

## Dentro-fuori l'*Estetica trascendentale*. Interiorità kantiana della psicoanalisi ed estraneità psicoanalitica all'esterno critico

Alessandra Campo

Il mondo esterno è la cosa con cui  
la coscienza deve sbrogliarsela  
sin da quando ci sono gli uomini che pensano  
e tentano una teoria della conoscenza

Lacan 2008: 56

### **Premessa: una questione, due lumi**

La distinzione dentro-fuori è una cartina di tornasole privilegiata per illuminare i rapporti tra criticismo e psicoanalisi. Lavorarla permette di rischiarare tanto il kantismo dell'ultima quanto la rilevanza psicoanalitica di alcuni assunti del primo<sup>1</sup>. Anzitutto, è una distinzione illuministica<sup>2</sup> conseguente la secolarizzazione dei fondamenti teologici intrapresa dagli amici della ragione, e sia la filosofia critica che la psicoanalisi sono inconcepibili senza i Lumi. In secondo luogo, l'apparato linguistico-concettuale con cui la articolano è il medesimo, così come medesima è la conclusione cui approdano: è al livello della percezione – una sensazione accompagnata da coscienza – che il contrasto tra dentro e fuori è tematizzato come tale: Io vs. non-Io, soggetto vs. oggetto, mente vs. corpo. La percezione, anzi, è questa stessa tematizzazione in atto. Ma non è primaria. La percezione, e il contrasto che la caratterizza, sono primi, ma senza priorità. Tuttavia, laddove il criticismo resta a questo livello pur sapendo che non è originario, la psicoanalisi non vi accomoda. Psicico, per Freud, non significa cosciente e la colpa della filosofia, ai suoi occhi, è aver perpetrato la credenza nel contrario macchiandosi di una miopia imperdonabile. Kant non fa eccezione. Nell'*Antropologia* riconosce che 'nel grande campo del nostro spirito solo pochi punti sono illuminati' (*Anthr.* §

---

<sup>1</sup> Ai rapporti tra Kant e la psicoanalisi sono stati dedicati diversi lavori. Per ragioni di spazio ricordiamo: Fell (1976); Brook (1988); Brook (2003); Zupančič (2000); Fulgencio (2001a), (2001b); Loparic (2003).

<sup>2</sup> È quando il Dio garante della verità, dell'armonia e della comunicazione tra gli esseri viene deposto che il soggetto si trova di fronte all'oggetto e il problema del rapporto tra un dentro e un fuori assume rilievo. Le metafisiche di Cartesio, Malebranche, Leibniz o Wolff lo risolvevano ricorrendo all'ipotesi-Dio, perché è Dio, per costoro, ad assicurare la realtà del mondo esterno, la veridicità delle nostre rappresentazioni e la connessione degli enti tra loro. Una volta amputata la metafisica del suo chimerico principio, però, come assicurarsi dell'*adequatio rei et intellectus*, interno ed esterno?

5, B16), ma né le *pensées imperceptibles* attenzionate da Cartesio né le *petits perceptions* esplorate da Leibniz costituiscono l'oggetto delle sue ricerche. Kant sa dell'inconscio<sup>3</sup>, ma si colloca nel sistema P-C. E, liquidando come dogmatico ogni tentativo di varcare i limiti fissati da questa soglia critica d'attenzione, ha fondato il diritto della filosofia moderna a reiterare il suo gesto.

Per l'idealista trascendentale il solo porto sicuro cui attraccare la nave dell'indagine filosofica è l'isola della conoscenza ricavata dall'applicazione delle categorie alle intuizioni. Attorno v'è l'oceano tumultuoso dell'illusione, a un tempo vitale e insidiosa. Attorno, precisa Freud, ma anche dentro, perché quello tra percezione e coscienza, prima di essere un sistema, è un intervallo. Tra le due, come tra l'organo fisico e la consapevolezza che ne abbiamo, 'le due sole cose note della vita dell'anima' (Freud 1979: 572) ancora per il Freud del *Compendio*, accadono moltissime cose, ma moltissime cose inconse. L'inconscio, scriveva a Groddeck già nel giugno '17, è 'il tanto cercato missing link' (Groddeck 1976: 18): una faglia tra percezione e coscienza che si 'situa' in un non luogo e costringe a porre *die Idee einer anderen Lokalität*: 'un altro spazio, un'altra scena, il 'tra' percezione e coscienza' (Lacan 2003: 55). Kant vi avrebbe scorto un concetto vuoto di intuizione sensibile, convinto che tra percezione e coscienza non c'è nulla che si possa conoscere. Il suo idealismo trascendentale è un monismo della rappresentazione costruito schiacciando le due estremità di P-C l'una sull'altra, ossia trascurando l'evidenza da cui parte la psicoanalisi e da cui, secondo la psicoanalisi, dovrebbe partire anche la filosofia: 'l'attuarsi di qualcosa nella psiche e il fatto che questo qualcosa sia noto, sono due faccende diverse' (Freud 1976: 663). L'io-penso, da questo punto di vista, somiglia a quel 'sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo per ascoltarne la voce' (ivi, 664) cui Freud allude nello scritto in cui presenta la sua 'scienza' come la terza ferita inflitta al narcisismo dei sapiens. E difatti, sempre nell'*Antropologia*, le sensazioni sono accostate a una plebe indomita e volgare dall'opinione troppo mutevole per meritare la regale analisi trascendentale (*Anthr.* § 10, B 33).

Freud, che dell'*Antropologia* possedeva una copia nella sua biblioteca (Fulgencio 2001a), non dovette stupirsi di trovarvi simili considerazioni. Pochissimi uomini hanno compreso che ammettere l'esistenza di processi psichici inconsci significa compiere un passo denso di conseguenze per la scienza e per la vita. I più si ritraggono spaventati, perché

---

<sup>3</sup> Per un panoramica sul tema e la letteratura di riferimento cfr. La Rocca (2007).

le due spiegazioni – che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per sé stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all’Io e gli si sottomettono – equivalgono all’asserzione che *l’Io non è padrone in casa propria*

Freud 1976: 664

La psicoanalisi rivendica a sé quest’asserzione costituendosi come l’ostacolo per tutte le filosofie della coscienza. Non, però, per provarle. ‘Nella psicoanalisi – scrive Freud – non abbiamo altra scelta: dobbiamo dichiarare che i processi psichici in quanto tali sono inconsci e paragonare la loro percezione da parte della coscienza alla percezione del mondo esterno da parte degli organi di senso;’ (Freud 1976: 54; ma anche Freud 1966: 557). Interno ed esterno, cioè, sono le due incognite entro le quali si scrive l’equazione P-C. Ed è per questo che, nel saggio sull’inconscio, Freud presenta l’ipotesi di un’attività psichica non cosciente come la prosecuzione della rettifica operata da Kant circa le nostre vedute sulla percezione esterna. Come Kant ‘ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest’ultima con il suo oggetto inconoscibile, così la psicoanalisi ci avverte che non è lecito porre la percezione della coscienza al posto del processo psichico inconscio che ne è l’oggetto’ (Freud 1976: 54). Al pari della realtà fisica, anche la realtà psichica non è tale e quale ci appare. E la consapevolezza di uno scarto tra in sé e per noi è la maggiore consegna del criticismo alla psicoanalisi.

La struttura di quest’ultima, d’altronde, è profondamente kantiana (Tauber 2009), perché ‘c’est solament à partir de la philosophie de Kant que la psychanalyse est concevable’ (Castro 2000: 67). Entrambe mettono in gioco funzioni incondizionate sia in ambito gnoseologico che etico, perché entrambe stabiliscono, tra fenomeni e noumeni, coscienza e inconscio, una distinzione senza dualismo tale per cui il primo non è in un altrove trascendente, ma vicino al secondo come l’ombra lo è col corpo che la proietta. Per Kant il noumeno è un altro punto di vista su una stessa cosa. Per Freud, similmente, non c’è che coscienza, ma nella coscienza, c’è qualcos’altro che non è altrove. E la distinzione tra due ‘realtà’ differenti per natura ma implicate necessariamente è funzionale, soprattutto, a limitare una certa, presuntuosa, onnipotenza e a stemperare un certo, indebito, entusiasmo o tono di distinzione che sia la filosofia, sia l’umanità tendono spesso ad assumere.

I. I due sensi del ‘fuori’

Non facciamo tutto noi, l'ente finito non è *causa sui*, i sensi non sono auto-attivi. Questo è il valore etico-estetico della distinzione per Kant: l'oggetto della conoscenza deve essere dato prima di e per poter essere pensato, e dato non all'intuizione, come pure si è lungamente creduto. L'intuizione è un riferimento immediato all'oggetto mediato dalla datità di questo nel modo dell'affezione, ossia un riferimento all'oggetto mediante la sensazione: 'l'effetto di un oggetto sulla nostra capacità rappresentativa in quanto noi veniamo affetti da quell'oggetto' (*KRV* A20-B34). Per Kant l'oggetto fenomenico insorge nella sensibilità come effetto dell'affezione di un oggetto in- o extra-sensibile e, di conseguenza, se pure la sensazione è modificazione della sensibilità, qualcosa che a priori è modificabile, essa è sempre anche avvertimento di ciò senza cui la sensibilità non vi sarebbe: non il dato, ma il darsi del dato, l'altro del dato. Solo la sensazione garantisce che l'oggetto fuori di noi sia sentito come tale, e ciò sebbene l'espressione 'fuori di noi' presenti un'ambiguità inevitabile. Kant lo riconosce confutando, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, il paralogismo dell'idealità del rapporto esterno<sup>4</sup>: 'fuori di noi', spiega, significa talvolta 'qualcosa che esiste come cosa in sé stessa [was als Ding an sich selbst], talaltra ciò che rientra semplicemente nel fenomeno esterno [was bloß zur äußeren Erscheinung gehört]' (*KRVA*373)<sup>5</sup>.

Nondimeno, dopo aver distinto tra 'oggetti empiricamente esterni che si trovano nello spazio' (*ibid.*) e oggetti esterni in senso trascendentale, Kant decide di occuparsi dei primi per evitare ogni incertezza. Nell'idealismo trascendentale, il rapporto tra esterno e interno è il rapporto tra un fuori e un dentro entrambi empirici, fenomenici perché, al fine di essere risolta senza ricorrere a paralogismi – inferenze erronee, ma intenzionali, che ipostatizzano pensieri –, l'antica questione del commercio dell'anima col corpo, deve tradursi, secondo Kant, in quella della connessione di due intuizioni diverse entro un'unica esperienza<sup>6</sup>. Solo una volta che il rapporto tra pensiero ed estensione è posto come rapporto delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni della nostra sensibilità esterna è possibile scongiurare il rischio connesso all'ipotesi di un'inferenza tra una causa esterna e il suo effetto interno che i sostenitori del dualismo sostanziale sono costretti a formulare: il dubbio sulla realtà del mondo fuori di noi. Diversamente dall'idealismo dogmatico, infatti, l'idealismo empirico non nega l'esistenza del mondo esterno<sup>7</sup>, ma la possibilità di conoscerlo immediatamente come si

---

<sup>4</sup> Dalla seconda edizione della *Critica* questa discussione sarà espunta e soppiantata, in risposta alla recensione che gli eclettici Garve e Feder fecero alla prima, dalla *Confutazione dell'idealismo*. Ma l'ambiguità permane.

<sup>5</sup> Buchdal commenta i sensi, fenomenico e noumenico, di 'fuori' (1989: 221).

<sup>6</sup> L'unico mondo mentale 'che si conosce' cui si oppone il mondo reale 'che è' (Carabellese 1969: 216).

<sup>7</sup> Sul fatto che l'idealista scettico sul mondo esterno e dogmatico su quello interno sia un cliché cfr. Thomas-Fogiel (2017).

conosce quello interno. Ciò perché, assumendo che gli oggetti dei sensi esistono fuori ‘anche secondo concetti puri dell’intelletto [...] anche senza i sensi’ (KRVA369), sempre giudicherà insufficiente il potere della rappresentazione di garantire la realtà dei suoi oggetti. L’esterno può essere solo inferito, ma l’inferenza da un effetto dato a una causa determinata è insicura, inaffidabile, di contro alla certezza istantanea e apodittica procurata dall’evidenza interiore. Kant ne conviene: ‘ciò la cui esistenza può essere soltanto inferita come causa di percezioni date ha un’esistenza dubbia’ (KRVA367), ed è per questo che si deve ammettere che gli oggetti dell’intuizione sensibile non sono mai cose in sé ma sempre ‘l’apparire di chissà quale sconosciuto oggetto’ (KRVA387).

Per l’idealista trascendentale il problema non è chiarire l’origine delle rappresentazioni a partire da cause efficienti del tutto estranee, ‘scambiando i fenomeni di una causa ignota per la causa fuori di noi’ (KRVA387), bensì capire perché le rappresentazioni della nostra sensibilità sono in connessione tra loro in un modo tale che le intuizioni esterne ‘possono essere rappresentate secondo leggi empiriche come oggetti fuori di noi’ (*ibid.*). Interno ed esterno, per lui, non significano ‘fenomeno’ e ‘noumeno’. E distinguervi equivale a individuare il fondamento dell’intuizione esterna, ovvero a chiedersi a quali condizioni è possibile rappresentare qualcosa come ‘esterno’. Com’è possibile, per un soggetto pensante, lo spazio? Questa è la domanda che residua dall’eliminazione di ogni fattore immaginativo e alla quale, secondo Kant, ‘nessun uomo può trovare una risposta, né mai potrà colmare questa lacuna del nostro sapere’ (KRVA393). Come il tempo, anche lo spazio è apriori: indeducibile e impercettibile come tale. L’*Estetica trascendentale* ne offre un’esposizione e, quanto alla lacuna, si limita a designarla ‘attribuendo i fenomeni esterni a un oggetto trascendentale che è la causa di questa specie di rappresentazioni ma che è del tutto oscuro’ (KRVA393). Il qualcosa di reale che corrisponde all’intuizione esterna è un fenomeno, perché lo spazio è un modo della rappresentazione interna in cui certe percezioni si connettono le une alle altre e che, al di fuori della nostra sensibilità, non è nulla. Impossibile, pertanto, che in esso sia dato qualcosa al di fuori di noi in senso trascendentale. Se un oggetto di tal sorta esistesse, non potrebbe essere rappresentato e intuito come ‘fuori’ perché ‘il fuori presuppone lo spazio, e la realtà dello spazio non è nient’altro che la percezione stessa’ (KRVA378).

Quest’ultima sia quando è interna che quando è esterna, è la coscienza di ciò che inerisce alla sensibilità, e gli oggetti che vi si annunciano non sono noumeni: è come rappresentazioni che i fenomeni sono reali nella percezione e reali perché, oltre all’intuizione, i fenomeni della percezione – una specie del genere *repraesentatio* distinto a sua volta in *sensatio* e *cognitio* –

contengono anche le materie ‘con cui viene *rappresentato* qualcosa di esistente nello spazio e nel tempo, ossia il reale della sensazione’ (*KRVB* 207).

## 2. Sentire dentro

La percezione, per Kant, è una coscienza empirica, ma empirici, sia intuizioni che concetti, lo sono ‘se vi è contenuta una sensazione’ (*KRVB*74). Così, almeno, dispone il secondo postulato empirico del pensiero: ‘reale nel senso di effettivo è ciò che aderisce [*zusammenhängt*] alle condizioni materiali dell’esperienza’ (*KRVA*218-B266), ossia alla sensazione ridotta a materia dei fenomeni. La percezione è ‘una rappresentazione accompagnata da sensazione’ (*KRV* B147), ‘una coscienza in cui si trova una sensazione’ (*KRVB*207) o, più semplicemente, ‘questa sensazione stessa’ (*KRVB*184), e se ‘la nostra conoscenza dell’esistenza [*Dasein*] delle cose si estende fin dove essa si arriva’ (*KRV* A226-B273), è perché, quando è la materia della percezione, la sensazione ‘contraddistingue una realtà a seconda che si riferisca all’una o all’altra specie dell’intuizione sensibile’ (*KRVA*374). In caso contrario, se cioè la sensazione fosse il fondamento ontologico del rappresentato in un senso né formale né categoriale, si ricadrebbe in quel realismo grossolano della sensazione – la sensazione ridotta a materia nel senso di *res*– che Kant sconfessa definendo ‘empirico’ il suo realismo e credendo, con ciò, di aver confutato l’idealismo empirico di Cartesio. La riduzione del fuori a spazialità è ciò che giudica la sua più grande conquista perché, separando lo spazio dall’essere, è persuaso di aver guadagnato al suo idealismo trascendentale la possibilità di raggiungere il mondo esterno senza uscire dal soggetto (*KRV* A370). Eppure, se ‘reale’ è ciò che è connesso con una percezione secondo leggi empiriche ed ‘empirico’ è ciò che è *rappresentato* come dato quanto alla sua esistenza, come può credere di aver confutato l’idealismo?

Kant ne è convinto perché col suo concetto non sensistico o non ontologico di sensibilità, una sensibilità senza sensi, senza sensazione – i sensi riscattati dalla rivoluzione copernicana sono intuizioni pure! – ha dimostrato una corrispondenza immediata tra esterno, l’empirico rappresentato nello spazio, e interno, l’empirico rappresentato nel rapporto temporale: il mondo esterno è il fenomeno del fuori, che il sentire, con la sua spazialità, ci dà come distinto dal fenomeno del dentro, che lo stesso sentire ci dà con la sua temporalità. Tuttavia, dov’è l’esteriorità se lo spazio è una forma dell’intuizione? Dov’è l’esterno trascendentale, se esso è ridotto all’esterno che ci risulta e che ci risulta, per di più, nella percezione? Solo la sensazione avverte quell’esistenza reale che non coincide con un’intuizione empirica perché è ‘un’impressione sensibile che supera l’esperienza’ (De Vleeschauwer 1936: 592). Scaltrito

dall'analisi trascendentale, però, Kant non parla più dell'esistente 'fisico' come causa della sensazione per porlo come l'aderente a questa nella percezione. La sensazione critica 'contiene un'esistenza [ein Dasein enthält]' (KRV A723-B751), ma un'esistenza modale, predicativa, il reale attestato dalla percezione risultando dall'attribuzione di un significato intuitivo a una determinazione concettuale. Ecco perché, nella *Critica* che assume il punto di vista della percezione per spiegare anche ciò che percezione non è, tutto finisce per essere rappresentazione. Percepire è dire no all'"affermazione incondizionata" (KRV A574-B602; *Refl.* 6324, *Ak.* 17: 646; *Refl.* 4113, *Ak.* 17:422) del reale della sensazione a vantaggio della sua declinazione in oggettività intenzionale. E questa declinazione è necessaria: la percezione deve rappresentarsi il sentito come comprensibile anche quando non lo comprende ancora.

Percepire è anticipare: andare incontro all'ignoto col noto. Ma sono spazio e tempo a combinare l'appuntamento. Ricettive solo in opposizione alla spontaneità dei concetti, le forme pure sono attive nello spegnere il fuoco della sensazione assegnando un limite all'illimitato del molteplice impressivo. Laddove la sensazione è rilievo di scansioni qualitative indecidibili, la percezione e il suo correlato oggettivo, la materia, sono "ciò che mostra l'effettività di qualcosa" (KRV A373) nello spazio-tempo. Ed è a questo *positum* che, per Kant, si riferiscono le espressioni 'sensazione di un oggetto' o di 'oggetto affettante i sensi'. La possibilità di attribuire le nostre sensazioni a qualcosa che è fuori di noi presuppone che questo fuori sia già dato come esterno e la materia della percezione è questo esterno: il modo legittimo per *rappresentarsi* la stimolazione dei sensi *dopo* che è avvenuta. La sua funzione di '*Mittelbegriff*' (Lachièz-Rey 1950: 460) è colmare il vuoto che si spalanca tra l'auto-costituzione del trascendentale puro e il fuori trascendentale una volta che li si è separati affermando che l'"essere non è un predicato reale". E nondimeno, finché la mediazione tra esterno e interno trascendentali è affidata a una rappresentazione, giudicare riuscita la *Confutazione dell'idealismo*<sup>8</sup> è davvero difficile. Secondo alcuni, del resto, ciò che Kant presenta come tale è solo una conferma dell'*Eстетica trascendentale*: una *petitio principii* con valore di 'tautologia' (Benoist 2006: 306). Kant vi si limita a ribadire la sua tesi sulla conoscenza perché quel che vuole dimostrarvi è che ogni empirica interiorità è condizionata da un'empirica exteriorità, ossia che 'la semplice coscienza, empiricamente determinata, della nostra esistenza [Dasein] dimostra l'esistenza [Dasein] degli oggetti nello spazio fuori di me' (KRV B275). Ma sempre di interiorità si tratta, perché le cose esterne esistono allo stesso modo del soggetto: come rappresentazioni di cui si è subito coscienti.

---

<sup>8</sup> Si tratta di una *vexata quaestio* di cui non possiamo occuparci qui. Sul problema, tra i classici, cfr. Ameriks (2000).

*Dasein* non è *Existenz*. L'esistenza estesa, l'oggetto della percezione determinato 'attraverso la categoria sotto il riguardo del tempo' (*KRVB423n*), non è l'esistenza intensa, 'difficilmente determinabile in rapporto alle tesi del criticismo' (De Vleeschauwer 1936: 590), che 'non è ancora una categoria' (*KRVB423n*). Le rappresentazioni della materia e delle cose corporee non si riferiscono a 'qualcosa che, in senso trascendentale, è fuori di noi' (*KRV A372*). La materia è solo 'un pensiero dentro di noi' (*KRV A385*) che, grazie al senso esterno, è rappresentato come 'fuori', benché solo empiricamente. Essa si dice 'esterna perché riferisce le percezioni allo spazio nel quale ogni cosa è fuori dall'altra mentre lo spazio stesso è in noi' (*KRVA370*), a riprova del fatto che l'idealista trascendentale sente soltanto dentro, benché nel dentro, e come dentro, senta anche il fuori.

### 3. Pensare fuori

Trasfigurata in pura forma, la realtà esterna diviene qualcosa di soggettivo anche se non in senso psicologico<sup>9</sup>. Ma nella misura in cui l'esteriorità fenomenica attinta dal criticismo non è l'inseità, la *Confutazione* dell'idealismo può ben dirsi fallita. Gli oggetti esterni sono ombre, parvenze. Kant lo sa e 'se ne deve pure contentare' (Carabellese 1969: 426), perché l'assioma su cui giura rompendo con la tradizione metafisica precedente – l'essere non è un predicato reale – significa sia che il reale, il reale come '*absolute Position der Sache selbst*' (*BGW*, 114), non è anticipabile, sia che, in fin dei conti, non si dà mai, in quanto tale, come fenomeno. Esso è pensabile sì, ma solo come oggetto trascendentale o puro mondo della qualità sensibile<sup>10</sup>, e ciò coerentemente col vizio tipico di tutti gli idealismi, trascendentale compreso, secondo Jean Wahl. Dovendo ammettere l'esistenza di qualcosa che non sia rappresentazione, essi lo includono come 'il punto di partenza di una riflessione' (Wahl 2020: 36): uno choc o vuota X inqualificabile e accidentale. Le impressioni dei sensi, infatti, 'danno il primo impulso per sviluppare tutta la capacità conoscitiva dei concetti' (*KRVB118*) e Kant, per questo, le chiama anche cause occasionali della loro produzione. Ma qualora si resti fedeli alla regola critica di non varcare i confini dell'esperienza possibile, 'nessuna ricerca sugli oggetti dei nostri sensi per quello che sono in sé stessi, ovvero a prescindere da ogni riferimento tanto rispetto all'intuizione interna che esterna' (*KRV A380*), può essere istituita. 'Costruire le prime sensazioni dei sensi è impossibile' (*Refl.* 3940, *Ak.* 17:356) e, nonostante la sensibilità sia

---

<sup>9</sup> L'Io-penso è una funzione logica. Altro discorso andrebbe fatto per l'appercezione pura ma non possiamo farlo qui.

<sup>10</sup> È Kant stesso a suggerirlo nella lettera a Herz del 12 febbraio 1772.

‘eccitata da oggetti del tutto distinti dai fenomeni che le sono in sé ignoti’ (*Proleg.* § 36, 15), Kant è categorico: ‘non si può sentire fuori di sé’ (*KRVA* 378). Sentire è conoscere e ciò che è fuori è sconosciuto.

Illegittimo, allora, attendersi una teoria critica della sensazione. Questa, onde disponibile, dovrebbe implicare una notizia sia della realtà a noi estranea che dell’atto del conoscere e, così, anche la soluzione dei problemi che la *Critica della ragion pura* vorrebbe porre. Certo, se il suo fine fosse offrire una teoria completa della conoscenza, Kant l’avrebbe dovuta inaugurare con una teoria della sensazione. Se non la sviluppa né crede, tutto sommato, sia doveroso farlo è perché nella *Critica* vuole svolgere esclusivamente l’ipotesi per cui in ogni conoscenza è implicato un fattore formale, persuaso che solo sopra di esso riposi la possibilità delle nostre conoscenze a priori. Del riferimento alla sensazione si serve solo per sottolineare che il conoscere umano non è creativo giacché dipende da qualcosa che il soggetto non produce essendogli, all’opposto, imposto da qualcosa d’altro, ma su come la sensazione sintetizzi quest’altro tace. La sensazione è il lato attivo della sensibilità cui non presta attenzione nel senso che l’assume già fatta in luogo di esplorare il suo farsi. E già fatta significa come ‘materia della percezione’ (*KRV* B209): un noema per l’intelletto. La percezione è distinta dalla sensazione come la consapevolezza di un oggetto lo è dal suo tramite, in quanto è la coscienza dell’influenza da parte di qualcosa di irriducibile alla sensazione di cui è causa. Ma Kant s’interdice di fantasticare su un *incontro* con questo ‘fuori’ come esistente per occuparsi del suo *riconoscimento* come un *ché* di esistente. Tuttavia, entro il suo stato sensibile di percipiente pensante, resta sempre qualcosa che non è della *mens* ma collima con essa, ‘ché basta che dell’Oggetto rimanga anche il solo e unico compito di far sorgere la sensazione, basta questo perché di lui, oggetto trascendentale, sia sempre presente in pieno tutta quanta la sua funzione’ (Scaravelli 1973: 151).

Malgrado gli sforzi di Kant per camuffarlo, il noumeno è un fondamento troppo vicino al fondato. Talmente vicino, che la celebre aporia di Jacobi prende forma da sé: ‘impossibile entrare nell’idealismo trascendentale senza l’oggetto affettante; impossibile rimanervi sulla base della sua presupposizione’ (Jacobi 1992: 73-74). Impossibile entrarvi perché senza la sua azione non c’è conoscenza. Impossibile rimanervi perché, sebbene il dualismo tra i due sensi impedisca di parlare di inferenza dall’uno all’altro così come di azione causale di uno sull’altro, rispetto all’oggetto affettante come fondamento sconosciuto dei fenomeni, entrambi i sensi si trovano nella condizione di effetti di una causa attiva inconoscibile. Kant, in accordo con i suoi presupposti, avrebbe dovuto giudicarne dubbia l’esistenza posto che, sul

fondamento della causa, inferita, delle sensazioni, non è possibile salvare la cosa in sé<sup>11</sup>. Se non lo fa, è perché con la cosa in sé voleva salvare sia il fuori spaziale fenomenico, sia il fuori del conoscere. La sua professione di agnosticismo, infatti, conduce abbastanza direttamente alla necessità della *Ding-an-sich* (Riehl 1876: 311) e, anzi, ostinandosi ad attribuire i fenomeni a una causa fuori di noi in senso trascendentale, quello metafisico del ‘fondamento, inferito, delle rappresentazioni’ (Carabellese 1969: 429) pare essere l’unico realismo che vuole salvare. Jacobi lo invitava a negare l’esistenza di qualcosa fuori di noi in senso trascendentale per risolvere le contraddizioni legate alla sua postulazione e alla qualificazione del suo rapporto con i fenomeni in termini causali. Ma Kant si rifiuta: la supposizione di un *an sich* dei corpi e della materia è indispensabile a distinguere tra i fenomeni e il loro ‘altro’. Una teoria della sensazione gli avrebbe permesso di distinguervi evitando quella professione e salvando i due sensi in cui si dice ‘fuori’. Ma nell’*Estetica*, dopo aver detto che è ‘Modifikation’ (*KRVA*129), non aggiunge altro.

Il risultato? L’aderenza del reale alla sensazione resta un postulato perché niente, entro l’impianto critico, assicura che alla sensazione-materia corrisponda qualcosa del reale avvertito dalla sensazione-modificazione. Il mondo della *Critica* è un mondo di effetti senza cause e agenti senza forze, e ‘senza’ non perché inattivi. Gli effetti sono senza cause e le forze sono senza agenti perché cause e agenti sono ignoti e perché ‘l’ignoto è ciò che, nel noto, ci incalza come l’elemento inquietante’ (Heidegger 1981: 140), rimosso il quale, si ha criticismo.

#### 4. *Esse est percipi*

Quando è modificazione, la sensazione è un atto di sintesi del noumeno col fenomeno, grazie a cui, soltanto, qualcosa come un ‘esterno’ può risultarci. Nondimeno, se c’è *Critica* a patto che questa mediazione saputa sensitivamente sia tradotta nel linguaggio intellettuale della percezione è perché percepire vuol dire darsi un’impressione invece di riceverla al fine, mai del tutto realizzato<sup>12</sup>, di non essere più invasi da ciò che sentiamo. Il mondo, è indubbio, ci trattiene tramite la sensazione, ma ‘pour l’homme, sentir c’est l’esclavage’ (Alexandre 1978: 24), e la percezione non fa altro che dominare questa servitù trasformando ciò che si sente in vantaggiosa informazione. Grazie al suo lavoro il sentito si fa sensibile e ‘sensibile’ vuol dire:

---

<sup>11</sup> Come realtà, essa è salvabile nella sua immediatezza di coscienza mentre, come causa inferita, bisogna riconoscere, seguendo ciò che Kant ha detto contro Cartesio, che la sua esistenza è incerta come quella dei corpi per gli idealisti.

<sup>12</sup> Nell’impossibilità di silenziare la sensazione risuona l’impossibilità, al cuore della seconda *Critica*, di avere una volontà santa. Non siamo esseri del puro conoscere così come non siamo esseri del puro volere. Sul punto: Scaravelli (1973: 74).

qualitativamente marcato. Di quel vago senso di mantenere e scartare che è la modificazione come mera registrazione di un dislivello, la percezione è la chiarificazione: l'attività con cui il contrasto tra dentro e fuori, reale e irreali, giunge ad essere avvertito come opposizione qualitativa. Che però la sensibilità resti, anche una volta che il dualismo è instaurato, sollecitata da oggetti 'del tutto distinti' dai fenomeni vuol dire che da essi è, in qualche modo causata, 'esistata' (Lyotard 1995: 128). Questa è la tesi della *Dissertatio* abiurata dal Kant critico. Ma la negazione cosciente non può nulla contro l'affermazione inconscia. 'L'idealità di tutti i fenomeni è l'unico riparo' (*KRV* A378), ma un riparo guadagnato con una rimozione non protegge a lungo. Rimosso non vuol dire eliminato. La sensazione critica è coscienza dell'esistenza, anziché esistenza, ma una coscienza che, indisturbata, continua a mediare tra l'esistente e l'intelletto. Il Kant lucido, risvegliato dal sonno dogmatico, nega che i fenomeni siano verissimi in quanto causati, ma la sensazione resterà sempre, per lui, un ponte tra la causa e l'effetto che, lungi dal coincidere con la percezione, è, semmai, ciò senza cui la percezione non vi sarebbe.

Ancora nella *Critica del Giudizio*, Kant definisce, sintomaticamente, la sensazione '*das Materielle wodurch etwas Existierende gegeben wird*' (*KDU* § 7, 30), perché è la sensazione che permette di essere realisti senza ricorrere al dualismo per giustificare la propria fede nell'esistenza nel mondo esterno. Ciò che la sensibilità riceve, la materia dei fenomeni, glielo dà infatti la sensazione come materia che significa, da sola, una sintesi 'estetica' (Gambazzi 1981: 21) o 'asintetica' (Proust 1991: 25): un interiorizzarsi del fuori non nel senso di un'introduzione della distinzione propriamente detta, l'opposizione qualitativa, in ciò che ne è privo. Il materiarsi di cui ne va nella sensazione come modificazione 'fa giungere la materia del mondo' (Escoubas 1986: 77): una materia intensa, *in fieri* che sarà stata *Dasein*, materia estesa, *après-coup*. La percezione, in altre parole, presenta qualcosa che si organizza anteriormente ad essa in un 'prima' in cui il soggetto è semplicemente colpito, vale a dire là dove non sente, se sensibilità è trattamento spazio-temporale del molteplice offerto dai sensi, né vede se visione è conoscenza: concetto + intuizione. La coscienza, concepita da Freud sul modello di un organo di senso per la percezione di qualità psichiche, non innerva tutto. La psicoanalisi la scopre derivata, postuma, eccitabile unicamente in alcune condizioni. Ciò che è cosciente, inoltre, è cosciente solo per un attimo e l'Io, che della coscienza fa le veci nella seconda topica è doppiamente asservito: al mondo esterno che lo sollecita con stimoli sensoriali sempre nuovi e al mondo interno che lo assilla con sensazioni piacevoli o spiacevoli. Ma, al pari di Kant, anche Freud pensa che l'etero- e l'auto-affezione siano eventi in anticipabili. Nessuno sa prima quando e come qualcosa urterà i nostri sensi, allo stesso modo

in cui nessuno, analista compreso, sa prima quando e come l'inconscio si manifesterà alla superficie della coscienza.

Da qui l'enorme importanza che, sin dai tempi del *Progetto*, 'la teoria di un apparato neuronico rispetto al quale l'organismo rimane esterno allo stesso modo del mondo esterno' (Lacan 2008: 55), Freud ascrive all'attenzione. L'Io deve essere pronto, il più possibile allenato all'imprevisto perché il noumeno, anche psicoanaliticamente riguardato, è una certa inseità che può manifestarsi sia come impenetrabilità o resistenza dei corpi avvertite dalla sensazione rivolta all'esterno, sia come imprevedibilità di un'idea, un ricordo o un affetto che sorge all'interno. Anche per Freud i nostri schemi legiferano sul riconoscimento di qualcosa come esistente nello spazio e nel tempo, ma non sul darsi, aspaziale e atemporale, di ciò che Lacan, proprio tornando a Freud, chiama 'reale'. Un conto è l'esistenza come posizione, attività; un conto è la posizione dell'esistenza nella rappresentazione. E la distinzione noumeno-fenomeno, in questo senso, è anche la distinzione tra evento e fatto: senza il primo non c'è il secondo, perché la tesi critico-psicoanalitica è che la percezione-coscienza organizza, tardivamente (Campo 2018), un materiale che non produce. La *realitas phaenomenon* – la ragnatela scopica tessuta dal lavoro del sistema P-C – è costruita e, sia per Kant che per la psicoanalisi, è costruita a partire da quei segni che Freud, a seconda dei casi, chiama *Wahrnehmungszeichen* o *Qualitätszeichen*. Lacan dice che sono dei significanti (Lacan 2008: 77). Ma, per ciascuno, sono questi segni ad avvertire la coscienza della presenza di qualcosa d'altro rispetto ad essa. Kant, nelle *Anticipazioni della percezione*, li battezza 'gradi' o 'grandezze intensive', intendendo con ciò i primi *qualia* della cosa, il primo livello di costruzione dell'oggetto intenzionale. E, per quanto non sia sempre chiaro se l'altro graduato sia l'altro dalla rappresentazione, non v'è dubbio che il grado sia, anche per lui, il primo profilo, umano, del disumano.

In alcune note il grado è una *quantitas virtutis*, la misura dell'impatto *eines Grundes* (*Proleg.* 104; *Ref.* 44II, *Ak.* 17:536) sui sensi; nelle *Anticipazioni della percezione*, è una *quantitas qualitatis* risultante dalla combinazione delle categorie di realtà e negazione. Ma la sua primità è indiscutibile, così come indiscutibile è che sia la sensazione ad averne uno, a prescindere da che sia interna o esterna<sup>13</sup>. Come un limite, infatti, il grado definisce l'oggetto che 'arriva' permettendo di stabilire se è reale o meno, perché reale, dal punto di vista empirico della

---

<sup>13</sup> Di solito il grado è ciò che segnala alla coscienza che è col mondo esterno che ha a che fare. Ma contro Mendelssohn, Kant afferma che all'anima, che pure è semplice in senso estensivo (ossia non è costituita da una somma di parti), non può essere negata "come a ogni altra cosa esistente, una grandezza intensiva, ossia un grado" (*KRVB4I4*).

percezione, è solo qualcosa che non è nulla: ‘ciò che nella intuizione empirica corrisponde alla sensazione è la realtà (*realitas phaenomenon*); ciò che corrisponde alla sua mancanza e negazione =0’ (*KRV A168-B210*).

## 5. Opposizione qualitativa come opposizione reale

‘Realtà’, per l’idealista trascendentale, vuol dire ‘*realitas*’, ‘*quidditas*’<sup>14</sup>: ‘ciò il cui concetto contiene in sé un essere’ (*KRV A176*), ma un essere che non ha nessun rapporto con l’esistere. Esistere, in accordo al secondo postulato del pensiero, significa essere reali nella percezione. Quello che le *Anticipazioni* anticipano, venendo prima dei *Postulati del pensiero*, è che essere reali nella percezione significa essere qualificati. La materia che, come esistente fenomenico, occupa lo spazio e il tempo non è mai neutra nel senso di indifferenziata. La percezione è ‘la consapevolezza della presenza di un oggetto’ (*Ref. 6333, Ak. 18:654*, trad. ns.), ma la presenza dell’oggetto, insegnano le grandezze intensive, può variare infinitamente tra l’estremo di una presenza piena e il *nihil privativum* di cui Kant fornisce gli esempi dell’ombra e del freddo (*KRV B 347*) in quanto stati in cui non si può rilevare alcunché di esistente nel senso di percepibile. Per Freud e Lacan, analogamente, se non ci fosse un tropismo nei confronti della parola articolata – quanto Freud, nel *Progetto*, chiama ‘*Bewegung*’ – tutto rimarrebbe nell’ambito di una percezione oscura, monotona: un’esperienza indegna di nota. Se ciò non accade è perché vi è un interesse o propensione a parlare, un’attenzione sin da subito diretta ai segni di scarica del pensiero: i segni di linguaggio. Sin da subito perché è l’articolazione significativa del suono che permette a un ricordo di tornare percezione e all’Io di difendersi dai pericoli provenienti dall’interno pur essendo attrezzato solo contro quelli che vengono da fuori. Le sue armi sono i movimenti. Ma da ‘dentro’ – è la grande tesi freudiana – non si scappa con un balzo all’esterno. Dall’inconscio non ci si libera spostandosi nello spazio. Per sottrarsi all’interiore sollecitazione, il dentro deve diventare fuori, l’inconscio deve divenire spazio, e deve perché la protezione è più importante della ricezione.

La scarica o soppressione dello stimolo interno richiede che questo si leghi, come rappresentazione o affetto, a una parola. Gli stimoli interiori debbono esser trattati dall’Io *come se* venissero dall’esterno per essere schermati, e trattati vuol dire verbalizzati. I processi di pensiero sono per loro natura inconsci e pervengono alla coscienza solo nella misura in cui li si mette in parola. Ma cosa significa che il dentro, così, diviene fuori? È un’analogia, quella suggerita così spesso da Freud, oppure l’interno si converte realmente in esterno? Se questa

---

<sup>14</sup> Sull’identità di *Realität* e *quidditas*: Cohen (1918: 556); Philonenko (1969: 201); Heidegger (2011: 183).

trasformazione mette capo a un'azione, o scarica, si sarebbe tentati di dire che la sostituzione è reale. Ma un'azione rivolta a un'ex percezione tornata attuale somiglia a un'azione rivolta al passato, mentre crede di riguardare il presente. È così? È con il ricordo che l'Io intento a difendersi ha a che fare? In *Al di là del principio di piacere* Freud dice che 'la coscienza subentra al posto di una traccia mnestica' (Freud 2000a: 211) resuscitando una percezione passata. Ne *L'Io e l'Es*, suppone che ciò avvenga 'come se si dovesse dimostrare la tesi per cui il sapere proviene solo dall'esterno' (ivi, 486). Eppure, sulla natura di quel sapere e di quest'esterno non sempre si esprime chiaramente. Ciò che è chiaro è che l'inconscio non diviene cosciente perché la coscienza lo raggiunge con un moto a luogo. Sono le rappresentazioni spaziali cui si è costretti a ricorrere per illustrare qualcosa della natura dello psichico a suggerire il contrario. La coscienza subentra all'inconscio come una spiegazione che lo mette alla portata del principio di realtà, ossia di sé stessa come 'desta, interessata, grazie all'investimento dell'attenzione, a cogliere qualcosa che può prodursi e permetterle di orientarsi nel mondo reale' (Lacan 2008: 56). Qualcosa viene percepito retroattivamente e diventa sensibile sotto forma di *Wortvorstellung*, 'proprio in quanto qualcosa – spiega Lacan commentando il *Progetto* – giunge a interessare a un certo livello il sistema percettivo nel circuito sensazione-motilità' (ivi, 58). Ma questo interesse sorge sul posto, *intensive*.

Il divenire cosciente è un atto *sur place* che non occupa né spazio e tempo: l'inconscio li ignora. Per questo nell'*Estetica trascendentale* non trova posto. Anche nel divenire cosciente, come nella sintesi della sensazione da cui sgorga il grado, ne va di un'immediata commutazione tra eterogenei che 'non occupa che un istante' (KRV A 167-B 209). Per Kant, infatti, ogni sensazione ha un grado solo in funzione del suo annullamento, perché ogni sensazione lo produce spegnendosi e sfigurando in caduta (Campo 2017: 71ss). Come un enigma, quindi, il grado desta l'attenzione dell'io e, sia per Freud che per Kant, è l'incontro con questo qualcosa di incomprensibile ad azionare la macchina ermeneutica della conoscenza. Laplanche, nel suo corso sull'*après-coup*, lo chiama 'primo à traduire' (Laplanche 2006: 68) per dire che esso accende la macchina in quanto, come segno, sta per qualcos'altro che sempre si porta dietro e con cui non smette di trafficare. Simile a una rappresentanza più che a una rappresentazione, il grado emana dalla cosa di cui è grado e non si trova, con questa, in un rapporto di contraddizione logica. Tra il qualcosa di rimarchevole e ciò che è nulla in quanto privo di determinazioni, l'opposizione è reale<sup>15</sup>. Il grado-segnale fa funzione di qualcosa per la

---

<sup>15</sup> Il saggio precritico sulle quantità negative è la verità, *avant-coup* delle *Anticipazioni della percezione*. L'opposizione reale cui si allude è infatti egualmente caratterizzata dal contrasto tra due forze eguali e contrarie all'interno di uno stesso soggetto distinte solo da un segno (+ e -). Per un confronto tra il saggio del '63 e le *Anticipazioni* cfr. Granel (1987: 71-88); Guyer (1987: 199) e Giovanelli (2011: 41).

coscienza opponendosi al niente di rilevante come un + a un –, un delegato a un delegante. Tra i due vi è un rimando reciproco o intra-espressione tale per cui è solo in concomitanza di un grado che la coscienza si sveglia e, viceversa, non c'è grado se non per la coscienza che lo avverte. Tuttavia, il Kant ufficiale della *Critica* non indaga questa *generatio aequivoca transcendentalis*. La realtà è costruita, ma la *Critica* è l'esposizione delle leggi di costruzione. Essa parte dal dato, da quello strano dato che è il grado, una cerniera tra dentro e fuori, sacrificando sull'altare dell'apriori tutto il soggettivo dell'esperienza. Al contrario, Freud non esita a fare dell'Io la parte dell'Es modificata dal mondo esterno: 'una prosecuzione della differenziazione' (Freud 2000a: 488) del sistema P-C. E non soltanto in ragione della sua collocazione superficiale.

L'Io è la 'proiezione della superficie' (*ibid.*) corporea dove la comunicazione tra fuori e dentro è ostante. Esso deriva da sensazioni sia interne che interne, quasi fosse l'ombra che il corpo proietta attorno a sé muovendosi nello spazio. La *Critica*, però, non studia neanche quella derivazione e questa proiezione. La coscienza kantiana non è 'il lato soggettivo di alcuni processi fisici' (Freud 2010: 216), bensì una coscienza possibile in generale, *überhaupt*. Allo stesso modo, la sensazione oggetto d'analisi trascendentale non è 'il soggettivo delle nostre rappresentazioni' (*KdU* § VII, 30) nel senso che è ciò che è loro irriducibile, ma nel senso che, tra tutte le forme della rappresentazione, è l'unica che 'si riferisce [bezieht] al soggetto come modificazione del suo stato' (*KRVA* 320-B 376).

## 6. Dall'immaginario critico al reale psicoanalitico

Qualcosa occasiona la conoscenza, il reale per com'è in sé stesso vario e diverso avvertito dalla sensazione, qualcosa ne permette l'uscita, il reale per com'è in sé stesso vario e diverso avvertito dalla sensazione, ma qualcosa che è =X e che resta tale finché l'unico modo di riferircisi è la rappresentazione intenzionale. *Beziehung* non è *Bewegung*. La critica non è una genealogia. La critica è critica di altre costruzioni a partire dall'esposizione, critica, della propria. Kant non scende nei bassifondi. La generazione è il suo impensato. 'L'indagine sul modo in cui gli organi del corpo stanno in collegamento con i pensieri – confessa a Herz sul finire del '73 – è sottile e sempre vana' (*Brief.* 78). Dello stesso avviso è ancora nella tarda *Antropologia*: occuparsi dell'unione di anima e corpo è 'una perdita di tempo' (*Anthr.* B IV) come – e il paragone è valorizzato da Derrida combinando due dichiarazioni kantiane (Derrida 2007, 57) – 'viaggiare' (*Anthr.* B XIII). Dal punto di vista critico, 'il modo in cui il diverso possa essere derivato da una stessa radice è incomprensibile' (*Anthr.* §31, B85). La realtà è costruita

con i materiali del non costruibile – le impressioni dei sensi – ma il non costruibile non è conoscibile finché conoscere è costruire, cioè anticipare (*KRV* B208). Nondimeno, a una conclusione analoga approda anche Freud nell'altrettanto tardo *Compendio* quando, dopo aver ricordato che 'l'ipotesi di un apparato psichico esteso spazialmente, composto in modo adatto [...], che solo in un determinato luogo e a certe condizioni dà origine al fenomeno della coscienza' (Freud 1979: 623), gli ha permesso di costruire la psicologia sulla base di un fondamento simile a quello delle altre scienze naturali, conclude affermando che 'il reale resterà sempre inconoscibile' (*ibid.*).

Al pari delle altre scienze, anche la psicoanalisi vuole scoprire dietro le proprietà percepibili dell'oggetto di ricerca 'qualcos'altro che è indipendente dalla particolare capacità percettiva dei nostri organi di senso e che si avvicina a quello che supponiamo sia il reale stato delle cose' (*ibid.*). Ma un kantianissimo Freud dichiara di non illudersi di raggiungere tale realtà: quel che si scopre bisogna 'comunque tradurlo nella lingua delle nostre percezioni' (*ibid.*). Solo che la psicoanalisi è insofferente nei confronti delle 'draconiane misure' (Brook 1988: 116, trad. ns.) che fanno del criticismo ciò che è: una filosofia del limite postulato in astratto anziché concretamente incontrato. Astratto e inutile, se la Cosa-noumeno è strutturalmente, e non provvisoriamente, inaccessibile. Secondo Nietzsche esso tradisce un vigliacco ascetismo perché Kant si astiene, non viaggia, e ha massimo orrore del reale che non è un postulato del pensiero. Pavidò come l'Io per Freud, si concede qualche puntatina all'esterno, nel non-Io, solo per esser sicuro di non sognare, di non delirare come Swedenborg o di ammalarsi di entusiasmo come i panteisti neo-spinoziani, ma poi si ritira subito all'interno di quella fortezza che è la soggettività pura<sup>16</sup>. Da qui molte cose risultano inconoscibili. Ma l'inconoscibile è una grossolana riduzione del vasto territorio di ciò che si sottrae alla rappresentazione. Il non rappresentabile è, anzitutto, eccitante e a Freud interessa l'eccitazione. Il quantum libidico fa tutto l' 'economico' in direzione del quale invita spesso l'estetica, non solamente kantiana, a riorientarsi. Lacan lo segue, almeno relativamente all' *Estetica trascendentale*: va revisionata. In essa non v'è posto per l'oggetto-causa del desiderio. Tutto è speculare, intuitivo. Tutto è trasparente, cosciente, perché l'inconscio, Freud lo confida a Binswanger in una lettera, è il noumeno (Freud, Binswanger 1992: 237), ma del noumeno, non c'è né percezione, né critica.

---

<sup>16</sup> Sull'ipocondria alla base di questa chiusura cfr. Leoni (2004); la diagnosi di nevrosi ossessiva è, invece, in. Žižek (2006).

Lacan è chiaro al riguardo: percepiamo grazie a un'esclusione. Il campo scopico si organizza evacuando il *Trieb*: 'ciò che brucia il culo molto più dell'istinto' (Lacan 2003: 49). L'occhio è uno specchio che organizza il mondo in spazio, ma l'immagine che si costituisce nell'occhio e si vede nella pupilla, esige un correlato diverso dall'immagine, e diverso per natura. Non tutto passa nell'immagine narcisistico-speculare. E non tutto deve passarvi affinché si costituisca. 'Lo spazio è il meno l'occhio' (Lacan 2007: 261): il prodotto di un misconoscimento del fuori. La sua struttura trascendentale è un dato irriducibile dell'apprensione estetica del mondo, ma questa struttura esclude la funzione-macchia che, nel Seminario XI, Lacan associa al reale dello sguardo (Lacan 2003: 67-120). L'occhio, come la macchia, il neo e il noumeno, è il fuori di quel dentro che è la visione: insensibile se sentire è intuire spazio-temporalmente, impensato se pensare è conoscere, immateriale se la materia è una rappresentazione e, infine, incorporeo se il corpo è un fenomeno, cioè un'immagine. Per Lacan solo l'ottica è responsabile della credenza in un Io contenuto in un corpo e in un soggetto dell'inconscio come qualcosa che si trova in un dentro, ed è per questo che invita a superarla con la topologia: il nuovo immaginario con cui bisogna 'rompersi' (Lacan 2006b: 118). Davanti allo specchio il fuori si traduce nel dentro e l'Io si anticipa in questo riflesso con una percezione che, in tanto gli assicura di essere una cosa chiusa, finita e compatta, in quanto è incapace di riflettere tutto ciò che, di fatto, lo frammenta e lo apre: il corpo-verga (Lacan 1976-1977: lez. III) che può essere rivoltato con assoluta indifferenza perché è un tubo con due bocche in cui 'dentro' e 'fuori' si indistinguono. Per Lacan non appena si fa di questo corpo il trascendentale di un'altra visione, si vede subito che sono i suoi buchi a dar vita alla *Gestalt* che presiede al riconoscimento dell'io come esistente in quella versione del postulato empirico del pensiero che è lo *stade du miroir*.

Qui l'Io-ideale si gonfia come una bolla a partire dai fori del corpo erogeno nella speranza, allucinata, di sublimarne la miseria del 'tutto scorre' con l'eternità immobile dell'imgo: il 'niente passa' del feticcio adorato dall'Io come corpo che crede di avere. Bisogna quindi modificare la concezione sferoidale del mondo sostituendo all'idea di boccia l'idea, asferica, di verga. Lo spazio costruito attorno all'ultima per far meglio scivolare la prima è solo un'elucubrazione verbale atta differenziare ciò che non si distingue in modo lineare e antitetico. Come tale, ossia come forma a priori, esso è sempre uno spazio scelto in cui possono coesistere, giustapposte, diverse cose. 'Finché c'è posto' (Lacan 2007: 261), precisa Lacan, vale a dire finché c'è qualcosa che non vi si situa.

## 7. Due uomini, due principi

Un corpo nello spazio è un punto, ma il punto si localizza nello spazio grazie a qualcosa che spazio non è. Kant lo intuisce già nello scritto del '68 Sul *primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, saggio in cui, *contra Leibniz*, distingue tra regione e posizione: l'incongruenza tra due corpi simmetrici non si afferra come grandezza perché non è estensiva. Due corpi identici nel concetto differiscono in intensità, ma l'intensità sfugge all'intelletto. La differenza di verso o orientamento è una differenza di segno simile a quella che, qualche anno prima, nel saggio del 1763 sulle quantità negative, Kant aveva detto distinguere-connettere due forze reali opposte e che, nelle 'critiche' *Anticipazioni*, dice esser colta dalla sensazione. Sentire, infatti, è essere modificati: registrare una differenza tra due condizioni contigue, altrimenti non ci sarebbe sensazione, e diverse, altrimenti la sensazione non sarebbe modificazione. Ed è quando è modificazione che la sensazione non ha né immagine né oggetto. Un difetto di specularità le è consustanziale nel senso che fa tutta la sua, altra, consistenza. Il materiarsi di cui ne va nella sensazione è una 'corpsistenza' (Lacan 1977: 10): non la traduzione dell'immateriale nel materiale ma l'evento in seguito a cui qualcosa come un materiale e un immateriale, un esteso e un intenso saranno stati. Lacan, però, non dà molto credito alla sensazione, né vi associa il farsi corpo del godimento. Conia il neologismo 'aeffetto' per dire ch'essa si produce come effetto di un significante – 'il soggetto della psicoanalisi è l'effetto di significante' (Lacan 2014: 68) –, ma sull'affetto non si diffonde granché. Il reale del corpo, del corpo libidico solo sentito, è ciò che squarcia il velo immaginario con cui lo si abbiglia per farne un'identità personale, ma per Lacan è la topologia il miglior modo che abbiamo per procurarci un accesso al questo reale. Il suo *n'éspace* (Lacan 2013: 469) consente di approcciare il volume e Lacan è persuaso, in ragione di ciò, che sia lo strumento più idoneo a sopperire alla piattezza della natura umana.

'Viviamo a Flatlandia' (Lacan 1977: lez. III): il mondo a due dimensioni, il mondo del piacere, perché è con questo che facciamo la realtà. Realtà è ciò che piace e funziona; reale è ciò che non piace e non funziona. Kant non lo coglie perché è un Freud senza *Wunsch*, cioè senza causa. Freud, invece, è un Kant con *Lust-Unlust*: i due principi trascendentali dell'accadere psichico quando 'psichico' non significa 'cosciente'; le forme impure di una sensibilità viscerale, spesso, che non prescinde dalla sensazione. Per Kant spazio e tempo sono a priori nel senso che 'sono insite prima ancora che un oggetto reale abbia determinato mediante la sensazione il nostro senso' (*KRVA*373). Ma per Freud l'apriori, la credenza nel quale è una delle ragioni del perché Kant si ferma a livello P-C, è 'antiquato' (Jones 1962: 542). Indifendibile dopo Darwin, se, come dice Kant, non è né innato né derivato dall'esperienza-conoscenza, lo si deve supporre inconscio, a meno di non porre in Dio il suo fondamento.

Delle forme pure della soggettività, in altre parole, Freud non contesta né la purezza né la soggettività. È la priorità che gli rifiuta. Ed è la genesi che ne intraprende. La realtà che organizzano è costruita ma, diversamente da Kant, la psicoanalisi si interessa ai materiali della costruzione. Essi emergono quando la realtà viene meno, perché costruibile, la realtà è anche, e soprattutto, distruttibile. La realtà si altera fino a svanire per effetto dell'azione della massa-inconscia, e si altera quotidianamente perché l'inconscio è nella coscienza, responsabile delle sue più ordinarie *défaillances*. In quanto 'suo' altro che non è altrove rispetto ad essa, l'inconscio si dà come coscienza alterata, modificata e la psicoanalisi, una *scientia noumenorum* follemente sperimentale, è, precisamente, la scienza-tecnica di queste modificazioni: scienza perché le studia, tecnica perché le produce. La psicopatologia della vita quotidiana è la sua fenomenologia minima di riferimento: una fenomenologia senza fenomeni che vale una collezione di empiriche, non in senso kantiano, evidenze che non si possono non raccogliere. Le si può ignorare, certo. Ma che alla psicoanalisi interessi la distruzione della realtà non significa che voglia perpetrarla.

La psicoanalisi è, o vorrebbe essere, una scienza-tecnica del risveglio e, se la realtà diventa un suo tema d'indagine, è proprio perché può essere negata, misconosciuta, distorta al fine di poter continuare a dormire. La realtà non è il reale, e che possa essere oggetto di dinieghi e mistificazioni significa che la percezione non è il criterio per distinguere tra queste due dimensioni. La percezione non è veridica. L'apparato sensorio non svolge solo il ruolo di estintore o ammortizzatore. I sensi sono il primo setaccio perché, ed è la ragione che porta Freud a presentare la sua ipotesi in continuità con l'opera kantiana, vi è una profonda soggettivazione del mondo esterno. 'Qualcosa smista, setaccia. La realtà viene colta dall'uomo, per lo meno allo stato naturale, spontaneo, soltanto in una forma selezionata. L'uomo ha a che fare con delle parti scelte di realtà' (Lacan 2008: 55) e, non appena si tenta di articolarne il principio per farlo dipendere dal mondo fisico, diventa chiaro che esso funziona, piuttosto, staccandolo. Freud, secondo Lacan, parla di principio di realtà solo per mostrarlo sempre in scacco, la struttura di un essere vivente essendo dominata da un processo di omeostasi e isolamento rispetto alla realtà. Questi sono tanto più vistosi quanto più è la percezione il modo con cui ci rapportiamo ad essa. Percepire, infatti, è allucinare. Questa è l'evidenza che si impone a Freud negli anni '14-'18, quando deve affrontare lo studio della ripetizione allucinatoria di una percezione traumatica nei sogni dei reduci di guerra. Ma anche psicosi e perversione, in fondo, lo interessano solo in quanto strumenti utili per affrontare l'articolazione del rapporto dello psichismo col mondo reale, e utili perché rivelano tutte le difficoltà di istituire una metapsicologia della distinzione fuori-dentro. Il feticismo mostra che

una percezione può essere, al contempo, negata e mantenuta in barba a ogni principio di non contraddizione: negata come evidenza esterna; mantenuta come dolore irrepresentabile interno, endopsichico. L'inconscio è causa della coscienza ma l'inconscio ignora anche il principio di identità e sostituisce alla realtà esterna una 'realtà psichica', nozione cui Freud ricorre costretto dall'incontro con verità indistinte da menzogne e realtà mischiate a fantasie, concludendo con un 'non liquet' la discussione sul valore di realtà della scena primaria.

Per la psicoanalisi quel che conta non è la 'realtà' oggettiva ma gli effetti che i ricordi producono. Essi sono altrettanto reali quando è l'immaginazione a generarli e, per questo motivo, non soltanto l'idealismo che Freud caccia dalla finestra col suo realismo effettuale rischia di rientrare dalla porta, posto che, se la realtà è fatta col piacere, questa allucinazione fondamentale finisce per essere la miglior prova che *esse est percipi* e 'percipi' nel senso di allucinato. Se, inoltre, all'oggettivo e al pubblico, l'inconscio sostituisce il soggettivo e il privato, malgrado l'auspicio formulato da Freud nel saggio metapsicologico che gli dedica, la rettifica della percezione interna presenta, forse, maggiori difficoltà rispetto a quella della percezione esterna. Forse perché le comparazioni e le opposizioni, crollano se i ricordi, ex percezioni, possono tornar vividi come queste...

#### 8. *Res intensa*

L'interno e l'esterno percepiti come tali non sono mai 'puri' ma sempre contaminati dal desiderio: ciò che Kant, nella seconda *Critica*, chiama 'das Pathologisch' e che, come il kojéviano Lacan insegna, non è mai nostro. Il principio di realtà domina quello che, conscio o preconscio, si presenta nell'ordine di un discorso articolabile rispetto a qualcosa che non lo è. Ma la parola, permettendo al dentro di divenire il fuori, indetermina il confine tra i due. Ciò non deve sorprendere: l'inconscio è fuori, 'transindividuale' (Lacan 2002: 252), essendo l'inconscio desiderio, il desiderio essendo dell'Altro, l'Altro essendo quel discorso che è l'inconscio (Lacan 2006a: 116). Ma è fuori anche perché, se il contrasto emerge solo nella percezione e la percezione è derivata, anche il contrasto lo sarà. E così è, perché a un livello *inferior* le due incognite, l'insensibile e l'impensato, commerciano senza sosta fino a confondersi. Per farlo, è chiaro, devono avere qualcosa in comune, qualcosa che funzioni da moneta di scambio. Ed è l'attività, l'esistere nel senso di produrre effetti, l'esistere nel senso dell'esser causa, ciò che accomuna il dentro e fuori trascendentali. La loro distinzione dall'empirico che fondano è senza dualismo perché gli sono intimi anche se non vi si risolvono. L'inconscio si esplica come coscienza ma vi resta implicato, aderente. Il reale si

segnala ma 'il fuoco che brucia è solo una maschera del reale' (Lacan 2006b: 117). Il reale va cercato dall'altro lato del grado-lantern: 'il lato dello zero assoluto' (*ibid.*), quantunque cercare, per la psicoanalisi, non significhi postulare. Alla lanterna il reale aderisce ma l'aderenza non è un postulato. L'aderenza è un fatto, e un fatto che si impone da sé imponendosi in pari tempo all'attenzione dell'Io come un'altra località: la faglia tra percezione e coscienza in cui 'si inserisce ciò che funziona al livello del principio di piacere' (Lacan 2008: 71) e si inserisce nel senso che prende posto, si fa spazio.

Kant non lo incontra perché comprime apriori questo intervallo in un unico, critico, atto intenzionale la cui intrascendibilità di principio gli è valsa, recentemente, l'accusa di soggettivismo (Foucault 1998) e correlazionismo (Meillassoux 2012). Freud, però, non lo vede perché espande P-C con un compasso. Freud incontra il reale perché assume *Lust* e *Unlust* come unici criteri per orientarsi nel campo dell'inconscio. Qui si procede a tentoni, muniti solo di moventi, forze, agenti e utili, perché anche l'esperienza oggetto della psicoanalisi non è mai neutra, ma le polarità in cui si articola hanno una valenza edonistica prima che gnoseologica. Da un punto di vista psicoanalitico, l'esperienza è sempre o soddisfacente o frustrante, perché lo spazio ha un rilievo originariamente assiologico: una dimensione del grave non geometrica che gli conferisce una profondità non materiale avvertita nella sensazione. Una sensazione, infatti, è una distorsione dei sensi, di quei falsi sensi che sono lo spazio e il tempo. Come tale, essa l'unica prova della realtà-efficacia del mondo esterno e interno noumenici, perché il noumeno arriva, ma arriva come scacco dell'intuizione, slabbratura della continuità fenomenica per costruire la quale Kant è dovuto ricorrere a ben cinque principi dell'intelletto e due forme a priori della sensibilità. Tutto ciò gli è servito per scacciare il genio maligno, capace di scivolare anche negli spazi curvi, topologici, non euclidei. Tutto ciò gli è occorso per determinare i posti nello spazio. Come sia possibile, lo si è visto, è una domanda che resta inevasa insieme a quella, cui tocca una sorte analoga, benché sia semplicissima, che chiede come si possa stabilire che *a* è vicino a *b*. Difficile rispondere a queste domande finché si suppone un dualismo sostanziale. Ma difficile anche sulla base di un realismo agnostico presentato come idealismo critico. Come si può concepire ciò che è fuori di noi e fuori in sé, *extra partes*, se si sente solo dentro? Come afferrare la sua vicinanza se lo si priva di ogni capacità affettante?

Kant, è vero, non lo priva di questa capacità, ma la scelta di non indagarlo equivale a una negazione di questo potere. Lo spazio, per lui, non esiste fuori dal soggetto. E su questo, anche Freud e Lacan, sono d'accordo, così come d'accordo sono sul fatto che, la credenza nel

contrario, è un paralogismo. Il realismo dello spazio 'è insostenibile al di fuori del miraggio della buona forma' (Lacan 2007: 275): quella che dà consistenza a un corpo solamente attivo e, in questo senso, reale. Ma come si esce dal miraggio? E in che senso, poi, se ne esce? Come pensare la rottura della continuità spazio-temporale in modo né spaziale né temporale? Dove e quando ci affetta ciò che non ha né luogo né ora? Se, come dice Lacan, l'inconscio è il pensiero ma 'il pensiero va a zozzo' (Lacan 2019: 283), in che senso questo dentro che non è un dentro diventa un fuori o ha bisogno di uscirvi, di verbalizzarsi? Freud getta una piccola luce su tutto ciò quando, nel '38, forse ispirato dalle parole di Kant sull'estensione dell'anima (Carignani 2021: 86), scrive che la psiche è estesa, ma non sa nulla di questa sua attività (Freud 1979: 566). Eppure è una luce che scioglie il mistero in paradosso perché l'estensione di psiche è 'un'estensione intelligibile o sensibile pura' (Derrida 2007: 40). Come figurarsi quest'estensione intoccabile e, inversamente, un toccare che tocchi l'insteso se l'estensione ignorata da psiche è una verità di fatto che frantuma una verità di ragione, anzi, il prototipo delle verità di ragione? Estendendosi, psiche mostra che non tutti gli estesi sono corpi, che non tutti i corpi sono tangibili, perché psiche è intensa, ma anche intoccabile, intatta. Ribelle all'intuizione e ostile alla percezione-coscienza, la sua estensione è commensurabile solo 'all'apertura della bocca' (Nancy 1979: 161), perché il pensiero del luogo cui obbliga l'inconscio, l'altra località di cui, generandosi, genera un'idea, non è l'intuizione di uno spazio liscio continuo.

I luoghi di psiche sono concavi, abissali; sono zone erogene più che luoghi fisici, regioni più che spazi. E benché la topologia, che per Lacan deve fondare la nuova estetica, sia utile a indeterminare le contraddizioni logiche in favore delle opposizioni reali, essa rimane, in quanto teoria dei luoghi, un mero *auxilium imaginationis*. Come tale, può incrinare un immaginario già incrinato, com'è quello di Lacan. Ma vien da dubitare che possa funzionare come una tecnica di risveglio generalizzato. Lacan lo crede: la topologia fa scacco matto alla debilità mentale. Tuttavia, rispetto a un prima irrappresentabile anche moltiplicando gli assiomi di separazione, aggiungendo  $n$  dimensioni o azzerandole tutte, la stessa topologia arriva dopo: la psiche è estesa 'in una exteriorità che resiste a qualsiasi proiezione pur rendendo possibili effetti di proiezione' (Derrida 2007: 64).

## 9. Estetica economica

Nell'aforisma successivo a quello in cui ammette l'estensione di un'intensità, Freud definisce mistica 'l'oscura auto-percezione del regno esterno all'io, l'Es' (Freud 1979: 566), quasi a

ricordare, una volta di più, la volta prima di morire, che l'interiorità non è ciò di cui siamo coscienti. L'interiorità è un foro, come si dice, ma un foro da cui tutto passa. E bisogna avere il senso dello spessore per cogliere ciò che vi scorre. Bisogna essere ricettivi, non difensivi. L'inconscio è intensivo, e apprendere l'intensità significa farsi prendere da essa, fare ciò che essa fa: affermare il più basso (Deleuze 1997: 303), fare del più basso, l'empirico a posteriori, l'oggetto di un'affermazione, e non esplicitarsi troppo, morire sul nascere. Questi sono i precetti che regolano l'estensione di un intenso e, quindi, anche l'estetica economica delle intensità: un'arte fisica dei rumori e dei segnali sul cui terreno si scontrano forze reali come unità tropistico-pulsionali primitive. Per Freud, diversamente da Lacan, revisionare l'*Estetica* kantiana non significa, infatti, sostituirgli un'altra geometria, ma raffinarne il modello sostituendogli, all'interno della stessa logica, 'una sorta di formalizzazione migliorata' (Derrida 2007: 65), più adeguata e conseguente. Non è la geometria, nemmeno non euclidea, a cogliere la profondità. Il suo aumento, parafrasando il Freud de *I due principi dell'accadere psichico*, è l'aumento di importanza degli organi di senso, ed economica è quell'estetica che si occupa di aumenti e diminuzioni, cariche e scariche, insieme al loro immediato valore per la coscienza. Ancora una volta, però, non per scelta. Questo orientamento si produce da sé tutte le volte che si ha una sensazione e si acconsente ad essere disorientati, perché cos'altro è, se non una sensazione, quell'oscura percezione cui allude Freud dopo averci costretto a pensare l'estensione di un intenso?

La sensazione è l'estensione di un intenso. Oscura, o insaputa, perché, come Kant stesso suggerisce in un passo dell'*Estetica*, se dalla rappresentazione di un corpo si elimina ciò viene dall'intelletto – sostanza e divisibilità – e dall'intuizione – estensione e figura – rimane solo ciò che può essere sentito da una sensazione: durezza, impenetrabilità, gusti, odori e suoni (*KRV* A21-B35). Quando si elimina ogni fattore immaginativo resta solo una vaga 'sensazione vitale' (*Anthr.* § 16, B46) con cui si fuoriesce dal miraggio perché è ciò con cui vi si sta dentro altrimenti. C'è qualcosa e non nulla, dice Kant, quando c'è sensazione, ma la sensazione c'è sempre e, siccome non si smette mai di sentire, non c'è mai una modificazione che funzioni come condizione iniziale della serie (*KRVA*168-B210). È la modificazione l'inizio. E dell'inizio si occupa l'estetica economica di Freud: "una psicologia trascendentale" (Tausk in Nunberg e Federn 1967: 327), 'una psicoanalisi trascendentale o, meglio ancora un'estetica trascendentale psicoanalitica' (Derrida 2007: 65) il cui obiettivo è rendere conto delle forme a priori partendo dall'attività di un apparato psichico articolato ed esteso: il tempo da quella discontinua delle eccitazioni (Freud 2000a: 214), lo spazio da quella distributiva di psiche. Freud, cioè, risponde alla domanda inevasa da Kant: 'lo spazio può essere la proiezione

dell'estensione dell'apparato psichico [...] invece [di una] delle condizioni a priori kantiane' (Freud 1979: 566), perché se il tempo deriva dalla qualificazione o discretizzazione di una quantità, lo spazio è prodotto, viceversa, da una quantificazione della qualità. La spazialità dello spazio, la sua esteriorità è una proiezione, al di fuori, 'd'una estensione interna e propriamente psichica' (Derrida 2007: 64). Tuttavia, si chiede Derrida, che razza di proiezione è una proiezione che avviene in assenza di spazio perché dello spazio è l'origine (Derrida 2007: 65)? E perché parlare di proiezione se, come precisa Lacan, 'quello che è maggiormente me stesso si trova all'esterno non perché ve l'ho proiettato bensì perché è stato tagliato via da me' (Lacan 2007: 242)? Cos'è questo taglio? E quando avviene?

Freud risponde a queste domande nel saggio che dedica al meccanismo – questo significa 'fenomeno' in psicoanalisi – della negazione: un saggio di estetica trascendentale in cui Freud si interroga su come e quando la realtà si costruisca con ciò che realtà non è. Il suo scopo è fare la genesi delle funzioni superiori del giudizio a partire dai moti pulsionali da cui derivano e, per quanto non vi si trovino riferimenti al tempo e allo spazio, la questione affrontata li riguarda ancora perché è ancora una questione concernente il fuori e il dentro ('*wiedere eine Frage des Aussen un Innen*' – Freud 2000b: 200). Per Freud il tempo è qualcosa di 'endo' e lo spazio, come in Kant, qualcosa di 'eso'. Ma in quanto percezioni, non intuizioni. La prima, interna, si produce per contraccolpo: un'introiezione subitanea del fuori necessaria per sopravvivere alla sua intermittenza; la seconda, esterna, per estroflessione o proiezione di un interno indispensabile alla difesa dal 'dentro' (Freud 2000a: 215). Questo, almeno, stando all'archeologia della soggettività intrapresa nella seconda parte del saggio del '25. Freud vi conferma, a modo suo, la tesi kantiana del primato del senso interno. A modo suo perché come tutti i primati, o apriori, fissati da Kant per difendersi dall'empirico a posteriori, anche quello dell'interno è un primato ex post. Prima dell'interno c'è il grande fuori: quel complesso percettivo ambivalente che Freud, nel *Progetto*, chiama '*das Ding*' (Freud 2010: 232ss) e che non differisce in molto dal fuori che Kant, in *KRVB275*, pone dietro al permanente che fonda l'intuizione interna. Al pari di questo, anche il *Ding* è antecedente la distinzione interno-esterno e 'non può essere in noi poiché è anzitutto per suo tramite la nostra esistenza [Dasein] è determinata nel tempo' (*KRVB275*). Di conseguenza, la sua percezione è impossibile 'in virtù di una *bloße Vorstellung eines Dinges außer mir*' (*ibid.*). Esso è 'fuori dalla rappresentazione' (*KRVA387*), come dal significato (Lacan 2008, 64) perché non è l'esterno che ci risulta ma quello da cui risultiamo.

Freud torna a occuparsene in un saggio sulla negazione perché la negazione è il modo in cui, all'interno del discorso pronunciato, si insinua il fuori impronunciabile. In quanto surrogato cosciente dell'inconscia rimozione essa è un atto che rapporta la conoscenza al suo altro e, nel saggio che gli dedica, Freud scandisce questa 'relazione' in tre fasi non cronologiche il cui ordine, benché non sia mai stato rilevato, ricalca quello con cui Kant espone i principi dell'intelletto nella *Logica trascendentale*. Anche la terminologia impiegata e la posta in gioco di ciascun livello sono kantiane, di nuovo senza meraviglia. Kant non è solo il filosofo più citato da Freud, quello cui, in punto di morte, torna con la mente. Kant era esteso nell'ambiente scientifico e culturale dell'epoca come il più pervasivo dei paradigmi perché 'nothing was more German than Kant's model of mind' (Brook 1988: III).

#### 10. Sensazione trascendentale

Prima del tempo e dello spazio, i kantiani *Assiomi dell'intuizione*, Freud suppone una fase animistico-mitica di indistinzione dentro-fuori: uno stadio precritico in cui l'essere è un predicato. Le polarità, qui, non si distinguono perché il soggetto si confonde con l'oggetto. L'ordine e la distinzione vengono introdotti, criticamente, dai due giudizi che, in omaggio alla tradizione filosofica medievale, Freud chiama di attribuzione e di esistenza, ma che, in realtà, corrispondono alle *Anticipazioni della percezione* e al *Postulato del pensiero empirico*: il primo ha la funzione di 'concedere o rifiutare un attributo a una cosa [Ding]' (Freud 2000b: 200), cioè di qualificarla come buona o cattiva, da introiettare o espellere; il secondo, invece, deve 'accordare o contestare l'esistenza nella realtà [die Existenz in der Realität] a una rappresentazione' perché riguarda '*die reale Existenz einer vorgestellten Dinges*' (*ibid.*). Per Freud il giudizio di esistenza non deve 'stabilire se qualcosa che è stato percepito (una cosa) [Ding], debba essere accolto o no', ma, proprio come il postulato kantiano, 'se una certa cosa, presente nell'io come rappresentazione, può essere trovata anche nella percezione (realtà) [Realität]' (*ibid.*). Si tratta di verificare se una rappresentazione esistente soltanto dentro, in quel dentro appena prima costituito per introiezione di ciò che del fuori si è segnalato come 'buono', esista anche 'nel mondo esterno' [in der außenwelt] (*ibid.*). Perciò, almeno sulle prime, i due giudizi parrebbero completarsi: nel giudizio d'attribuzione è questione di un fuori che diviene dentro; in quello di esistenza di un dentro che dev'esse riconosciuto anche fuori. Sulle prime perché il reale 'anche fuori' che deve ratificare la realtà della rappresentazione interna non è il reale espulso in seguito al giudizio di attribuzione come niente di buono nel senso di rilevante, rumore che non si converte in segnale. Questo reale espulso è il *Ding*:

l'elemento che, all'inizio, il soggetto isola, nella sua esperienza del *Nebenmensch*, come per sua natura estraneo, *Fremde*.

A un livello originario 'ciò che è male, estraneo, al di fuori, sono identici' (Freud 2000b: 199), perché l'attribuzione procede facendo incetta di tutto il bene, ed espellendo tutto il male. Ma il male-reale espulso non ha niente a che fare con la realtà-buona in cui il soggetto dovrà successivamente reperire i *Qualitätszeichen* che gli indicano che è sulla strada giusta nella ricerca della propria soddisfazione. *Das Ding* come primo esterno resta fuori come realtà muta, che comanda. Nei pressi di questo 'altro assoluto' (Lacan 2008: 62) si orienta, a distanza, il percorso del soggetto (ivi, 61) perché sin dal *Progetto*, *das Ding* è ciò che, dell'originario complesso, si sottrae al giudizio per imporsi come costante, indigesto, di contro a tutto ciò che nell'oggetto è qualità e può essere formulato come attributo. La divisione originaria dell'esperienza della realtà è tale per cui 'dall'interno' del soggetto qualcosa è lasciato 'fuori' in seguito a un assaggio (Benvenuto 2015: 24ss), mentre ciò che rientra nell'investimento del sistema mnestico e può essere innervato dal corpo va a costituire le *Vorstellungen* primitive attorno a cui si gioca il destino di ciò che è regolato secondo le leggi della *Lust* e dell'*Unlust*. Il *Nebenmensch*, infatti, non è il Dio di Malebranche e Cartesio, ed è per far fronte al suo non occasionalismo che, secondo Freud, s'attiva la selezione qualitativa. Si rimedia alla sua improvvidenza trattenendo ciò che di buono ha, e che corrisponde al ricordo di ciò che di buono ne è stato percepito. Grazie a questo qualcosa di 'rimarchevole-utile' il neonato si soddisfa in autonomia ma, per riuscirci, occorre che questa rappresentazione investita per sopperire all'assenza di percezione, abbia un corrispettivo nella realtà. L'esame di realtà deve procurare il convincimento che l'oggetto negato nella percezione e salvato nel ricordo sia ancora presente, disponibile. Ma è il piacere a governare questi ritrovamenti, cioè il fantasma. Esso è il prototipo di ogni relazione all'oggetto in quanto permette di allucinare la causa nella mira, ciò che è dietro davanti, il dentro nel fuori, essendo anzi questa illusione vitale in atto<sup>17</sup>.

Nondimeno, teorizzandolo come concetto fondamentale della psicoanalisi, Lacan si distacca da Freud: 'l'archicorismia' (Benvenuto 2015: 25ss) cui il fantasma pone rimedio fornendo un oggetto al soggetto non è un giudizio né una tappa concreta dello sviluppo. E nemmeno segue uno stadio mitico di fusione con l'oggetto: un miraggio retrospettivo. Per Lacan ciò che è primo in un senso non temporale ma causale è l'evento-avvento del simbolico (Lacan 2002:

---

<sup>17</sup> Così, consola l'io della mancanza dell'altro: lo si può ritrovare muovendosi in quello spazio operativo (Mathieu 2019: 17-62) che è lo spazio intuitivo dell'estetica trascendentale kantiana e psicoanalitica.

374-75), perché è l'impatto del significante sul corpo a determinare un esterno e un interno, un perduto e un perdente<sup>18</sup> che, quindi, non gli preesistono. 'La cosa è ciò che del reale primordiale patisce il significante' (Lacan 2008: 140): costante perché il reale è ciò che torna sempre al suo posto (ivi, 89), e che vi torna perché, a differenza degli attributi, la cosa è ciò che non ha nessun supporto in una cinestesia. Insensibile e impensata *das Ding* è ciò che dell'altro non possiamo muovere, continuare. Eppure, a prescindere dal registro che si sceglie per descrivere la sua costituzione sottrattiva, la sostanza resta invariata. C'è una partizione e qualcosa passa dal lato dello zero assoluto, diventando 'inesistente', impercettibile da percepito che è stato. Solo che l'indicazione di Lacan è fuorviante: il reale originario che precede la sua espulsione nella forma di oggetto-abietto, non è 'dietro la lanterna'. Per poterlo negare e gettare 'fin là', dietro il fantasma che è il nostro al di qua, occorre averlo assaggiato, averlo avuto sulla punta della lingua quel tanto che basta per sentirne l'amarezza e 'decidere' di lasciarlo fuori. Ma quando è sulla punta della lingua, il reale non è ancora il reale che sarà stato una volta negato. Ciò che sta sulla punta della lingua non è né piacevole né spiacevole, né soggettivo né oggettivo, né un'idea né un non essere, bensì qualcosa che è a metà tra i due, a metà tra l'1 e lo 0, il + e il -. Un bianco o neutro: qualcosa che non è né presente né assente perché non appartiene all'ambito delle cose che sono date, avendo a che fare, piuttosto, col darsi del dato. Per questo non può essere usato per testare la realtà delle nostre rappresentazioni. L'esterno con cui sagliamo la realtà dell'interno è l'esterno che risulta perché la prova di realtà è una prova percettiva che, nel fuori, seleziona ciò che conferma la realtà-valore del dentro: 'il non reale [nicht reale], il puramente rappresentato, il soggettivo' (Freud 2000b: 200).

Questo minuetto, però, può interrompersi. Il reale non simbolizzato può tornare. Quando ciò accade, si può fare di questo incontro inatteso un ché di maledetto, in quanto ostacola il saggio, narcisistico, di realtà, oppure dargli il benvenuto in quanto organo dell'incontro con qualcosa d'altro. Ci si può proteggere negandolo, o lo si può affermare ricevendolo; continuare a sentire dentro, o provare a sentire fuori. Solo in questo secondo caso, tuttavia, ci si sveglia. Il reale sta sulla punta della lingua come un nome dimenticato dal criticismo e dalla topologia ma vivissimo, alla stregua di un'esperienza della specificità qualitativa disincarnata dal suo contenuto rappresentativo, nella sensazione: una coscienza-altra-da-me-che-pure-è-coscienza-io.

---

<sup>18</sup> Nel seminario VII Lacan dice che *das Ding* non è altro che questo *wiederfinden*: il ritrovare che definisce l'orientamento di un oggetto che non c'è. Esso è perduto e mai stato perduto benché si tratti di ritrovarlo (Lacan 2008: 68). Ciò che si è cercato al posto dell'oggetto impossibile da ricercare è infatti 'ciò che si ritrova sempre nella realtà' (Lacan 2008: 62).

## Bibliografia di Kant

La sigla *Ak.*, seguita dall'indicazione del volume (numero romano), si riferisce all'edizione fondamentale: *Kant's Gesammelte Schrifte*, Koniglich Preussische Akademie der Wissenschaften, 29 Bande. Berlino: De Gryuter, 1902 e ss.

*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.

*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.

*Proleg.*: I. Kant, *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*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1972.

*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.

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

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

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

## Bibliografia generale

Alexandre, M. (1978). *Lecture de Kant*. Paris : PUF.

Ameriks, K. (2000). *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: The Clarendon Press.

- Benoist, J. (2006). *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*. Paris: PUF.
- Benvenuto, S. (2015). *La psicoanalisi e il reale. La 'negazione' di Freud*. Napoli- Salerno: Orthotes.
- Brook, A. (1988). Freud and Kant *Samiksa. The Indian Journal of Psychoanalysis* 42 (4): 109-36.
- Brook, A. (2003). Kant and Freud *Psychoanalytic Knowledge* 20-39 (eds) M. C. Chung and C. Feltham. London: Palgrave Macmillan.
- Buchdal G. (1989). Reductive Realism and the Problem of Affection in Kant *Boston Studies in the Philosophy of Science* 116: 221-41.
- Campo, A. (2017). *Fantasma e sensazione. Lacan con Kant*. Milano-Udine: Mimesis.
- Campo, A. (2018). *Tardività. Freud dopo Lacan*. Milano-Udine: Mimesis.
- Carabellese, P. (1969). *La filosofia dell'esistenza di Kant*. Bari: Adriatica.
- Carignani, P. (2021). La psiche 'estesa' tra Kant e Freud *Contextos Kantianos* 13: 66-96.
- Castro, E. (2000). Newton et le psychoses trinitaires *Lakant* 55-67 (ed) J.-A. Miller. Barcelona: ELPCF.
- Cohen, H. (1918). *Kants theorie der Erfahrung*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione* (trad) G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Derrida, J. (2007). *Toccare, Jean-Luc Nancy* (trad) R. Panattoni e G. Solla. Genova-Milano: Marietti.
- De Vleeschauwer H. J. (1936). *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* vol. II. Antwerpen: De Sikken.

- Escoubas, E. (1986). *Imago mundi. Topologie de l'art*. Pars : Galilée.
- Fell, J. P. (1976). Was Freud a follower of Kant? *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx* 116-26. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Foucault, M. (1998). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (translated by E. A. Panaitescu) Milano: Rizzoli.
- Freud, S. (1976). *Opere di Sigmund Freud* Vol. VIII. Torino: Boringhieri.
- Freud, S. (1979). *Opere di Sigmund Freud* Vol. XI. Torino: Boringhieri.
- Freud, S. (2000a). *Opere di Sigmund Freud* Vol. IX. Torino: Boringhieri.
- Freud, S. (2000b). *Opere di Sigmund Freud* Vol. X. Torino: Boringhieri.
- Freud, S. (2010). *Opere di Sigmund Freud* Vol. II. Torino: Boringhieri.
- Freud, S., Binswanger, L. (1992). *Briefwechsel 1908-1938*. Frankfurt a M.: Fisher Verlag.
- Fulgencio, L. (2001a). Comentários críticos das referências textuais de Freud a Kant *Psicologia USP* 12 (1): 49-87.
- Fulgencio, L. (2001b). Fundamentos kantianos da psicanálise freudiana e o lugar da metapsicologia no desenvolvimento da psicanálise *Psicologia USP* 18 (1): 37-56.
- Gambazzi, P. (1981). *Sensibilità, immaginazione e bellezza. Introduzione alla dimensione estetica nelle tre Critiche di Kant*. Verona: Libreria Universitaria.
- Giovanelli, M. (2011). *Reality and negation. Kant's Principle of Anticipations of Perception*. Berlin: Springer.
- Granel, G. (1987). Remarques sur le *nihil privativum* dans son sens kantien *Philosophie* 14 : 71-88.

Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Groddeck, G. (1976). *The Book of the It*. New York: International University Press.

Heidegger, M. (1981). *Kant e il problema della metafisica* (translated by V. Verra) Roma-Bari: Laterza.

Heidegger, M. (2011). *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali* (translated by V. Vitiello) Milano-Udine: Mimesis.

Jacobi F.H. (1992). L'idealismo trascendentale *Scritti Kantiani* 67-78 (translated by G. Sansonetti) Brescia: Morcelliana.

Jones, E. (1962). *Vita e opera di Freud* Vol. III. Milano: Garzanti.

La Rocca, C. (2007). L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica* 63-116 (ed) C. La Rocca. Pisa: ETS.

Lacan, J. (1976-1977). *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* (inedito).

Lacan, J. (2002). *Scritti* voll. 2. Torino: Einaudi.

Lacan, J. (2003). *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964-1965)*. Torino: Einaudi.

Lacan, J. (2006a). *Il Seminario. Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi [1954-1955]*. Torino: Einaudi.

Lacan, J. (2006b). *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-1976)*. Roma: Astrolabio.

Lacan, J. (2007). *Il Seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*. Torino: Einaudi.

Lacan, J. (2008). *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*. Torino: Einaudi.

- Lacan, J. (2013). *Altri scritti*. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2014). *Il mio insegnamento e Io parlo ai Muri*. Roma: Astrolabio.
- Lacan, J. (2019). *Il seminario. Libro XVI. Da un Altro all'altro (1968-1969)*. Torino: Einaudi.
- Lachièrez-Rey, P. (1950). *L'idéalisme kantien*. Paris: Vrin.
- Laplanche, J. (2006). *Problématiques VI, L'après-coup*. Paris : PUF.
- Leoni, F. (2004). *L'inappropriabile. Figure del limite in Kant*. Milano-Udine: Mimesis.
- Loparic, Z. (2003). De Kant a Freud: um roteiro *Natureza Humana* 51 (1): 231-45.
- Lyotard, J.-F. (1995). *Anina minima. Sul bello e il sublime* (translated by F. Sossi) Parma: Pratiche.
- Mathieu, V. (2019). *Trattato di ontologia. Essere e spazio*. Milano-Udine: Mimesis.
- Meillassoux, Q. (2012). *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza* (translated by M. Sandri) Milano-Udine: Mimesis.
- Nancy, J.-L. (1979). *Ego sum*. Paris: Flammarion.
- Nunberg, H., e Federn, E. (Eds.) (1967). *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne Vol. II, 1908-1910*. Paris: Gallimard.
- Philonenko, A. (1969). *L'oeuvre de Kant*. Paris: Vrin.
- Proust, F. (1991). *Kant. Le ton de l'histoire*. Paris: Payot.
- Riehl, A. (1876). *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, I. Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*. Leipzig: Engelmann.

Scaravelli, L. (1973). *Scritti kantiani*. Firenze: La Nuova Italia.

Tauber, A.I. (2009). Freud's dreams of reason: the Kantian structure of psychoanalysis *History of the human sciences* 22 (4): 1-29.

Thomas-Fogiel, I. (2017). L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (3) : 393-426.

Wahl, J. (2020). *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel* (translated by G. Piatti) Milano-Udine: Mimesis.

Žižek, S. (2006). *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia* (translated by A. Sciacchitano) Milano-Udine: Mimesis.

Zupančič, A. (2000). *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. London: Verso.