



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio estetico

ISSN 2499-8729

Chiara Agagiù
Lucilla Albano
Daniela Angelucci
Nicola Copetti
Claudio D'Aurizio
Guy-Félix Duportail
Giulio Forleo
Giulia Guadagni
Federico Leoni
Chiara Mangiarotti
Caterina Marino
Fernando Muraca
Fabio Domenico Palumbo
Jacques Rancière
Grazia Ripepi
Rosamaria Salvatore
Valentina Sirangelo
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 3 - L'inconscio estetico
Giugno 2017

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 3 - L'inconscio estetico

Giugno 2017

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

La contemporaneità tra inconscio estetico ed estetica dell'inconscio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio estetico

L'inconscient esthétique: une interview à Jacques Rancière

Fabrizio Palombi.....p. 18

“The Unconscious is structured as Yugoslavia”: appunti sulle intersezioni filosofiche, artistiche e politiche nella Slovenia pre-indipendente

Chiara Agagiù.....p. 28

Il corpo Unheimlich di Almodovar

Lucilla Albano.....p. 34

Tra la mano e il metallo. Freud, Benjamin e l'inconscio ottico

Daniela Angelucci.....p. 47

Il cinema parla la lingua del corpo

Chiara Mangiarotti.....p. 58

L'inconscio potere delle immagini digitali

Fernando Muraca.....p. 67

Risvolti inconsci. Arte e psicoanalisi nell'opera di Hermann Hesse

Grazia Ripepi.....p. 85

L'inconscio e lo sguardo nell'epoca della trasparenza

Rosamaria Salvatorep. 96

Mito e alchimia. Il gioco dello smeraldo di Ioan Petru Culianu

Valentina Sirangelo.....p. 106

Inconscio, arte e utopia. Da Marcuse a Baudrillard

Giovambattista Vaccaro.....p. 121

Edipo e gli insetti.

Federico Leoni

Il negativo

Edipo ci accompagna da un secolo. Freud, poi Lacan, lo hanno messo al centro della loro riflessione, il che significa al centro di un'immensa cascata di discorsi che hanno trovato nella psicoanalisi un vertice dal quale interrogare non un ambito particolare, l'uomo o il soggetto o l'inconscio, ma di fatto tutto l'essere. Tanto ambiziosi sono stati, se non i desideri, gli effetti della galassia psicoanalisi. Prima, duemilacinquecento anni in cui nessuno si preoccupa troppo di Edipo. Nessuno lo ignora ma nessuno lo interroga con la stessa indiscreta insistenza. Forse il fatto stesso che Edipo sia così in vista, così al centro delle attenzioni di un sapere e di un'epoca, mostra che Edipo è un passato, se appunto il sapere sa sempre e soltanto ciò che è già accaduto. Non ciò che sta accadendo.

Che cosa fanno dire Freud o Lacan al mito di Edipo? Cose diverse ma sostanzialmente sovrapponibili. Che ogni bambino desidera la mamma, ma il papà impedisce che quel desiderio abbia corso. E così il desiderio del bambino si sposta, posandosi su un oggetto che avrà qualche somiglianza col primo vero oggetto, e rimuovendo quel primo oggetto che seguirà a fare da inconscio al primo (Freud, 1899). Lacan su questo canovaccio freudiano innesta la sua operazione canonica, quella di tradurre il romanzo in una struttura, la psicologia in un sistema di funzioni, il senso in una macchina che gira alla cieca. Ogni soggetto godeva di una certa cosa originaria, ma quell'ostacolo strutturale che è il linguaggio, il logos-padre di cui diceva già Eraclito, gliela preclude e gliela dà a vedere spostata, metaforizzata in un oggetto ulteriore e astratto, incontrato attraverso il vetro della lingua e oltretutto rimbalzato all'interno dei percorsi di quella stessa lingua, insomma rimbalzato di significante in significante, di differenza negativa in differenza negativa (Lacan, 2002).

Che cosa ha detto l'epoca attraverso questo onnipresente emblema edipico? Che fuori da questo gioco del negativo c'è la follia, dentro questo gioco c'è la nevrosi ovvero il lavoro. O follia o lavoro, questa l'alternativa, non detta ma di fatto presupposta dall'opzione che mette Edipo al centro della scena. Edipo dice in fondo una cosa molto semplice, cioè che l'essere, e non solo l'essere umano, ma l'essere *tout court*, è lavoro. Che nulla è, ma tutto è al lavoro in funzione di qualcos'altro, e in generale di qualcosa che si può benissimo chiamare, come fa Lacan, Grande Altro. Che ogni cosa ha il suo essere in un segno, che è a suo volta segno di altri segni, negazione di altre negazioni, vuoto di altri vuoti. Ma questa, da Aristotele a Hegel,

per usare una formula famosa, la cui tenuta è verificata dalla stessa traiettoria lacaniana, è la struttura stessa del lavoro, il portato di una visione demiurgica dell'esistenza, la proiezione su uomini e cose di un essere al mondo per dare forma alla materia e per produrne artefatti. E in ultima analisi è la formula dell'essere tout court, esso stesso pensato a partire da questa demiurgia e risolto in un movimento di negazione che mette l'essere in movimento verso il senso e che benedice ciò che è solo traducendolo in un aver da essere. Aver da essere il senso, cioè l'altro. Nevrosi come struttura del soggetto, e insieme nevrosi come struttura dell'oggetto anzi dell'essere, nevrosi come struttura dell'ontologia. Edipo è l'uomo che impara a trattarsi e perciò produce, è l'uomo che si trattiene al di qua del godimento che vien fatto coincidere col caos della follia o con la follia ridotta a caos. È l'uomo che produce industrialmente, intanto che, come Heidegger diceva (Heidegger, 1976), l'essere stesso diviene una fabbrica e un fondo di materia prima, messo a disposizione delle fabbriche che coprono la superficie del pianeta.

L'automatismo

Ciò che Freud scopre a inizio Novecento sotto il nome di Edipo, questa garanzia del soggetto come abitante della struttura e come risorsa umana impiegata nel mondo del lavoro, Bergson sempre a inizio Novecento lo scopre e lo indica col nome di "esitazione" (Bergson, 1907). Bergson non parla del soggetto, e del resto neppure Freud lo fa, se non una trentina scarsa di volte in tutta la sua opera (Bompart-Porte, 2006). Bergson parla della coscienza, e pensa che la coscienza sia appunto lo spazio di un rinvio, di una sospensione momentanea, di un rallentamento. C'è coscienza quando c'è esitazione, spazio bianco tra premessa e conseguenza, lacuna tra stimolo e risposta. C'è coscienza quando un certo automatismo, che le forme di vita che chiamiamo inferiori incarnano a pieno titolo, si interrompe, differisce il suo compimento, si realizza in quel modo peculiare dell'umano che è il dilazionare la realizzazione. C'è coscienza solo quando c'è tempo, si potrebbe dire.

Che cosa fa il padre freudiano, nella ricostruzione freudiana dell'Edipo? Impedisce al bambino di soddisfare immediatamente il suo desiderio, cioè impedisce al bambino di realizzare subito il suo godimento. Lo stesso fa il significante lacaniano, nella ricostruzione lacaniana dell'Edipo. Il significante, "lo scettro fallico" come Lacan lo chiama con immagina barocca e hobbesiana, si interpone tra il soggetto e la Cosa fabbricando il soggetto come soggetto che è a distanza dalla Cosa, la Cosa come passato perduto nel momento stesso in cui si dà il soggetto, e l'oggetto come futuro sempre incipiente. Il significante è il dispositivo stesso dell'esitazione, e l'esitazione fabbricando il tempo fabbrica la coscienza e l'inconscio nella loro sutura circolare, che è la sutura di una messa in forma fabbrile dell'inumano nell'umano, e insieme

della Cosa inumana nell'oggetto di un desiderio umanizzato. L'oggetto del desiderio è sempre artigianale o industriale. La serie è prefigurata già in questa concezione del desiderio, che non a caso è contemporanea dell'età fordista.

Ciò che Freud scopre lo scopre anche Bergson, dunque. Ma con una differenza. Se Freud e Lacan chiamano in causa qualcosa che è sempre dell'ordine dello scettro e dell'interposizione per spiegare, affascinati, l'istituzione di un soggetto là dove sarebbe altrimenti la follia, Bergson vede perfettamente la coincidenza tra esitazione e coscienza, tra sospensione e umanizzazione, ma ama gli insetti ed è innamorato della loro incoscienza, della loro efficienza inumana, del loro automatismo. Gli insetti non esitano mai. Passano all'atto e non fanno altro che passare all'atto. A differenza del soggetto lacaniano, non conoscono l'azione attraverso l'interdetto, non sanno nulla della lezione paolina sul desiderio. Sono l'incarnazione di un automatismo che ha qualcosa di spaventoso e di meraviglioso, che tuttavia sarebbe avventato ridurre a un funzionamento semplicemente e magari suggestivamente psicotico. E a ben vedere è impreciso limitarsi a dire che l'insetto passa all'atto. L'insetto bergsoniano è già sempre in atto, non conosce passaggio, se appunto un passaggio all'atto presuppone uno stato di inazione che precipita poi nell'elemento altro, eterogeneo, dell'azione. L'insetto è in atto continuamente, l'insetto è in atto da sempre e per sempre. È pura *energeia* aristotelica, è il "dio vivente, eterno, ottimo", di cui parla la *Metafisica* (libro Lambda, 1072 b 29). a margine di una teoria tutta fabbrile dell'*ousia* come *synolon*, dell'essere come un esser messo in forma a partire dall'informe di una materia sempre in attesa di oltrepassamento. L'insetto bergsoniano è il dio aristotelico, ma sparpagliato ovunque nella biosfera, non separato e trascendente rispetto al suo ambiente (se mai il dio aristotelico lo fosse stato), ma immanente, intrinseco alle cose, fibrillarmente disseminato in ogni palmo di terra e cielo.

La monadologia

Bergson sembra intendere gli insetti con un'intelligenza animale più che umana. Tutta la sua filosofia ha qualcosa di inumano, una serenità quasi spaventosa, che solo la natura sembra conoscere e che gli uomini preferiscono in genere condannare in anticipo. E l'insetto è l'esempio massimo sul quale Bergson costruisce la sua teoria di quella che si potrebbe chiamare una mente automatica, postindustriale, in luogo di quella mente esitante, edipica, fabbrile, industriale, che chiama appunto coscienza.

L'assenza di esitazione è la chiave dell'interpretazione bergsoniana degli insetti. Ogni azione, scrive Bergson (Bergson, 1907, p.118), viene svolta dagli insetti al momento giusto, con la massima naturalezza, con perfezione ammirevole. Non c'è scarto tra rappresentazione e azione, non c'è scarto tra azione possibile e azione

realizzata. Tutto ciò che va fatto viene fatto. Lo stimolo, l'occasione, l'oggetto, l'alterità, non sono mai a distanza rispetto all'insetto. E l'insetto non agisce mai attraversando quella distanza, e in qualche modo decidendo di agire, disponendosi a rispondere allo stimolo, iniziando ad andare verso l'oggetto che lo attrae e ad allontanarsi dall'oggetto che lo minaccia. Quest'assenza di esitazione è un'assenza di distanza, dunque un'assenza di soggetti e un'assenza di oggetti. Lo stimolo è la risposta, l'oggetto è il soggetto, l'altro è lo stesso. Non c'è il tempo, non c'è lo spazio, c'è qualcosa come una bolla ogni volta onnicomprensiva, una monade ogni volta integrale, un Uno-tutto.

Un esempio bergsoniano è particolarmente illuminante. La vespa sa sempre dove pungere il bruco, scrive Bergson (*ivi*, p.143 ss). Sa sempre dove pungerlo per ucciderlo e divorarlo. Mistero di questo sapere, che in un mondo senza distanza non prevede quella che sembrerebbe la condizione minima di ogni sapere, la differenza tra soggetto e oggetto, la distinzione tra chi conosce e ciò che è conosciuto. Che sapere è, allora, quello della vespa che sa sempre dove pungere il bruco? Il testo di Bergson moltiplica le definizioni, le proposte, i paradossi. È un sapere implicito, un sapere agito e non saputo, un sapere inconscio e non conscio, dice ad esempio Bergson. Il suo testo moltiplica le definizioni e i paradossi proprio perché deve dire nel linguaggio e nella distanza del linguaggio ciò che avviene fuori dal linguaggio e fuori dal regime della sua distanza. Un sapere implicito, agito e non saputo, inconscio e non cosciente, dice quindi Bergson. Ma un sapere senza distanza è il sapere integrale, senza scarto, senza errore, di un soggetto che non deve conoscere il suo oggetto, che non deve raggiungerlo, che non deve coglierlo da fuori. Un sapere senza distanza è il sapere di un soggetto che è il suo oggetto, molto semplicemente. È un sapere che sa il suo soggetto "dall'interno", dice anche Bergson, non "dall'esterno". Questo il suo punto d'arrivo. Questo ciò che lo affascina negli insetti, il loro sublime automatismo mentale. E questo il punto in cui i nostri campanelli d'allarme iniziano a suonare a tutta forza. Rischio psicotico del discorso bergsoniano. Una simile teoria dell'esperienza comporta l'implosione del soggetto nella cosa. Là dove lo scettro fallico non si interpone, a garanzia della soggettività del soggetto e dell'alterità del suo altro oggettivo o magari soggettivo, ecco che iniziamo a paventare la coincidenza mortifera del soggetto col mondo, ecco che iniziamo a vedere l'universo invadere lo spazio ormai informe di un soggetto che non è più tale.

Eppure Bergson, se ci fa intendere che la vespa è il bruco, e per questo sa sempre dove pungerlo, non nega che sia la vespa a pungere il bruco, e non il bruco a pungere la vespa. Bergson non pensa affatto che essere vespa o bruco sia indifferente. Un'altra differenza è possibile, un'idea di differenza a-edipica eppure ordinatrice, a-linguistica eppure non-psicotica. Si potrebbe dire che quest'altra differenza non funziona secondo la logica che dice "la vespa non è il bruco", ma secondo un'altra logica che dice "la vespa è il bruco non essendolo", "la vespa è il non-altro del bruco". Che

logica è questa logica della differenza non negativa, della coincidenza non immobile, della continuità non indifferenziata, del continuum come differenziazione immanente? È la logica che tutto il discorso bergsoniano presuppone e mette all'opera, ma non enuncia come tale e non teorizza apertamente. È la logica della monadologia, la logica leibniziana. E la logica della monadologia dice (Leibniz, 1720): il punto di vista sulla città non è la città, ma tutta la città è presa in quel punto di vista; quel punto di vista non è altrove rispetto alla città, ma è la città stessa che si fa punto di vista; è tutta la città, ripiegata o ricapitolata in un suo punto o attraverso un suo punto; è quel punto di vista, che si ridispiega continuamente in tutta la città, cioè in tutti gli altri punti di vista che lo implicano e lo ripiegano a loro volta. La logica della monadologia dice: la vespa è la monade di cui il bruco è la città. La vespa è il bruco, ed è tutto il suo ambiente, che non è fuori di lei ma dentro di lei, la vespa essendo il punto in cui tutto quell'ambiente si inflette e si fa vespa, intanto che in infiniti altri punti vicini e lontani, più chiari o oscuri rispetto a quel primo punto, la vespa viene inflessa in infiniti altri modi, facendosi bruco per il bruco e chissà quali e quante altre cose per chissà quali e quanti altri punti di vista. Infinite cose per infiniti punti di vista, a dire il vero, se Leibniz è, come è, il pensatore del continuum e dell'infinito. L'uno è sempre "un" infinità di uni, tutti presi in un uno e tutti agenti come un uno, un uno sempre unico ma infinite volte unico.

L'alveare

Leibniz si pensa come l'anello di una lunga tradizione platonica che risale fino a Plotino e Platone. È noto il plotinismo di Bergson, ed è noto il lebnizianesimo di tutta la metafisica bergsoniana. Si potrebbe dire che esiste un plotinismo anche di Lacan, com'è stato mostrato anche se senza grande seguito (Tribolet, 2008). Esiste un plotinismo di Lacan, quello degli ultimi anni, gli anni dell'uno, del celebre ritornello "c'è dell'Uno", "Yad'lun" (Lacan, 2011, lezione del 19 aprile 1972), un ritornello che sarebbe forzato ridurre alla denuncia di una quota psicotica o *lato sensu* autistica che in ciascuno sussisterebbe, prima o anche dopo un'analisi. Quell'uno non diventa mai psicotico, a ben leggere Lacan, non diventa mai un uno dell'implosione o dell'indifferenziazione, è sempre l'uno di una topologia, l'uno come continuum di un piano topologico, che fa pieghe, che produce strisce che si attorcigliano su se stesse, che si differenziano senza conoscere tagli o vuoti, di anelli che si inanellano l'uno nell'altro senza confondersi eppure senza mai cadere via l'uno dall'altro.¹ Non è questo il luogo in cui approfondire questo gioco di rinvii testuali. Basti dire che la questione della monade o la questione dell'uno è la questione stessa di una differenza

¹ Mi permetto di richiamare il mio Leoni (2016).

non negativa, di una differenza che è continuità, di una continuità che è differenziazione. Psicoanaliticamente, di un al di là dell'Edipo che non è semplicemente psicotico. Sociologicamente, di un al di là del lavoro che non è necessariamente la fine del legame sociale.

Come rispondiamo alle mail? Come rispondiamo alla pioggia costante di stimoli che arrivano sullo smartphone, alla convocazione di una riunione, alla richiesta di un dato di mercato? Non con una decisione ma con l'ennesimo piccolo aggiustamento, con l'ennesima impercettibile regolazione del già dato o del già in atto. Bergson direbbe: rispondiamo automaticamente. Lavoriamo non per costruire un'opera dando forma a una materia, ma per essere tutt'uno con un'operazione. Lavoriamo non come soggetti che producono oggetti artigianali o industriali, ma come parti di un organismo che si fa attraverso di noi. Lavoriamo non come coscienze che esitano sulle diverse strade che hanno davanti per giungere alla meta, ma come insetti che creano senza sosta, coi loro gesti, un alveare che li ricrea senza sosta, come suoi organi. Il lavoro come produzione di opere e fabbricazione di oggetti presuppone la distanza edipica del soggetto dal mondo che plasma. Il lavoro come interazione di soggetti con soggetti presuppone anch'esso la distanza edipica di un soggetto che riconosce un altro soggetto. Ma il lavoro artigianale o industriale come messa in forma di una cosa inerte in un oggetto a venire, inciso dalla significazione, questo è finito. Il lavoro come luogo di riconoscimento di un soggetto, da parte di un altro soggetto che lo estrae dal magma materno per farne un soggetto desiderante altri riconoscimenti, anche questo è finito. La nostra è una società postedipica perché lavora diversamente, e questo diverso modo di lavorare, questo interagire incessantemente e automaticamente definisce una "società automatica", com'è stata definita (Stiegler, 2015), ma forse non per questo psicotica.

La società automatica viene dopo il lavoro come lavoro hegeliano, edipico, negativo, e dopo il linguaggio come operazione anch'essa hegeliana, edipica, negativa. Le due cose nascono insieme, e anche muoiono insieme. Un certo lavoro e un certo linguaggio sono tutt'uno, e sono tutt'uno nel loro essere dispositivi di una distanza che è negazione e oltrepassamento, demiurgia artigianale-industriale e riconoscimento soggettivo-desiderante. Un certo lavoro artigianale-industriale inizia insieme a un certo linguaggio strutturato intorno alla coppia soggetto-oggetto e alla grammatica soggiacente a quella coppia. Quel linguaggio pone un soggetto, lo nega e lo oltrepassa in un verbo e in un complemento, lo definisce mettendolo in altro e facendolo diventare un semplice segno di sé, un significante affidato al rimbalzo degli altri significanti, una negazione di negazioni di negazioni. Pensare è plasmare, plasmare è pensare, in questa solidarietà della mano e della parola. Ma quel linguaggio e quel lavoro muoiono insieme, muoiono quando un altro linguaggio e un altro lavoro prendono a disegnare il mondo, ad esempio quando trionfa la matematica che Leibniz metteva al centro delle sue ricerche, una matematica che non

conosce soggetti e oggetti, materie e forme, sostrati e negazioni, ma variazioni, flussi, passaggi al limite, torsioni. Quella matematica è la lingua dell'automatismo, è ciò che disegna nel mondo soggetti automatici e oggetti automatici, cioè interazioni incentrate sul continuum e non sulla distanza, sulla variazione e non sulla dialettica. Il calcolo infinitesimale è il segreto di questo alveare dell'automatismo, dell'autoregolazione, dell'autogestione, non fosse che da ogni parte questi emblemi o questi dispositivi dell'uno vengono osteggiati, ora con le migliori ora con le peggiori intenzioni, e riconvertiti in altro, giocati contro se stessi, riportati indietro nel tempo e nella logica. Lo è, tanto quanto la grammatica soggetto-predicato e la dialettica della domanda-risposta erano il segreto delle società della sovranità e delle teologie politiche della decisione, cioè di quelle piramidi di uomini incentrate sul potere di dare la morte e per quella via di far essere la vita, la vita come ciò che è appunto eminentemente, emblematicamente uccidibile.

Certo questa società automatica, questa società post-edipica è una società psicotica, se la si guarda dal lato di Edipo, domandandole di essere altro da quell'automatismo che ormai la attraversa da parte a parte. Se la si guarda secondo se stessa, anziché secondo qualcosa d'altro che non è più, e che non tornerà mai a essere, è in effetti e semplicemente l'invenzione incessante di altri lavori e altri linguaggi, cioè di altre distanze e altre forme d'organizzazione, altri regimi di piegatura e di significazione, altri modi di soggettivazione e oggettivazione o altri modi di creazione che quelli della soggettivazione e dell'oggettivazione. Un giorno questa follia sembrerà ordinaria nevrosi, e verrà difesa a spada tratta da chi riterrà quegli insetti icone di un passato umanissimo e venerabile.

Bibliografia

- Bergson H., (1907), *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002.
- Bompard-Porte M., (2006) *Le sujet*, éd. L'Esprit du temps, Paris.
- Freud S., (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in in Id., (1967-1980), vol. 3.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Heidegger M., (1976), *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Torino.
- Lacan J., (2011), *Le séminaire. Livre XIX. ...ou pire*, Seuil, Paris.
- Lacan J. (1956), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id. (1966).
- Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Leibniz G. W., (1720), *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.
- Leoni F., (2016), *Jacques Lacan, l'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli.

Stiegler B., (2015), *La société automatique: 1 L'Avenir du travail*, Fayard, Paris.
Tribolet S., (2008), *Lacan et Plotin. La question du sujet*, Beauchesne, Paris.

Abstract

Oedipus and the insects

Oedipus is the great myth of psychoanalysis. The resolution of its "complex", psychoanalysts generally think, coincides with the possibility, for a subject, of taking part to social life, i.e., to the vast reign of neurosis. From this point of view, the structure of this resolution is the structure of interruption. The possibility of interrupting the trajectory of instinct coincides with the possibility of converting instinct in drive, jouissance in the human form of desire. But what about this idea of the human, when human societies are no longer structured around interruption, around distance, around deferral, but around immediacy, around touch, around a ceaseless, infinitesimal regulation of actions and reactions? What about the unconscious when human society begins to be structured as a bee hive or an ants nest, what about the unconscious when its way of production is no longer interruption but continuity, inherence, implication?

Keywords: Oedipus, psychoanalysis, insects, social life