

La zecca e l'uomo. Antropologia e linguaggio fra Wittgenstein e Lacan

Felice Cimatti

Università della Calabria
felice.cimatti@gmail.com

Abstract What does it mean to be a body marked by the language? Wittgenstein and Lacan have tried to answer this question in the most radical way. A body divided in two by the language is a body always projected beyond the present moment, in the past (regret) or in the future (desire). For this reason, the human body cannot know the present. Wittgenstein and Lacan try to think how to recompose this fracture: the *end of the analysis* for Lacan, the *Mystic* for Wittgenstein, are two different ways to indicate a same condition: the space beyond language.

Keywords: Tick, *Homo sapiens*, language, desire, animality

«dans tout ce que Freud a apporté de fulgurant en psychologie [on doit reconnaître] l'effet de cisaille que le langage apporte dans les fonctions de l'animal qui parle» (JACQUES LACAN, *Autres écrits*, p. 224).

«Je sais qu'il est très captivant de lire Wittgenstein» (JACQUES LACAN, *Séminaire XIX, ... ou pire*, p. 88).

1. Mentre «l'animale» non umano - scrive Max Scheler - in *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) - «vive immerso nella realtà concreta [...] essere uomini significa», al contrario, «proferire nei confronti di questo tipo di realtà un energico “no”» (SCHELER 1928, trad. it. 1997: 156). In questo lavoro ci occuperemo di questo “no”. Ci interessa, in particolare, provare a capire quali sono le conseguenze psichiche ed esistenziali dell'essere un vivente capace di dire “no” alla «realtà concreta»¹.

Riteniamo che l'antropologia filosofica abbia come oggetto specifico proprio questo atto linguistico originario, perché è da quel “no” che nasce l'animale umano (senza “no” non può esserci la separazione fra ‘soggetto’ e ‘oggetto’, e quindi autocoscienza e ‘io’). In questo senso il problema centrale dell'antropologia filosofica è il rapporto

¹ In nessun sistema di comunicazione animale sembra esistere qualcosa di simile al “no” delle lingue umane; cfr. HAUSER, KONISHI, 1999. Sul rapporto fra la negazione e l'antropologia v. Cimatti, 2002 e Virno 2010.

fra *Homo sapiens* e facoltà del linguaggio (appunto perché “no” è un *atto linguistico*). Pertanto in questo lavoro ci poniamo questa domanda: qual è lo stato d'animo fondamentale dell'animale capace di dire “no”? Per provare a rispondere confronteremo alcune proposizioni del *Tractatus* di Ludwig Wittgenstein con il pensiero dello psicoanalista Jacques Lacan. Lacan si occupa poco di Wittgenstein², quindi non è delle corrispondenze esplicite fra i due autori che ci occuperemo in questo lavoro. Quello che ci interessa è la vicinanza teorica fra Wittgenstein e Lacan. Una vicinanza che nasce dal fatto che per entrambi (insieme, forse, a Heidegger, ma non con la loro stessa nettezza) non c'è umano senza linguaggio. Wittgenstein e Lacan, in particolare, hanno provato a pensare quello che desidera un corpo segnato dal “no”. Perché il “no” divide: corpo e mente, soggetto e oggetto, dentro e fuori. Il desiderio ultimo dell'animale che parla è trovare un modo per uscire da questa condizione di costitutiva separatezza.

2. *Homo sapiens* è un animale come tutti gli altri. E come tutti i viventi è adattato ad un ambiente particolare (VON UEXKÜLL 1934). Ogni specie vivente è infatti adattata ad un «ambiente» specifico (GIBSON 1966). Questo significa che ogni animale viene al mondo con una serie (innata) di predisposizioni che gli permettono di ‘incastrarsi’ in modo efficace al suo interno (come le pinne dei pesci all'ambiente acquatico; v. Figura 1; da notare che per ora non è necessario precisare chi sia il vivente e quale sia l'ambiente, perché questa distinzione, da un punto di vista biologico, è secondaria, rispetto al primato della relazione):

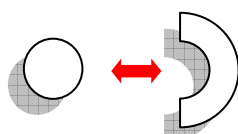


Figura 1

L'«ambiente» non coincide con il mondo fisico, le rocce gli alberi la pioggia e così via. Questo mondo è comune a tutti i viventi, ma ogni specie prende in considerazione soltanto alcuni aspetti del mondo, trascurando tutti gli infiniti altri. L'esempio di von Uexküll è quello, celebre (ripreso ad esempio da Heidegger), della zecca: questo artropodo rimane in attesa (anche molto a lungo), del passaggio di un mammifero, che percepisce attraverso una sostanza odorosa secreta dai follicoli sebacei, l'acido butirrico (è un acido presente nei grassi animali). La zecca (quella nella Figura 2 è un esemplare di *Rhipicephalus sanguineus*, la zecca del cane) è attratta dai mammiferi perché ha bisogno del loro sangue per il proprio ciclo vitale.



Figura 2

² Nel *Seminario XVII*, lezione del 21 gennaio 1970, e nel *Seminario XIX*, lezione del 9 febbraio 1972, fra i seminari pubblicati. All'interno di quelli non ancora pubblicati Lacan si riferisce a Wittgenstein nel *Seminario IX*, lezione del 15 novembre 1961, e nel *Seminario XIV*, lezione del 18 gennaio 1967.

Ora, come fa la zecca a individuare un mammifero fra tutti gli altri oggetti, viventi e no, con cui entra in contatto? Si tenga conto che la zecca è cieca e sorda. Percepisce il cane attraverso l'olfatto, l'annusa.

Qui è importante notare la differenza fra mondo e «ambiente»: nel mondo ci sono segnali visivi, ad esempio, che potrebbero essere usati dalla zecca per distinguere un cane, ad esempio, da una rana. Per la zecca, però, l'informazione visiva non è pertinente. Il mondo è pieno di luce, ma non nell'«ambiente» della zecca. In questo senso la zecca non deve prestare attenzione agli stimoli visivi, ma solo a quelli odorosi. In realtà l'«ambiente» della zecca è molto più specifico; di tutti i possibili odori e profumi del mondo soltanto uno attira la sua attenzione, l'acido butirrico appunto, che rappresenta per la zecca un «segno percettivo» (*Merkzeichen*) che innesca un comportamento altrettanto specifico: quando percepisce questo odore la zecca si lascia cadere dal ramo su cui si nascondeva, per cadere sulla pelle del mammifero. Per questo più sopra si scriveva che ogni organismo vivente si 'incastra' in un «ambiente» particolare. Nella Figura 1 abbiamo provato a rappresentare visivamente questa situazione biologica fondamentale: la sfera è il «segno percettivo» a cui corrisponde un altrettanto specifico dispositivo sensoriale 'predisposto' a percepirlo: la superficie concava 'è fatta' per accogliere la sfera (e secondo alcuni biologi vale anche il contrario, la sfera - in un processo coevolutivo fra organismo e «ambiente» - 'è fatta' per adattarsi alla superficie concava; cfr. ODLING-SMEE, LALAND, FELDMAN 2003).

Questo schema - nelle sue linee generali - vale per tutti i viventi, *Homo sapiens* compreso. Ogni vivente vive infatti in un «ambiente», cioè nasce con bisogni e dotazioni corporee determinati. Si pensi al modo in cui il piccolo della specie umana presta particolare attenzione agli stimoli linguistici (KUHL 2004). Si tratta di una evidente predisposizione innata: il piccolo della specie *Homo sapiens* 'si aspetta' di trovare nel suo ambiente naturale degli stimoli particolari, i suoni linguistici. Anche in questo caso una predisposizione innata si 'incastra' in uno stimolo particolare. Uno stimolo specie-specifico, perché lo stesso suono linguistico non è che un rumore per un gatto.

Più in particolare, quali sono gli aspetti significativi dell'«ambiente» umano: se la zecca è adattata all'acido butirrico, ad esempio, c'è qualcosa di equivalente per l'animale umano?

2. Nel *Tractatus* Wittgenstein distingue il «mondo» (*Welt*), che è «la totalità degli stati di cose esistenti» (§ 2.04) dalla «realtà» (*Wirklichkeit*), che invece è «il sussistere o non sussistere di stati di cose» (§ 2.06). La «realtà» è quindi più ampia del mondo, nel senso che contiene più 'roba' di quella contenuta nel mondo. Il mondo è «la totalità dei fatti» (§ 1.1), ed un «fatto» è «il sussistere di stati di cose» (§ 2), cioè «un nesso di oggetti (entità, cose)» (§. 2.01). Nella Figura 3 proviamo a rendere visivamente evidente la distinzione fra «mondo» e «realtà»: il primo è la superficie rossa, la seconda quella più ampia che la contiene.

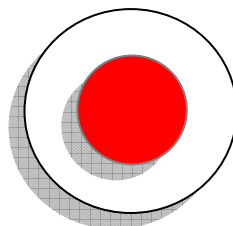


Figura 3

Ma se il «mondo» è «la totalità dei fatti», che cos'altro può esserci nella «realtà» per giustificare questa differenza? Wittgenstein ce l'ha già detto: la realtà è «il sussistere o non sussistere di stati di cose». Ma questo vuol dire che nella «realtà» umana oltre agli «stati di cose» che sussistono (come le nuvole nel cielo in questo momento), ci sono anche quelli che *non* sussistono: per Wittgenstein esistono *due* tipi di fatti: «il sussistere di stati di cose lo chiamiamo fatto positivo; il non sussistere, un fatto negativo» (§ 2.06). È questa la differenza fra «mondo» e «realtà»: mentre nel primo ci sono solo *fatti positivi*, effettivamente sussistenti (come appunto la presenza delle nuvole nel cielo, proprio ora che sto scrivendo queste righe), nella seconda ci 'sono' (ci *sono* in un senso tutto particolare, evidentemente) anche i *fatti negativi*; in questo stesso momento, ad esempio, il cielo sopra di me *non* è terso. In questo momento il cielo non è terso, proprio perché il cielo è annuvolato. Ma il fatto che ora ci siano le nuvole □ cioè che la presenza delle nuvole sia realmente sussistente □ apre alla possibilità logica che le nuvole non ci siano: se ci sono le nuvole il cielo non è terso, ma proprio perché non è così *avrebbe potuto* essere così: infatti «la totalità degli stati di cose sussistenti determina anche quali stati di cose non sussistono» (§ 2.05). Ad esempio, l'asserzione “il cielo è pieno di nuvole” implicitamente asserisce anche “il cielo non è terso”.

Torniamo per un momento alla zecca: nel suo «ambiente» esistono soltanto fatti (positivi), come l'odore dell'acido butirrico. Se la zecca non viene colpita da una molecola di questa sostanza non succede niente, rimane ferma sul ramo. Non si può neanche dire, propriamente, che la zecca attenda l'odore dell'acido butirrico: per aspettare qualcosa occorre poter distinguere fra ciò che si aspetta e ciò che, invece, non si aspetta: ma la zecca non si aspetta nulla, è lì sul ramo, e se per caso nessun mammifero passerà sotto di lei finirà per morire su quello stesso ramo. In questo senso tutto il tempo che la zecca trascorre sul ramo non è un tempo di attesa, non è un vuoto che aspetta di essere riempito dall'arrivo della molecola di acido butirrico: è semplicemente un tempo di vita su di un ramo. La zecca non desidera l'acido butirrico, perché la zecca sul ramo non manca di niente. Per poter desiderare qualcosa occorre poter percepire lo scarto fra una presenza attuale e un'altra presenza che avrebbe potuto prendere il suo posto: occorre appunto poter pensare la differenza fra un «fatto positivo» ed un «fatto negativo». Solo se può presentarsi il pensiero “il cielo non è terso” posso *desiderare* – oggi che il cielo è nuvoloso – che il cielo sia sgombro dalle nuvole.

3. L'ambiente (nel senso di von Uexküll) dell'*Homo sapiens* è quella che Wittgenstein chiama «realtà», cioè l'insieme infinito dei fatti positivi e dei fatti negativi. È un insieme infinito perché ogni fatto positivo, ad esempio quello corrispondente alla asserzione “oggi il cielo è nuvoloso”, è ‘circondata’ da una specie di alone logico di fatti negativi: “il cielo non è terso”, “il cielo non è limpido”, “il cielo non è luminoso” e così via. C'è differenza, ovviamente, fra la durezza e la spigolosità di un fatto positivo (se piove mi bagno davvero), e la consistenza di un fatto negativo. Eppure anche questi fatti sono, a loro modo, effettivi. Se si aspettava il sole, e invece ci sono le nuvole, cambia l'umore, l'abbigliamento, i progetti: un fatto negativo, cioè, ha effetti reali quanto, e talvolta anche di più, un fatto positivo. Ma come può essere comparso il «fatto negativo»? Qual è, cioè, la differenza fra l'ambiente della zecca e quello dell'animale umano? Per Wittgenstein la risposta è chiara: è l'operatore logico della negazione (qualunque sia il suo antecedente psicologico; cfr. CUCCIO 2012) che infrange la pienezza del «mondo» animale: «è il

mistero della negazione», scrive in uno dei *Quaderni* preparatori del *Tractatus*, «le cose non stanno così, eppure possiamo dire *come* stanno le cose che *non* stanno» (in WITTGENSTEIN 1922, trad. it. 1995: 164). Parlare una lingua - e quindi disporre della negazione - significa poter pensare non solo il «mondo» così com'è, ma anche poter pensare alla «realtà» come potrebbe essere. In una nota precedente Wittgenstein scrive: «pensa alla rappresentazione di fatti *negativi*, mediante modelli come: Così e così due treni non devono stare sui binari. La proposizione, l'immagine, il modello sono - nel senso negativo - come un corpo solido che restringe la libertà di movimento degli altri; nel senso positivo, come lo spazio, limitato da una sostanza solida, ove un corpo ha posto» (Ivi: 163). E quindi aggiunge l'immagine riprodotta nella Figura 4, che chiarisce la strana realtà del fatto negativo:

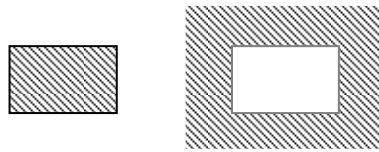


Figura 4

C'è un fatto, effettivamente sussistente, ma 'intorno' ad esso - un 'intorno' logico, benché agli occhi degli umani altrettanto reale dei dintorni spaziali - c'è l'insieme dei fatti negativi: «che, da un fatto p », ad esempio dal fatto corrispondente alla proposizione elementare (p) «oggi il cielo è nuvoloso», «ne debbano seguire infiniti altri, ossia $\sim \sim p$, $\sim \sim \sim p$, ecc., è, a tutta prima, difficile a credersi» (§ 5.43); è difficile, per la zecca è impensabile (perché il suo ambiente è pieno, ossia privo di vuoti e quindi di desideri), eppure l'ambiente umano è ricolmo di fatti negativi. L'animale umano si confronta, prima ancora che con «il cielo oggi è nuvoloso» con il molto più complicato «il cielo oggi non è terso». Osserviamo il cielo, appena alzati: «il cielo oggi è nuvoloso» pensiamo; ma questo pensiero (p) è accompagnato - anche se non ce ne rendiamo conto, perché i dintorni di p sono dintorni logici - dal pensiero $\sim p$. Da un lato «la proposizione negativa è formata indirettamente mediante quella positiva», perché $\sim p$ presuppone appunto p ; dall'altro, però, «la *proposizione* positiva deve presupporre l'esistenza della *proposizione* negativa, e viceversa» (§ 5.5151). Pensare il mondo com'è significa anche pensare il mondo come *non* è: «la verità o falsità di *ogni* proposizione altera qualcosa nella struttura generale del mondo» (§ 5.5262).

La negazione, e quindi il linguaggio, trasforma il «mondo» in «realtà»; comprendere una lingua, scrive Wittgenstein, significa «sapere che cosa accade se essa è vera. (Dunque, una proposizione la si può comprendere senza sapere se essa è vera)» (§ 4.024). Una qualunque proposizione p ha senso indipendentemente che noi si sappia se è vera (e quindi corrisponda ad un fatto positivo), oppure è falsa (se niente nel «mondo» corrisponde ad essa). Più in generale, ogni proposizione «è una immagine della realtà» (§ 4.01), cioè è la raffigurazione (un modello) di un possibile stato di cose del mondo. Ad ogni proposizione corrisponde una situazione possibile: «il pensiero contiene la possibilità della situazione che esso pensa. Ciò che è pensabile è anche possibile» (§ 3.02).

Qui si mostra in assoluta evidenza la differenza *biologica* fra l'ambiente della zecca e quello dell'animale umano: mentre la zecca può pensare soltanto a ciò che si manifesta direttamente al suo apparato sensoriale, per un qualunque *Homo sapiens* capace di usare una lingua «ciò che è pensabile è anche possibile». Quello che era il

solido e confortevole ambiente della zecca, nel passaggio alla «realtà» umana, letteralmente esplose in una miriade di frammenti. Mentre gli oggetti dell'«ambiente» della zecca sono tutti perfettamente reali, sono tutte *cose* fisicamente esistenti, quelli dell'«ambiente» umano contengono, oltre a quelli materiali, anche fatti negativi; e questi sono infinitamente di più di quelli. Qualunque progetto di antropologia filosofica che non tenga conto di questa caratteristica della «realtà» umana è sostanzialmente inutile. Nella tabella qui sotto proviamo a riassumere le differenze fra l'«ambiente» della zecca e quello umano, quello che Wittgenstein chiama «realtà» («il sussistere o non sussistere di stati di cose»):

Zecca	pienezza	Reale	atemporalità
<i>Homo sapiens</i>	fatti: positivi e negativi	reale + possibile	desiderio/rimpianto

L'ambiente della zecca, che è privo della negazione, è pieno, senza lacune. La vita della zecca è tutta nel momento che sta vivendo. Non potendo fare esperienza del possibile non ha rimpianti né desideri. La sua vita coincide completamente con quello che le succede. Un essere umano, al contrario, può fare esperienza dei «fatti negativi», quindi può fare esperienza anche di ciò che non è effettivamente presente: l'ambiente umano è l'ambiente del possibile. Se la zecca, tutta schiacciata nel reale, vive fuori dal tempo (sebbene sia una creatura temporale e temporanea), l'umano, al contrario, è una creatura intrinsecamente temporale. E quindi vive del ricordo, del rimpianto, del desiderio. La zecca non conosce la trascendenza, l'umano - attraverso il linguaggio - è sempre proiettato oltre di sé, nella trascendenza appunto.

4. «Il linguaggio comune», scrive ancora Wittgenstein, «è una parte dell'organismo umano, e non meno complicato di questo»; e poi ancora, più avanti: «le tacite intese per la comprensione del linguaggio comune sono enormemente complicate» (§ 4.002). Difficoltà e complicazione che si presenta perché non si tiene conto dell'impatto del linguaggio sul «mondo» umano, che ha come effetto principale – come abbiamo appena visto – di trasformarlo in una «realtà» intessuta da fatti positivi e da fatti negativi. L'essenza del linguaggio umano consiste, prima ancora che nel riferimento (anche le api, ad esempio, sono capaci di usare un segno per riferirsi ad un fiore; cfr. VON FRISCH 1946), nella negazione. E la negazione è un operatore logico-linguistico. Trascurare l'effetto trasformativo del linguaggio sul mondo umano, significa non cogliere la differenza che esiste fra l'ambiente della zecca e quella di un qualunque esemplare di *Homo sapiens*. In questo senso, e cominciamo il confronto con Jacques Lacan, per comprendere la specificità umana occorre partire da una premessa linguistica: «il linguaggio, prima di essere una funzione di comunicazione di contenuti mentali individuali, determina una nuova realtà e una nuova corporeità rispetto all'esperienza animale» (ZENONI 1999 : 41). Torniamo ancora una volta all'«ambiente» della zecca; è un mondo *pieno*, abbiamo visto più sopra. Questo non significa che non ci possano essere dei buchi, al suo interno, ad esempio una cavità nel tronco dell'albero a cui è aggrappata. Ma una cavità non è ancora la mancanza di qualcosa. Immaginiamo una formica che, arrampicandosi lungo il tronco, arrivi al bordo di una cavità: con le antenne ne esplora i contorni, poi si introduce al suo interno. Dal suo punto di vista non ha mai smesso, sotto le sue zampe, di esserci una superficie piena e continua. Una cavità è una forma particolare, ma di per sé non implica la mancanza di qualcosa che, prima,

la riempisse. Occorre uno sguardo diverso, per 'vedere' nella trama del pieno la mancanza di qualcosa; quello sguardo è appunto lo sguardo dell'animale umano, l'animale del linguaggio:

Vi avevo detto [...] che non esiste mancanza nel reale, che la mancanza può essere colta solo tramite il simbolico. Rispetto alla biblioteca possiamo dire: Qui, il tale volume manca al suo posto. Si tratta di un posto designato dall'introduzione preliminare del simbolico nel reale. Per questo, il simbolo colma facilmente la mancanza di cui sto parlando, in quanto indica il posto, indica l'assenza, presentifica ciò che non c'è (LACAN, [1962-1963] 2004, trad. it. 2007 : 143).

Nel reale «non esiste mancanza». Il reale è pieno, non ci sono lacune all'interno del tessuto spazio-temporale. È così che la zecca, o la formica, percepisce il proprio ambiente, senza soluzioni di continuità, senza desideri o rimpianti, c'è quello che c'è, niente di più niente di meno. Per riuscire a 'vedere' quello che manca, invece, occorre il «simbolico», cioè il linguaggio. L'esempio di Lacan è molto chiaro: in una biblioteca si trovano molti libri, ognuno identificato da un numero di collocazione. Su uno scaffale ci accorgiamo che, dopo il numero n , manca il libro con il numero $n+1$, mentre troviamo invece il libro con il numero $n+2$. C'è una lacuna nella numerazione, manca qualcosa. In effetti qui è la sequenza dei numeri - ogni numero progressivo è il contrassegno di un libro distinto - che determina l'aspettativa che dopo il numero n segua $n+1$; siccome non lo troviamo, e saltiamo invece a $n+2$, arriviamo alla conclusione che manca qualcosa, manca appunto $n+1$. Nel regime del «simbolico» ad ogni «significante» corrisponde qualcosa, anche se questo qualcosa non esiste realmente. Siamo arrivati al «posto» del segno $n+1$, però sullo scaffale non troviamo nulla, ecco che sotto i nostri occhi si forma una *assenza* (il libro mancante): "il libro $n+1$ non c'è" diciamo. Eccoli, il «fatto negativo» di cui parlava Wittgenstein: nel linguaggio il «simbolo [...] indica il posto, indica l'assenza, presentifica ciò che non c'è». Ci sono tantissimi libri, nella biblioteca, c'è un pieno di materia su quegli scaffali; ma oltre a tutti i libri che ci sono, ci 'sono' anche quelli che, in realtà, non ci sono (non ci sono più, in questo caso): "il libro $n+1$ non c'è" trova spazio nei nostri pensieri anche se quel libro non c'è, proprio perché non c'è. Nel «mondo» di quella biblioteca ci sono molti libri, ma nella sua «realtà» ce ne sono di più, perché ci sono anche quelli che al suo interno non ci sono.

L'animale umano è quel vivente che costruisce sé stesso a partire da questa scoperta: mentre la zecca, e ogni altro vivente non segnato dal linguaggio proposizionale (quello che contiene la negazione), è alle prese con un mondo in cui c'è solo ciò che *effettivamente* c'è, per *Homo sapiens* c'è anche la «mancanza», che è «radicale, radicale nella costituzione stessa della soggettività» (Ivi: 145). Nella «realtà» umana (distinta dal «mondo») la «mancanza» è 'presente' quanto l'acido butirrico per la zecca, o il gatto per il topo, o la parete cellulare per un virus.

Una delle prime, e più controintuitive, conseguenze di questa situazione, è che il linguaggio in realtà non è uno strumento che favorisce l'adattamento al mondo (come vorrebbe il luogo comune evoluzionistico; cfr. PINKER, BLOOM 1990), al contrario, è un formidabile agente di *disadattamento* (ZENONI 1999). Si pensi ancora una volta al caso della zecca: nel suo «ambiente» non ci sono sorprese, cioè non si verificano situazioni affatto impreviste. Possono esserci sorprese 'locali', ad esempio l'albero viene abbattuto dal vento, ma non può accadere nulla che la zecca non possa affrontare. Per i problemi che pone l'«ambiente» esiste già una soluzione;

la zecca non deve inventare nulla, essere una zecca significa appunto saper già, prima ancora di nascere, come risolvere il tipo di problemi che le pone il suo «ambiente» naturale. Con l'entrata in campo del «fatto negativo», al contrario, si presentano all'animale umano situazioni sempre nuove e imprevedibili; la selezione naturale può 'prevedere' il problema della riproduzione per la zecca, ma non può prevedere come affrontare il 'problema' posto dalla proposizione "oggi il cielo non è terso". Il tipico problema umano non ha a che fare con quel che c'è, bensì con quel *non* c'è. L'antropologia filosofica comincia con la constatazione della «distinzione radicale tra il mondo e il luogo in cui le cose, fossero anche le cose del mondo, arrivano a dirsi. Tutte le cose del mondo arrivano a mettersi in scena secondo le leggi del significante, leggi che non possiamo in alcun modo considerare di primo acchito omogenee a quelle del mondo» (LACAN, [1962-1963] 2004, trad. it. 2007 : 37).

È l'omogeneità fra corpo e «ambiente» la caratteristica distintiva dell'esperienza della zecca (v. Figura 1), mentre è invece la disomogeneità quella dell'esperienza umana: «le leggi del significante», cioè appunto del linguaggio, non corrispondono a quelle del mondo. Questo è pieno e compatto, mentre la «realtà» umana è 'piena' di buchi, mancanze, lacune (i *fatti negativi* di Wittgenstein); e quindi sarà 'piena' di rimpianti (per un pieno che non c'è più, o non c'è mai stato) e desideri (per un pieno che un giorno tornerà). In questo senso il linguaggio proposizionale è profondamente disadattativo, perché non favorisce il contatto con l'«ambiente», al contrario, lo rende sostanzialmente impossibile. Per descrivere la vita umana, scrive Lacan:

i riferimenti biologici, i riferimenti al bisogno sono certamente essenziali. Non si tratta di rifiutarli, a condizione però di accorgersi che la più primitiva differenza strutturale vi introduce, di fatto, delle rotture, dei tagli, vi introduce dunque subito la dialettica significante. [...] La dimensione del significante non è nient'altro [...] che ciò in cui si trova preso un animale all'inseguimento del suo oggetto. In modo tale che l'inseguimento di tale oggetto lo conduce su un altro campo di tracce, dove l'inseguimento stesso perde il suo valore introduttivo per divenire il suo fine (Ivi: 73).

Per la zecca l'acido butirrico è segno della presenza di un mammifero; la funzione della traccia è di portare alla pelle (e solo alla pelle), sotto cui scorre il sangue di cui ha bisogno per sopravvivere. Quando la traccia ha assolto la sua funzione svanisce. All'animale umano succede il contrario: la traccia non è un mezzo, bensì il fine. Il «significante» non è la traccia che ci porta alla cosa, piuttosto è ciò che ce ne allontana³. "Oggi il cielo non è terso", diciamo; un pensiero che apre la strada a rappresentarci non quel che realmente c'è - un cielo coperto - bensì quel che non c'è, che potrebbe esserci, che ci sarebbe piaciuto ci fosse, che una volta ci piacque tantissimo quando ci fu. Un «fatto negativo» è solo il primo di una serie di altri pensieri, che non si arrestano nella cosa (come la zecca quando arriva al sangue), al contrario, pensieri che portano ad altri pensieri, e poi altri ancora, e così via. E così «l'inseguimento [...] perde il suo valore introduttivo per divenire il [...] fine», cioè per trasformarsi in «quella catena indefinita di significazioni che si chiama destino» (ibidem). Al «destino» non si sfugge, perché quel destino coincide con la costituzione biologica dell'animale umano, che è fatta di carne e linguaggio.

Questa è la differenza fra la zecca e l'*Homo sapiens*; e qui ritroviamo Wittgenstein. Quello che Lacan chiama «destino» per il filosofo austriaco è racchiuso nel concetto

³ Jacques Lacan, nel *Seminario XVIII*, definisce questo significante senza significato «sembiante» (LACAN [1971] 2006 : 14).

di «operazione». Così scrive in uno dei *Quaderni* che accompagnano la stesura del *Tractatus*: «il concetto di operazione è, parlando in termini generalissimi, quello secondo il quale possono costruirsi segni secondo una regola» (WITTGENSTEIN 1922 trad. it. 1995 : 237). L'«operazione» è il dispositivo logico originario che produce segni a partire da altri segni: «il concetto “e così via”, in segni “...”, è uno dei più importanti e, come tutti gli altri, infinitamente fondamentale», perché «senza questo concetto ci fermeremmo ai segni primitivi e non potremmo andare oltre, andare “via”» (ibidem). Per la zecca ci sono soltanto «segni primitivi», come l'acido butirrico rispetto alla pelle di un mammifero; un segno primitivo non può esistere se non corrisponde ad una cosa (è un indizio). Al contrario, un segno linguistico non ha bisogno di essere attaccato ad una cosa (perché può riferirsi a qualcosa che *non c'è*, il «fatto negativo»); con l'«operazione» del «“e così via”» ogni segno può generarne altri: «dopo il segno d'operazione segue il segno “...”, il quale significa che il risultato dell'operazione può essere preso a sua volta a base della stessa operazione, e “e così via”» (ibidem).

L'analogo linguistico dell'operatore “e così via” è la capacità sempre presente di aggiungere un enunciato a uno preesistente: “c'è il sole, oggi, e c'è vento”, e così via, appunto. Un qualunque enunciato *p* è circondato da un alone di enunciati possibili che lo possono estendere in modo indefinito. Entrare nel linguaggio significa entrare in uno spazio letteralmente senza confini. È per questo che l'operatore del «“e così via”» diventa un destino: il segno “...” rende potenzialmente illimitata la catena segnica, la estende oltre ogni riferimento alle cose realmente esistenti (come il cane rispetto al «segno primitivo» dell'acido butirrico). Lo spazio dei pensieri dell'animale umano non conosce confini.

5. La zecca sul ramo dell'albero, quando viene colpita da una molecola di acido butirrico si lascia andare, perché ha buone possibilità di cadere sulla pelle di un mammifero. La zecca, anche se forse non ne è consapevole, si ‘fida’ del corpo che è; se c'è questo odore, allora qua sotto dev'esserci anche un cane (sulla mente ‘olfattiva’ cfr. JACOBS 2012). Ci interessa, ora, proprio questo punto: che tipo di mente sarà, invece, quella che deve confrontarsi con l'esistenza del «fatto negativo»? Partiamo proprio dall'enunciato che ci ha così spesso occupati finora, “oggi il cielo non è terso”. Siccome nel cielo ci sono delle nuvole, chi parla del “cielo terso” non lo sta vedendo, al contrario, sta vedendo delle nuvole. Mentre possiamo farci una idea (peraltro molto approssimativa) di quello che può passare per la mente di una zecca mentre percepisce l'odore dell'acido butirrico (sulla mente degli artropodi cfr. RANGANATHAN 2004), è *molto* più complicato farsi una idea di come sia possibile pensare a qualcosa che ha una esistenza *soltanto* linguistica. Il cane (dalla posizione della zecca) è percepibile, mentre all'enunciato “oggi il cielo non è terso” non corrisponde niente, dal momento che il cielo oggi è coperto di nuvole.

Wittgenstein affronta, e risolve, questo problema con una mossa radicale, che d'un solo colpo si sbarazza di ogni presupposizione psicologica: «ma è chiaro che “A crede che *p*”, “A pensa che *p*”, “A dice *p*” sono della forma “<*p*> dice *p*”» (WITTGENSTEIN, 1922, trad. it. 1995: § 5.542). Pensare *p*, ad esempio “oggi il cielo non è terso”, significa letteralmente essere quell'enunciato, essere “*p*”. La mente umana non è come la mente della zecca più la capacità di parlare: il pensiero umano, in quanto è specificamente *umano*, coincide con la capacità di usare una lingua. In questo senso la forma generale di questi enunciati è «“<*p*> dice *p*”», cioè ‘dentro’ e ‘fuori’ siamo alle prese comunque con una proposizione linguistica (ciò

che rende superflua la distinzione fra dentro e fuori). Quello che per la psicologia ingenua (ma spesso anche per quella scientifica) è il soggetto (misteriosa entità e metafisica), per Wittgenstein è la capacità di pensare nella lingua. *Homo sapiens* incarna la lingua che parla: «il segno proposizionale applicato, pensato, è il pensiero» (§ 3.5), quindi «il pensiero è la proposizione munita di senso» (§ 4). Data questa radicale identità fra pensiero e linguaggio (proposizionale) - e questa dovrebbe essere la premessa dell'antropologia filosofica - possiamo farci una idea di come sia possibile pensare ciò che non è, cioè il «fatto negativo». È umana una mente capace di pensare oggetti che hanno una esistenza soltanto linguistica. E la mente umana è questa stessa capacità, non è nient'altro. In questo senso è una mente completamente marchiata dal linguaggio. Per questo «il soggetto che pensa, che immagina, non v'è» (§ 5.631), e non c'è bisogno che ci sia, possiamo aggiungere.

La mente umana è completamente impregnata di linguaggio. Wittgenstein prova a illustrare questa idea della soggettività attraverso un confronto con il campo visivo umano. Più in particolare, il confronto è in negativo, serve a mostrare come il campo visivo *non* è: «il campo visivo non ha, infatti, una forma così» (v. Figura 5; § 5.6331). Il campo visivo è un campo continuo, appunto, non c'è al suo interno una posizione privilegiata per l'occhio. In realtà il campo visivo si offre come una pura visibilità, come un campo d'azione, come uno spazio di possibilità, «e nulla [...] fa concludere che esso sia vista da un occhio», perché «*nel campo visivo* [...] l'occhio, in realtà, tu *non* lo vedi» (§ 5.633). Il campo visivo non diviso in due, l'occhio da una parte e l'oggetto visto dall'altro: il campo visivo si presenta come una visibilità unitaria. Il vedere *coincide* con il campo visivo, l'occhio che vede non è separabile da quello che viene visto. Nella Figura 5, al contrario, l'occhio sembra porsi all'esterno del campo visivo, ma è proprio questa idea che Wittgenstein critica:

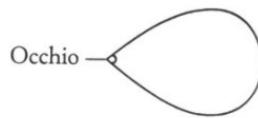


Figura 5

La stessa situazione vale per il soggetto psicologico, che coincide con lo spazio dei suoi pensieri, e quindi della sua lingua («*i limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo»; § 5.6). Io sono tutto quello che posso pensare, e siccome la forma dei miei pensieri è «<p> dice p», io sono tutto ciò che posso dire. Il soggetto è questa coincidenza di linguaggio e pensiero; per questa ragione, perché non rimane nient'altro di psicologico, «il soggetto non è parte, ma limite del mondo» (§ 5.632). Il soggetto non è una cosa nel mondo, come invece è la zecca sull'albero; il soggetto arriva fin dove arriva il suo linguaggio (e quindi i suoi pensieri), per questo è un «limite». Il soggetto allora svanisce: «appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L'io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata» (§ 5.64).

Il soggetto «si contrae in un punto inesteso»: c'è un qualcosa che non è niente. È la stessa conclusione a cui giunge Lacan, e non sorprende, visto che la sua premessa è identica a quella di Wittgenstein: non c'è *Homo sapiens* senza linguaggio (ad una conclusione analoga arriva, peraltro, chiunque, ad esempio Vygotskij, legghi strettamente corpo e linguaggio). Nella simbologia lacaniana questo «punto inesteso» viene indicato con la lettera *a*. Lacan parla di *a* piccolo in contrapposizione

ad un *A* grande, che è il linguaggio (il Simbolico), che è sempre altro rispetto al soggetto (nel senso che lo precede, a partire dal fatto elementare che ogni umano riceve un nome *prima* di nascere). In effetti anche per Wittgenstein il soggetto è in una relazione di completa subordinazione rispetto al linguaggio. Senza linguaggio non ci sarebbe nessun soggetto, infatti:

designare questo *a* piccolo con il termine oggetto è fare un uso metaforico di questo termine, poiché esso è tratto dalla relazione soggetto-oggetto, da cui il termine oggetto si costituisce. Quest'ultimo è sicuramente appropriato per indicare la funzione generale dell'oggettività, ma ciò di cui dobbiamo parlare usando il termine *a* è, per l'appunto, un oggetto esterno a qualsiasi definizione possibile dell'oggettività (LACAN, [1962-1963] 2004, trad. it. 2007 : 95).

L'oggetto non oggettuale *a* piccolo è ciò che «resta, dopo il taglio» (Ivi : 108) operato dal linguaggio. Non è qualcosa, eppure qualcosa è, come “oggi il cielo non è terso” (quando il cielo è coperto di nuvole) indica qualcosa anche se ciò che indica non esiste. L'«oggetto *a* si pone al centro del nostro discorso» dice Lacan, e «l'angoscia è la sua sola traduzione soggettiva» (Ivi : 109). Lacan esplicita quello che in Wittgenstein rimaneva implicito: di questa soggettività come «limite», come «punto inesteso», come «taglio» rimane qualcosa, l'angoscia, che è il tono emotivo fondamentale dell'animale umano, cioè di quel vivente che propriamente non è, perché è soltanto un «limite»:

l'angoscia [...] svolge la funzione di segnale rispetto a qualcosa. Io dico che questo segnale è in rapporto a quello che succede riguardo alla relazione del soggetto con l'oggetto *a* in tutta la sua generalità. Il soggetto non può entrare in questa relazione se non nella vacillazione di un certo *fading*, la quale viene indicata dalla notazione *S* barrata (Ivi : 94).

Il soggetto, segnato da questa «vacillazione» rispetto a sé stesso (perché sa di essere un fatto che non sussiste), è (come indica la «notazione *S* barrata») un \$, ossia un Soggetto difettoso, cancellato, barrato appunto, incapace di tenersi in piedi da solo. Il movimento, il «destino» come scriveva più sopra Lacan, di questo soggetto è allora segnato: «\$ desiderio di *a*» (Ivi : 109). Se la zecca è sempre a casa nel suo «ambiente», perché non potrà mai arrivare una sorpresa che metta in crisi quella certezza in cui il suo stesso corpo consiste, \$ invece è sempre fuori luogo, perché incarna il suo stesso dissidio. Per questo «\$ [è] desiderio di *a*», cioè il (vano) tentativo di riempire quella lacuna che egli stesso rappresenta, desiderio di sé stesso. Se è la sorpresa ciò che manca nel mondo della zecca, nella «realtà» del \$ è invece la certezza ad essere esclusa:

l'angoscia è questo taglio □ questo taglio netto senza il quale la presenza del significante, il suo funzionamento, il suo solco nel reale sono impensabili □ , è questo taglio che si apre e lascia apparire [...] l'inatteso, la visita, la notizia, ciò che il termine presentimento esprime così bene. Questo non è semplicemente da intendere come il presentimento di qualcosa, ma anche come il pre-sentimento, ciò che precede la nascita di un sentimento (Ivi : 82-83).

L'angoscia non è un sentimento come gli altri, è un «pre-sentimento», quello che viene prima di tutti gli altri, e che li rende possibili. L'angoscia è lo stato d'animo specifico (proprio in senso biologico) dell'animale umano. Ma è da questa situazione,

infine, che si apre la possibilità per un ulteriore confronto fra Wittgenstein e Lacan. Il *Tractatus* si chiude con le pagine che cercano di delineare la possibilità di una esperienza collocata *oltre* il linguaggio, in quello spazio che Wittgenstein chiama il «Mistico». Solo un animale affatto traversato dal linguaggio, e segnato dall'angoscia che ne deriva, può desiderare di liberarsi della causa del suo disagio, il linguaggio appunto. È esattamente lo stesso obiettivo che Lacan pone alla psicoanalisi: arrivare al «reale» (usando i termini di Wittgenstein: trasformare la «realtà» in «mondo»), ossia liberarsi del «simbolico».

Anche se nessuno dei due autori ha dedicato riflessioni specifiche al tema dell'animalità - nonostante gli animali sono molto presenti nei loro scritti (FRONGIA 1996; MACOLA, BRANDALISE 2007) - qui entrambi costeggiano il tema della possibilità di una forma di vita oltre il linguaggio: ossia l'animalità, cioè appunto una forma di vita affrancata dal “no” del linguaggio (CIMATTI, in corso di stampa).

6. «L'angoscia», scrive Jacques-Alain Miller nel suo commento al *Seminario X* di Lacan, è l'effetto dell'«operazione mortifera del significante [...] l'effetto principale del linguaggio sul godimento» (MILLER 2006 : 114). Quel «punto inesteso» che è il \$, non ha mai conosciuto la condizione della zecca, perché quando non c'era il linguaggio non c'era ancora l'umano. Se da un punto di vista evolutivo la specie umana si può essere formata gradualmente, da un punto di vista strutturale l'umanità comincia quando nel suo ambiente appare il «fatto negativo». In questo senso la condizione umana non è qualcosa di più, o di meno, rispetto a quella della zecca, è qualcosa di completamente diverso. Per questa ragione il «Mistico» di Wittgenstein come il «reale» di Lacan si collocano oltre e dopo il linguaggio. Non c'è prelinguistico nell'umano. D'accordo, ma come liberarsi del linguaggio, se è il linguaggio ciò che definisce l'umano *come* umano?

Anche in questo caso Wittgenstein affronta il problema in negativo: ciò che è oltre il linguaggio è evidentemente indicibile (se non lo fosse non sarebbe oltre il linguaggio): data l'identità di pensiero e linguaggio si tratta allora di «delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile» (WITTGENSTEIN, 1922, trad. it. 1995 : § 4.114), e così si potrà alludere al «l'indicibile rappresentando chiaramente il dicibile» (§ 4.115). Scartiamo subito una ipotesi sbagliata (anche se ricorrente): non si può raggiungere l'indicibile attraverso mezzi diversi dal linguaggio, ad esempio l'intuizione (qualunque cosa sia l'intuizione). Abbiamo visto che non c'è alcuna sostanza psicologica nel soggetto. Se togliamo il linguaggio non c'è soggetto, e quindi non c'è nemmeno intuizione. La zecca non si preoccupa dell'indicibile non perché sia pigra o ottusa, bensì perché non essendosi mai mossa dal suo ambiente non desidera nemmeno tornarvi. L'intuizione rientra nel prelinguistico, e non c'è prelinguistico.

«Tutte le proposizioni», cioè l'insieme del linguaggio umano, «sono di pari valore» (§ 6.4). È così perché l'«infinitamente fondamentale» operazione «“e così via”» permette di generare quante proposizioni vogliamo; si tratta di un dispositivo sempre all'opera, pertanto non c'è una proposizione finale del linguaggio, così come non si arresta la serie dei numeri naturali (c'è sempre un +1). Come ogni numero è soltanto un *altro* numero, così ogni nuova proposizione linguistica non è che un'*altra* proposizione. Questo equivale a dire che dentro il linguaggio, nel dicibile, non c'è nessun atto linguistico che valga in modo speciale, appunto perché non è che un evento linguistico *qualunque*. Bisogna allora trovare qualcosa che sfugga al linguaggio, l'indicibile appunto, ma che non sia ‘fuori’ del linguaggio, perché in

quello spazio un animale umano non può andarci. Occorre trovare il 'fuori' nel linguaggio stesso.

E quindi: «il senso del mondo dev'essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene: non vi è *in* esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore» (§ 6.41). È evidente che dal linguaggio non si esce, se non smettendo di essere umani. Si tratta allora di cambiare il modo di stare al mondo, rimanendo tuttavia con i piedi ben piantati *dentro* il mondo: «non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è» (§ 6.44). Il *che* del mondo è la presa d'atto che il mondo c'è, e basta. Il «Mistico» si mostra (ricordiamo che è indicibile) quando il soggetto (\$) riesce a tirarsi fuori dall'«e così via» del linguaggio (cioè dalla domanda su *come* è il mondo: ad esempio «oggi il cielo è nuvoloso», «oggi il cielo non è terso», «oggi il cielo è plumbeo» e così via, *senza fine*). Questo significa non lasciarsi trascinare da «quella catena indefinita di significazioni che si chiama destino», come scriveva Lacan.

Rispetto al linguaggio si possono assumere due posizioni fondamentali: o assecondare la deriva del significante (implicita nell'«e così via» costitutivo del funzionamento dei segni linguistici), oppure afferrarlo come un tutto: «la visione del mondo *sub specie aeterni* è la visione del mondo come totalità delimitata . Il sentimento del mondo come totalità delimitata è il sentimento mistico» (§ 6.45). Il «Mistico» non è lo straordinario stato d'animo di chi intuisce una verità sovrasensibile; al contrario, il «Mistico» è la condizione di chi riesce a vivere il linguaggio (cioè la «realtà», e quindi l'insieme infinito dei fatti positivi e di quelli negativi) come se fosse un «mondo» (che invece è l'insieme di tutto ciò che è sussistente), e quindi qualcosa di pieno, sicuro, affidabile. Si apre lo possibilità del «mistico» quando la «realtà» diventa «mondo», cioè quando il dispositivo angoscioso del linguaggio (c'è sempre un altro numero, un'altra proposizione, un altro «fatto negativo») viene 'immobilizzato', e la serie infinita appare - miracolosamente - come unitaria. Il «mistico» è quando il *sapiens* per un istante vede il mondo come lo vede la zecca.

Per Wittgenstein, come dice nella *Conferenza sull'etica*, si tratta dell'«esperienza [...] di sentirsi *assolutamente* al sicuro. Intendo lo stato d'animo in cui si è portati a dire: «Sono al sicuro, nulla può recarmi danno, qualsiasi cosa accada»» (WITTGENSTEIN, 1967 : 13). Si tratta dell'esperienza più vicina a quella della zecca che un umano possa provare: solo che mentre la zecca non ha mai dubitato del suo «ambiente» (questo significa essere una zecca, non essere mai sfiorato dal dubbio), l'animale umano *parte* dall'angoscia: la certezza che cerca non l'ha mai conosciuta, perché questo significa essere un *Homo sapiens*, non avere mai conosciuto l'esperienza dell'essere a casa. Rimanere nel linguaggio uscendone, in questa contraddizione consiste, per Lacan, la cura analitica: «dissociare *a* da A, riducendo il primo a qualcosa che appartiene all'immaginario e l'altro a qualcosa che fa parte del simbolico» (LACAN [1972-1973] 1975, trad. it. 2011 : 77). Coincidere con l'*a* piccolo significa appunto non essere più trascinato da A grande, dal linguaggio, dalla sua deriva. Significa coincidere con quella mancanza che il linguaggio scava in ogni corpo umano (è questo l'«immaginario» di cui parla Lacan), e quindi uscire dalla dinamica senza fine mancanza - rimpianto - desiderio: «non si può dire la verità; se non si è ancora assoggettato sé stessi. Non la si può dire; ma non perché non si è ancora abbastanza intelligenti. Può dirla solo colui che già in essa riposa; non chi è ancora nella non verità, e solo una volta fuori dalla non verità le stende la mano» (WITTGENSTEIN, 1977, trad. it. 1980 : 72). Solo chi nella verità «*riposa*», può dire la verità. Ma a quel punto non ha più bisogno di dire nulla, perché

desidera dire la verità solo chi ancora non la incarna, chi si trova ancora al di fuori della verità. Se piove e dico “oggi piove” quel che dico è vero, ma si tratta di un enunciato che mi allontana dalla pioggia, che mi separa dal mondo, che presuppone la distinzione fra chi parla e ciò di cui si parla. La zecca non si pone il problema di dire qualcosa, la zecca si bagna, se piove. La zecca è nel mondo, è tutta lì nel mondo. Quello Wittgenstein chiama il «mistico» è quello che il Lacan degli ultimi anni della sua vita indicava come la via d'uscita dall'analisi, il reale inteso come «la mancanza della mancanza» (LACAN, 2001 : 573). Ossia stare nella «realtà» come se fosse un «mondo»: questo significa riposare nella verità. Essere un animale linguistico, che vive in modo non linguistico. Essere un *sapiens*, ma vivere come una zecca.

Bibliografia

CIMATTI, Felice (2002), «Una persona di parola. Linguaggio e individuazione nell'animale umano», in *DeriveApprodi*, 21, pp. 60-68.

CIMATTI, Felice (2013), *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza.

CUCCIO, Valentina (2012), «Is Embodiment All That We Need? Insights from the Acquisition of Negation» in *Biolinguistics*, 6(3-4), pp. 259-275.

FRONGIA, Guido (1996), «Wittgenstein e la diversità degli animali», in R. Egidi (a cura di), *Wittgenstein e il novecento. Tra filosofia e psicologia*, Roma, Donzelli, pp. 129-147.

GIBSON, Jerome J. (1966), *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston Houghton Mifflin.

HAUSER, Marc; KONISHI, Mark (eds.) (1999), *The Design of Animal Communication*, Boston, The MIT Press.

JACOBS, Lucia (2012), «From Chemotaxis to the Cognitive Map: The Function of Olfaction», in *PNAS*, 109, Supplement 1, 10693-10700.

K. KUHL Patricia (2004) «Early Language Acquisition: Cracking the Speech Code», in *Nature Reviews. Neuroscience*, 5, pp. 831-843.

ODLING-SMEE, John; LALAND, Kevin; FELDMAN, Marcus (2003), *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, New Jersey, US, Princeton University Press.

von FRISCH, Karl R. (1946), «Die Tänze der Bienen», in *Österreichische Zoologische Zeitschrift*, 1, pp. 1-48.

LACAN, Jacques, [1962-1963] (2004), *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Paris, Seuil (trad. it. *Jacques Lacan. Il seminario Libro X. L'angoscia*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi 2007).

LACAN, Jacques [1971] (2006), *Le séminaire livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil.

LACAN, Jacques [1972-1973] (1975), *Encore*, Paris, Seuil (trad. it. *Ancora*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi 2011).

LACAN, Jacques (2001), *Autres écrits*, Paris, Seuil.

MACOLA, Erminia; BRANDALISE, Adone (2007), *Bestiario lacaniano*, Milano, Bruno Mondadori.

MILLER, Jacques-Alain (2006), *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, Macerata, Quodlibet.

PINKER, Steven; BLOOM, Paul (1990), «Natural Language and Natural Selection», in *Behavioral and Brain Sciences*, 13(4), pp. 707-784.

SCHELER, Max (1928), «Die Stellung des Menschen im Kosmos», in *Späte Schriften (Gesammelte Werke, 9)*, Bern-München, Francke (trad. it. *La posizione dell'uomo nel mondo*, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando 1997).

RANGANATHAN, Ananth (2004), «Cognitive Arthropods», Citeseer.

VIRNO, Paolo (2010), *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

von UEXKÜLL, Jakob (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (mit Kriszat G.), Springer, Berlin (trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Macerata, Quodlibet 2010).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London (trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1995).

WITTGENSTEIN, Ludwig (1967), *Lezioni e conversazioni*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1977), *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi 1980).

ZENONI, Alfredo (1999), *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, Milano, Bruno Mondadori.