorizza; l'angolo o la piega – termine su cui torneremo tra poco – attraverso cui la serie infinita del reale si storce¹⁰, o flette, per dare luogo a un singolo “distretto o quartiere”¹¹.



Ecco allora cosa sono, rispettivamente, il grado e *a piccolo*: barre generanti campi, oggetti-eventi: punti-pieghe¹² a dimensionali perché “tra le dimensioni”¹³.

⁵ Platone, *Parm.*, 156 d 3. Per una lettura dell'*exaiphnes* nei termini di una soglia che caratterizza l'immagine introducendo nel mondo visibile un elemento d'irriducibile straneità cfr. R. Ronchi, *Il pensiero bastardo*, cit., pp. 9-35.

⁶ Platone, *Tim.*, 52 b 4.

⁷ R. Allen, *Plato's Parmenides*, Yale University Press, New Haven 1997, p. 26.

⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 2014, pp. 225 e ss.

⁹ “*Spur*”, in italiano “traccia”, è il termine che Freud usa per indicare la prima formazione mnestica (“*Erinnerungspur*”). Al suo posto subentra, più tardi, la coscienza. Cfr. S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 212.

¹⁰ Il Reale, per Lacan, è una “retta infinita” che “si storce”. Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII*, cit., p. 24, p. 134 e p. 136.

¹¹ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 41. Leibniz parla di “dipartimento”. Cfr. G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1967-68, vol. I., pp. 80-82 e G. W. Leibniz, *Monadologia*, in *ivi*, cit., pp. 292-293 e p. 297.

¹² G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 24.

¹³ Se il grado è un oggetto, infatti, è di un oggetto molto particolare che si tratta.

2. Siamo tutti picchiati

Abbiamo quindi tre termini: i due poli del campo assieme alla sua condizione trascendentale. Deleuze, in *Differenza e ripetizione*, li definisce così: l'indeterminato, il determinato e la determinazione; l'intenso, l'esteso e l'estensione¹⁴; nel *Bacon*, invece, parla di sfigurato, figurativo e figura. Utilizzando il nostro linguaggio, i tre termini diventano: il buio, la luce e l'ombra. Dal punto di vista kantiano, cioè, abbiamo l'oggetto trascendentale, l'oggetto fenomenico e il grado o, ma è lo stesso, lo choc, la rappresentazione e il profilo cosale; l'affezione, il *perceptum* e la sensazione. Dal punto di vista psicoanalitico, in modo analogo, troviamo la battuta, la traccia e l'impronta; la percezione negata, la percezione ritrovata e l'allucinazione; o ancora, la pulsione, il desiderio e il fantasma. In sintesi, $-/+1$, $+/-1$ e 0, l'esterno, l'interno e la modificazione; il fuoco¹⁵, la cicatrice e l'estintore; l'angoscia, l'ansiolitico e la terapia... o la bellezza: "questa spalla che ci permette di approdare alle rive dell'inconscio senza naufragare"¹⁶. Lacan ne parla, parlando in realtà del fantasma, come di "un supporto immaginario del rapporto di taglio sul quale il soggetto deve sostenersi"¹⁷. Uno sgabello, dirà in *Joyce o il sintomo*: ciò su cui ci si alza per farsi belli, per apparire belli al mondo¹⁸. E tuttavia, al pari della bellezza, nemmeno lo sgabello è solo immaginario: esso, cioè, non coincide col campo visivo. Di questo, in verità, si deve dire che è la frontiera, la Gibilterra. Lo sgabello, dice Lacan, "presiede sì la costruzione della sfera"¹⁹ (il campo scopico della realtà-conoscenza), ma non è la sfera: pur avendo un piede nell'Altro ("quello che conta e che giunge a zoppicare")²⁰, dall'Altro, proprio come il fantasma, non proviene. Donde viene, allora?

La psicoanalisi ci insegna che zoppichiamo tutti perché siamo tutti bambini picchiati. Ma picchiati, per Lacan, significa barrati, normalizzati, significantizzati. Invero, che il fantasma scriva il rapporto sessuale non vuol dire che questo: nessuno ha un rapporto normalizzato o regolato con l'altro sesso, ma ognuno, grazie al

Invero, dato il carattere apriorico della sensazione, non è possibile dire che essa abbia propriamente un oggetto (cfr. sul punto anche G. Deleuze, *Francis Bacon*, p. 86). L'oggetto della *sensatio* è un quasi-oggetto: un "oggettile" (G. Deleuze, *La piega*, cit., pp. 30-31).

¹⁴ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 349 e p. 295.

¹⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII*, cit., p. 117.

¹⁶ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VI*, cit., p. 438.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ J. Lacan, *Joyce e il sintomo*, in *Altri scritti*, cit., p. 558. Sullo sgabello come nome della sublimazione cfr. J.-A. *L'inconscio e il corpo parlante*, Presentazione del tema del X Congresso dell'AMP a Rio de Janeiro nel 2016, AMP, *Aggiornamento sul Reale nel XXI secolo*, Scilicet, Alpes 2016.

¹⁹ J. Lacan, *Joyce e il sintomo*, in *Altri scritti*, cit., p. 558.

²⁰ J. Lacan, *Kant con Sade*, cit., p. 780.

fantasma, ha un rapporto normalizzato o regolato con un oggetto. Convertendo il godimento in piacere, il fantasma ne inventa infatti una formula di compromesso in cui, per dir così, si salvano capra e cavoli, *das Ding* e gli specchietti-allodole del desiderio²¹. E la inventa, è importante sottolinearlo, inventandosi, in quest'atto, esso stesso come fantasma: uno stampo o marchio di fabbrica grazie a cui si dà forma razionale all'impossibile (essere contemporaneamente castrato e non), veste immaginaria alla struttura, somiglianza alla dissomiglianza. Miller, nel suo seminario degli anni '82-32, lo paragona, perciò, alla sequenza indecidibile di un sistema mitologico la quale, in tanto dà una significazione a chi non ce l'ha – l'Altro barrato –, in quanto, di per sé, resta indeducibile.

Il fantasma, lo si è visto, occupa il luogo delle deduzioni o rinvii e si pone come l'origine di un'origine che, in realtà, non c'è: dunque come un cominciamento primo in ciò che primo non è mai (per Kant non c'è una sensazione originaria)²². Esso è quindi sì una finzione, ma una finzione che, in quanto tale, occupa il posto del Reale. Il rapporto con l'oggetto che vi si scrive, in definitiva, è un rapporto di godimento: un rapporto che il fantasma con una mano vela, rimuove, e con l'altra rivela, conserva. Ed è per questo che, a nostro avviso, hanno ragione coloro che guardano alla rimozione originaria come a una rimozione essenzialmente conservatrice²³. Freud definisce la prima come quella responsabile del fatto che, alla rappresentanza psichica ideativa di una pulsione, venga interdetto l'accesso alla coscienza²⁴. Eppure, inconscio, quel rappresentante nondimeno esiste, ed esiste proprio fantasmaticamente: fissato in un pittogramma che lo occulta con lo stesso movimento con cui lo manifesta affinché riesca ad attrarre a sé tutti i rimossi secondari.

Il fantasma, allora, è proprio tutta la realtà: tutta la realtà, come si è detto in apertura, in quanto è un grado del Reale. Di nuovo tre termini: Reale, realtà e fantasma. O, ma è lo stesso: reale, realtà e sensazione. E di nuovo anche il loro legame. Come pensarlo in conclusione?

²¹ Nel fantasma “un bambino viene picchiato” il soggetto è identificato, contemporaneamente, al padre che picchia – il fallo – e al bambino picchiato – colui che lo riceve. Sicché, si può ben dire, grazie al fantasma realizza il paradiso: essere il fallo e, nello stesso tempo, averlo. La terza fase, l'unica enunciata dal soggetto, riprende infatti le parole e la forma della prima – “Mio padre picchia un bambino che odio, dunque mi ama” – modulandole con il contenuto e il godimento della seconda – “Vengo picchiata da mio padre, dunque mi odia”. E il risultato di questa modulazione è una “cicatrice” (S. Freud, *Un bambino viene picchiato*, cit., p. 55) irrimovibile: il fantasma “un bambino viene picchiato”.

²² L. Scaravelli, op. cit., p. 49.

²³ N. Abraham, M. Torok, *La scorza e il nocciolo*, cit., p. 248 e p. 266.

²⁴ Freud, *La rimozione*, in *Metapsicologia*, in *Opere complete*, vol. VIII, cit., pp. 38 e ss.

3. *Filosofia precritica*

Commentando le pagine dedicate alle *Anticipazioni della percezione* e, in particolare, lo scarto che vi è tra l'enunciazione del principio tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Scaravelli conclude che non è né la sensazione ad avere un grado (tesi del 1781), né il reale, il *Grund* dei fenomeni (tesi del 1787). È la sintesi della categoria di realtà con il materiale della sensazione, bensì, che ha un grado, e che ha un grado, dice Scaravelli, perché è l'unica cosa reale²⁵. La sintesi, cioè, non produce un grado ma ha un grado. E, tuttavia, se il grado è questa quintessenza della sintesi²⁶ in cui Freud avrebbe scorto il *fiat* della realtà psichica, e se la sintesi, vale a dire la realtà del reale, da quest'ultimo si distingue come un'ombra dal corpo che la proietta, se ne dovrebbe concludere, a rigore, che: 1. l'elemento a priori della sensazione non è poi così diverso da questa, almeno per come l'abbiamo descritta proprio seguendo le intuizioni di Scaravelli e 2. che la sintesi reale non è la percezione ma la sensazione. Chiediamoci, infatti, cosa significa che la sintesi abbia un grado, ossia in che rapporto, il grado, si trova nei confronti della sintesi: è la sua condizione o il suo prodotto? La sua causa o il suo effetto?

A nostro avviso, il punto reale della sintesi è il grado in quanto oggetto-evento, punto-nesso: differenziale. Sicché, non soltanto si deve dire che *la sensazione è il grado* allo stesso modo in cui il *fantasma è l'oggetto*. Ciò che, parimenti, occorre ammettere, almeno coerentemente con questa equivalenza, è che è la sensazione il vero priori, non la sensibilità²⁷. Come il fantasma, in effetti, la sensazione non ha un elemento a priori – il grado – ma è essa stessa a priori, sebbene sia di un a priori particolare che si tratta. Più che di a priori, in realtà, occorrerebbe parlare di qualcosa di “fondamentale”, perché se la psicoanalisi ci insegna che c'è una funzione fondamentale del fantasma, la filosofia ci insegna che v'è una funzione fondamentale della sensazione. Non però la filosofia critica kantiana. È bensì la filosofia precritica, kantiana e non, a mostrarci qualcosa come una sensazione o sentimento fondamentale. E ciò nella misura in cui il primo passo da compiere per comprendere qualcosa del doppio statuto dell'oggetto, cui fa il paio, in Kant, un doppio statuto del grado, è un passo in direzione dell'opposizione reale. Il saggio precritico sulle quantità negative, infatti, non è sol-

²⁵ L. Scaravelli, op. cit., pp. 170-173: reale è la sintesi e, a scopo illustrativo, cioè astrattamente, la sensazione.

²⁶ Ivi, p. 173.

²⁷ Il vero senso dell'intensità “non è anticipazione della percezione” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 306).

tanto la verità, *avant-coup*, delle pagine critiche dedicate alle *Anticipazioni della percezione*²⁸. Il saggio precritico è, altresì, ciò che ci permette di risolvere il problema della duplicità dei significati di realtà, esistenza, anticipazione e nulla in modo abbastanza semplice. In breve, filtrata dallo scritto sulle grandezze negative, anche la teoria kantiana della sensazione, al pari di quella lacaniana del fantasma, fornisce una soluzione teorica di grande eleganza e necessità che permette di articolare il rapporto del soggetto col significante o percezione e quello, di questo stesso soggetto, col godimento o affezione. Ma in cosa consiste questa soluzione?

Cominciamo dal primo punto. In che senso la sensazione è il grado? La sensazione è il grado nel senso che è l'aver luogo del grado, allo stesso modo in cui il fantasma è l'oggetto nel senso che è l'aver luogo dell'oggetto. C'è un grado: c'è la sensazione; c'è l'oggetto: c'è il fantasma. Simultaneamente. Sensazione e fantasma sono, in altre parole, le condizioni dell'apparizione di un'apparizione e, dunque, "l'essere dell'apparire"²⁹, la ragione del sensibile, l'astratto del vissuto o, ancora, la *quodditas* del *quid*³⁰. In effetti, "dalla intellesione di un fenomeno – scrive Kant in un frammento oscuro ma decisivo – discende: qualcosa esiste, qualcosa accade. Ciò significa già un ché di intellettualizzato, qualcosa di collocato nella forma del tempo. Il qualcosa è la realtà (sensazione), l'accadere è l'esistenza come conseguenza"³¹, ossia come organamento della realtà-sensazione nella forma-tempo della *Gegenständlichkeit* intenzionata³². Eppure, siffatta intellesione può esser condotta sia assumendo un punto di vista intensivo che un punto di vista estensivo sul fenomeno³³. Ed è estensivamente che, dall'esistenza del grado (qualcosa accade), inferiamo quella della sensazione come della sua premessa (qualcosa esiste). Al contrario, intensivamente, ossia da un punto di vista genetico e non fenomenologico, si deve dire,

²⁸ Sulla relazione tra le *Anticipazioni* e il saggio precritico. Cfr. P. Guyer, op. cit., p. 199 e M. Giovanelli, op. cit., p. 41.

²⁹ Utilizzo questa espressione nel senso conferitole da Sandro Palazzo. Cfr. S. Palazzo, *Atto, differenza, contingenza. Su alcune implicazioni ontologiche della filosofia trascendentale di Fichte*, in *Principio, metodo e sistema nella filosofia classica tedesca*, G. Basileo e G. Di Tommaso (a cura di), Inshibboleth, Roma 2019, pp. 163-217.

³⁰ Per un'analisi feconda del nesso tra questi due aspetti come nesso costitutivo della realtà del reale si rimanda ai lavori di R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Boringhieri, Torino, 2008 e *Canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017. Ma cfr. anche, *Il pensiero bastardo*, cit., pp. 66 e ss.

³¹ *Refl.* 4684, *Ak.* 17:670, trad. nostra.

³² Qui l'esistenza è esistenza modale: la contro-effettuazione della realtà intensa, il fatto dell'evento.

³³ È quella che Henry Allison ha chiamato una "dual-aspect ontology" (H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, Londra 2004, p. 53).

piuttosto, che c'è la sensazione – il campo trascendentale – perché c'è il grado – la sua equazione differenziale – e che, in modo analogo, c'è il fantasma – di nuovo il campo trascendentale – perché c'è l'oggetto – ancora la sua equazione. Detto ancora altrimenti, è perché il differenziale *esiste*, che qualcosa, sia esso la sensazione o il fantasma, *accade* come la sua conseguenza³⁴. Il legame tra sensazione e grado, da un lato, fantasma e oggetto *a piccolo* dall'altro, è infatti quello tra una conclusione e la sua premessa o, nel linguaggio kantiano, tra il condizionato e la condizione: un legame necessariamente disgiuntivo.

Per Kant la condizione è ciò tramite (*wodurch*) cui il condizionato è dato. Ma ciò tramite cui il condizionato è dato e questo stesso dato differiscono radicalmente al punto tale che la datità del condizionato coincide col venir meno della condizione (dell'esistenza della barra, lo si è visto, ne sappiamo solo a posteriori osservando lo scambio delle polarità). Più in particolare, “*das Materielle [Reale] wodurch etwas Existierendes gegeben wird*”³⁵ si distingue da questo esistente come un evento dal suo proprio accadimento o, ma è lo stesso, come la *ratio* dal suo *rationatum*. Il fantasma e la sensazione, cioè, sono sì ciò che riferisce l'intenso all'esteso dando luogo a una contrarietà qualitativa, ma il grado e l'oggetto *a piccolo* sono le condizioni trascendentali di questo riferimento. In quanto tali, nelle opposizioni reali che pure generano, essi però restano velati: presenti come gli assenti. E ciò nella misura in cui, diversamente dalla contraddizione logica, l'opposizione reale presuppone sempre un *tertium comparationis*: qualcosa che lega gli opposti permettendone un rimando reciproco, o “intraespressione”³⁶, nei termini di un + e di un -. Si tratta, nello specifico, di un punto neutro che separa i contrari permettendo a ciascuno di convertirsi nell'altro. E, nondimeno, posto che la differenza tra i due movimenti o forze opponentesi è =0, lo statuto di questo punto-piega non può che essere paradossale. All'interno del campo che pure genera, l'oggetto-grado, in realtà, non esiste, ma insiste: insiste come una soglia atopica e atemporale (non estesa, non numerica, non rappresentabile) grazie a cui i contrari si determinano reciprocamente e, altrettanto reciprocamente, si rimuovono in quanto tali. Né positivo né negativo, né in quiete né in moto, il terzo elemento è, bensì, “il mezzo tra i due”³⁷, quantunque sia di uno strano mezzo che si tratta...

³⁴ Che il grado sia un differenziale è la tesi sostenuta da Maimon, Cohen e Deleuze.

³⁵ *KdU, Introduzione*, § 7, p. 30.

³⁶ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 134. O “sintesi reciproca [...] fonte di produzione di oggetti reali” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 225-226).

³⁷ *Refl.* 6317, *Ak.* 18:625, trad. nostra.

4. *Tutto è singolare, tutto è ordinario*

È “difficile farsi un’immagine di qualcosa che esercita la propria azione nel tempo pur non essendo tempo”³⁸ e, nondimeno, è solo quando riusciamo in questa impresa che l’empirismo diviene trascendentale e l’estetica si trasforma in una disciplina apodittica³⁹. Tuttavia, la filosofia che ha fatto della distorsione dei sensi la sua pedagogia prediletta non è quella critica di Kant. È bensì la “filosofia dell’espressione”⁴⁰ di Leibniz e Spinoza, a mostrarci che v’è una funzione fondamentale della sensazione fornendoci parimenti la chiave per accedere a quell’altro modo di ricevere, insensibile e pulsionale, cui si è fatto riferimento all’inizio. Spinoza lo fa nel secondo libro della sua *Etica*, quando definisce il rapporto tra mente e corpo nei termini di una corrispondenza immediata e perfetta in assenza di relazione causale. “Affetto” è, non a caso, il nome per questo parallelismo che Spinoza così definisce: “Per affetto intendo le affezioni del corpo da cui la potenza di agire del corpo stesso viene aumentata o diminuita, aiutata o impedita, e insieme (*simul*) le idee di queste affezioni”⁴¹.

Ora, benché non impieghi ovviamente il termine, Spinoza pensa qui l’affettività come un campo trascendentale polarizzato⁴². I suoi estremi reciprocamente influenzantesi sono la mente e il corpo o, ma è lo stesso, l’idea e la cosa, l’azione e la passione. Che siano reciprocamente influenzantesi, significa che si danno contemporaneamente quantunque non comunichino tra di loro. L’affetto, infatti, non è nient’altro che l’idea di un’affezione ma, tra quella e questa, non c’è nessun passaggio di informazione: le idee e le affezioni si scambiano vicendevolmente di posto passando per un essere che, in quanto tale, ossia secondo la sua natura, non è né idea né affezione, né mente né corpo, eppure un certo rapporto del primo termine col secondo, una singolare proporzione di quiete e movimento⁴³. Ma allora, al pari del grado e dell’oggetto *piccolo a*, anche questa cifra individuante è una piega, ossia una scissione leibniziana che rinvia l’uno all’altro i termini così divisi secondo la

³⁸ L. Scaravelli, op. cit., p. 97.

³⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 79-80

⁴⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 9-19 e pp. 253-265.

⁴¹ *Eth.* III, def. III. Cfr. Spinoza, *Etica*, cit., p. 897, corsivi nostri.

⁴² “L’affetto è una struttura bipolare, ossia la *simultaneità* di un’affezione corporea e dell’idea di quella affezione [...] Intendere la natura di tale simultaneità e bipolarità è essenziale per intendere la natura dell’affetto” (F. Mignini, *L’Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Urbino 2002, pp. 113).

⁴³ “I corpi si distinguono rispettivamente in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza” (Spinoza, *Eth.* II, prop. XIII, lemma 1, in *Etica*, cit., p. 850). Sul punto cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Édition de Minuit, Parigi 1988, pp. 40 ss.

legge, spinoziana, del *simul natura*⁴⁴. È la piega, in effetti, a formare quel campo che Leibniz chiama monade e caratterizza come un singolare rapporto tra un interno e un esterno: anima è il nome per quest'interno intenso, il nome del soggetto per il mondo; materia quello per quest'esterno esteso, il nome del mondo nel soggetto. Che sia un rapporto singolare – Deleuze parla in proposito di una “quasi tensione schizofrenica”⁴⁵ – dipende dal fatto che ciò a cui assistiamo, quando incontriamo una monade, o una chiesa barocca, è l'assenza di rapporto messa in scena (si ricorderà la bellezza della castrazione che è il fantasma) tra un interno sempre più interno e un esterno sempre più esterno. Anche la monade, cioè, è un fantasma: un equilibrio metastabile tra una spontaneità infinita e una recettività infinita. O, per dirlo nel linguaggio utilizzato sinora, tra una percezione infinita espressa da una *magnitudo* che domanda solo “che cosa” e un'affezione infinita che, costretta, registra viceversa solo un “quanto”.

Detto diversamente, quando ci imbattiamo in una monade, quello che incontriamo non è altro che un *come*, una certa maniera d'essere⁴⁶, perché, se è vero che siamo tutti picchiati, pure bisogna riconoscere che nessuno lo è allo stesso modo di un altro (in Leibniz il principio d'indiscernibilità sposa la *lex continui*). Ogni cosa che è, in fin dei conti, è piegata, ma ogni cosa che è ha un'idea diversa di questa affezione. Un'idea come un fantasma, una sensazione o un affetto di bellezza⁴⁷, di quella bellezza che William Hogarth⁴⁸, rappresenta, non per niente, così:



⁴⁴ Per una ricognizione dell'uso spinoziano di questa espressione cfr. V. Morfino, *L'uso dell'avverbio 'simul' nell'Etica*, in G. D'Anna, V. Morfino (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano 2012, pp. 355-378.

⁴⁵ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 55.

⁴⁶ Il *sinthomo* è il nome lacaniano della sublimazione freudiana. Esso rappresenta il modo singolare che ciascuno ha di godere ed esprime l'alleanza del fantasma con la pulsione.

⁴⁷ “Essa è, al limite, non più rappresentazione di un oggetto esterno, ma il mio stesso stato rappresentativo” (O. Chedin, *L'Esthétique e Kant*, Vrin, Parigi 1982, p. 11).

⁴⁸ Lacan commenta la serpentina di Hogarth nel Seminario XXIII (cit., p. 65).

Abbiamo quindi quattro termini con cui fare i conti quando sottoponiamo i nostri sensi alla prova del trascendentale: la Cosa, l'Io, l'oggetto *a* e il fantasma; il reale, il *Gegenstand*, il grado e la sensazione; il corpo, la mente, il rapporto e l'affetto; la materia, l'anima, il differenziale e la monade. Quattro termini, ma sempre uno stesso rapporto che, estensivamente, si scrive come rapporto tra i primi due termini della serie; intensivamente, invece, come rapporto tra gli ultimi due. Che sia lo stesso, dipende dal fatto che è sempre un rapporto tra condizione e condizionato, ciò che *esiste* e ciò che, come una sua conseguenza, *accade*. Invero, la differenza tra principio e principiato si riflette all'interno di questo nell'opposizione tra reale e realtà allo stesso modo in cui, per il Platone del *Filebo*, la differenza tra la il Bene e la mescolanza di cui è causa si specchia, all'interno di questa, nella differenza tra il limite e l'illimitato, il *péras* e l'*apeiron* (*Fil.*, 27 e). Affinché la mescolanza sia buona (*Fil.*, 65 a), in effetti, è necessario ammettere l'esistenza di una causa distinta da essa (*Fil.*, 54 a 5; e anche *Fil.*, 27 b 1-2). E però, dato il carattere intelligibile del Bene e quello sensibile del misto, il loro legame non potrà essere che disgiuntivo: il Bene, cioè, come causa della mescolanza dei contrari, in quella stessa mescolanza non si vedrà. E non si vedrà, spiega Platone al solito per bocca del ventriloquo Socrate, non già per un difetto di luce ma, al contrario, per il suo eccesso. Questo, in definitiva, significa che il Bene è *epèkeina tes ousias* (*Resp.*, 509 b 9) e Socrate, nel *Filebo*, è piuttosto esplicito circa l'impossibilità di coglierne, per questo motivo, la natura "chiaramente per sé" (*Fil.*, 61 a 5-6). Tutto ciò che è possibile fare, dice all'impaziente Protarco, è operare quasi per divinazione (*Fil.*, 64 a 2-3) nel tentativo di avvicinarne la casa (*Fil.*, 64 c 1-2), ché "se uno, cercando una determinata persona, prima si informasse sulla sua dimora, avrebbe già un grande aiuto per trovare colui che cerca" (*Fil.*, 61 b 2-3).

Tutto ciò che è possibile fare, in altre parole, è parlare del figlio (*Resp.*, 506 d – 507 a). E, nondimeno, lungo tutto il dialogo, è proprio nel figlio che il Bene si lascia anticipare nella percezione. *Péras*, infatti, è il vestibolo del Bene, allo stesso modo in cui, per Kant e Lacan, l'oggetto-di-fronte è il fantasma-sensazione dell'oggetto-dietro. Perciò, quando incontriamo una monade o esprimiamo una preferenza, possiamo davvero esclamare, insieme con il Balthazar di Maurice Leblanc⁴⁹, "tutto è ordinario, tutto è singolare!" "Tutto è sempre la stessa cosa", amava ripetere Leibniz, "a parte il *grado* di perfezione".

⁴⁹ Il riferimento è al protagonista del romanzo del 1925 di Maurice Leblanc: *La vie extravagante de Balthazar*.

Bibliografia generale

- Ables B., *The Anticipations of Sensation: Deleuze and Kant on the intensive Ground of Sensible Experience*, in “Deleuze Studies”, 11, 3, pp. 356-378.
- Abraham N., Torok M., *L'écorce et le noyau*, Flammarion, Parigi 1987; tr. it. di F. Ortu, *La scorza e il nocciolo*, Borla, Roma 2009.
- Aleman J., Castro E., Tizio H., Vicens V., *Lakant*, École de la Cause freudienne, Parigi 2003; tr. it. di C. Licitra Rosa, *Lakant*, Borla, Roma 2005.
- Alesse, F., *La dottrina delle πρόληψεις nello Stoicismo antico*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, 64, 1989, pp. 629-645.
- Alexandre M., *Lecture de Kant*, Puf, Parigi 1978.
- Allen R., *Plato's Parmenides*, Yale University Press, New Haven 1997.
- Allison H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Yale University Press, Londra 2004.
- Alquié F., *La Critique kantienne de la métaphysique*, Puf, Parigi 1968.
- Arnoldt E., *Gesammelte Schriften*, Voll. II, Bruno Cassirer, Berlino 1906-11.
- Aulagner P., *La violence de l'interprétation*, Puf, Parigi 1975; tr. it. di A. Lucchetti, *La violenza dell'interpretazione. Dal pittogramma all'enunciato*, Borla, Roma 1994.
- Bacon F., *The Brutality of Facts: Interviews With Francis Bacon*, a cura di D. Sylvester, Thames & Huson 1975; tr. it. di N. Fusini, *La brutalità delle cose. Conversazioni con David Sylvester*, Fondo Pier Paolo Pasolini, Roma 1991.
- Basch V., *De l'imagination dans la théorie kantienne*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 12, 1904, pp. 425-440.
- Baumgarten A. G., *Metaphysica*, Hemmerde, Halle 1757.
- Bencivenga E., *La rivoluzione copernicana di Kant*, Boringhieri, Torino 2000.
- Bennett J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- Benoist J., *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Puf, Parigi 2006.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, Parigi 1927; tr. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.
- Id., *L'énergie spirituelle*, Alcan, Parigi 1919; tr. it. di G. Bianco, *L'energia spirituale*, Cortina, Milano 2008.
- Blanchot M., *L'Espace littéraire*, Gallimard, Parigi 1955; tr. it. di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967.
- Böhme G., *Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution*, in "Kant-Studien", 70, 1, 1979, pp. 1-16.
- Bonazzi M., Tonazzo D., *Lacan e l'estetica. Lemmi*, Mimesis, Milano 2015.
- Botella S., Botella C., *La figurabilité psychique*, Delachaux et Niestlé, Parigi 2001; tr. it. di R. Clemenzi Ghisi, M. Dallaiti, *La raffigurabilità psichica*, Borla, Roma 2004.
- Bousseyroux M., *Réalité, fantasme et réel*, in "L'en-je lacanien", 9, 2, 2007, pp. 139-158.
- Broad C. D., *Kant: An Introduction*, Cambridge University Press, Londra 1978.
- Carabellese P., *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatica, Bari 1969.
- Carboni M., *Non vedi niente lì? Sentieri tra arti e filosofie del presente*, Castelvecchi, Roma 2011.
- Chedin O., *L'Ésthetique e Kant*, Vrin, Parigi 1982.
- Chenet F. X., *L'assise de l'ontologie critique. L'Ésthetique transcendente*, P.U.L., Lilla 1994.
- Chiereghin F., *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- Cohen H., *Das Prinzip der Infinitesimal-methode und seine Geschichte*, Dümmers, Berlino 1883.
- Id., *Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft [1907]*, in *Werke*, Olms, Hildesheim 1978.
- Id., *Kants theorie der Erfahrung*, Bruno Cassirer, Berlino 1918.
- De Vleeschauwer H.-J., *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, De Sikken-Champion-Nijhoff, Antwerpen-Parigi-Graevenhage 1934-37.
- Delbos V., *La Philosophie pratique de Kant*, Alcan, Parigi 1905.
- Delekat F., *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1963.
- Deleuze G., *Le bergsonisme*, in "Initiation philosophique", 76, Puf, Parigi 1966; tr. it. di P. A. Rovatti, D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.

- Id., *Différence et répétition*, Puf, Parigi 1968; tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1996.
- Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1968; tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2006.
- Id., *Synthèse et temps*, lezioni su Kant del 14, 21, 28 marzo e del 4 aprile 1978 all'Università Parigi-VIII (Vincennes). Testo trascritto reperibile online in <http://www.webdeleuze.com>; *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Mimesis, Milano 2004.
- Id., (con) Guattari F., *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Éditions de Minuit, Parigi 1980; tr. it. di G. Passerone, M. Guareschi, P. Vignola, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- Id., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, Parigi 1981; tr. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995.
- Id., *La pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1988; tr. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Parigi 1989; tr. it. di S. Verdicchio, *Bartleby, la formula della creazione*, in Deleuze G., Agamben G., *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, Macerata 1993.
- Id., a cura di A. Pardi, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona, 2010.
- Id., (con) Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1991; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.
- Id., *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1993; tr. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996.
- Delfour J.J., *Une équivocité énigmatique dans le quatrième paralogisme de la Critique de la raison pure. La labilité de la frontière entre réalité et effectivité*, in "Kant-Studien", 88, 3, 1997, pp. 280–310.
- Derrida J., *La vérité en peinture*, Flammarion, Parigi 1978; tr. it. di G. Pozzi, D. Pozzi, *La verità in pittura*, Newton Compton, Roma 1981.
- Id., *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Parigi 1990; tr. it. di A. Cariolato, *Memorie di un cieco: l'autoritratto e altre rovine*, Abscondita, Milano 2015.
- Id. *Khôra*, Galilée, Parigi 1993; tr. it. di F. Garritano, *Chôra*, Jaca-

- book, Milano 2019.
- Di Tommaso G., Basileo G., (a cura di) *Principio, metodo e sistema nella filosofia classica tedesca*, a cura di G. Basileo e G. Di Tommaso (a cura di), Inschibboleth, Roma 2019.
- Dyson H., *Prolepsis and Ennoia in the early Stoa*, De Gruyter, Berlino 2009.
- Eco U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.
- Eidelsztein A., *El grafo del Deseo*, Letra Viva, Buenos Aires 2005; tr. it. di M. Milanaccio, *Il grafo del desiderio. Formalizzazioni in psicoanalisi*, Mimesis, Milano 2015.
- Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973.
- Falkenstein L., *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto 1995.
- Fasolo G., *Tempo e durata. Il luogo del presente in Aristotele e Bergson*, Albo Versorio, Milano 2005.
- Fergnani F., Rovatti P. A., (a cura di), *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977.
- Fichte J.G. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth, H. Gliwitsky (a cura di), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 sgg., *Bd. I, 2, VI, 483 s.*; traduzione di A. Tilgher, rivista da F. Costa, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Frank P., *Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die kantische Philosophie*, in "Kant-Studien", 21, 1911.
- Freud S., *Lettere a Wilhelm Fliess*, Boringhieri, Torino 2008.
- Id., *Opere complete*, vol. III, Boringhieri, Torino 1978.
- Id., *Opere complete*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1989.
- Id., *Opere complete*, vol. X, Boringhieri, Torino 1989.
- Id., *Opere complete*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 2000.
- Id., *Opere complete*, vol. II, Boringhieri, Torino 2010
- Gallo F., *Introduzione a: K. L. Reinhold, G. E. Schulze, J. G. Fichte, S. Maimon, Modelli post-kantiani del trascendentale*, Unicopli, Milano 1993.
- Gambazzi P., *Sensibilità, immaginazione e bellezza. Introduzione alla dimensione estetica nelle tre Critiche di Kant*, Libreria Universitaria, Verona 1981.
- Gentile G., *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Giovanelli M., *Reality and negation. Kant's Principle of Anticipations of Perception*, Springer, Berlino 2011.
- Glidden D., *Epicurean Prolepsis*, in "Oxford Studies", 3, 1982, pp. 175-217.
- Granel G., *Remarques sur le nihil privativum dans son sens kantien*,

- in "Philosophie", 14, 1987, pp. 71-88.
- Gueroult M., *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, Alcan, Parigi 1929.
- Guyer P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Haag J., *Erfahrung und Gegenstand: das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Klostermann, Francoforte s. M. 2007.
- Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, J. A. Gebhardt (a cura di), Bamberg und Würzburg; traduzione e curatela di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.
- Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding*, Klostermann, Francoforte s. M. 1984; tr. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989.
- Id., *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, Klostermann, Francoforte s. M., 1987.
- Hempel C.G., *Grundzüge der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft*, Bertelsmann, Düsseldorf 1974.
- Henry M., *Phénoménologie matérielle*, Puf, Parigi 1990.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, C.H. Beck, Monaco 2000; tr. it. di S. Carboncini, P. Rubini, P. Rumore, *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 2010.
- Hogan D., *Noumenal Affection*, in "Philosophical Review", 118, 4, 2009, pp. 501-532.
- Holzhey H., *Kants Erfahrungsberiff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Schwabe&Co., Basilea-Stoccarda 1970.
- Id., *Das philosophische Realitätsproblem: Zu Kants Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit*, in *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Olms, Hildesheim 1984.
- Honnefelder L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner, Amburgo 1990.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 1978.
- Leibniz G. W., *Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhardt (a cura di), Weidmann, Berlino 1890; traduzione e curatela di D. Bianca, *Scritti filosofici*, voll. 2, Utet, Torino 1967-68.
- Liotard J.-F., *Discours et figure*, Klincksieck, Parigi 1971; tr. it. di F. Mazzini, *Discorso, Figura*, Mimesis, Milano 2008.
- Id., *Heidegger et Les juifs*, Galilée, Parigi 1988.
- Id., *Emma*, in "Nouvelle Revue de Psychanalyse", 39, 1989, pp. 43-70.

- Id., *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Parigi 1991.
- Id., *The phrase-affect (from a supplement to The 'Differend')*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 32, 3, 2001, pp. 234-241.
- Isnardi Parente M., (a cura di), *Stoici antichi*, voll. 2, Utet, Torino 1989.
- James W., *Essays in radical empiricism*, Cornell University Library, New York 1912; tr. it. L. Taddio, *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009.
- Jankélévitch V., *L'Irreversible et la nostalgie*, Flammarion, Parigi 1974.
- Jankowiak T., *Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes*, in "Kantian Review", 18, 3, 2013, pp. 387-412.
- Kaulbach F., *Die Kantsche Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers*, in "Kant-Studien", 55, 2, 1964, pp. 194-220.
- Kisser T., Leinkauf T., (a cura di), *Intensität und Realität: Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und Quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*, De Gruyter, Berlino 2016.
- Kleinschmidt E., *Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert Taschenbuch*, Wallstein, Gottinga 2004.
- La Rocca C., *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.
- Id., *Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? Condizioni e processo della conoscenza empirica in Kant*, in A. Moretto (a cura di), *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, temi e prospettive*, Il Poligrafo, Padova 2004.
- Lacan J., *Une pratique du bavardage*, in "Ornicar?", 19, 1979.
- Id., *L'insu que sait de l'Une bévue*, in "Ornicar?", 17-18, 1979.
- Id., *Le Séminaire. Livre I. Les Écrits techniques de Freud. [1953-1954]*, Seuil, Parigi 1998; tr. it. A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud [1953-1954]*, Einaudi, Torino 2014.
- Id., *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie et dans la technique psychanalytique [1954-1955]*, Seuil, Parigi 1977; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi [1954-1955]*, Einaudi, Torino 2006.
- Id., *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet [1956-1957]*, Seuil, Parigi 1994; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettuale [1956-1957]*, Einaudi, Torino 2007.
- Id., *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation [1958-1959]*, Éditions de la Martinière, Parigi 2013; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione [1958-1959]*, Einaudi, Torino 2016.

- Id., *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960], Seuil, Parigi 1986; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi* [1959-1960], Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse* [1962-1963], Seuil, Parigi 2004; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia* [1962-1963], Einaudi, Torino 2007.
- Id., *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964-1965], Seuil, Parigi 1973; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* [1964-1965], Einaudi, Torino 2003.
- Id., *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [1964-1965].
- Id., *Le Séminaire. Livre XIV. Logique du fantasme* [1966-1967].
- Id., *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* [1975-1976], Seuil, Parigi 2006; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo* [1975-1976], Astrolabio, Roma 2006.
- Id., *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure* [1977-1978].
- Id., *Scritti*, voll. 2, tradizione e curatela di G. Contri, Einaudi, Torino 2002.
- Id., *Altri scritti*, traduzione e curatela di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013.
- Id., *Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques*, a cura di di J.-A. Miller, Seuil, Parigi 2005; tr. it. di A. Di Ciaccia, *Dei Nomi-del-Padre* [1963] seguito da *Il trionfo della religione* [1974], Einaudi, Torino 2006.
- Lachièz-Rey P., *L'idéalisme kantien*, Vrin, Parigi 1950.
- Lambert J. H., *Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, in *Philosophische Schriften*, Olms, Hildesheim 1965.
- Lange H., *Kants modus ponens. Überlegungen und Vorschläge zu einer analytischen Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1988.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, voll. 2, Puf, Parigi 1967; traduzione e curatela di G. Fuà, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1968.
- Laplanche, J. *Problématiques VI, L'après-coup*, Puf, Parigi 2006.
- Lawrence D. H., *Scritti sull'arte*, Tema Celeste, Siracusa 1991.
- Leoni F., *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*, Mimesis, Milano 2004.
- Id. *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano 2019.
- Long A. A., *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 18, 1971, pp. 114-133.

- Longuenesse B., *Kant and the Capacity to Judge Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, Princeton 1998;
- Lugarini L., *La logica trascendentale kantiana*, Principato, Milano-Messina 1950.
- Luporini C., *Spazio e materia in Kant*, Sansoni, Milano 1967.
- M.A.C. Jorge, *Le quattro dimensioni del risveglio: sogno, fantasma, delirio, illusione*, in http://website.lacan-con-freud.it/ar/jorge_risveglio.pdf.
- Mach E., *Die Principien der Wärmelehre historisch-kritisch entwickelt*, Barth, Leipzig 1900.
- Maier, A. *Kants Qualitätskategorien*, in “Kant-Studien”, *Ergänzungsheft*, 65, 1930, pp. 32-70.
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Parigi 1997; tr. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Édition de Minuit, Parigi 1988.
- Matte Blanco I., *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-logic*, Gerald Duckworth&Company, Londra 1975; tr. it. di P. Bria, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000.
- Meillassoux Q., *Après la finitude. Essay sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Parigi 2012; tr. it. M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012.
- Dolar M., *A voice and nothing more*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 2006; tr. it. di L. F. Clemente, *La voce del padrone. Una teoria della voce tra arte e psicoanalisi*, Orthotes, Napoli 2014.
- Meyer M., *Le paradoxe de l'objet chez Kant*, in “Kant-Studien”, 68, 3, 1978, pp. 290-304.
- Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Urbino 2002.
- Miller J.-A., *Du symptôme au fantasme, et retour. Cours du 1982-1983*, in <http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/1982-1983-Du-sympt%C3%B4me-au-fantasme-et-retour-JA-Miller.pdf>;
- Id., *I paradigmi del godimento*, a cura di A. Di Ciaccia, S. Sabbatini, Astrolabio, Roma 1994.
- Id., *Logiche della vita amorosa*, a cura di A. Di Ciaccia, traduzione di E. Macola, Astrolabio, Roma 1997.
- Id., *Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, a cura di E. Di Francesco, F. Lolli, A. Di Ciaccia, traduzione di L. Ceccherelli, Quodlibet, Macerata 2015.

- Id., *L'inconscio e il corpo parlante*, Presentazione del tema del X Congresso dell'AMP a Rio de Janeiro nel 2016, AMP, *Aggiornamento sul Reale nel XXI secolo*, Scilicet, Alpes 2016.
- Moretto M., *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padova 1999.
- Morfino V., D'Anna G. (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano 2012.
- Nayak Abhaya C., Sotnak E., *Kant on the Impossibility of Soft Sciences*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 75, 1, 1995, pp. 133-151.
- Novalis, *Opera filosofica*, a cura di F. Desideri e G. Moretti, Einaudi, Torino 1993, vol. I.
- Organte A., *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003.
- Palermo S. V., *Grandezza intensiva, realtà, oggettività. Kant e la fisica moderna nella lettura di Luigi Scaravelli*, in G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti (a cura di), *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 95-106.
- Panero A., *Kant, précurseur manqué de Bergson?*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 133, 2, 2008, pp. 133-145.
- Peirce C. H., *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, a cura di M. A. Bofantini, R. Grazia, L. Grassi, Einaudi, Torino 1980.
- Philonenko A., *L'oeuvre de Kant*, Vrin, Parigi 1969.
- Potestà A., *La "pragmatica" in Kant. Saperi al confine tra antropologia e criticismo*, Angeli, Milano 2004.
- Prauss G., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, De Gruyter, Berlino 1971.
- Id., *Kant und das Probleme der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974.
- Proust F., *Kant. Le ton de l'histoire*, Payot, Parigi 1991.
- Rogozinski J., *Kanten. Esquisses kantiennes*, Kimé, Parigi 1996.
- Romano C., *Critique de la raison pure, remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion ("table du rien")*, in *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Puf, Parigi 2011, pp. 415-432.
- Ronchi R. *Il pensiero bastardo. Raffigurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Marinotti, Milano 2001.
- Id., *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Boringhieri, Torino 2008.
- Id., *Canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Rosmini A., *Psicologia*, vol. I, Città Nuova, Roma 1988.
- Id. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, voll. III, Città Nuova Roma 2003-2005.

- Id., *Opere complete*, vol. I, Città Nuova, Roma 2003.
- Russell B., Whitehead A. N., *Principia Mathematica*, University Press, Cambridge 1925; tr. it. di L. Geymonat, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951.
- S. Tisseron, M. Torok, N. Rand, C. Nachin, P. Hachet, J.-C. Rouchy, *Le psychisme à l'épreuve des générations. Clinique du fantôme*, Dunod, Parigi 1995; tr. it. F. Ortu, *Lo psichismo alla prova delle generazioni. Clinica del fantasma*, Borla, Roma 1997.
- Sacchi D., *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Scaravelli L., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Schelling F. W. J., *Philosophie der Offenbarung [1858]*, in *Schellings Werke*, M. Schröter (a cura di), Oldenbourg & Beck, Monaco 1927-54, vol. VI, 1-2; introduzione, traduzione, apparati e note di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Rusconi, Milano 1997.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung [1819]*, Suhrkamp, Francoforte s. M., 1986.
- Schwarz W., *Kant's Categories of Reality and Existence*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 48, 1987, pp. 343-46.
- Scolozzi E., *L'epistemologia di Kant alla luce della disamina trascendentale della materia*, in G. Mari, F. Minazzi, M. Negro, C. Vinti (a cura di), *Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo*, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 95-106.
- Severino G., *L'immaginazione in Kant. Aspetti della seconda edizione della Critica della ragion pura*, in "Studi Kantiani", 3, 1990, pp. 29-61.
- Sini C., *Immagini di verità*, Spirali, Milano 1985.
- Id., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopoli, Milano 1987.
- Id., *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaca Book, Milano 2004.
- Spinicci P., *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Spinoza B., *Opere*, a cura di F. Mignini Mondadori, Milano 2007.
- Stampa M., *Modalità e teoria dell'oggetto nell' Analitica di Kant*, LED, Milano 2000.
- Tuppini T., *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005.
- Uehling T. E., *The Forgotten Principle. Kant's Anticipations of perception*, in G. Funke (a cura di), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 4-8 April, Bd. I, I, Bouvier, Bonn 1981, pp. 376-383.
- Vallenilla E. M., *Le problème du néant chez Kant*, L'Harmattan, Parigi 2000.

- Veca S. *Fondazione e modalità*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- Vernaux R., *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Aubier-Montaigne, Parigi 1967.
- Vitiello V., *Kant e il problema della finitezza*, in: *Kant oggi nel bicentenario della Critica della ragion pura. Atti del convegno di Saint Vincent*, ed. Saint Vincent, Saint Vincent 1981
- Warren D., *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, New York 2001.
- Whitehead A. N., *The concept of nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920; tr. it. di M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1951.
- Id., *Adventures of Ideas*, New American Press, New York 1933.
- Wolff R. B., *Kant's Theory of Mental Activity*, Peter Smith, Gloucester 1973.
- Zöller G., *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft*, in "Kant-Studien", *Ergänzungsheft*, 117, Gruyter, Berlino 1984, pp. 213-29.
- Zupančič A., *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Verso, Londra 2000; tr. it. di L. F. Clemente, *Etica del reale. Kant, Lacan*, Orthotes, Napoli 2012.

*Finito di stampare
nel mese di febbraio 2020
da Digital Team - Fano (Pu)*